

**UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL
ÁREA DO CONHECIMENTO DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO EM FILOSOFIA**

FELIPE TAUFER

UMA CONTRIBUIÇÃO AO ESTUDO DA *ÉTICA* EM LUKÁCS

**CAXIAS DO SUL
2019**

**UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL
ÁREA DO CONHECIMENTO DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO EM FILOSOFIA**

FELIPE TAUFER

UMA CONTRIBUIÇÃO AO ESTUDO DA ÉTICA EM LUKÁCS

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia à linha de pesquisa em Conceitos Fundamentais de Ética pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Caxias do Sul – Mestrado Acadêmico em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Jayme Paviani.

Agência de Fomento: PROSUC/CAPES.

**CAXIAS DO SUL
2019**

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Universidade de Caxias do Sul
Sistema de Bibliotecas UCS - Processamento Técnico

T224c Taufer, Felipe

Uma contribuição ao estudo da *Ética* em Lukács / Felipe Taufer. –
2019.

127 f. f. : il. ; 30 cm

Dissertação (Mestrado) - Universidade de Caxias do Sul, Programa
de Pós-Graduação em Filosofia, 2019.

Orientação: Jayme Paviani.

1. Lukacs, György - 1885-1971. 2. Ontologia. 3. Ética. I. Paviani,
Jayme, orient. II. Título.

CDU 2. ed.: 17

Catalogação na fonte elaborada pela(o) bibliotecária(o)
Carolina Machado Quadros - CRB 10/2236



UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL

"Uma contribuição ao estudo da Ética em Lukács"

Felipe Taufer

Dissertação de Mestrado submetida à Banca Examinadora designada pela Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Caxias do Sul, como parte dos requisitos necessários para a obtenção do título de Mestre em Filosofia. Linha de Pesquisa: Conceitos Fundamentais de Ética.

Caxias do Sul, 22 de julho de 2019.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Jayme Paviani (orientador)
Universidade de Caxias do Sul

Prof. Dr. João Carlos Brum Torres
Universidade de Caxias do Sul

Prof. Dr. Luiz Carlos Bombassaro
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

CAMPUS-SEDE

Rua Francisco Getúlio Vargas, 1130 - Bairro Petrópolis - CEP 95070-560 - Caxias do Sul - RS - Brasil

Ou: Caixa Postal 1352 - CEP 95020-972 - Caxias do Sul - RS - Brasil

Telefone / Telefax (54) 3218.2100 - www.ucs.br

Entidade Mantenedora: Fundação Universidade de Caxias do Sul - CNPJ 88 648 761/0001-03 - CGC/TE 029/0089530

Mod. 130033

*Para meu pai e minha mãe,
por tudo.*

AGRADECIMENTOS

Agradeço a CAPES e o programa de Bolsas do PROSUC sem o qual este trabalho jamais teria começado. Agradeço a Universidade de Caxias do Sul e todo seu corpo institucional que possibilitaram as melhores condições para a elaboração desta pesquisa.

Ao Elias e a Marilei... *por tudo*. Pelo amor. Com vocês aprendi que a vida vale a pena ser vivida.

A Graciele por ter me suportado demasiadamente nos últimos 3 anos e, em especial, no último 1 ano e meio. Mais do que isso, por fazer me aperceber e experienciar, além da gramática, o léxico de uma ideia que existe na cabeça e que se chama, título da primeira prosa de Beckett, “o primeiro amor”.

Ao Lucas, meu irmão, pela amizade. Um dia observaram que somos inseparáveis. Tua resposta veio logo, com razão, exclamando: “é verdade”. Sem as constantes conversas este trabalho não seria somente impossível, mas inconcebível. Não é por outra razão que, em cada palavra trocada, lembro com Adorno que a “a filosofia é a eliminação dos pontos de vista”. Preciso também agradecer a generosidade que não tenho como retribuir não só para com a realização deste trabalho, mas do curso de mestrado como um todo. Apenas me resta ser grato.

Ao Marcos, meu irmão, pela confiança e pelos questionamentos. Pelo espírito de insubordinação sem o qual a vida não é suscetível de ser vivida.

A Kelen pela amizade e por sempre e nunca desistir de mostrar que um novo lado, mesmo quando prescindimos do que nos falta, é sempre possível.

Ao Antônio, a Inês e a Zenaide pela recepção, pelo carinho e pela acolhida.

Agradeço ao meu orientador professor Jayme Paviani: contigo tive muito mais do que um começo. Desde que bati na tua porta com as folhas de um projeto sobre Lukács não poderia esperar uma melhor recepção. Que me desculpe o Guimarães, mas vou de Machado. Neste ano, então, tive o privilégio de todas as quartas-feiras ter a experiência de ser Macedo, o estudante de ornitologia, perguntando insistentemente para as ideias do Canário o que era o mundo. Acabei por encontrar, nas tuas respostas, sempre uma determinação mais exata do que era o mundo: elas eram perguntas. Descrever a oportunidade de estudar a *Ontologia* com a ajuda de questionamentos sobre a filosofia e de teus escritos sobre estética é uma tarefa impossível. Mas talvez, nessa ocasião, de tentar descrever, posso tomar o lugar do Canário e te dizer que: “Que mundo? Tu não perdes os maus costumes de professor!”.

Agradeço ao professor João Carlos Brum Torres por ter me mostrado muito mais do que um caminho. Afinal, não existe outro a não ser o de prestar atenção para com as palavras. Sem isso, Álvaro de Campos estaria errado: poderíamos levar as camisas na hipótese e a mala na razão. Embora seja justamente pelo fato de que existem palavras que ele está, em outro sentido, definitivamente errado: nem tudo é deserto.

Agradeço ao professor Jaime Rebello por ser exemplo maior da fuga de Mefistófeles. Afinal, se esnobássemos a razão e o saber, supremas forças do homem, e deixássemos guiarnos pelo espírito da mentira, seríamos incondicionalmente presas fáceis de Mefistófeles. Por essa razão, pelo menos posso dizer que adquiri o gosto de tentar fugir de Mefistófeles.

No último ano tive a oportunidade de conviver com Lucas Mateus Dalsotto e Moisés João Rech. Para esta dissertação e para meu conhecimento em geral não poderia haver oportunidade melhor do que as conversas e os cafés que tivemos. Essa experiência ímpar no período que se seguiu me proporcionou, além de um amadurecimento e uma série de contatos com questões importantes, o melhor tipo de introdução ao universo da filosofia acadêmica que eu poderia imaginar. Se Alice existisse, sem dúvida, ela diria o que disse à mesa para a Lebre e o Chapeleiro para nossas conversas: “acho que vocês deveriam fazer alguma coisa melhor com o tempo do que gastá-lo com adivinhações sem resposta”. Para decepção da ficção, ela descobriria que não há algo melhor para se fazer com o tempo.

Agradeço a Daniela Bortoncello por todo acompanhamento, pela paciência nessa etapa e pela confiança. Certo de que, sem teus esforços e tua competência, uma grande parte dessa (embora breve) jornada não teria acontecido.

Agradeço ao professor André Brayner de Farias por ter me proporcionado uma das experiências mais importantes no curso de Mestrado: o estágio em docência. Em todas as segundas-feiras de abril a julho de 2019 reaprendi reiteradamente que o diálogo sempre vale a pena.

Agradeço a professora Jaqueline Stefani por ter me convidado, confiado em mim e possibilitado a experiência da primeira publicação. Agradeço também ao professor Matheus de Mesquita Silveira por toda atenção e generosidade nessa última etapa do mestrado.

Agradeço ao professor Luiz Carlos Bombassaro por fazer parte de minha banca.

Um agradecimento especial aos colegas e amigos de sempre: Andrew Moura, Bruno Favaro, Bruno Gallina, Dangelo Augusto, Eduardo Borile Júnior, Juliana Mandelli, Lucas Gardelin, Maíra Moraes, Matheus Schuh, Tales Boff Sausen e Windsor Osinaga.

Agradeço aos demais professores e membros do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Caxias do Sul por esse 1 ano e meio de convívio, aprendizado e ajuda.

Agradeço também a estrutura da biblioteca da Universidade e todos os funcionários ali presentes. Certo de que nada do que se segue abaixo seria possível sem isso, digo: muito obrigado!

“A objetividade dos valores se funda, pois, no fato de que todos esses são componentes moventes e movidos do conjunto do desenvolvimento social”

György Lukács

“Objetividade do valor apenas ao nível de ser segunda natureza”

György Lukács

“Nenhuma ética sem ontologia”

György Lukács

“Impossível colocar-se o ético sem adicionar condição do mundo”

György Lukács

“O pôr ético na realidade traz uma série causal teleológica em movimento [...] A negação da relevância ética das consequências é, ainda assim, uma inevitável reação à própria série causal inserida, seja como afirmação ou correção”

György Lukács

“No movimento, o ético entra na diferença e suprime-a; o fenômeno é a transição do subjetivo para o objetivo e a supressão desta oposição”

Georg Wilhelm Friedrich Hegel

RESUMO

Trata-se de uma dissertação de mestrado cujo objetivo maior é localizar naquilo que é implícito em *Para uma ontologia do ser social* de György Lukács uma maneira mais ou menos satisfatória de responder à pergunta: é possível pensar uma ética sem uma ontologia? Para tanto, será útil empreender uma reconstrução da trajetória intelectual de Lukács com a finalidade de dar uma solução para o problema: quem foi, *realmente*, György Lukács? Ao tentar responder tal pergunta encontram-se três pressupostos que constituem a evolução intelectual de Lukács. Evolução que se dá por rupturas e continuidades em termos de fundamentação teórica. Os três pressupostos permitem uma resposta do seguinte tipo: Lukács foi um filósofo moral que nunca escreveu uma *Ética*. À luz disso, uma análise do capítulo “trabalho” (*Arbeit*), presente na *Ontologia*, ressalta alguns princípios metateóricos de uma teoria da ação humana tornada consciente. Não são senão estes princípios que fornecem a base do diagnóstico teórico de Lukács. Diagnóstico que insiste em argumentar que existe algo como uma gênese de propriedades essenciais no domínio de uma ontologia social: o *valor* e o *dever-ser*. Propriedades essenciais que são categorias sociais puras. É claro que a gênese dessas categorias começa, segundo Lukács, através da garantia da produção social da existência. No entanto, nem todas ações humanas são reduzidas esquematicamente ao caráter de uma ação de trabalho. Por isso, no recuo das barreiras naturais aparecem propriedades de tipo cada vez mais social. Este seria o caso do valor ético. Fundado em uma ontologia na qual não existe antinomia entre causalidade e teleologia e nem entre necessidade e possibilidade. Sendo assim, vislumbra-se, na *Ontologia* de Lukács, uma tese da não-existência de dicotomia entre fatos e valores. Com isso, sublinha-se que o desenvolvimento teórico de Lukács diz respeito às reflexões de segunda ordem sobre a ética, isto é, a metaética. Disso se segue que é impossível, na ordem do pensamento lukácsiano, pensar uma ética sem uma ontologia social.

