

A Ontologia Crítica de Lukács e o Realismo Crítico

Mário Duayer
João Leonardo Medeiros

RESUMO: Este artigo pretende apresentar a obra tardia de G. Lukács, *A Ontologia do Ser Social*, como uma contribuição indispensável à investigação ontológica em geral e, em particular, à compreensão da realidade social. Como a ontologia de Lukács é pouco conhecida, até por autores e correntes que têm lidado (devidamente) com questões ontológicas nas últimas décadas, parece extremamente frutífero pô-la em discussão. Comparando a análise de Lukács com a ontologia do Realismo Crítico, por exemplo, é possível, não apenas identificar convergências óbvias mas, também, trazer à luz muitas questões que ainda necessitam de um tratamento devido a partir de uma perspectiva ontológica.

INTRODUÇÃO

No início da década de 60, após a publicação dos primeiros dois volumes de sua (inacabada) *Estética*, Lukács traçou as bases para o desenvolvimento de uma ética Marxista. Para este fim, ele vinha coletando uma quantidade enorme de material desde fins da década de 40. É em conexão com esse trabalho que seu interesse a respeito da ontologia fora mais abertamente afirmado, apesar de que, o que muitos autores se referem como a “virada ontológica” do pensamento de Lukács pudesse ser rastreada até o início da década de 30. (Oldrini, 2002: 54) Uma vez que, para Lukács, não há ética sem ontologia, sua ética Marxista só poderia ser elaborada com base numa ontologia Marxista do ser social. Portanto, sua volumosa obra, *A Ontologia do Ser Social*, publicada em alemão após a morte do autor em 1971, é o resultado final do esforço de desenvolver a fundamentação ontológica de uma ética que, infelizmente, não pode ser realizada.

Alguns poderiam dizer com Tertulian que o projeto de Lukács de desenvolver uma ontologia esteve, desde o início, ligado ao problema da práxis humana em relação à emancipação. Para ir além das aporias da *Realpolitik*, fazia-se necessário rejeitar, como fez Lukács, ‘a identificação da ação revolucionária com a *Realpolitik* (isto é, um pragmatismo aético) pois, por seus próprios objetivos (liberdade humana e desalienação), ela transcende o pragmatismo vulgar e o utilitarismo, sendo dirigida, pelo contrário, à realização do ‘Gênero Humano para-si’ [*Gattungsmäßigkeit für sich*]’ (Tertulian, 1999: 131-2).¹ Essa rejeição pressupõe, necessariamente, uma concepção de sociedade na qual ação revolucionária (transformadora) pode fazer realmente sentido, isto é, uma ontologia do ser social na qual a história e processos, relações e estruturas legiformes, não são mutuamente exclusivas.

Também seria possível afirmar que a ontologia de Lukács foi baseada numa clara compreensão de que, por um lado, as principais tradições filosóficas negligenciaram absolutamente a ontologia e, por outro, que esta atitude só poderia ser concretamente compreendida se referindo a uma ordem social que parece negar qualquer transcendência para além de si – a ordem postulada pelo capital. É esta interpretação que subjaz a estrutura da *Ontologia* de Lukács, como pode ser rapidamente percebida na maneira como a obra é organizada.

1 Para afirmar em jargão do Realismo Crítico, poder-se-ia dizer que Lukács está, obviamente, lidando aqui com um problema de atividade reprodutiva e transformativa. Em termos propriamente Marxianos, a questão aqui é compreender a práxis política e política não como um fim em si mesma (práxis projetada para acomodar interesses irreconciliáveis da sociedade civil) mas como meio de mudar a sociedade. Para ilustrar o pensamento de Marx sobre esta questão, ver Marx por exemplo (1994).

Na primeira parte, Lukács lida com as tradições filosóficas e autores que, ou rejeitam, ou afirma a ontologia; na segunda, é feita uma investigação de categorias dos principais complexos do ser social, nomeadamente, o trabalho, a reprodução, ideias e ideologia e alienação. Tal arranjo no qual a contribuição positiva para a ontologia do mundo humano aparece em na última parte da obra não é sem intenção. Pois ele, necessariamente, derivada da análise realizada na primeira seção. Nesta análise, Lukács oferece uma imagem ampla do destino da ontologia nas ‘filosofias do passado e do presente’ (Lukács, 1984: 325). O ataque radical sobre a ontologia empreendido pelo neopositivismo,² a rejeição mais sutil (mas ainda radical) implícita no existencialismo e outras filosofias idealistas (neo-Kantismo) e o caráter contraditório ou insuficiente das ontologias apresentadas por Hegel e Hartmann merecem uma consideração e crítica especiais.

Em relação às duas primeiras escolas de pensamento, neopositivismo e neo-Kantismo, Lukács enfatiza a convergência e complementariedade de tradições que são, geralmente, vistas como antitéticas – a convergência, aqui, refere-se precisamente à sua rejeição em comum da ontologia. Esta atitude é contrastada com o esforço explícito de Hegel e Hartmann de elucidar várias questões ontológicas decisivas (tais como as investigações de Hegel sobre o caráter teleológico do trabalho, por exemplo) e, não surpreendentemente, com Marx. No último caso, Lukács enfatiza o fato de que todas as afirmações de Marx ‘são, em última instância, concebidas como afirmações diretas sobre ser, por exemplo, elas são especificamente ontológicas’, ainda que, paradoxalmente, ‘nós encontremos em Marx nenhum tratamento independente dos problemas ontológicos (ibid.: 559). O legado ontológico (implícito) de Marx não é, apenas, explicitado por Lukács como também é empregado como terreno para desenvolver uma ontologia Marxista da sociedade na segunda parte de sua obra.

Na presença de tal esforço para reafirmar a ontologia *contra a corrente*, é, certamente, assombroso, que a obra póstuma de Lukács tenha recebido quase nenhuma atenção. Isto poderia ser explicado pelo próprio fato que Lukács escreve em meio a um ambiente teórico que repudia completamente qualquer investigação ontológica: é bem conhecido que o estilo *postista*, ou atraiu, ou paralisou, até mesmo, círculos Marxistas. No entanto, é mais difícil explicar porque a *Ontologia* de Lukács passou despercebida por uma das mais sérias tentativas receitas de reafirmas a ontologia: o Realismo Crítico. O presente artigo não tenta especular sobre as razões desta particular falta de interesse,³ mas procura contribuir com o sublinhamento dos óbvios benefícios mútuos que podem advir se as percepções do Realismo Crítico pudessem ser combinadas àquelas apresentadas por Lukács.

Consequentemente, este artigo se concentra em alguns poucos momentos da *Ontologia* de Lukács que parecem esclarecer a atualidade de sua contribuição. UM destes momentos é, certamente, a crítica das principais tradições filosóficas contemporâneas (positivismo, neo-Kantismo, etc.) que, mantém o autor, não é capaz de distinguir ser social como uma forma específica de ser. A primeira seção tenta acompanhar o argumento por meios dos quais Lukács, em sua crítica do neopositivismo, conecta a deficiência teórica não apenas ao conjunto de pressupostos que ela envolve, mas também às suas sérias implicações práticas. A forma como o autor avança o que é denotado, no jargão do Realismo Crítico, uma *crítica explanatória* do neopositivismo, também é apresentada. A segunda seção resume a análise ontológica de Lukács da forma prototípica da prática humana (trabalho), que é empregada, entre outras coisas, para estabelecer a particularidade do ser social em comparação seres orgânicos e inorgânicos. Finalmente, uma seção

2 Neopositivismo é o termo empregado por Lukács para denotar os avatares teóricos tardios da tradição positivista.

3 Poderia se argumentar, por exemplo, que a edição fragmentária inglesa da *Ontologia* de Lukács representa um obstáculo considerável de sua difusão em escala mundial. Na verdade, apenas três dos dez capítulos foram publicados em inglês. Além disso, devemos mencionar que a tradução tem várias deficiências.

conclusiva reproduz o exame de Lukács da relação dialética entre prática social e consciência social. Neste exame, o autor revela a fundação ontológica da ciência a partir do trabalho (prática) e defende o caráter indispensável da crítica ontológica.