Palavras-chave: Lukács. Ontologia. Valor. Metaética. Ontologia social.

ABSTRACT

It is a master's degree dissertation whose main goal is to seek a way to answer the following question: it is possible to think about ethics without an ontology? The answer rests on a study of the György Lukács' Ontology of Social Being. For this, is needed to reconstruct Lukács' intellectual trajectory with an attempt to respond to this question: who really was György Lukács? It is as if, in attempting to answer such a question, there are three presuppositions that constitute the intellectual evolution of Lukács, which is due to ruptures and continuities in terms of theoretical foundation. These three assumptions allow a response of the following kind to the question: Lukacs was a moral philosopher who never wrote an Ethics. In order to analysis the "labour" chapter of Ontology we can see a meta-theoretical assumption of a kind of human action social theory. It is only these assumptions that give the basis for diagnosing the genesis of essential properties in every social ontological: value and ought-be. Indeed, the genesis of these values begins, according to Lukács, through the act of "labour". However, not all human actions are reduced schematically to the "labour" character. Therefore, in the retreat of the natural barriers end up appearing ontological properties increasingly social. Some, even, purely social. This would be the case of ethical values and of the "ought to be" in what concerned ethics in general. Founded on an ontology in which there is no antinomy between causality and teleology, nor between necessity and possibility, it can be concluded that in Lukács' Ontology there is a thesis of the no dichotomy between facts and values. In this way, it will not be unauthorized to emphasize that Lukacs's theoretical development concerns second-order reflections on ethics, that is, a meta-ethics. It follows, as will be seen, that it is impossible, in the order of Lukacsian thought, to think an ethics without a social ontology.

Keywords: Lukács. Ontology. Values. Metaethics. Social Ontology.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Dependência assimétrica da dimensão ontológica da causalidade social.....	105
Figura 2 - Reatualização da Figura 1.....	107

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	12
2 QUEM FOI, <i>REALMENTE</i>, GYÖRGY LUKACS?	20
2.1 Primeiro pressuposto: tese da subjetividade capaz de intervir na realidade.....	24
2.2 Segundo pressuposto: tese da totalidade como pressuposto metodológico fundamental.....	33
2.3 Terceiro pressuposto: tese da não-existência de antinomia entre causalidade e teleologia.....	50
3 UMA ANÁLISE DO CAPÍTULO DO TRABALHO (<i>Arbeit</i>).....	59
3.1 Ontologia do ser social.....	60
3.2 Breve excuro sobre materialismo histórico como metateoria da ação humana	63
3.3 Crítica ontológica	71
3.4 Formas de ser precedentes e a fundamentação do novo complexo do ser social	77
3.5 Teleologia e causalidade	91
3.6 A gênese ontológica do dever-ser e do valor	98
4 DA GÊNESE DOS VALORES À OBJETIVIDADE DA ÉTICA.....	110
4.1 Tese da não-existência de dicotomia entre fatos e valores.....	112
4.2 Da (im)possibilidade de pensar uma ética sem uma ontologia em Lukács	118
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	120
6 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	123

1 INTRODUÇÃO

[...] Certamente os processos, as situações etc. sociais são, em última análise, gerados por decisões alternativas dos homens, mas não se deve esquecer que eles só podem tornar-se socialmente relevantes quando põem em marcha séries causais que se movem mais ou menos independentemente dos propósitos de seu ser posto, de acordo com suas legalidades próprias e imanentes. Por isso, o homem que age de modo prático na sociedade encontra diante de si uma segunda natureza, em relação à qual, se quiser manejá-la com sucesso, deve comportar-se da mesma forma que com relação à primeira natureza, ou seja, deve procurar transformar o curso das coisas, que é independente de sua consciência, num fato posto por ele, deve, depois de ter-lhe conhecido a essência, imprimir-lhe a marca da sua vontade. Isso é, no mínimo, o que toda práxis social razoável tem de extrair da estrutura originária do trabalho.¹

No que segue, a presente dissertação, em grande medida, pode ser lida como uma tentativa sistemática, mas sem pretensão de esgotamento do assunto, de explicitação dessa passagem encontrada no final do primeiro capítulo do segundo volume de *Para uma ontologia do ser social* (1971)² de György Lukács (1885-1971). Poucas vezes é possível encontrar em uma obra não acabada, tal como é a *Ontologia*, e publicada em caráter de rascunho, uma passagem que, por mais que difusa, consiga fornecer um retrato tão bem-acabado do que, a meu juízo, vem a ser o argumento central do autor na economia discursiva do livro.

Como ficará mais claro no transcorrer do texto, pelo menos espera-se que sim, a “segunda natureza” que o homem, enquanto um ente que é exemplar do complexo do ser social, encontra diante de si, ao agir de modo prático, é o próprio ser social. Assim que se “os processos, as situações [...] sociais”, resultados de sua própria ação na vida social – expressa em pores teleológicos que possuem caráter de exteriorização e objetivação –, dependem geneticamente da atividade humana, isso não significa que eles não possam se tornar “mais ou menos” independentes desse ente, exemplar do complexo do ser social, que é o homem. Com efeito, “as situações [...] sociais” formam uma base ontológica, que possui uma existência real independente da consciência humana. Não seria desnecessário evidenciar que, já de antemão, há aqui uma antecipação da posição ontológica de caráter realista para com o social. Se essa base ontológica existe independentemente da consciência humana, então, os eventos, essas “séries causais” que são os “processos, as situações [...] sociais”, possuem um caráter de causalidade. Causalidade essa que atua como se fosse uma lei necessária que obriga o cérebro dos homens a “agir de modo prático” na sociedade.

Contudo, a atuação dessa “lei necessária” não impede que a atividade humana seja aquela na qual é possível tomar decisões livremente. Uma vez que a causalidade da qual aqui

¹ LUKÁCS, György. *Para uma ontologia do ser social: o complexo dos problemas mais importantes*. v. 2. Trad. Nélcio Schneider, Ivo Tonet e Ronaldo Vielmi Fortes. São Paulo: Boitempo, 2013. p. 151.

² Doravante *Ontologia*.

se fala não é natural, mas social, ela mesma já é produto de “decisões” próprias às “alternativas dos homens”. Se as “alternativas” são “dos homens”, então a causalidade é, de alguma maneira, posta. As coisas se passam como se essa causalidade posta não fosse uma “lei necessária” de validade absoluta. Trata-se simplesmente de um momento predominante que não pode ser desconsiderado na ação humana. Não obstante, há que se lembrar que Lukács, precisamente na *Ontologia*, quis restaurar uma certa tradição do pensamento ocidental que ainda oprime o cérebro dos vivos: a obra de Karl Marx (1818-1883). Seria inevitável não reparar que nessa passagem ressoa uma elaboração um tanto mais analítica do que a capacidade sintética de Marx na famosa passagem de 1852:

Os homens fazem sua própria história, mas não a fazem como querem; não a fazem sob circunstâncias de sua escolha e sim sob aquelas com que se defrontam diretamente, legadas e transmitidas pelo passado. A tradição de todas as gerações mortas oprime como um pesadelo o cérebro dos vivos.³

Tal “momento predominante” possui um caráter “ontológico” e não lógico e, muito menos, axiológico. Dessa maneira, a necessidade da causalidade não exclui a possibilidade da teleologia. Porque a capacidade de decisão das “alternativas dos homens” é prova maior de que, para Lukács, esse exemplar humano do complexo do ser social pode alterar o curso das “séries causais” e dos eventos que operam, de maneira mais ou menos independente da consciência humana, no fluxo da ontologia do ser social. Com isso, necessidade e possibilidade são categorias modais, próprias do domínio ontológico que é a vida social, não excludentes. Tratam-se de momentos opostos de um mesmo real. Disso se segue uma outra antecipação: o caráter precisamente dialético da reflexão lukácsiana. Em termos ontológicos, abstendo-se da teoria tradicional da lógica, há que se admitir uma convivência que não é antitética entre necessidade e possibilidade. Desse modo, o demiurgo de tal processualidade da vida social é a atividade humana.

Notadamente, um outro aspecto dessa passagem que contém *in nuce* o conteúdo presente nesta dissertação é o fato de que, para Lukács, somente é possível fazer valer a categoria modal de possibilidade – oriunda da relação entre a realidade social e a teleologia própria da agência humana – sobre a necessidade causal “depois de ter-lhe conhecido a sua essência”. Testemunho maior da argumentação do filósofo húngaro que insiste em dizer que é possível conhecer a realidade tal como ela é. Mais do que isso, sem conhecer “a sua essência”, trata de ser impossível ou, ao menos, tratar-se-ia de ser muito difícil fazer valer corretamente o

³ MARX, Karl. *O 18 Brumário e Cartas a Kugelmann*. 4. ed. Trad. Leandro Konder e Renato Guimarães. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978. p. 17.

exercício do processo decisório na escolha das “alternativas dos homens”. Salta à vista, então, o que poderia ser uma terceira antecipação do conteúdo programático dessa dissertação: uma versão mais ou menos difusa do conceito de liberdade lukácsiano. De fato, Lukács, no desenvolvimento da argumentação filosófica na *Ontologia*, dirá que a liberdade emana do conhecimento correto da necessidade. Somente então é que será possível que a “essência” da realidade social apareça como “processos, situações [...] sociais” que se submetem a possibilidade de escolha das “alternativas dos homens”.

Mas se a passagem acima contém *in nuce* i) essas antecipações do conteúdo programático do que Lukács desenvolve na *Ontologia* e ii) aquilo que certamente será revisado bibliograficamente nessa dissertação de mestrado, não foi só para resumir o caráter geral da pesquisa ora exposta que a estratégia argumentativa dessa dissertação a privilegiou a título de introdução. Afinal, uma vez que se trata de uma pesquisa sobre conceitos fundamentais da ética filosófica, a passagem acima representa como esses “processos, situações [...] sociais”, a relação dialética entre necessidade e possibilidade, teleologia e causalidade etc. evidencia o modo pelo qual Lukács insiste em “extrair” os esboços gerais de uma *Ética* a partir “da estrutura originária do trabalho”. Assim que se trata, portanto, de um componente discursivo de riqueza maior na economia do texto lukácsiano da *Ontologia*.

Sem dúvida, o objetivo maior da *Ontologia* é realizar os esboços gerais de uma *Ética* a partir da “estrutura originária do trabalho”. Prova maior disso não é tanto a entrevista concedida a Leandro Konder (1936-2014) – publicada na notável revista Temas de Ciências Humanas que foi extinta após dez edições organizadas por alguns intelectuais brasileiros tais como José Chasin (1937-1998) e Nelson Werneck Sodré (1911-1999) – em agosto de 1969⁴, durante o período de elaboração dos manuscritos da *Ontologia*. Nem tanto a correspondência com Ernst Fischer (1899-1972) datada de 18 de março de 1960, muito bem lembrada por Nicolas Tertulian (1929 –) no artigo em que buscou detalhar *O grande projeto da Ética*.⁵ Mas,

⁴ Na entrevista cuja nota de rodapé deixa claro que fora publicada no Jornal do Brasil em 24 ou 25 de agosto de 1969, lê-se o memorial relato de Konder seguido das perguntas e respostas de Lukács: “Engulo o protesto inspirado pelo meu próprio impulso. Lembro-me da *Estética* de Lukács, projetada para 03 partes, empreendimento sem precedentes na literatura marxista, quer pela amplitude, quer pelo rigor. [...] Pergunto ao filósofo como vai o trabalho da redação das 02 partes subsequentes, mas ele me responde que atualmente está dedicado a outro trabalho, que o absorve. – A *Ética*? – Sim. Para ser mais exato, **a introdução à *Ética*, que *leva o título de Ontologia do Ser Social***. [...]”. LUKÁCS, György. A autocrítica do marxismo. *Revista Temas de Ciências Humanas*. v. 4. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1978. p. 19-25. p. 22.

⁵ “Como ele [Lukács – **nota do autor da dissertação**] confidenciou a Ernst Fischer [...] sua decisão foi determinada pelo sentimento de que ‘a ética é o ponto mais fraco de nossa teoria’ (ele se referia às debilidades do marxismo na elaboração de uma teoria da vida ética) [...] sentindo-se pressionado pelo tempo, ele queria empregar suas forças na tarefa de precisar ‘o lugar da ética no sistema das atividades humanas’ [...]. Sabemos o que ocorreu depois: os trabalhos preparatórios da *Ética* se transformaram em um volumoso manuscrito, a *Ontologia do ser*

sim, as 19 vezes em que Lukács menciona a palavra “ética” no capítulo do trabalho (*Arbeit*), primeiro capítulo do segundo volume da *Ontologia*.⁶ Diga-se de passagem que pelo menos 11, dessas 19 vezes, em que Lukács faz o uso da palavra “ética”, fazem referência à obra a qual estava preparando e mencionou a Leandro Konder e Ernst Fischer.⁷

Assumindo o fato de que a *Ontologia* foi escrita como um prelúdio da *Ética*, parece evidente que, para Lukács, uma ontologia do ser social não é somente um elemento necessário para realizar uma fundamentação moralmente normativa da atividade humana, mas um elemento indispensável. Uma outra maneira de dizer que só é possível pensar uma ética lá onde vigora uma ontologia fundamental da base ativa da vida humana em meio ao complexo do ser social. Entrementes, dizer isso apenas com base no fato de que um determinado texto, tal qual a *Ontologia*, fora escrito com determinado propósito, não é um argumento suficiente – diga-se de passagem, não é nem a elaboração de um argumento – para afirmar, com validade, que é impossível pensar uma ética sem uma ontologia. Seja ela, nesse caso, do ser social. Aliás, a boa questão não seria justamente responder o porquê dessa impossibilidade? Pelo menos, o porquê de Lukács? Melhor seria, então, lançar um programa de pesquisa sobre a temática na qualidade de uma dissertação que tenha como problema de pesquisa a seguinte pergunta: é possível pensar uma ética sem uma ontologia? Claro que, nessas circunstâncias, a pergunta deve ser reproduzida, mais concretamente, da seguinte maneira: ***é possível pensar uma ética sem uma ontologia segundo o pensamento do último Lukács?***

A apresentação do problema de pesquisa dessa dissertação passa pelo processo de pensar uma ética a partir de sua “extração” da “estrutura originária do trabalho”. Uma vez que a “estrutura originária do trabalho”, como ficará claro, para Lukács, é a “forma elementar” de uma ontologia do ser social. Se assim for, será preciso – antes de levantar as hipóteses

social, concebida como necessária introdução à obra principal”. TERTULIAN, Nicolas. O grande projeto da *Ética*. *Verinotio revista on-line*. a. 6., n. 12., out-2010. p. 21-29. p. 21.

⁶ LUKÁCS, György. *Para uma ontologia...* op. cit., v. 2. p. 41. p. 78. p. 82. p. 88. p. 93. p. 100-101. p. 105. p. 109. p. 121. p. 126. p. 137. p. 142. p. 150. p. 153.

⁷ Cf. 1. “[...] será tarefa de investigações futuras, em especial na *Ética*, demonstrar as complicações, delimitações etc. que emergem na medida em que a sociedade for examinada sempre mais a fundo na sua totalidade desdobrada [...]”, 2. “[...] os problemas dos graus superiores só poderão ser discutidos mais adiante, e em termos realmente adequados apenas na *Ética* [...]”, 3. “[...] só [...] nos ocuparemos da constituição real dessas formas mais complexas e, em termos realmente adequados, somente na *Ética* [...]”, 4. “[...] só na *Ética* que poderemos discutir até que ponto a ausência de distinção, em Kant, entre moral e ética turva e torna rígidas ‘desde o alto’ tais observações [...]”, 5. “[...] Aprofundaremos a análise disso [...] de modo especial na *Ética* [...]”, 6. “Na *Ética* veremos que por trás dessas valorações se ocultam contradições reais do ser social [...]”, 7. “Não podemos [...] tratar detalhadamente e a fundo desse complexo de problemas; essa será uma das tarefas da *Ética* [...]”, 8. “[...] porém, só na *Ética* poderemos tratar de maneira adequada de todo esse complexo de problemas [...]”, 9. “[...] de novo, só na *Ética* será possível dar um tratamento adequado à questão da liberdade [...]”, 10. “[...] analisar a fundo essas complicações [...] mais uma vez nos remete à *Ética* [...]”, 11. “[...] Desse modo, o tratamento mais apropriado do tema, mais uma vez, se dará somente na *Ética* [...]”. Ibid., op. cit., p. 78. p. 82. p. 93. p. 100. p. 105. p. 109. p. 121. p. 126. p. 137. p. 142. p. 150.

subjacentes à estrutura discursiva da dissertação e de elucidar como, ao longo dos capítulos que a compõe, o argumento central será elaborado – dizer melhor, elaborar um desenho e um contorno um pouco menos difusos do que aqui significa “pensar”. Pensar, aqui, deve ser um pouco como receber a pecúnia de testamentário, tal como o locutor de *O primeiro amor* (1945), no dia seguinte da morte: “talvez fosse [...] materialmente impossível fazer de outro modo”.⁸ Transcorre ser, então, “materialmente impossível” fundamentar e conhecer uma ética sem ancorá-la em uma ontologia. Nesse caso, como se trata, em específico, de uma dimensão da atividade humana, pensar uma ética tem de ser algo fundamentado no complexo do ser do qual o homem é ente, segundo Lukács, a saber, o ser social. Pois assim, também, ao fundamentar no complexo desse ser, do qual se sabe a essência, se poderá conhecer a matéria daquilo que se quer pensar.

No entanto, seria muito pobre simplificar a definição de pensar, para Lukács, entre “fundamentar” e “conhecer”. Pois “materialmente impossível” para quem se filia à tradição dialética é conceber as coisas isoladamente e unilateralmente. Assim que, como lembra István Meszaros (1930-2017), discípulo de Lukács, o conceito lukácsiano de dialética é sempre a busca pelo *tertium datur*.⁹ Contra a transposição do princípio de identidade para o terreno ontológico, sempre foi “materialmente impossível”, para Lukács, conceber uma realidade inconciliável e antitética entre “possibilidade” e “necessidade”, entre “teleologia” e “causalidade” ou, até mesmo, entre “liberdade” e “determinação”. Haja vista que é “materialmente impossível” pensar uma ética sem uma ontologia: i) na exata medida em que o realismo ontológico precisa ser materialista; ii) nem por isso os processos conscientes não devem ser considerados sensivelmente ativos. Há que sempre se buscar pelo terceiro que é, aparentemente, excluído, entre o objetivismo forte de valores, que concebe uma ontologia dos princípios éticos *a priori*, e o subjetivismo forte de valores, que não vê razão para o discurso filosófico sobre a ética pretender-se realista.

A questão colocada nesses termos alude à principal hipótese subjacente de resposta à pergunta do programa de pesquisa esboçado. Tudo se passando, para Lukács, como se fosse questão de, para poder pensar uma ética, realizar um *tertium datur* entre dois tipos de respostas extremas à dicotomia entre fatos e valores¹⁰: o objetivismo forte de valores e o subjetivismo

⁸ BECKETT, Samuel. *O primeiro amor*. Trad. Célia Euvaldo. São Paulo: Cosac & Naify, 2004. p. 4.

⁹ MESZÁROS, István. *O conceito de dialética em Lukács*. Trad. Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 79-85.

¹⁰ “[...] formulado nos seguintes termos: ou há fatos morais e propriedades que garantem a natureza cognitiva dos juízos morais, isto é, a sua objetividade e a sua verdade; ou não há. Se há, então, a dificuldade é esclarecer o estatuto ontológico de tais propriedades e explicar a sua possibilidade. Se não há, então o problema é compreender por que as pessoas falam, pensam e agem como se tais entidades existissem, e explicar em que medida o

forte de valores. O argumento central deste trabalho reside lá onde – implicitamente e não explicitamente na teoria da ação humana da *Ontologia* – encontra-se uma resposta àquilo que se convencionou chamar de “o dilema fundamental da metaética”.¹¹ Pois se, por meio de uma interpretação do marxismo, mais precisamente do materialismo histórico, na qualidade de uma metateoria da ação,¹² Lukács consegue vislumbrar a “gênese ontológica” do *valor* e do *dever-ser*, pode-se falar de uma superação da dicotomia entre fatos e valores. Como se fosse impossível, para Lukács, pensar uma ética sem uma ontologia. Mesmo que esta ontologia seja uma ontologia social. Nesse sentido, esta dissertação é uma contribuição dupla: (a) para o estudo de uma ética em Lukács; (b) para a introdução de Lukács no debate da metaética.