A ESPECIFICIDADE DO SER SOCIAL E A CRÍTICA DA ONTOLOGIA DA PRÁTICA IMEDIATA

Talvez devêssemos iniciar com a indicação de Lukács de que a principal insuficiência das tradições filosóficas contemporâneas é, em si, ontológica. De acordo com ele, estas tradições não diferenciam os distintos domínios ontológicos da realidade: inorgânico, orgânico e social. Por essa razão, eles não são capazes de lidar com o que distingue o ser social, ou seja, a unidade dialética entre necessidade (lei) e liberdade (libertação)^α. Uma vez que as distinções ontológicas entre esses domínios não é feita, chega a hora de explicar a atividade humana em meio a um mundo cheio de processos e estruturas legiformes^β, restarão apenas duas alternativas, igualmente equivocadas. Por um lado, conceber o ser social como não tendo nenhum ser específico e, por outro, estabelecendo uma relação bruta e externa entre o mundo de ser material (o domínio da necessidade) e o puro reino da libertação espiritual (o domínio da liberdade). Em resumo, o ser social é particionado em esferas aparentemente autônomas: objetividade e subjetividade. (Lukács, 1984: 325)

Tal bipartição radical do mundo nunca poderia ser feita de maneira consequente, pois ela deixa escapar a característica distintiva da sociedade, precisamente a unidade entre causalidade e teleologia. A partir de Marx, Lukács aponta que a sociedade é o reino único da realidade no qual a unidade pode ser mostrada concretamente (i.e. de maneira não-especulativa). A prática humana nada mais é que a postulação ideal de um fim e sua consequente objetivação. Ora, a postulação de um fim que a realidade não pode gerar por si mesma e a manipulação de objetos com o objetivo de realizar este fim, ambas, pressupõem um conhecimento correto – em qualquer grau – dos objetos reais, estruturas, relações, tendências, etc. Para por sem rodeios, esta é a maneira que a prática humana conecta subjetividade e objetividade. Dado o insuperável caráter ontológico das leis da natureza, por exemplo, a realização dos fins humanos consiste, apenas, no processo pelo qual estas leis tornam-se postuladas num arranjo determinado pelo próprio fim; ‘seu caráter de postulado é a mediação de sua subordinação ao postulado teleológico determinante, o qual também é o que torna o entrelaçar postulado da causalidade e teleologia em um objeto, processo, etc. unitário e homogêno’(Lukács, 1986: 20).

Em outras palavras, a realização dos fins humanos significa a conversão de puras causalidades em causalidades postuladas. A realização bem-sucedida dos fins pode, então, ser tomada como demonstração da plausibilidade empírica destas descrições, conceituações, representações, etc. da realidade que são um momento necessário da prática. Marx explica esta plausibilidade empírica da seguinte maneira:

O concreto é concreto pois é uma síntese de múltiplas determinações, portanto, unidade na diversidade. Por esta razão, ele aparece no pensamento como um processo de síntese, resultado, não de um ponto de

α N.T.: No original, o autor distingue as palavras “liberty” e “freedom” que, se traduzidas diretamente ao português, teriam a mesma tradução (liberdade), porém, as duas palavras têm significados bastante diferentes, por exemplo, “liberty” tem caráter de “liberdade” num sentido de licença, permissão ou privilégio como no caso de “eu tomei a liberdade de etc”. enquanto “freedom” tem caráter de “liberdade” num sentido coletivo, de libertação, independência, emancipação, como no caso de “teremos a liberdade para escolher nosso destino”. Portanto, tomei a liberdade (sem trocadilhos) de traduzir “freedom” como “libertação”.

β N.T.: Legiforme: aquilo que tem características de lei. Pode ser traduzido também como “legal”.

partida, ainda que seja o verdade ponto de partida e, portanto, também, o ponto de partida para a intuição e representação. (Marx, 1976: 37)

Naturalmente, compreender a plausibilidade empírica de conceituações da realidade não é o mesmo que admitir a equivalência de toda representação, como sugere a celebrada máxima pragmática: ‘verdadeiro é o nome de tudo aquilo que prova-se bom no sentido de crença...’ (James, 1907: 30). Em oposição, a própria obra de Marx pode ser considerada como um esforço na crítica das concepções de prática imediata, que ele frequentemente se refere como *religião da vida cotidiana*. Essas concepções, em princípio, vigoram dentro da mesma prática nas quais elas são concebidas. Mas Marx tenta mostrar, no mesmo contexto, que vigorar na prática não é o mesmo que ser verdade. Para tal, ele examina o método utilizado pelos homens para transcender as ‘verdades’ da prática imediata e, conseqüentemente, apreender a realidade de maneira cada vez mais profunda e extensiva.

A plausibilidade empírica de nossas concepções é, portanto, um truísmo e, como tal, é o ponto de partida de todas as tentativas teóricas de explicar a natureza do conhecimento e o critério de sua validade. A questão levantada por Lukács é a de que as principais tradições filosóficas são incapazes de ir além do domínio empírico devido à sua própria incapacidade de levar em conta a especificidade do ser social mencionado acima. Quando o caráter teleológico da práxis humana não é ressaltada, quando não é reconhecido que a consciência é uma categoria constitutiva do ser humano, quando não se percebe que a consciência emerge na e através da prática, consciência e realidade são completamente rompidas. Conseqüentemente, a correspondência entre elas só pode ser tratada, conforme Lukács, de uma maneira ‘puramente gnosiológica ou puramente metodológica, epistemológica’.⁴ (Lukács, 1984: 326) É evidente que, numa abordagem como essa, o critério de atestar a validade de nossas concepções podem se fundamentar apenas na realidade empírica.

Subjacente a esta total separação da consciência e realidade, é a noção que a realidade por si mesma não pode ser conhecida objetivamente. Desta perspectiva, o conteúdo da consciência é, ou uma expressão imediata da experiência ou um constructo subjetivo baseado na experiência. Lukács não encontra problema em associar estas duas atitudes a respeito da natureza do conhecimento ao neopositivismo e neo-Kantismo respectivamente. Em ambos os casos, a realidade empírica (imediate) é a única instância que pode ser usada como padrão para avaliar a conformidade entre concepções e o mundo ‘lá fora’ de onde elas são concebidas. Até mesmo ao fazer pouco-caso de suas ‘diferenças sutis’, estas posições teóricas partilham de uma crença fundamental: ‘as questões ontológicas não são relevantes para a filosofia da ciência’. E precisamente porque a consciência não consegue acessar as coisas em si. (ibid.)

Lukács sabe que esta contraposição de verdade e adequação empírica não é nova na história da filosofia e fornece uma análise extensa de debates passados sobre ela e suas raízes históricas concretas na vida social. Para nossos propósitos, é suficiente mencionar sua interpretação do papel desempenhado pelo cardeal Belarmino no ‘caso Galileu’. A principal linha argumentativa de Belarmino, segundo Lukács, era sustentada pela noção de dupla-verdade. De acordo com esta noção, verdades científicas são elaboradas com base em nossas experiências e não deveriam contestar a verdade da fé. A teoria da dupla-verdade pode ser vista, portanto, como uma solução harmoniosa que estabeleceria uma forma de divisão do trabalho entre religião e ciência: a igreja estaria a carga das questões ontológicas e a ciência lidaria com questões seculares.

4 Gnosiológico, conforme Lukács, se refere à teoria do conhecimento em geral, enquanto epistemológico refere-se ao conhecimento científico.

A expulsão da ontologia do esforço científico moderno, argumenta Lukács, já está em gestação desde essa solução harmoniosa. No entanto, a controvérsia entre uma ontologia fundamentada cientificamente e uma ontologia religiosa, cujo episódio mencionado acima é um exemplo paradigmático, é bastante diferente, atualmente. Por um lado, a religião não aspira nem pode aspirar rivalizar com a ciência a nível ontológico. Por outro, como apresentado por Lukács, a ciência – sob influência das principais tradições filosóficas contemporâneas – renunciou voluntariamente a qualquer aspiração ontológica. A mais inequívoca evidência desta orientação é oferecida pelo neopositivismo, uma concepção da natureza do conhecimento científico que leva à suprema sabedoria, a recusa da ontologia implicada na solução harmoniosa de Belarmino.

Aqui não é lugar de expor em detalhes a crítica ao neopositivismo feita por Lukács em sua Ontologia. Mas vale mencionar que esta crítica, ainda que situando as ideias neopositivistas na história da filosofia, se ocupa principalmente com a relação entre sua gênese e desenvolvimento e os imperativos postulados pela sociedade dominada pelo capital. Estes imperativos expressam a necessidade contínua e crescente do capital de regular todas as esferas da vida social. É apenas quando a sociedade aparece aos indivíduos como algo externo – como algo ‘lá fora’ –, quando a produção social aparece aos produtores como um agregado externo e *post-festum* de decisões puramente individuais, quando a riqueza social parece possuir um movimento autônomo em relação aos indivíduos, que a sociedade se apresenta aos indivíduos como algo a ser controlado, manipulado, etc. Uma vez que isso é exatamente o que acontece quando a produção social é mediada pela troca de mercadorias (i.e. na sociedade do capital), não é difícil compreender porque a ciência social pode ser informada por doutrinas filosóficas, tais como o neopositivismo, que reduzem a ciência a uma mera auxiliar da práxis imediata.