Para levar a cabo a construção dessa argumentação, a exposição dessa dissertação está organizada do seguinte modo: em primeiro lugar, é preciso reconstruir mais ou menos biograficamente o percurso teórico de Lukács. Uma vez que ao longo de sua vida Lukács realizou inúmeras autocríticas não somente sobre posicionamentos ideológico-políticos, mas sobre a resolução de problemas de fundamentação teórica, parece justificado esse primeiro passo na direção da construção do edifício do argumento a ser exposto na dissertação. Um outro ponto importante, nessa parte, é constatar que a ética foi um tema de interesse de Lukács desde suas primeiras obras até à *Ontologia*, sua última e inacabada obra. Não obstante, essa que seria a “última fase” de seu pensamento, dedicada desde 1960 à construção da *Ética*, não veria mais do que rascunhos guardados em envelopes como o que restou de sua última tentativa. Recentemente, em 2015, o Instituto Lukács realizou uma compilação traduzida e bilíngue dessas *Notas para uma ética* que, sem dúvidas, servirão de orientação para a problemática aqui presente. Salta à vista, então, o primeiro capítulo da dissertação, intitulado “Quem foi, *realmente*, György Lukács?” que insiste em argumentar que Lukács foi algo como um filósofo moral que nunca escreveu uma ética. Por consequência, o capítulo revela três pressupostos gerais que foram sendo “acumulados” à visão de mundo de Lukács ao longo de sua biografia intelectual e mantiveram-se, depois de acumulados, como princípios ontológicos sem os quais este não pensaria sua *Ética*. No interior da economia discursiva aqui presente, esse capítulo funciona também como uma justificativa da pesquisa realizada.

Em um segundo momento, terá lugar “Uma análise do capítulo do trabalho (*Arbeit*)”. O capítulo do trabalho (*Arbeit*), quando se trata da ética, em Lukács, requer um estudo mais

pensamento moral não é ameaçado pela sua eventual inexistência [...]”. DALL’AGNOL, Darlei. O que é a metaética? In: DARWALL, Stephen; GIBBARD, Allan; RAILTON, Peter. *Metaética: algumas tendências*. Trad. Janyne Sattler. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2013. p. 9-14. p. 10.

¹¹ DALL’AGNOL, Darlei. *op cit.*, p. 10.

¹² Como será trabalhado na seção 3.2 deste estudo.

atento. No estudo da *Ontologia* contido nessa dissertação é, em grande parte, sobre ele que os esforços serão centralmente debruçados. Em razão disso, uma análise do que há de fundamental no argumento de Lukács de o porquê o trabalho (*Arbeit*) ser a categoria fundante do “novo” no ser social, pode revelar que o “plano original”¹³ do qual Marx, a partir de 1859, “mais ou menos se afastou”, comportava uma espécie de metateoria da ação.¹⁴ Isso não significa que não haja uma continuidade entre o Marx “da maturidade” e o Marx “da juventude”. Ao contrário, para entender a crítica da economia política em Marx, segundo Lukács, é preciso compreender os princípios fundamentais da ontologia do ser social na qualidade de uma metateoria social da ação humana. Para argumentar nessa direção, será útil remontar à noção de *crítica ontológica*, esboçada por Lukács no primeiro volume da *Ontologia*, como procedimento metodológico que fornece uma chave de leitura do capítulo do trabalho (*Arbeit*). Por derradeiro, o ponto de chegada da análise presente no segundo capítulo dessa dissertação não é senão a demonstração por Lukács da “gênese ontológica” dos *valor* e do *dever-ser* que aparecem de maneira germinal na “forma elementar” do complexo do ser social.

Na sequência, no primeiro momento deste terceiro capítulo, chama-se atenção para mediação entre as “esferas de valor”, que emergem na “gênese ontológica” do *valor*, e a determinação do momento ético, presente na *totalidade* da práxis social, que atua normativamente sobre a modelação das “finalidades sociais” dos indivíduos humanos. No segundo momento, para entender tal mediação é que faz sentido aclarar a relação de Lukács com o “dilema fundamental da metaética”. Aqui a economia discursiva do presente trabalho acadêmico recepciona a explicitação da ***tese da não-existência de dicotomia entre fatos e valores*** no domínio da ontologia social. Domínio que, não se deve esquecer, é a condição de possibilidade de todas atividades conscientes que dão respostas ao ser social em uma mediação

¹³ No período em que se mudou para a Londres, durante o começo da década de 1850, Marx enfrentou dificuldades financeiras e precisou, para levar a cabo seus estudos que constituíram *O Capital*, escrever para o New York Tribune para poder sobreviver. Nesse meio tempo, os estudos da rotina econômica do dia a dia e os materiais de história da economia política que encontrou no Museu Britânico levaram-no “[...] a começar tudo de novo e a submeter a exame crítico os novos materiais”. Então, “[...] esses estudos, em grande parte por seu próprio caráter, levaram-me” – diz Marx – “a investigações que pareciam afastar-me do plano original e nas quais tive, contudo, de deter-me durante um tempo mais ou menos prolongado”. MARX, Karl. Prefácio. In: MARX, Karl. *Contribuição à crítica da economia política*. Trad. Florestan Fernandes. 2 ed. Rio de Janeiro: Expressão Popular, 2008. p. 45-52. p. 52.

¹⁴ Aquilo que a tradição marxista convencionou chamar de materialismo histórico, a partir da interpretação de Lukács, como será visto em “Uma revisão bibliográfica do capítulo do trabalho”, deverá recusar a interpretação de “teoria da história” ou “filosofia da história”. Porque o fundamental para compreender a gênese da sociedade civil atual, como queria Marx, não era circulação de bens e riquezas da produção social, numa palavra, a “economia” de determinadas formações históricas. Mas sim que o primeiro dado, verificável empiricamente, é a existência de indivíduos concretos vivos que agem e assim, materialmente, produzem os meios de existência da própria vida. Conforme MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner....* Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 86-87.

com “esferas de valor”. Somente nessa medida é que se pode falar de valores éticos objetivamente existentes. Por causa disso, é neste capítulo que ganha lugar a apresentação do argumento segundo o qual é impossível, para Lukács, pensar uma ética sem uma ontologia. Também neste capítulo é abordada de maneira muito superficial uma discussão sobre responsabilidade e liberdade.

Os limites da investigação aqui exposta precisam ser apontados. Eles são inúmeros. Mas a tentativa de enumerar alguns não será em vão. Até porque não é desnecessário esclarecer que muitas são as defasagens na construção do argumento da presente dissertação e que a segurança que a escrita pode aparentar é sempre pretendida e nunca assumida. Em vista disso, provisória e insuficiente. Para elencar os limites, o primeiro a notar é a ausência do contato com os textos originais de Lukács. Certamente, não trabalhar as obras do autor nos idiomas originais de escrita, a saber, o alemão e o húngaro, é um empecilho de força maior. Em segundo lugar, a investigação não foi exaustiva e deu prioridade a partes da economia discursiva das obras de Lukács já estudadas. Em virtude disso nem sempre os livros foram estudados com a devida profundidade. Constitui um terceiro limite a falta de cotejamento com diversos pontos já comentados por especialistas e estudiosos do assunto. Especialistas que, diga-se de passagem, já avançaram em muito a questão. Tarefa essa não permitida no horizonte de tempo de realização da investigação. Um último aspecto a ser destacado como limite é que não houve tempo para a comparação de uma nova tradução da *Ontologia*, de edição bilingue publicada pelo Coletivo Veredas em 2018, que apareceu já na fase final desta investigação. No entanto, no que diz respeito ao capítulo do trabalho (*Arbeit*), que contém a centralidade dos esforços aqui presentes, ela foi de grande ajuda para conferir algumas palavras no original em alemão.

2 QUEM FOI, *REALMENTE*, GYÖRGY LUKÁCS?

Num texto de George Lichtheim¹⁵ (1912-1973), de cariz mais ou menos biográfico-intelectual sobre Lukács, encontra-se um relato do escritor e artista húngaro Lajos Kassák (1887-1967) que, segundo Lichtheim, sintetiza a impressão que os socialistas e social-democratas húngaros e alemães, em geral, possuíam de intelectuais comunistas como Lukács:

Eles eram filósofos, poetas e estetas que se meterem na salutar tempestade da revolução, mas não puderam sustentar a luta contínua [...] e acabaram por voltar tristemente para a vasa morna de suas ideias fixas doutrinárias. Fora reinava o perigo, mas eles se reuniam [...] na Casa Soviética, e começaram os infundáveis e ferozes debates. Entre eles estava György Lukács, o antigo filósofo de Heidelberg, József Révai, antigo bancário e esteta [...]. Ervin Sinkó, jovem escritor cristão-tolstoniano [...] e Elena Andreevna Grabenko, a esposa russa de Lukács. Havia também alguns ideólogos desmiolados. Citações de Hegel, Marx, Kierkegaard, Fichte, Weber, Johann Paul, Hölderlin e Novalis tinham ali livre curso.¹⁶

No que segue, pode-se dizer que a vida intelectual do “antigo filósofo de Heidelberg”, ex-participante dos círculos de Max Weber (1864-1920) e de Georg Simmel (1858-1918), foi ela mesma um “infundável e feroz” debate no interior de um tempo no qual “reinava o perigo”. Nascido em Budapeste em 1885, Lukács vivenciou e participou ativamente seja como oposicionista, como um sujeito ativo ou apenas como um observador externo de eventos tais como a Primeira Guerra Mundial, a Revolução Russa, a Desintegração da Áustria-Hungria, a instituição da República Soviética Húngara em 1919, a Segunda Guerra Mundial, os tempos de ouro do capitalismo e do Estado de Bem-Estar Social das décadas de 1950 e 1960, a dinâmica da Guerra Fria, o XX Congresso do PCUS e a denúncia e admissão dos crimes de Joséf Stalin (1878-1953), a Revolução Húngara de 1956, a Ditadura Militar Brasileira¹⁷, os movimentos estudantis de Maio de 1968 etc. Faleceu em junho de 1971 em decorrência de um câncer de pulmão. Sem dúvida, tratava-se de uma personalidade única que travou um “infundável e feroz” debate com grande parte dos intelectuais de seu tempo. Basta lembrar, pelo menos em 04 notáveis exemplos, das memoráveis polêmicas com Jean Paul-Sartre (1905-1980), com Martin Heidegger (1889-1976), com Theodor Adorno (1903-1969) e com Nicolai Hartmann (1882-1950). Porém, nunca renunciou a autocrítica e, mesmo sendo um intelectual comunista,

¹⁵ LICHTHEIM, George. *As ideias de Lukács*. Trad. Jamir Martins. São Paulo: Cultrix, 1973, p. 45.

¹⁶ KASSÁK, Lajos *apud* LICHTHEIM, George. *op. cit.*, p. 45.

¹⁷ Leandro Konder ao perguntar se o filósofo húngaro possuía alguma análise acerca de revoluções latino-americanas tais como a mexicana, obteve a seguinte resposta: “Talvez a experiência mexicana proporcione ensinamentos que, por generalização, se revelem úteis para os revolucionários de outros países na América Latina, inclusive para o Brasil. E, por falar em Brasil, vocês já possuem uma interpretação [...] sólida dos acontecimentos de 1964 em seu país?”. LUKÁCS, György. *A autocrítica... op. cit.*, p. 25.

resolveu abrir ao mundo, já fora de “perigo” quando da morte Stálin, suas condenações do apodrecimento do regime soviético.¹⁸

Figura maior no pensamento do século XX e da tradição marxista, a importância de Lukács não precisa ser lembrada em uma simples biografia para os propósitos da exposição aqui presente. A pergunta que dá origem ao capítulo, a saber, “quem foi, realmente, György Lukács?” adquire um significado peculiar em uma dissertação sobre ética a partir do entendimento sobre quem foi *realmente* György Lukács. *Realmente*, nesse caso em específico, não diz respeito às controvérsias do silêncio do autor sobre os injustificáveis atentados stalinistas, naquilo que se convencionou chamar de “era dos extremos” – tempo esse, no qual “reinava o perigo”. Nem diz respeito às polêmicas levantadas pelo seu estranho livro *A destruição da razão* (1952), o qual sob as categorias de irracionalismo e racionalismo formal tem o objetivo de atacar diversos autores e escolas de pensamentos na qualidade de discípulos de fê da “filosofia burguesa”. Esses e outros eventos biográficos ainda não muito compreendidos sobre Lukács, bem como, a sua influência sobre o entendimento de sua obra não tem lugar nessa dissertação por dois simples motivos: i) não convém ao objetivo exposto na introdução; ii) não há uma capacidade de tratar desses assuntos, uma vez que são obras extensas e de pouco contato prévio.

Dessa forma, será necessário perguntar: mas se não é essa a pretensão de significado da pergunta, o que é, então, conhecer *realmente* György Lukács? *Realmente*, no caso de uma dissertação sobre ética, é uma referência à pretensão do marxista em escrever uma *Ética*. Essa tarefa que o perseguiu desde a juventude de sua vida intelectual até o enfrentamento com o câncer que o atingiu em seus últimos anos de vida. Perguntar quem foi *realmente* Lukács é perguntar-se sobre as mudanças de posição sobre a ética na trajetória de sua vida intelectual;

¹⁸ “[...] Contudo, Stalin não passa de um tático muito inteligente e sutil [...]; “Stalin não se distinguia dos outros pelo nível teórico de sua formulação do problema, mas só porque se revelou superior a todos eles no plano tático [...]”. LUKÁCS, György. O processo de democratização. In: LUKÁCS, György. *Socialismo e democratização: Escritos políticos 1956-1971*. Trad. Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2008. p. 83-206. p. 128. p. 129. Nas páginas 137-140 dessa edição encontra-se uma boa discussão sobre como Stalin não só não compreendeu, mas como distorceu de maneira propagandística a teoria do valor de Marx. Ainda pode-se conferir LUKÁCS, György. Para além de Stalin. In: LUKÁCS, György. *Socialismo e democratização: Escritos políticos 1956-1971*. Trad. Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2008. p. 207-214, onde encontram-se os seguintes trechos: “Creio poder afirmar com tranquilidade que fui, objetivamente, **um inimigo dos métodos stalinistas**, mesmo quando eu mesmo julgava seguir Stalin”. p. 212. Também passagens tais como: “A falta de escrúpulos de Stalin chega ao ponto de alterar, se necessário, a própria teoria, a fim de utilizá-la como suporte para sua autoridade insegura [...]”; “Fatais para todo o movimento [...] revolucionário foram, isso sim, as consequências de caráter histórico-estratégico provocadas por Stalin”; “[...] Stalin não se limitou a deformar os fatos, mas deformou até mesmo textos leninistas [...]”; “Todas estas coisas, naturalmente, não constituíam fins em si mesmas; resultavam da posição de Stalin, da sua necessidade de uma autoridade indiscutida [...]” presentes em LUKÁCS, György. Carta sobre o stalinismo. *Revista Temas de Ciências Humanas*. v. 1. São Paulo: Editorial Grijalbo, 1977. p. 1-19. p. 7. p. 9. p. 11.

sobre a tentativa de escrever uma introdução à *Ética* que culminou em um livro de mais de 1500 páginas: a *Ontologia*. Assim que “Lukács às voltas com a *Ética*” ou “uma biografia de Lukács e a questão da *Ética*” fariam jus ao propósito desse capítulo. As pesquisas de Nicolas Tertulian¹⁹, de Guido Oldrini²⁰ e os próprios textos biográficos de Lukács já fizeram isso bem melhor do que o que se poderia tentar aqui. Este breve relato biográfico tentará apenas compreender o porquê de a *Ética* permanecer como objetivo maior na vida intelectual desse “guerreiro sem repouso”.²¹

Talvez Lukács seja a expressão mais bem-acabada de algo como um filósofo moral que nunca escreveu sua *Ética*. Entretanto, não foi um filósofo moral que pregou de forma moralista os valores de justiça social defendidos pelo movimento operário. Trata-se de uma maneira de dizer que Lukács levou a sério, quando do estudo da ética, os escritos de Marx e Engels:

Os comunistas não pregam nenhuma *moral* [...] Eles não confrontam as pessoas com esta exigência moral: amai-vos uns aos outros, não sejais egoístas etc.; ao contrário, eles estão bem cientes de que, sob determinadas condições, o egoísmo, tanto quanto a abnegação, é uma forma necessária da imposição aos indivíduos. Portanto, os comunistas de modo algum pretendem [...] supressumir o “homem privado” no homem “geral”, no homem abnegado.²²

Sem dúvida, Marx e Engels se referem a figura do moralista comum que, em sua vida cotidiana, presenteia os outros com juízos morais de toda sorte. Também fazem referência aos “socialistas utópicos” que, nos movimentos ideológico-partidários da esquerda política, em sua época, encaravam os problemas sociais de um ponto de vista moralista. Esses movimentos não careciam de todo de uma fundamentação filosófica da ética. Ao contrário, alguns como Wilhelm Weitling (1808-1871) e Johann Kaspar Schmidt²³ (1806-1856) realizavam, a partir da reflexão hegeliana, um exercício de embasamento racional de juízos morais acerca da sociedade de seu tempo. A trajetória intelectual de Lukács, em alguns momentos, como em sua reflexão ética, certamente privilegiou esse aspecto de elaborar uma ética normativa – sempre mantendo o cuidado para não transformar a fundamentação filosófica de uma ética marxista em um moralismo cotidiano, o qual clamaria por justiça social irresponsavelmente. Porém, sempre nutriu certos pressupostos que eram mais ou menos explícitos por Lukács, tanto em seus textos

¹⁹ TERTULIAN, Nicolas. *op. cit.*, 2010.

²⁰ OLDRINI, Guido. Lukács e os dilemas da dialética marxista. *Crítica Marxista*, v. 1. n. 26. São Paulo: 2008, p. 50-64; OLDRINI, Guido. Em busca das raízes da ontologia de Lukács. In: LUKÁCS, György. *Para uma ontologia...* *op. cit.*, v. 2. p. 9-38.

²¹ NETTO, José Paulo. *Georg Lukács: o guerreiro sem repouso*. São Paulo: Brasiliense, 1983. p. 72.

²² MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã...* *op. cit.*, p. 241-242.

²³ Mais conhecido pela alcunha de Max Stirner.

estéticos e literários quanto em seus primeiros escritos políticos. Assim que, muitas vezes, o que importava, para Lukács, era a discussão de fundo sobre a ética. Uma espécie de discussão de segunda ordem.²⁴ Nessa ocasião, portanto, serão recordados biograficamente pelo menos três pressupostos que, depois de mais ou menos fundamentados em suas reflexões, permaneceram até o final de sua vida. Foram, portanto, “acumulados”. Com efeito, os três pressupostos ficam evidentes e esclarecidos quando da elaboração da *Ontologia*.

Antes de prosseguir, convém lembrar um detalhe sobre as posições éticas enquanto “homem privado”, que nunca se “suprassumiu”, de Lukács. Afinal, ele também nunca deixou de apontar suas preferências, seus desejos e seus afetos. Isto é, privilegiar a título de recomposição de uma biografia-intelectual, a qual serve como chave de leitura ao longo dessa dissertação, os pressupostos da discussão normativa, não significa que, em sua vida privada, o autor não ousasse expressar sua “moral individual”. Moral que fica nítida, por exemplo, na expressão de juízos quando de uma entrevista sobre o cinema no final de sua vida, que além de lançarem esboços sobre uma teoria da personalidade presente nos últimos capítulos da *Ontologia*, dizem respeito, também, ao tipo de personalidade que Lukács escolheu ser. Uma certa lembrança de seu caráter:

Não há por que temer as soluções de continuidade, desde que nelas estejam presentes o tempo e os homens. [...] Se afirmo que no interior de um processo apresenta-se uma mudança, refiro-me a uma questão de conteúdo no âmbito da continuidade. E o problema está todo aqui. Devo novamente colocar a questão: *que significado tem o modo pelo qual os homens julgam o seu próprio passado, e geralmente, todo o passado?* Se me permite, darei um exemplo que se refere à França. A cultura burguesa francesa demonstrou, através de Tocqueville [...] que a luta contra o feudalismo teve uma certa continuidade, a partir de Luís XVI, na direção da centralização. Deste ponto de vista, a Revolução Francesa não é mais do que um episódio [...] Mas há um episódio determinante e decisivo, ou seja, aquele que diz respeito à fratura revolucionária, à destruição da Bastilha. Hoje, decorridos bem mais de um século e meio, o povo de Paris, a cada ano, comemora a festa de 14 de julho, ficando não com a continuidade de Tocqueville, mas com a descontinuidade da destruição da Bastilha... Se hoje a democracia francesa [...] está na vanguarda das nações burguesas, isto se deve ao fato de que a tomada da Bastilha representou, mesmo para a mais simples das “midinettes” parisienses, um motivo de profundo entusiasmo. [...] Em nossa história, também *deveria* ser assim. Isto é, *deveríamos nos entusiasmar pelas coisas que mereçam nosso sério e incondicional entusiasmo*. E, ao mesmo tempo, *deveríamos enfrentar com ira*, eventualmente, aqueles mesmos homens pelos quais nos entusiasmos, quando percebemos que eles fizeram alguma coisa numa direção contrária ao progresso. [...] *Creio que é um fato positivo na vida de um homem o envergonhar-se de si mesmo* [...]. Existem circunstâncias nas quais podemos falar de fatos positivos, mas *é preciso falar também dos fatos negativos*.²⁵

²⁴ Por exemplo, a possibilidade ou não da consciência intervir na realidade e não ser um mero epifenômeno.