Este exame crítico do neopositivismo executado por Lukács, que busca explicar a necessidade social deste tipo de filosofia da ciência, encaixa-se perfeitamente na estrutura do Realismo Crítico como um típico caso de *crítica explanatória*. A seguinte descrição de *crítica explicatória* apresentada por Bhaskar captura o processo adotado por Lukács:

Agora, a denominação ‘ideologia’ para um conjunto de ideias *P* só se justifica se sua *necessidade* puder ser demonstrada: ou seja, se elas podem ser explicadas, tão bem quanto criticadas. Isto envolve algo mais que apenas ser capaz de dizer que as crenças em questão são falsas ou superficiais, o que normalmente implica em ter uma melhor explanação para o fenômeno em questão. Além disso, envolve ser capaz de dar uma explicação das *razões* pelas quais as crenças falsas ou superficiais são *sustentadas* – um modo de explanação sem paralelo nas ciências naturais. (Bhaskar, 1979: 67)

Na terminologia de Lukács, este tipo de crítica que não apenas demonstra a falsidade ou incompletude de determinada crença mas também reconhece seu consenso social – i.e. sua realidade social – é referida como uma *crítica ontológica*. A surpreendente convergência entre estas duas descrições de um mesmo processo crítico, que foram desenvolvidos sem qualquer conhecimento uma da outra, pode ser facilmente explicada pelo fato de que elas reconhecidamente se baseiam em Marx. Lukács mostra que esta postura crítica do pensamento de Marx pode ser reconhecida desde sua dissertação de doutorado. Naquele contexto, quando lidava com a crítica lógica e epistemológica de Kant da prova ontológica da existência de deus, Marx contesta que estas provares são meras “tautologias vazias”. Para ele, as provas ontológicas de Kant não significavam nada além do seguinte: “aquilo que eu represento na realidade (*realiter*) para mim mesmo, é uma representação real de mim”, ela age sobre mim’. Pode-se concluir daí, procede Marx, que ‘*todos os deuses*, tanto o pagão quanto o Cristão, possuíam uma existência real’. Lukács ressalta neste ponto que, desde a juventude, para Marx ‘a realidade social é o critério final do ser ou não-ser social de um fenômeno’. Considerando que Marx não admitia, é claro, a existência de qualquer deus, o que a passagem mostra é que, a partir da ‘eficácia histórica real de certas representações de deus deveria

resultar para este, uma forma de existência social’. Existe aqui, argumenta Lukács, uma compreensão que teria papel central no desenvolvimento do pensamento de Marx: ‘a função social prática de determinadas formas de consciência, independentemente se elas são verdadeiras ou falsas num sentido ontológico geral’. (Lukács, 1986: 561)

Além disso, Marx afirma que os ataques de Kant a essa prova ontológica, efetuados a partir de um ponto de vista exclusivamente lógico-epistemológico, ‘suprimem qualquer conexão necessária entre representação e realidade, negando qualquer caráter ontologicamente relevante do conteúdo’ [de representação]. (ibid.) Em outras palavras, Lukács defende aqui que Marx apreende claramente a relação reflexiva entre consciência social e ser social. É esta relação indissolúvel que explica porque a crítica genuína deve, enfim, ser capaz de dar uma explicação da realidade social destas formas de consciência que são comprovadamente falsas ou superficiais através de argumentação lógica e epistemológica.

Portanto, o neopositivismo, como deus, tem um ser social. Essa existência social, pensa Lukács, não pode ser apreendida a menos que se lembre que o desenvolvimento da burguesia implica na valoração positiva e emprego ilimitado de todas as conquistas científicas. Ao mesmo tempo, ela precisa manter viva entre as massas uma espécie de necessidade religiosa.⁵ Uma vez que a ciência, filosofia e religião não constituem complexos autônomos – cada um com seu próprio movimento legítimo –, tal confiança irrestrita na ciência teve que implicar em certa reverberação na filosofia e religião. Além disso, sob as condições postas pela sociedade de classes, as aspirações da classe dominante condicionam a tarefa social da filosofia, ciência e religião, influenciando seus postulados de fins e forma de realização. No caso particular da sociedade burguesa, os efeitos de desmantelamento das descobertas científicas sobre ontologias ordinárias e religiosas – e sua contribuição para um conhecimento compreensivo e racional da realidade – contradizem o caráter irracional da própria sociedade de classes. De acordo com Lukács, é esta contradição que explica o papel específico exercido pelo positivismo, e especialmente o neopositivismo, no desenvolvimento da filosofia dentro da sociedade burguesa. De fato, esta contradição parece desaparecer para filosofias que

surgem reivindicando uma perfeita neutralidade a respeito de todas as questões relativas à concepção de mundo, uma simples suspensão da ontologia como um todo e uma percepção de filosofia que remove completamente do seu domínio o complexo de problemas referentes às coisas em si – que é tomada como um pseudoproblema, irrespondível por princípio. (Lukács, 1984: 351)

Sendo uma filosofia que suprime qualquer tipo de interesse ontológico, o neopositivismo se apresenta como uma filosofia adequada para a ciência precisamente porque sua presumida neutralidade seria uma garantia de conhecimento científico puro. No entanto, este esforço de estabelecer uma filosofia privada de qualquer ontologia teria, é claro, de se sustentar numa linguagem neutra e objetiva. Essa ‘linguagem’, afirma Lukács, estava prontamente à mão com a crescente matematização das ciências naturais, uma vez que a homogeneização da realidade envolvida na reflexão matemática parecia oferecer a ferramenta uniforme necessitada por uma

5 Necessidades religiosas, para Lukács, são relacionadas aos ‘... problemas da vida cotidiana que emergem em dadas circunstâncias históricas, nas condições existentes de classe e em suas atitudes correspondentes da humanidade em face de uma realidade social imediatamente dada a si mesma – incluindo a natureza mediada pela realidade social – problemas aos quais os homens não estão em posição de oferecer uma resposta satisfatória por si mesmos, acima de tudo dentro do quadro de sua respectiva vida mundana. Das necessidades religiosas assim formadas resultam o poder de religiões vivas de representar uma ideologia que ofereça um quadro adequado à satisfação de tais desejos: uma imagem do mundo na qual estes desejos que transcendem a existência cotidiana dos homens, não realizados na vida cotidiana, adquirem uma perspectiva de realização em uma outra vida apresentada com pretensão ontológica. (Lukács, 1984: 331)

concepção teórica disposta a descrever a realidade em termos exclusivamente empíricos. A partir desta perspectiva, o neopositivismo, como uma filosofia científica, consiste essencialmente em uma ‘regulação linguística’ do material homogêneo dispensado pela experiência imediata. Está bem claro que Lukács discernia no neopositivismo a atitude teórica que viria a ser conhecida mais tarde como a ‘virada linguística’. E esta indicação é bastante significativa pois a ‘virada linguística’ teve sido largamente interpretada como uma crítica radical do neopositivismo.

Apesar do apoio sobre a lógica matemática dar uma aparência objetiva ao neopositivismo, ele naturalmente trouxe consigo o ponto de partida subjetivo-idealista do velho empiricismo, a saber, a experiência sensorial. Assim, na opinião de Lukács, no que se refere à prática científica, o neopositivismo não se diferencia substancialmente do idealismo subjetivo, não importando suas sutis particularidades em outros aspectos. Sua concordância fundamenta está contida na crença que a realidade em si é algo desinteressante e em seu corolário que a verdade deveria ser deixada de lado: todo o que importa é a utilidade para a prática.

O fato da prática aparecer nessa abordagem como o critério da teoria não é um problema para Lukács – a relação íntima entre teoria e prática é algo evidente para um Marxista. A questão é o estreitamento do escopo da prática que é tão operado. Para compreender o problema em questão, aqui, é necessário, de acordo com Lukács, analisar outros aspectos da prática. Primeiramente, é um truismo afirmar que a prática é sempre imediatamente dirigida em função de um objetivo concreto determinado. Por essa razão, ela pressupõe o conhecimento da constituição verdadeira dos objetos, relações, estruturas, etc. que são meios para o objetivo postulado. Disto resulta que a prática está intimamente relacionada com o conhecimento. Portanto, a prática, particularmente o trabalho, pode ser concebida como a fonte original da atividade teórica dos homens. (ibid.: 353-4)

Partindo desta relação entre teoria e prática, pode-se concordar com Lukács que, no curso do desenvolvimento humano, o conhecimento adquirido dentro da prática seguiu, ontologicamente, dois caminhos distintos mais, frequentemente, interconectados. Por um lado, o conhecimento que emerge da prática imediata, quando generalizado corretamente, está integrado à totalidade do conhecimento existente, dando origem a uma correção e ampliação verídica da concepção de mundo humana. Neste primeiro caminho, a prática trabalha decisivamente em função do progresso científico. Por outro lado, o conhecimento obtido na prática permanece confinado à sua usabilidade direta na prática imediata. Neste caminho, alternativamente, o conhecimento prática tem a função exclusiva de assistir à manipulação de certos complexos objectuais. A partir desta análise ontológica da prática, Lukács sugere que, quanto menos desenvolvida era a ciência, mais frequentemente o conhecimento imediatamente correto deveria ser integrado a teorias gerais falsas. (ibid.: 354)

A peculiaridade do neopositivismo consiste em elevar esta segunda tendência a um princípio universal da ciência. Sua recusa da antologia ‘significa, ao mesmo tempo, a proclamação da superioridade de princípio da manipulação sobre qualquer tentativa de compreender a realidade como realidade’. Ao fazê-lo, o neopositivismo deu à tendência da época – que funcionou, também, na vida política, social e econômica – uma ‘perfeição conceitual máxima’. Portanto, o que é uma tendência secundária do conhecimento é convertida em uma doutrina geral da ciência. Algo qualitativamente novo surge, então: ‘não é mais o caso de questionar se, em cada momento singular, a regulação linguística do neopositivismo leva a resultados práticos imediatos, mas sim que o todo do sistema de conhecimento é elevado à condição de instrumento de uma manipulabilidade geral de todos os fatos relevantes’. Portanto, é exatamente a partir deste ponto de vista que se torna possível negar a afirmação de que nosso sistema de conhecimento constitui uma síntese do que é conhecido a respeito da realidade. Resumindo sua examinação da natureza do neopositivismo e de seu papel esmagador no pensamento moderno, Lukács observa que