²⁵ LUKÁCS, György [1967]. Técnica, conteúdo e problemas de linguagem cinematográfica. KOFER, Leo; ABENDROTH, Wolfgang. HOLZ, Hans H. *Conversando com Lukács*. Trad. Giseh Vianna Konder. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969. p. 197-218. p. 204-205. p. 207.

2.1 Primeiro pressuposto: tese da subjetividade capaz de intervir na realidade

Antes de vir a ser conhecido como “o antigo filósofo de Heidelberg”, Lukács escreveu um ensaio sobre estética intitulado *A alma e as formas* (1911). Então, ficou conhecido na Europa Ocidental pelo “sabor poético” e pelo “ímpeto messiânico” marcantes deste ensaio.²⁶ Chamou a atenção de intelectuais como Thomas Mann (1875-1955), Emil Lask (1875-1915) e Max Weber (1864-1920). O entusiasmo destes para com a obra os levou a não perceber que se tratava muito mais de “o fim de uma fase” do que “de uma grande estreia” para Lukács²⁷. De qualquer forma, o que interessa assinalar é que, a partir daí, o contato com a tradição neokantiana²⁸ que levava Lukács a ter sua obra já publicada como “o fim de uma fase” fizera com que se despertasse um interesse pelo “pensamento sistemático, à filosofia propriamente dita”.²⁹ O que significa que o evento de seu contato com o “neokantismo” não mais se restringiria, agora, somente à estética. Por causa disso, é nesse ponto que em seu ensaio *Meu caminho para Marx* de 1933 e complementado em 1957, Lukács assinala que em um momento de sua trajetória intelectual filiou-se mais ou menos à tradição neokantiana. Disso se segue que esse evento marcaria o seu primeiro *contato filosófico* com Marx.

Esse evento não deve ser compreendido tanto quanto um abandono do “esteticismo” que influenciou a escrita de *A alma e as formas*, mas como um “desenvolvimento intelectual complexo”³⁰, no qual tratava de não conceber mais a filosofia, como seria próprio de uma visão neokantiana estrita, algo restrito “à lógica e à teoria do conhecimento”.³¹ Cabe apontar que, nesse tempo, Lukács assistiu as aulas de Simmel em Berlim e as conferências de Heinrich Rickert (1863-1936) e Lask em Heidelberg. Todos esses intelectuais mais ou menos vinculados ao neokantismo estavam sob a influência de um movimento maior que operava de fundo na constituição dos seus estudos, qual seja, o movimento da *Lebensphilosophie* compenetrado do historicismo de Wilhelm Dilthey (1833-1911). Concepções tais como “autonomia da história, da antropologia e do estudo da religião, por oposição à busca positivista de leis causais,

²⁶ PATRIOTA, Rainer. Apresentação do tradutor. In: LUKÁCS, György. A relação sujeito-objeto na estética. *Artefilosofia*, n. 14. Ouro Preto, 2013. p. 1-29. p. 1.

²⁷ PATRIOTA, Rainer. *op. cit.*, p. 1.

²⁸ Basta lembrar, por exemplo, da manifestação de interesse de aproximação de Lukács com os representantes da revista *Logos*, da Universidade de Heidelberg, em carta de 10 de Agosto de 1911 a Leopold Ziegler (1881-1958) na qual solicita a permissão para traduzir um de seus textos sobre Kant para o húngaro uma vez que: “qualquer conhecimento que exista publicado sobre Kant na Hungria está baseado na estreita concepção e na confusão conceitual próprias dos estudos de Kant do final do século XIX” - (tradução livre). LUKÁCS, György. *Selected correspondence 1902-1920*. Trad. Judith Marcus e Zoltán Tar. Columbia University Press: New York, 1986. p. 167.

²⁹ PATRIOTA, Rainer. *op. cit.*, *passim*.

³⁰ LICHTHEIM, Georg. *op. cit.*, p. 13.

³¹ LICHTHEIM, Georg. *op. cit.*, p. 13-14.

aplicáveis, a um só tempo, à natureza e a história”³² serviram como tese de fundo e regra geral na insistência desses intelectuais em elaborar uma distinção mais ou menos rígida entre “natureza” e “cultura”. Permitindo, assim, que a filosofia, ao estudar a “cultura”, não ficasse restrita à “lógica” e a “teoria do conhecimento”.

Não é por acaso que, na oposição de Weber ao racionalismo científico e na fundamentação lógica “para uma espécie de neoplatonismo”³³ de Lask, o pressuposto central fosse essa distinção robusta entre “natureza” e “cultura”. Não obstante, foi Lask, sobretudo, quem chamou a atenção de Lukács nesse intervalo. Interessado no fundamento lógico de uma “espécie de neoplatonismo” que, de maneira “semifenomenológica”, contribuiu para levar a cabo uma reconstrução da concepção estética do neokantismo, Lukács manteve aí um contato intenso com Lask. Assim que se pode sugerir que nesse “desenvolvimento intelectual complexo”, o neokantismo de Lukács se aprofundou através de uma “interpretação pessoalíssima”³⁴ que buscava revisar algumas das teses compartilhadas pelos neokantianos de maneira geral. Principalmente aquela que diz respeito sobre as formas de apreensão da coisa-em-si. Para o autor de *A alma e as formas*, o neoplatonismo de Lask o permitiu sustentar a convicção de que era possível “estabelecer contato com a realidade última, através de um ato de intuição imediata”.³⁵ Para esse jovem Lukács a forma de “estabelecer contato com a realidade última” era a intuição imediata do domínio estético. Como se a intuição artística se tratasse de uma maneira *sui generis* de apreensão da coisa-em-si. Como se Lukács tivesse “originalmente surgido em cena num tempo em que [...] se admitia que a única escolha possível [...] estava entre o positivismo da ciência empírica e o vitalismo”.³⁶ Não é por outra razão que, já nesse jovem Lukács, alguém como Meszáros³⁷ atribui a germinação de uma filosofia que busca pelo terceiro excluído; como se o então “filósofo de Heidelberg” houvesse renovado o neokantismo por meio de um neoplatonismo semifenomenológico que assumia a forma de um *tertium datur* entre “o positivismo da ciência empírica” e a *Lebensphilosophie*.

Lukács, em 1957, olhando para trás, faz questão de deixar claro que, nessa época, “a teoria neokantiana da ‘imanência da consciência’ adequava-se perfeitamente” a sua “posição de classe de então” porque “não submetia a nenhum exame crítico” a tese da “imanência da

³² Ibid., *Ibidem.*, p. 15.

³³ Ibid., *Ibidem.*, p. 16.

³⁴ Ibid., *Ibidem.*, p. 14.

³⁵ Ibid., *Ibidem.*, p. 16.

³⁶ Ibid., *Ibidem.*, p. 25.

³⁷ MÉSZÁROS, István. *op. cit.*, p. 83-84.

consciência”.³⁸ Resulta daí que se essa tese se adequava à sua “posição de classe”, então alguma leitura do marxismo também o estava influenciando à época. Contudo, tratava-se de uma leitura de Marx realizada com lentes neokantianas. Frequentador dos cursos de Weber e Simmel, o jovem Lukács tentou realizar algumas incorporações de elementos, segundo ele, sociológicos de Marx ao seu neokantismo de então. Contudo, as incorporações de certos elementos teóricos do marxismo, nessa época, não foram determinantes na constituição do *tertium datur* que simplesmente consistiu em demonstrar a capacidade de intervenção ética da consciência na realidade e de ensaiar uma concepção de intuição estética que possibilitasse o acesso à realidade enquanto tal.

Assim que a expressão mais bem-acabada desse seu *tertium datur* “neokantiano” pode ser resumida em duas posições: (a) a intuição estética como forma de conhecimento da realidade e (b) a imanência da consciência de um sujeito que transcende o mundo e é capaz de intervir na realidade. Há pelo menos dois textos dessa “fase” de seu pensamento em que essas duas posições podem ser encontradas explicitamente. Muito embora, para efeitos da ocasião presente quando da dissertação de mestrado sobre ética, trata-se de privilegiar o fato de como a segunda posição é implicitamente fundamentada, a saber, a tese da “imanência da consciência”. O primeiro deles é um opúsculo que viria a compor um tratado sobre estética. Tal tratado nunca veio a cabo por diversas razões. Uma dentre elas pode ser atribuída ao entusiasmo de Lukács em 1917 com a Revolução Russa que o levou a rever seus pressupostos teóricos. Seja como for, esse opúsculo foi apresentado como tese de *Habilitation* a Universidade de Heidelberg³⁹ em 1912-1914 e publicado na revista *Logos* em 1917. Trata-se de *A relação sujeito-objeto na estética*.

O argumento central nesse texto é o de que a teoria estética kantiana tem de ser reformulada. Trata-se, todavia, de uma reformulação um tanto radical que inverte e desloca, a partir da influência semifenomenológica do neoplatonismo de Lask, a diretriz básica da “instância decisiva no domínio estético”.⁴⁰ Dada a primazia do objeto, própria de uma gnosiologia neoplatonista, a obra de arte mesma toma o lugar que o “juízo” ocupava na estética

³⁸ LUKÁCS, György. Meu caminho para Marx. In: LUKÁCS, György. *Socialismo e democratização: escritos políticos de 1956-1971*. Trad. Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2008. p. 37-55.

³⁹ O interesse de Lask, Weber e Rickert no trabalho a ser desenvolvido por Lukács na estética era notório. No entanto, como algo que diz respeito à personalidade intelectual de Lukács, melhor seria lembrar o que, segundo Weber, alguém como Lask pensava do tratado que estava sendo pensado por Lukács para sua *Habilitation*. Trata-se de uma parte da carta de Weber à Lukács datada de 14 de Agosto de 1916: “Tenho que ser honesto com você e contar o que um de seus melhores amigos – Lask, para ir direto ao ponto – disse sobre você: ‘ele é um ensaísta nato e não vai se habituar com um trabalho sistemático e profissional; ele não deveria, portanto, se habilitar’ [...]” – (tradução livre). LUKÁCS, György. *Selected correspondence... op. cit.*, p. 264.