Os autores trabalham na Universidade Federal Fluminense (Rio de Janeiro, Brasil). Agradecemos a Branwen Gruffydd Jones por ajudar-nos com a tarefa difícil de escrever em uma língua estrangeira.

até o presente, é a mais pura forma de epistemologia [gnosiológica] fundada em si mesma. Por muito tempo, a epistemologia [gnosiológica] costumava ser complementar e acessória à ontologia: seu objeto de interesse era o conhecimento da realidade em si e, conseqüentemente, a concordância com o objeto era o critério de qualquer afirmação verdadeira. É apenas quando as coisas em si mesmas são tomadas como teoricamente inacessíveis que a epistemologia [gnosiológica] é transformada em algo autônomo, de forma que as afirmações deveriam ser classificadas como verdadeiras ou falsas independentemente da correspondência com o objeto: a epistemologia [gnosiológica] encontra-se unilateralmente na forma da afirmação, no papel produtivo que o sujeito tem nela para encontrar o critério autônomo – imanente à consciência – do verdadeiro e do falso. O desenvolvimento alcança seu ponto culminante no neopositivismo. A epistemologia [gnosiológica] transforma-se completamente numa técnica da regulação da linguagem, de transformação dos signos semânticos e matemáticos, de tradução de uma ‘linguagem’ para outra. (ibid.: 355)

O paralelo entre a análise de Lukács e a falácia epistêmica do Realismo Crítico parece dispensar comentários. Não obstante, pode ser relevante olhar para a autoilusão da qual, afirma Lukács, o neopositivismo e outras escolas de pensamento que adotam uma orientação puramente epistemológica [gnosiológica] são vítimas. Autoilusão que tem origem em sua negligência da neutralidade ontológica do ser no que diz respeito ao universal, o particular e o singular. Em outras palavras, Lukács enfatiza que objetos, relações etc. ‘são em-si-mesmas ou refletem [*Widerspiegelung*]^y independentemente de serem singulares, particulares ou universais’. O neopositivismo é exposto a esta autoilusão não apenas, entre outras coisas, por focar-se em polir a ‘linguagem’ de manipulação e rebaixar a ‘estrutura categorial da realidade’ a um pseudoproblema metafísico, mas, principalmente, por ‘em partes, superestimar e, em partes, deformar o papel do sujeito cognoscente na elaboração da reflexão correta [*Widerspiegelung*]’. Ninguém contesta, é claro, que o sujeito cognoscente desempenha um papel decisivo na reflexão no pensamento do universal. Tem de ser assim, simplesmente, porque, argumento Lukács, o universal não aparece na realidade em si de uma maneira imediata ou isolada, ou seja, independentemente dos objetos e relações singulares. Portanto, o primeiro só pode ser obtido através da análise do segundo realizada pelo sujeito. Mas esta atividade do sujeito cognoscente não suprime o caráter ontológico do universal.⁶ Para Lukács, estas são as circunstâncias que dão origem à ilusão de que ‘o universal não passa de um produto da consciência cognoscente, e não uma categoria objetiva da realidade em si mesma’.⁷ (ibid.: 357)

Uma ilusão reversa e complementar acontece na análise do singular: a ilusão do imediatamente dado^δ. O neopositivismo não apreende, neste caso, que o singular é tanto em-si

y *Widerspiegelung* refere-se à ação reflexiva, à ação de refletir. Reflexão no sentido posto pela teoria do reflexo (*Widerspiegelungstheorie*), a teoria marxista do conhecimento, segundo a qual o conhecimento é uma reflexo ideal, no pensamento humano, do movimento real. Para mais sobre a teoria do reflexo, ver Lênin, V.I. “Materialismo e empiriocriticismo” (1909).

6 Discordando de Quine, Searle oferece uma crítica espirituosa de tais ideias: ‘Quine notoriamente argumentou que sua aceitação da existência das partículas da física atômica foi uma posição em pé de igualdade, equivalente à aceitação da existência dos deuses de Homero. Muito bem, mas isso não quer dizer que depende de nós, elétrons ou Zeus e Athena existirem. O que depende de nós é se aceitamos ou rejeitamos a teoria que afirma que eles existem. A teoria é verdadeira ou falsa a depender de se eles existem ou não, independentemente de nossa aceitação ou rejeição da teoria.’ (Searle, 1998: 26)

7 Embora não seja a intenção estabelecer, em cada caso, um paralelo entre as formulações de Lukács e aquelas do Realismo Crítico, vale chamar atenção para o fato de que a relação dialética entre o singular, o particular e o universal em sua conexão com o preço de conhecimento, como foi elaborado por Lukács, tem semelhança com a relação dialética entre os domínios do empírico, do verdadeiro e do real em sua conexão com a ciência, como descrito na ontologia do Realismo Crítico.

δ *Immediate givenness* (do alemão *sofortig Gegebenheit*), pode ser traduzido como “dadidade” (característico do que é dado) imediata: condição postulada por Immanuel Kant para se referir a uma característica dos fenômenos da realidade não-organizados na mente pensante de um sujeito cognoscente, ou seja, são os dados (*das Gegebene*) da

quanto o universal. A ideia do caráter imediatamente dado do singular pressupõe que somos capazes de identificar (saber) o singular sem a mediação do particular e do universal. (ibid.: 357-8) Talvez a ilustração mais maleável do mal-entendido implícito neste tipo de fantasia é oferecida por Borges em seu pequeno ensaio intitulado ‘A Linguagem Analítica de John Wilkins’. Wilkins acolheu o projeto de desenvolver uma linguagem universal na qual cada singular poderia ser imediatamente identificado, ou na qual ‘cada palavra definisse a si própria’. Borges satiriza este projeto chamando atenção ao fato de que Wilkins apenas não levava em conta que sua linguagem, como qualquer outra, pressupunha uma taxonomia de classes e espécies, que nada mais era do que universais e particulares. (Borges, 1999: 229) Em outras palavras, linguagens tem de recorrer a particulares e universais para identificar singulares pelo simples fatos de que estes não podem existir sem determinações particulares e universais.

Uma vez tendo identificado a virada linguística desde o neopositivismo e portanto antecipado a linguistificação do mundo que viria a ocorrer mais tarde na teoria, Lukács estava praticamente sozinho no discernimento de que reafirmar a ontologia era uma tarefa urgente das teorias que se contrapunham à ordem social do capital. Lembrando que, para ele, todas as afirmações de Marx são especificamente ontológicas, sua tentativa de desvelar a ontologia de Marx é facilmente compreensível. Muito diferente das concepções que nominalmente rejeitam a ontologia sob o argumento de que o mundo em-si não pode ser conhecido, a ontologia permeia a obra de Marx. Muito diferente destas teorias que atribuem aos sujeitos o papel passivo de ajustarem-se a um mundo impenetrável ‘lá fora’, na ontologia de Marx, os sujeitos são sujeitos pois a realidade social, ainda que existindo independente deles, é sempre produto de sua atividade. Consequentemente, um conhecimento cada vez mais adequado e compreensivo da realidade em-si é uma pressuposição de atividade genuinamente livre do sujeito. Essa conexão entre conhecimento e sujeito ativo aparece paradigmaticamente no trabalho. O trabalho, por essa razão, é o complexo do ser social do qual Lukács parte para desenvolver uma ontologia Marxista. Dispensável dizer, em um artigo sobre uma obra enorme e complexa como a Ontologia de Lukács, nos vemos obrigados a determo-nos em apenas alguns poucos momentos. Isso é o que será feito nas próximas seções.

ELEMENTOS DA ONTOLOGIA DO TRABALHO DE LUKÁCS

Uma forma possível de iniciar uma descrição da análise ontológica do trabalho de Lukács é resgatar a crítica de Marx à concepção ontológica de ser humano implícita na ideia de A. Smith de trabalho como maldição:

‘Tranquilidade’ aparece como o estado adequado, idêntico à ‘liberdade’ e ‘felicidade’. Parece escapar de Smith que o indivíduo, ‘em seu estado normal de saúde, força, atividade, habilidade, facilidade’, tamb[em] precisa de uma porção normal de trabalho, e de suspensão da tranquilidade. [...] Certamente, o trabalho obtém sua medida do lado de fora, através do objetivo a ser alcançado e os obstáculos a serem superados para alcançá-lo. Mas Smith nem sequer suspeita que essa superação de obstáculos é, em si mesma, uma atividade libertadora – e que, além disso, os objetivos externos tornam-se despojados da aparência de meras urgências naturais externas, e tornam-se postas como objetivos que o próprio indivíduo põe – portanto, uma autorrealização, objetivação do sujeito, por isso, a real liberdade, cuja ação é, precisamente, o trabalho. (Marx, 1973: 610)

realidade não apreendidos racionalmente, mas que se apresentam a priori, em contraposição ao posto (*das Gesetze*), às formas, que podem ser tanto intuições (espaço-tempo) como conceitos. Ambos são correlatos, pois, em sua contraposição, o que é dado (*gegeben*), é dado em relação a algo que é posto (*gesetzten*) e vice-versa.

Os autores trabalham na Universidade Federal Fluminense (Rio de Janeiro, Brasil). Agradecemos a Branwen Gruffydd Jones por ajudar-nos com a tarefa difícil de escrever em uma língua estrangeira.

Além de ser uma brilhante ilustração da crítica ontológica de Marx,⁸ esta formulação em particular é relevante para nós na medida em que, em forte contraste com as concepções científicas burguesas, ela mostra que a atividade humana, especialmente o trabalho, é uma determinação constitutiva do ser social. Trabalho, segundo a compreensão de Marx, ‘autorrealização, objetivação do sujeito, por isso, a real liberdade’, é, portanto, central para a compreensão da unidade dialética da necessidade (lei) e liberdade (libertação) que, como mencionado no início deste artigo, distingue o ser social dos seres orgânicos e inorgânicos.

Duas coisas são bastante claras nesta crítica: 1) que ela ilustra a sugestão de Lukács de que todas as afirmações de Marx ‘tem, em última instância, o propósito de serem afirmações diretas sobre o ser, i.e. elas são especificamente ontológicas’; 2) que nessa afirmação, em particular, Marx declara a centralidade do trabalho para o ser social.⁹ A mesma perspectiva é adotada por Lukács quando este sublinha que a análise do trabalho tem de ser o ponto inicial da exposição, em termos ontológicos, das categorias específicas do ser social. Precisamente porque essa exposição procura apreender a peculiaridade do ser social, ela tem de clarificar como estas categorias tiveram origem nas formas precedentes de ser (inorgânico e orgânico), como as categorias são baseadas sobre e conectadas a essas formas, e como essas categorias se diferenciam dessas formas. (Lukács, 1986: 7) Esta última seção pretende delinear a demonstração de Lukács da necessidade e fertilidade deste ponto de partida. Uma vez que seu raciocínio se desdobra em um capítulo inteiro de sua *Ontologia (Trabalho)* – sem falar do nexos com questões levantadas e desenvolvimentos realizados pela totalidade da obra –, apenas alguns poucos momentos de uma análise complexa e extremamente articulada podem estar em foco, aqui.

Em primeiro lugar, Lukács observa que Marx por muito tempo entendeu que existe uma série de determinações sem as quais ‘nenhum ser pode ter seu caráter ontológico concretamente apreendido’. (Lukács, 1984: 326) Estas determinações formam uma ontologia geral que compreendem simplesmente os fundamentos ontológicos gerais de todos os seres. As categorias desta ontologia geral permanecem como momentos suplantados nas formas mais complexas de ser que emergem na realidade (vida e sociedade). Como numa ontologia da natureza inorgânica, esta ontologia é geral pelo ‘simples’ fato de que não pode haver ser que não é baseado ontologicamente na natureza inorgânica. Na vida, as categorias que dão conta da peculiaridade de sua forma de ser só podem operar com ‘eficácia ontológica’ com base nestas categorias gerais e em conexão com elas. De forma semelhante, no ser social, as categorias que determinam sua particularidade interagem com categorias orgânicas e inorgânicas. Por essa razão;

[a] investigação Marxiana sobre a essência e constituição do ser social só pode ser formulada racionalmente com base numa fundação estruturada daquela maneira. A investigação em torno da especificidade do ser social implica na confirmação da unidade geral de todo o ser e, simultaneamente, na evidência de suas próprias categorias específicas. (ibid.: 327)

Todas as formas de ser, então, emergem da natureza inorgânica e tem, igualmente, em si, sua fundação insuprimível. Este processo de gênese e desenvolvimento, no caso do mundo orgânico e, até mais, na sociedade, significa a emergência e crescente dominância destas categorias que são específicas à forma de ser que, em cada momento, surge na realidade. Estas categorias específicas constituem então uma totalidade particular precisamente porque elas dão conta do caráter peculiar

8 A crítica ontológica é alcançada à medida que Marx, no que segue, dá uma descrição da objetividade social de tais ideias, a despeito de sua falsidade: ‘Ele está certo, é claro, que, em suas formas históricas de trabalho escravo, servidão e trabalho assalariado, o trabalho sempre aparece como repulsivo, sempre como um trabalho externo, forçado; e não-trabalho, em contraste, como ‘liberdade e felicidade’. (Marx: op. cit.)

9 É digno de nota que a palavra ‘trabalho’ [*labour*] é tomada aqui da edição inglesa da *Ontologia* de Lukács como a tradução da palavra alemã ‘Arbeit’.

de uma nova forma de ser. Além disso, eles podem ser compreendidos apenas quando referidos à teia de relações nas quais elas aparecem na totalidade que elas moldam juntas com as categorias trazidas de outras formas de ser.

Sob esta perspectiva, portanto, quando a questão é entender o ser social não há alternativa exceto admitir que suas categorias específicas e decisivas – trabalho, linguagem, cooperação e divisão do trabalho, consciência etc. - só podem ser propriamente concebidas em referência à totalidade que elas constituem. Significa que elas não podem ser concebidas em isolamento. Do contrário, haveria de se supor que o ser social emergiu por meio de uma incorporação sequencial de categorias singulares. Consequentemente, quando Lukács defende a necessidade e fertilidade de iniciar com a análise do trabalho, ele claramente pressupõe não apenas a totalidade do ser social, mas também o nexo indissolúvel de suas categorias específicas.

Ao sugerir o trabalho como ponto de partida da análise do ser social, quer dizer, de uma totalidade já existente, Lukács reconhecidamente se apoia no método implantado por Marx n' *O Capital*. O objeto do último é, obviamente, o modo de produção regido pelo capital, que é definitivamente uma totalidade com muitas categorias próprias. A reconstrução ideal dessa totalidade complexa tinha de partir de uma destas categorias.¹⁰ No entanto, não é indiferente qual categoria é selecionada para este propósito. *O Capital* mostra de forma exemplar que foi a saída a partir da mercadoria que tornou possível reproduzir mentalmente aquela totalidade 'não como a concepção caótica de um todo, mas como uma rica totalidade de muitas determinações e relações' (Marx, 1976: 36) O trabalho desempenha um papel análogo na ontologia do ser social de Lukács.

Portanto, a questão posta por Lukács é a seguinte: como justificar tomar o trabalho como a categoria central do ser social? Ele inicia observando que todas as outras categorias (linguagem, cooperação e divisão do trabalho, consciência etc.) já pressupõem essencialmente um caráter social. Apenas o trabalho tem um caráter intermediado, no sentido de que é precisamente o trabalho, que é um metabolismo entre o homem (sociedade) e a natureza, que 'caracteriza ... a transição no próprio trabalhador de um ser puramente biológico em um ser social' e, portanto, que eventualmente impele mudanças correspondentes em outras categorias. (Lukács, 1986: 10) Nas palavras de Lukács:

Todas estas determinações que nós devemos ver para compor a essência do que é novo no ser social estão contidas *in nuce* no trabalho. Portanto, o trabalho pode ser visto como o fenômeno original, como o modelo para o ser social, e a elucidação destas determinações dão uma imagem tão clara das características essenciais do ser social que parece metodologicamente vantajoso iniciar analisando o trabalho.¹¹(*ibid.*)

Assim como na emergência de cada nova forma de ser, o vir a ser do homem em humano também implica no que Lukács chama de salto ontológico: um conjunto de mudanças estruturais e qualitativas no ser.¹² No ser social, esse salto ontológico é perceptível no trabalho. Enquanto em outras 'sociedades animais' a organização da relação material da espécie com a natureza é biologicamente fixa i.e. não tem possibilidade imanente de desenvolvimento posterior, na sociedade o homem cria, por meio do trabalho, suas próprias condições de reprodução. Essa propriedade do

10 Para a defesa de Lukács de que, para Marx, a sociedade é uma totalidade que é, sempre, já imediatamente dada, ver Lukács (1984: 579).

11 Exatamente em oposição ao argumento de Karlsson (2001), Lukács chama atenção para o fato de que, apesar de analisado isoladamente, o trabalho não existe de fato, isoladamente. Então, análise consistem em uma abstração *sui generis*, metodologicamente similar àquela feita por Marx n' *O Capital* como mencionado acima.

12 Salto ontológico se refere ao processo de emergência de uma nova forma de ser das condições precedentes que, não obstante, não podem ser deduzidas delas.

trabalho faz da reprodução expandida, a situação típica no ser social – conforme atestado pela plasticidade formal que ela mostra ao longo da história.