⁴⁰ PATRIOTA, Rainer. *op. cit.*, p. 3.

kantiana. Assim que “o modo como as esferas de valor se diferenciam em seu interior”, seja no objeto estético ou no objeto da ciência da natureza, é aquilo que se reflete “com máxima clareza” na especificidade da relação entre sujeito e objeto que é, ali, produzida.⁴¹ O que importa é que a “especificidade” da relação produzida, e somente ela, pode levar ao conhecimento do “valor transcendente”. Sendo este a “obra de arte”, por excelência, no domínio da estética. Se o peso decisivo para o acesso à “realidade última” encontra-se na “especificidade” do tipo de relação que é produzida, disso se segue que é a partir do exame da “especificidade” da produção dessa relação que a investigação sobre “o modo como as esferas de valor se diferenciam em seu interior” deve partir. Resta claro, para o jovem Lukács, por onde começar sua investigação. Esse ponto de partida o levaria à realização de uma inflexão dentro da tradição neokantiana e a privilegiar o momento da “especificidade” da relação como princípio na busca de um conhecimento objetivo da transcendentalidade dos domínios axiológicos.

Com efeito, há pelo menos três tipos de “modo como as esferas de valor” se relacionam e se diferenciam. A ética pura, a lógica pura e a estética pura. Em todos estes casos, é somente buscando a especificidade da relação sujeito-objeto, em cada um destes departamentos metafísicos da filosofia, que se pode conhecer a “realidade última”. Ainda assim, mesmo realizando uma inflexão dentro do escopo da tradição de pensamento neokantiana sob a influência do pensamento de Lask, Lukács admite que, na ética pura e na lógica pura, o conhecimento e o acesso da “realidade última” não são possíveis. Mas se a estética kantiana tem de ser reformulada, é porque ela é uma maneira na qual é *possível* o conhecimento da “realidade última”. Daí que o “domínio da estética” tem como instância axiológica decisiva a “obra de arte” e não o “juízo”. A operação da “especificidade” da produção da relação sujeito-objeto no “domínio estético”, para o autor de *A relação entre sujeito-objeto na estética*, ganha a forma de “um ato de intuição imediata”. Porém, nessa ocasião, interessa menos seguir os passos de Lukács na constituição argumentativa dessa importante tese que caracteriza em parte a sua “interpretação pessoalíssima” do neokantismo, do que atentar para o modo como ele permanece mais ou menos fiel a um tipo de filosofia neokantiana perante a “ética pura” e a “lógica pura”⁴².

Diferentemente da estética, lá onde um comportamento normativo pode ser derivado da “especificidade” da relação sujeito-objeto produzida através do conhecimento da “realidade última” do “valor transcendental” presente na “obra de arte”, na “ética pura” e na “lógica pura”, segundo o jovem Lukács, a especificidade da relação sujeito-objeto caracteriza duas

⁴¹ LUKÁCS, György. *A relação sujeito-objeto... op. cit.*, p. 4.

⁴² LUKÁCS, György. *op. cit.*, p. 5.

“hipóstases” que desautorizam o acesso à “realidade última”. Trata-se de uma outra maneira de dizer que não há “ato de intuição imediata” possível aqui. A hipóstase, no caso da lógica, existe pelo fato de que ali “a rigor [...] não existe sujeito”⁴³ porque a “consciência que ajuíza [...] já não é mais sujeito no sentido próprio do termo”.⁴⁴ Com efeito:

a sua essência, a essência da ‘objetividade’ teórica, repousa no fato de que as construções de sentido portadoras de valor que surgem nessa esfera rompem com toda subjetividade, removendo todas as pistas e opacidades que resultam de uma intromissão da subjetividade [...] na esfera do puro teórico, na validade em si das proposições verdadeiras [...]⁴⁵

De fato, para o jovem Lukács, a lógica só é alcançada em sua forma “pura” quando a “especificidade” da relação sujeito-objeto insiste em fazer com que para ter acesso ao “modo como as esferas de valor se diferenciam em um interior”, nesse caso, ao valor de verdade de determinadas proposições, torne-se inevitável “abandonar” o papel da subjetividade na especificidade desse tipo de relação. Resulta daí a eliminação de todo tipo de intuição como acesso à realidade do domínio axiológico da verdade. Trata-se de uma maneira de hipostasiar o objeto da relação com o sujeito e encontrar o seu “valor transcendental” somente lá onde a subjetividade não interfere. Lá onde viesse a existir uma “correlação perfeita” da relação de valor de verdade na “lógica pura”.⁴⁶ Nota-se: ainda assim aqui não se trata de poder derivar, mesmo que indiretamente, a tese da imanência da consciência.

Para tanto, leva-se a cabo o que acontece no caso da “ética”, que é rigorosamente o contrário. Tudo se passa como se uma “correlação perfeita” da relação sujeito-objeto tivesse que “aniquilar o objeto”.⁴⁷ O modo da relação de valor aqui é constituído pelo deslocamento do sujeito “daquele mundo de objetos do qual precisa ser membro quando se trata da relação teórica”.⁴⁸ Como a relação, no caso da ética, é prática e não teórica, o “valor transcendental” encontra-se determinado duplamente. Mas não tanto uma relação “sujeito-objeto”, sim em uma relação entre “sujeito enquanto dever-ser” (*Sollen*) e “subjetividade empírica”⁴⁹ (*Sein*).

Assim que, na “ética pura”, para a perspectiva do jovem Lukács neokantiano, a “imanência da consciência” como capacidade da consciência intervir na realidade está

⁴³ Ibid., *Ibidem.*, p. 5.

⁴⁴ Ibid., *Ibidem.*, passim.

⁴⁵ Ibid., *Ibidem.*, passim.

⁴⁶ “[...] se o foco incide sobre o processo de realização do valor no juízo verdadeiro, entendido, assim, como a única essência apreensível, e a eliminação do sujeito [...] apareça como uma tarefa infinita. Seja como for, em ambos os casos – apesar do “copernicanismo” de Kant, ou melhor, graças a ele – é exigido um absoluto e esmagador primado do objeto ante o sujeito”. Ibid., *Ibidem.*, passim.

⁴⁷ Ibid., *Ibidem.*, p. 5-6.

⁴⁸ Ibid., *Ibidem.*, p. 6.

⁴⁹ Ibid., *Ibidem.*, passim.

fundamentada na “especificidade” dessa relação entre “sujeito enquanto dever-ser” e “subjetividade empírica”. Pois, o “dever-ser” do indivíduo é fonte de valor na medida em que este realiza *em si* a norma prática, e a repressão e disciplina das inclinações próprias da “subjetividade empírica” são também fonte de valor, na medida em que, “em virtude da norma”⁵⁰, são abatidas e eliminadas. Disso se segue que há uma plena aceitação, por parte de Lukács, da existência de dois domínios ontológicos distintos. Posto isto, a subjetividade enquanto “dever-ser” revela a tese da uma consciência imanente que não se reduz à empiricidade fática do ser do indivíduo. De uma maneira mais clara pode-se representar que:

- (i) se existe uma forma pura de subjetividade que atue de acordo com um “dever-ser”;
- (ii) se existe uma forma empírica de subjetividade que esteja determinada por certas inclinações e desejos;
- (iii) então, essa cisão de cariz ontológico, no mesmo indivíduo, aponta que a realização da norma prática, enquanto um valor, contradiz aquilo que existe de uma determinada maneira empírica;
- (iv) portanto, esse “dever-ser” é um sujeito consciente capaz de alterar, de alguma maneira, o estado de coisas empírico.

Salta à vista a fundamentação do primeiro pressuposto que Lukács adquire em relação a sua reflexão sobre a ética: “o papel da consciência é decisivo – ou seja, ela não é um epifenômeno do processo histórico ‘real’”⁵¹. Fundamentação de *uma* das posições – lembrando, aqui não está se tratando da construção do argumento de um “ato de intuição” estético – que constituíram marcadamente esse que foi o seu “período” neokantiano. Trata-se, como dito antes, de um pressuposto que, quando analisada sua biografia intelectual, verifica-se permanente na medida em que “acumula” consigo dois outros pressupostos centrais. Isso não significa dizer que eles não serão alterados na forma em que são concebidos, pois quando do aprimoramento de seus pressupostos de base para levantar um edifício metateórico sobre a *Ética*, quando da *Ontologia*, ficará visível que o modo de assunção dos pressupostos é outro e que não haverá uma distinção entre *Sollen* e *Sein* como que constituindo uma disjunção excludente. Mas o pressuposto, em si mesmo, a saber, o da **tese da subjetividade agente** que pode intervir na realidade, se mantém.

Em meio aos eventos de outubro de 1917 é que podem ser encontradas as razões que levaram Lukács a escrever o outro texto no qual se encontra a fundamentação desse

⁵⁰ Ibid., *Ibidem.*, p. 6-7.

⁵¹ LICHTHEIM, George. op. cit., p. 40.

pressuposto. A fundamentação possui aqui um cariz de aplicação da emissão de juízos de valores à casos práticos. Dizendo respeito, sobretudo, a uma questão ética que, como visto, acompanhou a trajetória intelectual de Lukács intensamente desde sua juventude. Trata-se do texto *O bolchevismo como problema moral* (1918). Texto que apesar de um acentuado tom político, diferentemente de *A relação...*, acaba por figurar de maneira muito clara um certo dualismo kantiano da concepção ética – o modo pelo qual é *no* sujeito enquanto “especificidade” da relação que se realiza o “valor transcendental” – com que Lukács fundamentava suas posições contra o “bolchevismo”. Dualismo, diga-se de passagem, que o impedia de compreender os princípios ontológicos fundamentais de Marx e o ler, através das lentes neokantianas, de uma maneira departamentista. Trata-se de uma maneira de dizer que Lukács separava a suposta “filosofia da história” de Marx, de sua “economia”, de sua “política” e de sua “sociologia”.