Portanto, compreender a especificidade do ser social significa compreender a forma como o homem cria a própria vida social a partir da natureza. Isso requer entender a atividade por meio da qual esse processo opera ou, em outras palavras, entender o caráter distintivo do trabalho humano (atividade) em comparação com a sua contraparte meramente biológica.¹³

Partindo de Marx, Lukács observa que a característica mais distinta do trabalho, como uma atividade exclusivamente humana, é que ‘através do trabalho, um pôr teleológico é realizado no interior do ser material, como origem de uma nova objetividade’. Isso torna o trabalho o modelo de qualquer prática social na medida em que a prática social é sinônimo de pôr teleológico que, não importando o quão mediada, tem, no fim, de ser materialmente realizada. Ainda, apesar do trabalho como modelo da prática social poder ser usado para elucidar outros tipos de posituação social – apenas por ser essa sua forma ontológica original –, Lukács enfatiza que seu caráter prototípico poderia ser indevidamente extrapolado em duas direções. Primeiro, quando tomada de forma muito esquemática para entender outras posituações sócio-teleológicas, poderia borrar seus traços distintivos. Segundo, quando seu caráter teleológico é generalizado sem limites.

Essa generalização pode ser ontologicamente explicada pelo fato de que o trabalho é experimentado no dia-a-dia como a realização de um pôr teleológico, estando presente em mitos, religião e filosofia. Até Aristóteles e Hegel, autores que foram capazes de reconhecer o caráter teleológico do trabalho, não se deram conta de que a teleologia é restrita ao trabalho e a elevaram ao status de ‘categoria cosmológica universal’ e ‘motor da história’ respectivamente. Estas concepções ilustram, diz Lukács, ‘uma relação duradora de competição, uma antinomia insolúvel entre causalidade e teleologia’ presente em toda a história da filosofia derivada da generalização imprópria da última. (ibid.: 13) Quando concebida como uma categoria universal, a teleologia implica um propósito tanto na história natural, quanto humana e, por essa razão, impede a identificação do domínio nos quais ela é, de fato, operante.

A questão, então, não é provar o caráter teleológico do trabalho, mas, na verdade, sujeitar essa tão ‘ilimitada generalização a um tratamento ontológico crítico genuíno’. Para tanto, Lukács argumenta, é necessário reconhecer, por um lado, que causalidade é um princípio do movimento que se baseia em si mesmo; e é assim até mesmo quando ele poderia ter se originado de um ato consciente. A teleologia, em contraste, é, por sua própria natureza, uma categoria postulada, no sentido preciso de que processos teleológicos pressupõem um fim e, conseqüentemente, uma consciência postuladora. Portanto, presumir teleologia ou na natureza ou na história requer, não apenas, que ambos se movam em direção a um fim, mas, também, que sua ‘existência e movimento ... deve ter um autor consciente’. (ibid.: 14)

Portanto, tais generalizações, como tentativas de achar uma saída do caráter antitético da teleologia e causalidade, terminam por afirmar a primeira se livrando da segunda ou vice-versa. A resposta ontológica correta para essa questão, diz Lukács, é oferecida pela teleologia do trabalho Marxiana. O poder explicativo da solução de Marx se dá, sobretudo, por uma clara compreensão da teleologia como um processo real, daí, dotado de um caráter ontológico ineliminável. Postular um fim significa, neste contexto, que a consciência dá origem a um processo – o próprio processo teleológico – através do qual o fim se torna real. É apenas no trabalho que esse processo real pode

13 No exame da natureza específica do trabalho, pode-se dizer que Lukács se aproxima do que é chamada análise retrodutiva pela terminologia do Realismo Crítico.

ser provado ontologicamente, quer dizer, ‘o trabalho não é uma de muitas formas fenomênicas da teleologia em geral, mas, na verdade, o único ponto no qual um postulado teleológico pode ser ontologicamente estabelecido como um momento real da factualidade material’. Com essa explanação, conclui Lukács, a teleologia recebe uma ‘base simples, autoevidente e real’.

Circunscrever teleologia ao trabalho (e à prática humana) poderia dar a impressão de que sua relevância está, assim, sendo impropriamente esvaziada. Pelo contrário, aponta Lukács, pois, ao proceder assim, é possível demonstrar que a teleologia é exatamente a categoria distintiva e específica da forma mais desenvolvida do ser, isto é, o ser social. Em outras palavras, circunscrever teleologia ao trabalho (a prática humana) é a única forma de enfatizar que é através da ‘compreensão corrente de postulados teleológicos’, pressupostas no trabalho, que o ser social pode ser compreendido em ‘sua gênese, sua elevação a partir de sua base e sua autonomização’. (ibid.: 16)

Desta perspectiva, no ser social, teleologia e causalidade constituem a base categorial da realidade e de seu movimento. Naturalmente, estas categorias permanecem antitéticas no ser social, mas o fazem no interior de um processo (trabalho, prática social) unitário e real cuja mobilidade resulta dos efeitos recíprocos destas antíteses. Para criar a realidade a partir destas antíteses, o processo tem de transformar a pura causalidade em uma causalidade postulada, sem violar a natureza interna da primeira. (ibid.: 18)

Recordando o exame de Aristóteles sobre o trabalho, Lukács descreve como esta unidade se realiza. Aristóteles divide analiticamente o trabalho em dois componentes: pensamento e produção. Primeiramente, tanto o postular de um fim e a investigação dos meios para sua realização são executados; em segundo lugar, ocorre a realização do fim previamente postulado. Esta descrição se faz mais concreta, diz Lukács, pela divisão posterior do primeiro momento sugerida por N. Hartmann. De acordo, os dois momentos compreendidos no pensamento são explicitamente partidos em dois atos. Esse complemento dado por Hartmann não muda a compreensão ontológica de Aristóteles, a essência do qual consiste da concepção do trabalho como aquele complexo do ser social no qual uma projeção ideal se realiza materialmente; no qual um postulado imaginado de um fim modifica a realidade material; no qual algo radicalmente e qualitativamente novo é trazido à realidade. Quer dizer, a realidade se torna algo que nunca poderia ter sido por si só, algo que não poderia ser derivado logicamente do ‘desenvolvimento imanente de suas propriedades, de seus poderes e de seus processos legiformes’. (ibid.)

A distinção analítica entre postulação de um fim e investigação dos meios é, porém, de enorme relevância para a ontologia do ser social. Isto é precisamente a distinção que revela o elo inseparável entre teleologia e causalidade. Considerando que a investigação dos meios se refere à realização dos fins, não pode senão implicar num conhecimento objetivo da ‘causalidade destes objetivos e processos que tem de ser postos em movimento para materializar o fim postulado’. Uma vez que a realidade natural – um sistema de complexos legiformes – é, em si, indiferente aos projetos e esforços humanos, a postulação de um fim e investigação dos meios não é capaz de produzir nada novo a não ser que sistemas causais naturais sejam rearranjados. A separação destes dois movimentos do pensamento aristotélico mostra, nesse momento, sua fecundidade na medida em que permite o reconhecimento de duas funções cumpridas pela investigação dos meios. Por um lado, ela descobre as causalidades – que existem independentemente da consciência – que governam os objetos relacionados à produção do fim em questão. Por outro, concebe novos arranjos destas causalidades que constituem o próprio fim e que podem, quando postos em movimento, realizar materialmente o fim. Consequentemente, esta última função é crucial em transformar causalidades puras em postuladas. Lukács ilustra essa questão com um exemplo bastante trivial:

Os autores trabalham na Universidade Federal Fluminense (Rio de Janeiro, Brasil). Agradecemos a Branwen Gruffydd Jones por ajudar-nos com a tarefa difícil de escrever em uma língua estrangeira.

‘uma vez que uma pedra, em si, não é sequer potencialmente uma ferramenta de corte, sua realização como tal só pode acontecer se as propriedades imanentes são, primeiramente, apreendidas corretamente e, em segundo lugar, postas em uma nova combinação.’ (ibid.: 19)

Portanto, concebido desta maneira, a essência do processo de trabalho reduz-se à transformação de causalidades naturais em causalidades postuladas. Neste processo, então, ‘natureza e trabalho, meios e fins entregam algo que é homogêneo por si mesmo; o processo de trabalho e, por fim, o produto’. Nesse sentido, o trabalho envolve a superação da heterogeneidade da natureza no que diz respeito aos fins humanos. Mesmo assim, Lukács chama atenção para o fato de que tal superação de heterogeneidades tem limites definidos. Estes limites não se referem ao fato óbvio de que a homogeneização é restringida por um ‘conhecimento correto das conexões causais que são homogêneas na realidade’. Eles dizem respeito mais propriamente ao que ele chama de delimitação dialética da correção do conhecimento. Em primeiro lugar, dado que qualquer objeto tem determinações infinitas (propriedades e relações com outros objetos), o conhecimento correto só pode significar, nesse contexto, o conhecimento adequado destas determinações indispensáveis à realização de um fim postulado e, conseqüentemente, é sempre limitado. É essa limitação do conhecimento ‘correto’ conectado a um processo de trabalho em particular que explica que uma prática bem-sucedida possa ser baseada em noções falsas ou levar a falsas generalizações.¹⁴

Em segundo lugar, os limites têm a ver com o fato de que a subordinação dos meios aos fins não é tão trivial quanto parece à primeira vista. O postular de fins emerge de uma necessidade social e é orientada em direção à sua satisfação. Os meios, no entanto, tem um substrato natural extrínseco a esses fins. Esse caráter extrínseco dos meios, i.e. sua heterogeneidade, argumenta Lukács, induz a autonomia da investigação dos meios. Em contraste com o que acontece nos processos de trabalho singulares concretos, nos quais o fim regula e governa os meios e define o critério de correção de sua investigação, nesta autonomização, o processo é revertido: a investigação dos meios se torna um fim em si mesma. A forma como essa autonomia alcançada pela investigação dos meios resulta da ampliação da prática humana é formulada da seguinte maneira:

Já indicamos o princípio do novo, que até mesmo a mais primitiva teleologia do trabalho contém. Agora podemos acrescentar que a produção contínua do novo, que é como poderíamos chamar a categoria regional do social aparece no trabalho, sua primeira clara elevação desde qualquer limite natural, é contida nesse modo de surgimento e desenvolvimento do trabalho. Disso resulta que o fim comanda e governa os meios em todos o processo de trabalho concreto e individual. Ainda falando de processos de trabalho em sua continuidade histórica e desenvolvimento dentro dos complexos reais do ser social, vemos surgir uma reversão da relação hierárquica – certamente, não uma reversão total e absoluta, mas uma que é, por tudo isso, de máxima importância para o desenvolvimento da sociedade e da humanidade. Pois que uma vez que a investigação da natureza que é indispensável para o trabalho se concentra sobretudo na elaboração dos meios, estes meios são o principal veículo de garantia social que os resultados dos processos de trabalhos são estabelecidos, a experiência do trabalho continuada e, particularmente, posteriormente desenvolvida. (ibid.: 21)

Pode-se dizer que Lukács está enfatizando aqui que, por um lado, a investigação dos meios nunca pode dispensar o repertório adquirido nas causalidades reais previamente postuladas. Por outro lado, ela, continuamente, acumula as aquisições derivadas das postulações em progresso. Em resumo, ele parece descrever a constituição, conservação, transmissão e expansão de trabalho morto previamente materializado como a condição cada vez maior do trabalho vivo. A identificação desta autonomia relativa da investigação dos meios no trabalho, no qual a correta apreensão de causalidades concretas se torna, para o ser social, mais importante que a realização de qualquer fim

14 Essa é a fundamentação da crítica ontológica de Lukács ao neopositivismo e outras tradições filosóficas que, depois de reduzir prática a prática imediata, não podem senão identificar a verdade com a adequação empírica.

singular, esclarece a base ontológica da ciência. Em outras palavras, a gênese e desenvolvimento do pensamento cientificamente orientado deriva, de acordo com Lukács, da tendência imanente da investigação dos meios de se tornar autônoma no processo de trabalho. Esta é uma tendência que, na ciência, finalmente converte a verdade (a compressão da constituição ontológica das coisas) num fim em si mesma.

A autonomização, apesar de dar origem às práticas sociais e formas correspondentes de consciência cujas conexões com o trabalho são mediadas complexamente, nunca pode ser absoluta, ou seja, completamente dissociada da produção e reprodução material da vida. Portanto, para Lukács, não importa o quão sutil e distante do trabalho e da prática imediata as formas de consciência possam estar, não se pode concluir daí qualquer dualidade entre a existência social e a consciência social, entre a necessidade (lei) e liberdade (libertação). Apenas o oposto, uma vez que a descrição de trabalho dada acima mostra enfaticamente que a teoria do trabalho de Marx - 'a única forma existente de existência teologicamente produzida' - oferece pela primeira vez uma base para a especificidade do ser social. Em nítido contraste com as concepções idealistas, nas quais existe um abismo intransponível entre 'as funções (aparentemente) puramente espirituais da consciência humana e o mundo do ser meramente material', a teoria de Marx é capaz de esclarecer suas 'ligações genéticas, tão bem quanto sua antítese e diferença essenciais'. Esse é o porquê do trabalho - compreendido por ele, conforme indicado, como 'autorrealização, objetivação do sujeito, portanto, a real libertação' -, dizia-se a chave para a compreensão da unidade dialética entre necessidade (lei) e liberdade (libertação) que distingue o ser social dos seres orgânicos e inorgânicos. Em resumo, a análise de Marx do trabalho demonstra que há uma categoria qualitativamente nova na ontologia do ser social: a realização como cumprimento efetivo de um postulado teleológico. Lukács enfatiza esse caráter central do trabalho como categoria intermediadora da seguinte forma:

a atividade do homem como ser natural dá origem, com base no ser inorgânico e orgânico, e procedendo deles, a um nível de ser especificamente novo, mais complicado e complexo, i.e. o ser social. (ibid.: 26)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta última sessão foca em alguns aspectos da descrição de Lukács sobre a consciência humana em conexão com o complexo do trabalho e sua relação ontológica com a realidade. Ao analisar a consciência humana, ele enfatiza, mais uma vez, o caráter mediático do trabalho e a relevância da categoria de realização mencionada. Ele observa que, antes de tratar da consciência humana, é necessário distingui-la da consciência de outros animais, especialmente os superiores. A consciência dos últimos, apesar do fato de já expressar sua relação mais complexa e desenvolvida com o ambiente, ainda tem um caráter epifenomênico. É certamente essencial à reprodução do singular, mas seu papel é restrito a uma reprodução da espécie que é, em última instância, biologicamente regulada. A consciência humana, por outro lado, vai além deste papel de ser instrumental à mera interação adaptativa com o ambiente.

A consciência transcende o caráter epifenomênico apenas quando, como um momento interno do trabalho, ela postula um fim e os meios de sua realização, i.e., com a postulação teleológica como ato autoguiado. Então sua distinção repousa exatamente em sua natureza deliberativa ou intencional, que falta às atividades e, conseqüentemente, à consciência de outros animais. Em outras palavras,

a partir do momento que uma realização de um fim torna-se um princípio transmutador e formador do novo da natureza, a consciência que deu o impulso e direção ao processo não pode mais ser, ontologicamente, um epifenômeno. (ibid.: 27)

É exatamente aqui, observa Lukács, que o materialismo dialético se diferencia do materialismo mecânico. Enquanto o último admite apenas a natureza e seus processos legiformes como realidade objetiva, o primeiro é capaz de demonstrar que os fins realizados resultantes da prática humana, através do trabalho, tornam-se parte do mundo da realidade, constituem novas formas de objetividade que, ainda que não ‘derivadas’ da natureza, não são menos reais. (ibid.: 28)

Tendo estabelecido a especificidade da consciência humana, particularmente seu papel na emergência de novas formas de realidade, Lukács procura investigar as formas concretas em que ela se manifesta e se expressa e sua forma concreta de existência. Com esse propósito em mente, ele examina, inicialmente, os dois atos que constituem, para ele, ‘o complexo do trabalho verdadeiramente existente’: a reflexão mais exata possível [*Widerspiegelung*]¹⁵ do domínio da realidade relevante ao fim em questão e a postulação associada da série causal necessária à sua realização. Até mesmo uma descrição abstrata indica que estes dois atos, indissociáveis no trabalho, são reciprocamente heterogêneos e, portanto, representam duas formas heterogêneas de considerar a realidade. É precisamente essa nova conexão ontológica de atos heterogêneos em si mesmos que, além de construir o ‘complexo do trabalho verdadeiramente existente’, podem ser demonstrada como constituinte da base ontológica da prática social. Além disso, as duas formas heterogêneas de considerar a realidade, implicadas por elas, formam, também, a base da especificidade ontológica do ser social. A distinção entre os dois atos, é preciso frisar, é meramente analítica, uma vez que na realidade eles são internamente relacionados. Por isso, sua heterogeneidade pode ser demonstrada através da análise de qualquer um deles. Tomando o primeiro, a reflexão, sua inspeção imediatamente revela a separação inequívoca entre objetos que existem independentemente do sujeito e sujeitos que, por atos de consciência, são capazes de reproduzir objetos mais ou menos precisamente. Consequentemente, sujeitos que tornam os objetos em suas possessões espirituais. Essa separação é a pressuposição de e o resultado do próprio postulado teleológico, no qual ele simultaneamente requer duas considerações heterogêneas da realidade: a realidade como ela é em-si e a realidade em relação ao fim postulado. (ibid.: 29)

Dada a presença de fins e meios no trabalho, segue-se que ele pressupõe a reflexão da realidade. Nem o fim pode ser concebido nem poderiam os meios para sua realização ser preparados sem o conhecimento da realidade, viz. sem uma reflexão. Agora, essa reflexão produz (e pressupõe) uma separação e distanciamento do homem de seu ambiente que se manifesta na ‘confrontação entre objeto e sujeito’. Claramente, a questão para Lukács é que o sujeito da reflexão tem nesse mesmo ato, não apenas que reproduzir a realidade como sua *posse espiritual*, mas também que ele(a) só pode fazê-lo ao conceber a si mesmo(a) como distinto da realidade que está a se reproduzir. O sujeito, então, torna-se consciente de si mesmo(a) como sujeito, como algo diferente e separado do mundo.

Por outro lado, a análise da reflexão também revela que uma nova forma de objetividade vem a ser. Na verdade, na reflexão a consciência converte a realidade reproduzida em uma ‘realidade’ própria. Apesar de ser objetiva, a ‘realidade’ reproduzido, como conteúdo da consciência, não é uma realidade. Como uma reprodução na consciência, ela não pode ter a mesma natureza ontológica do que ela reproduz, muito menos ser idêntica a ela. Portanto, a partir da distinção ontológica entre realidade e ‘realidade’ - resultante destas das formas diversas de

15 Apesar de Lukács empregar aqui o termo ‘reflexão’, é óbvio, dada à totalidade da concepção do autor, que ela não tem absolutamente nada a ver com a ideia de uma reprodução mental mecânica da realidade.

considerar a realidade em reflexão – se desdobram os dois momentos heterogêneos nos quais o ser social se divide: o ser e sua reflexão na consciência.¹⁶ Desse ponto de vista do ser, enfatiza Lukács, ele se confrontam como coisas que são, não apenas heterogêneas, mas absolutamente antitéticas. (ibid.: 30)

Essa heterogeneidade entre reflexão e realidade, de acordo com Lukács, constitui o fato fundamental do ser social. E ele é fundamental pois a contínua interação destes dois momentos heterogêneos – o ser e sua reflexão – expressa imediatamente o distanciamento do homem da natureza que é o pressuposto do fato de que a realidade humana é criada.¹⁷ A dualidade representada por essa heterogeneidade não é suprimida pela relação permanente entre o ser e a reflexão. Na verdade, essa dualidade não é eliminada nem ao considerar que a reflexão, por um lado, tem já no trabalho um efeito sobre o ser e, por outro, é determinada pelo seu objeto. A seguir, Lukács descreve a forma como essa dualidade é reproduzida na interação entre as duas tendências. Em primeiro lugar, a reflexão da realidade demanda sistemas de mediação cada vez mais complicados (como a matemática, geometria, lógica etc.) para poder reproduzir, da forma mais precisa possível, a realidade como uma objetividade independente. Como mencionando acima, essa reprodução representa uma objetivação da realidade no pensamento e, como tal, um maior distanciamento. Consequentemente, mesmo que esse processo envolva um aprofundamento da reflexão, o distanciamento impede a geração de ‘uma verdadeira cópia quase fotográfica e mecanicamente verdadeira da realidade’.

Em segundo lugar, as reproduções são sempre determinadas pelos fins postulados, i.e. eles são geneticamente ligados à reprodução social da vida. Portanto, aqui operam duas tendências opostas: por um lado, há a orientação teleológica concreta da reflexão e, por outro, há a tendência de objetivação agindo como uma corretiva. A reflexão, assim, tem uma ‘posição contraditória peculiar’:

Por um lado, ela é a estrita antítese de qualquer ser, não está sendo exata pois ela é uma reflexão; por outro lado e simultaneamente ela é o veículo para o surgimento da nova objetividade do ser social, por sua reprodução em igual ou maior nível. Desta maneira, a consciência que reflete a realidade adquire um certo caráter possibilístico. (ibid.: 31)

Este é, de acordo com Lukács, o aspecto decisivo para compreender a relação ontológica entre a reflexão e a realidade. O que é decisivo, é claro, não é o fato de que a reflexão não é realidade, mas de que pode ser. Sendo diferente da realidade, a reflexão expressa uma possibilidade exatamente pelo fato de que pode ser ou não concretamente realizada. Uma vez que a prática humana sempre é teleologicamente orientada, essa natureza potencial da reflexão a dota de um caráter alternativo insuprimível. E esse caráter alternativo sempre se baseia na apreensão concreta e correta de estruturas causais da realidade como necessária à transformação dessas estruturas, de causais em postuladas.

A essa altura é importante resumir nossa esquema do exame ontológico de Lukács sobre o trabalho. Em primeiro lugar, foi mostrado que a consciência social tem sua origem e desenvolvimento na prática. Em segundo lugar, a interação entre a consciência social e o ser social foi estabelecida. Foi dada ênfase particular ao fato de que a consciência social constitui um novo tipo de objetividade. Em terceiro lugar, a antinomia entre reflexão e realidade foi explicada e foi

16 Dispensável dizer, a essa altura, que a análise *retrodutiva* do trabalho de Lukács esclarece a origem ontológica desses dois domínios da realidade social corretamente apresentadas na ontologia do Realismo Crítico: o intransitivo e o transitivo.

17 É a partir dessa dualidade, observa Lukács, que o homem se eleva do mundo animal. (Lukács, 1986: 30)

argumentado que a dinâmica do ser social deriva de sua relação. Em quarto lugar, defendeu-se que a reflexão é determinada pela realidade mas é relativamente autônoma a ela. Finalmente e conseqüentemente, o caráter alternativo da prática humana pode ser demonstrado.

Deveríamos ressaltar aqui que a maioria dessas conclusões foram derivadas da inspeção direta sobre o trabalho feita por Lukács. Portanto, quando o problema da correção da reflexão foi levantada e discutida, referia-se principalmente à realidade natural. Nada foi dito a respeito da objetividade da reflexão quando o que estava em jogo era a própria sociedade. Porém, não deve se esquecer que um dos pontos enfatizados na análise do trabalho foi o de que não há teleologia geral, seja na natureza ou na sociedade. Agora, mesmo que seja impossível, aqui, prosseguir com o raciocínio de Lukács, decorre desse reconhecimento que a sociedade é similarmente objetiva e estruturada como a natureza. Portanto, no que diz respeito à reflexão, não há necessidade de mudança substancial na análise oferecida por Lukács quando seus objetos forem as estruturas causais da sociedade, exceto pelo fato de que essas estruturas são postuladas, quer dizer, elas resultam da interação entre uma miríade de postulados teleológicos individuais (e sociais).

A sociedade, como a natureza, tem de ser reproduzida em pensamento, tem de tornar-se posse espiritual dos indivíduos. Nessa objetivação da reflexão, tanto a natureza quanto a sociedade são meios e objetos para o postular de fins: ambas tem de ser apreendidas como realmente são e tem de ser pensadas diferentemente do que realmente são. Essa é a forma que os seres humanos, através da prática, moldam o mundo para satisfazer suas necessidades, aspirações e desejos. Mas o desejável para a sociedade é bastante diferente do desejável para a natureza. O desejável para a natureza envolve inscrever na natureza algo que ela não possui. O desejável para a sociedade envolve inscrever na sociedade alguma possibilidade que ela pode ou não possuir. Em ambos os casos, a decisão sobre o que vem a ser inscrito é determinado pela própria realidade social. Mas na sociedade elas tem uma determinação ulterior, uma vez que as próprias alternativas são abertas pela evolução social. Nas palavras de Lukács:

A ação social e econômica humana desprende forças, tendências, objetividades, estruturas etc. que surgem exclusivamente como resultado da prática humana, ainda que sua natureza permaneça completamente ou em larga escala, incompreensível para aqueles que o façam. (Lukács, 1984: 592)

Se, portanto, a sociedade é concebida como um complexo de complexos e se dessa interação entre complexos resulta tendências que governam sua evolução, então esses dois atos heterogêneos acima discutidos também se aplicam à sociedade. No primeiro, a questão é reproduzir da forma mais exata possível essas tendências existentes. E no segundo, a questão é postular fins sociais que podem ou não ser compatíveis com as estruturas sociais existentes. Agora, a possibilidade de realizar estes fins, como vimos, depende, em última instância, do primeiro ato. Desta forma, se a emancipação é uma possibilidade factual aberta pela evolução do próprio ser social, sua realização pressupõe um conhecimento verdadeiro das tendências e das possibilidades que eles oferecem concretamente à ação humana. Ela pressupõe, portanto, uma crítica ontológica que dissolve a aparente naturalidade da ordem cosmo-social existente. Lukács, consciente desta relação entre ontologia e emancipação, por um lado, e consciente da necessidade de ir além das aporias da *Realpolitik*, por outro, literalmente dedica suas últimas energias à elaboração de uma ontologia do ser social.

REFERÊNCIAS

- Bhaskar, R. (1979). *The Possibility of Naturalism*. Brighton: The Harvester Press.
Borges, J. L. (1999). *Selected Non-Fictions*. London: Penguin.

Os autores trabalham na Universidade Federal Fluminense (Rio de Janeiro, Brasil). Agradecemos a Branwen Gruffydd Jones por ajudar-nos com a tarefa difícil de escrever em uma língua estrangeira.

- James, W. J. (1907). *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking*. New York: Longman Green and Co.
- Karlsson, J. (2001). 'The Ontology of Work: Social Relations and Doing in the Sphere of Necessity'. 5th Annual International IACR Conference. Roskilde University, Denmark, August 2001.
- Lukács, G. (1984). *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*. Erster Halbband. Luchterhand: Darmstadt.
- Lukács, G. (1986). *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*. Zwiter Halbband. Luchterhand: Darmstadt.
- Marx, K. (1973). *Grundrisse*. London: Penguin.
- 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.
- 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.
- Searle, J.R. (1998). *Mind, Language and Society: Philosophy in the Real World*. New York: Basic Books.
- Tertulian, N. (1999). 'O Grande Projeto da *Ética*'. *Ad Hominem* 1, I. São Paulo.

CRÉDITOS DA TRADUÇÃO

Artigo traduzido por Gabriel Carvalho, estudante de Ciências Sociais da Universidade Federal do Vale do São Francisco – Campus Juazeiro.