O artigo escrito em 1918, alguns meses antes da filiação de Lukács ao Partido Comunista Húngaro, fora publicado somente em dezembro no *Szabad Gondolat* do órgão *Galileo Circle*⁵² poucos dias antes da filiação. Quando de sua publicação, alguns militantes fervorosos do partido exerceram pressão sobre Bela Kun (1886-1938) para que explicasse as responsabilidades entregues ao “antibolchevique” Lukács, como funções dentro do Partido. Porém, isso se trata de detalhe menor na trajetória biográfica de Lukács, uma vez que logo em 1919 escreveria *Tática e Ética* se reconciliando com a “doutrina marxista”⁵³ do Partido. Seja como for, o importante é notar que esse artigo constitui a última publicação na qual Lukács faz referência à relação de oposição entre o “dever-ser” do sujeito e as inclinações do ser do sujeito “empírico” enquanto constituintes de um pano de fundo de toda reflexão sobre a ética. Portanto, é um escrito de transição na biografia intelectual do “antigo filósofo de Heidelberg”.

Para o autor de *O bolchevismo como problema moral* não importa saber da viabilidade de realização prática ou não dos princípios norteadores desse movimento. Antes, o objetivo central da economia discursiva do artigo é “fazer completa abstração da reflexão sobre as consequências práticas”⁵⁴ do bolchevismo e lançar mão de uma compreensão ética do “ponto

⁵² Trata-se de um famoso círculo de estudo materialista e ateuista que funcionou em Budapeste durante os anos de 1910 até 1919. Personalidades notáveis como Karl Mannheim (1893-1947) e Karl Polányi (1886-1964) fizeram parte do Círculo. Inclusive, o último, por um certo período, foi presidente do Círculo.

⁵³ A reconciliação de Lukács com a posição do partido não implica uma compreensão dos princípios ontológicos fundamentais presentes nos textos de Marx. Implica, antes, uma aceitação da “doutrina marxista” de uma maneira ideológica que, ainda assim, o impediam de compreender Marx de uma maneira, segundo o velho Lukács, correta. Cabe notar, ainda, que mesmo quando da aceitação da política e da ideologia da “doutrina marxista”, como será visto na seção 2.2 desse capítulo, ainda assim a compreensão teórica de Marx nessa etapa é *sui generis* e se dá através de uma leitura hegeliana.

⁵⁴ LUKÁCS, György. A bolsevizmus mint erkölcsi problema (O bolchevismo como problema moral). In: LITVAN, György; SZCZUS, Laszlo. *A szociologia első magyar műhelye*. v. 2. Budapeste: Gondolat, 1973. p. 1.

de vista da ação pura”⁵⁵, isto é, do ponto de vista do modo como a “ética pura” fora tematizada no texto publicado na *Logos* em 1917. Nem mais, nem menos, o que cativa Lukács é saber se o bolchevismo pode ser pensado como um legítimo “dever-ser” ou não. A boa questão, naquela altura, para Lukács pode ser tematizada nos seguintes termos: “pode-se atingir o que é bom através de maus procedimentos, pode-se chegar à liberdade pela via da opressão?”.⁵⁶ Naturalmente, a resposta de Lukács é negativa, pois:

Ainda que Marx tenha construído esse processo histórico-filosófico à maneira hegeliana (*List der Vernunft*), a saber, que é lutando por seus interesses de classe imediatos que o proletariado chegará a libertar o mundo de todo despotismo, no instante da decisão – e este instante está aí – torna-se impossível não ver a separação entre a árida realidade empírica e a vontade ética, utópica, humana.⁵⁷

Testemunho maior do neokantismo de Lukács, “a separação entre a árida realidade empírica e a vontade ética” expressa a dualidade entre o sujeito do “dever-ser” e o ser do sujeito empírico com todas suas inclinações. Assumindo a especificidade da “relação sujeito-objeto” e a tese da “imanência da consciência” de um modo “não-crítico”, Lukács concebe o bolchevismo, na medida em que o último assume o “invólucro ideológico”⁵⁸ do sujeito messiânico da história, incapaz de encontrar-se com o que seria seu “dilema ético”. Por conseguinte, o bolchevismo confunde a “filosofia da história” de Marx com um “dever-ser” capaz de intervir na realidade. Tudo se passando, para Lukács, como se a assunção da “filosofia da história” de Marx pelos bolcheviques realizasse a justificação de determinadas ações práticas ancoradas nas inclinações da subjetividade empírica própria da “árida realidade”. Disso se seguindo, para o bolchevismo, que a conquista da liberdade prometida por essa “filosofia da história” não devesse estar fundamentada em um plano ontológico separado do plano do ser: a saber, no plano do “dever-ser”. A considerar isto não é surpresa que para um neokantiano, tal como o jovem Lukács, significava algo inaceitável.

De acordo com as exigências da ocasião da digressão lukácsiana, não é possível chegar à “liberdade” por meio da “opressão”; não é possível chegar à liberdade através de uma certa ditadura do sujeito messiânico da história. De uma certa maneira, isso implicaria em rejeitar a **tese da subjetividade do agente consciente no processo real**. Afinal, não há uma razão prática para que o bolchevique fundamente a sua ação. O bolchevique, para Lukács, não entende que há uma “separação” extremamente rígida entre o mundo da “árida realidade” e o mundo da

⁵⁵ LUKÁCS, György. *A bolsevizmus... op. cit.*, p. 1.

⁵⁶ FREDERICO, Celso. *Lukács: um clássico do século XX*. São Paulo: Moderna, 1997. p. 9.

⁵⁷ LUKÁCS, György. *A bolsevizmus... op. cit.*, p. 3.

⁵⁸ *Ibid.*, *Ibidem.*, p. 2-3.

“utopia e da vontade ética”. Por essa razão, Lukács, ao conceber o movimento bolchevique, do ponto de vista da “ética pura” do neokantismo, elenca duas razões pelas quais o bolchevismo é um problema moral: *i)* pela não-separação da “filosofia da história” (vontade ética) da “sociologia” (árida realidade empírica) de Marx⁵⁹; *ii)* por não enxergar que “cada atitude contém em si mesma a possibilidade de crimes monstruosos e de erros incomensuráveis”,⁶⁰ quando não ancorados em razões que podem ser universalizadas de modo consciente. Em alguns pontos com razão, e em outros pontos um tanto quanto de uma maneira caricaturizada do marxismo, Lukács pensou que a filosofia de Marx, e não só o bolchevismo, carecesse de um princípio ontológico capaz de teorizar uma responsabilidade em relação ao agir humano. Assim que somente a teoria da “imanência da consciência”, para o seu neokantismo de então, era uma boa maneira de fundamentar a ***tese da subjetividade consciente do agente***.

Com efeito, o saldo resultante de uma apreensão “não-crítica” da tese da “imanência da consciência”⁶¹, não foi suficiente para impedir que, no começo de dezembro de 1918, Lukács se filiasse ao Partido Comunista Húngaro e participasse ativamente na proclamação da República Soviética Húngara em 1919.⁶² Isso não significa que adotaria integralmente, a partir daí, as teses do marxismo vulgar, “doutrina marxista” do Partido, que, empregando um materialismo mecanicista, não admitira espaço para intervenção do “sujeito do dever-ser” no curso efetivo da “realidade última”.⁶³ Com isso, a intervenção da consciência subjetiva de modo prático na realidade é um pressuposto das reflexões éticas do jovem Lukács que perdurará por toda sua trajetória intelectual, apenas sendo fundamentada, na *Ontologia*, de um modo diferente.

⁵⁹ Ibid., *Ibidem.*, p. 2.

⁶⁰ Ibid., *Ibidem.*, p. 3.

⁶¹ Tese que influencia o edifício teórico de toda separação entre ser e dever-ser e da possibilidade de uma razão prática.

⁶² Inclusive para os propósitos da filosofia profissional isso trouxe problemas para Lukács que lutava por um posto acadêmico. Logo, nota-se que o filósofo comprou brigas pessoais, além de travar “infundáveis e ferozes debates”, com os neokantianos que ocupavam os postos de então. Além disso, logo em 1919 ele tornava-se Ministro da Educação e da Cultura na República Soviética Húngara. Estes fatos estão relatados na carta enviada a Paul Ernst (1888-1933) datada de 5 de Abril de 1919: “como um dos membros principais [...] do Partido Comunista, eu perdi minhas chances de algum dia alcançar um posto acadêmico. Em segundo lugar, desde a proclamação da ditadura do proletariado uma semana atrás, eu me tornei Comissário da Educação [...]”. LUKÁCS, György. *Selected correspondence... op. cit.*, p. 280.

⁶³ Por isso é que Andrew Arato e Paul Breines estão certos ao lembrar que “[...] no final de 1918, a ética de Lukács comportava uma tensão central de muitos elementos não elaborados: individualismo vs. comunidade; formas democráticas de solidariedade vs. formas aristocráticas de solidariedade; auto-sacrifício vs. terror [...] Fazendo com que a partir dessa base comum, houvessem elementos parecidos entre ‘O bolchevismo como problema moral’, que rejeitava explicitamente o movimento bolchevique, e ‘Tática e Ética’, que endossava o movimento [...] Nos dois Lukács obviamente escolhe por uma espécie de comunidade que, segundo sua crença, trazia à baila um novo tipo de solidariedade: [...] ‘o amor mútuo e a solidariedade entre todos seres humanos’ [...]” (tradução livre). ARATO, Andrew; BREINES, Paul. *Lukács and the origins of western marxism*. New York: Seabury Press, 1979. p. 83-84.

2.2 Segundo pressuposto: tese da totalidade como pressuposto metodológico fundamental

Com o fracasso da República Soviética Húngara, Lukács partiu para o exílio em Viena. O clima de terror do pós-guerra, em 1919, ainda assolava a Europa Ocidental. Assim que por conta da “agonia desses anos”, a filosofia professoral e profissional do neokantismo “perdeu inevitavelmente qualquer autoridade que alguma vez pudesse ter tido”.⁶⁴ Mesmo Weber, que viria a falecer em 1920, afirmava já ser impossível um retorno à metafísica⁶⁵ como possibilidade de oferecer uma resposta alternativa às tendências dominantes da filosofia que se situavam “entre o positivismo da ciência empírica e o vitalismo”.

Aliás, um mês antes de sua morte, em Março de 1920, quando do recebimento da notícia que Lukács estava exilado em Viena, Weber enviou uma carta oferecendo, para o mais novo comunista húngaro, “de maneira segura” uma residência na Alemanha ou na Itália.⁶⁶ Weber, que soubera pelo pai de Lukács que esse decidira viver a partir do exílio sem mais a ajuda financeira familiar, mostrava-se solidário para com Lukács e, como uma última palavra de amigo, o aconselhou: “qualquer que forem os seus planos, debes sair dessa atmosfera presente em Viena onde tudo parece andar em círculos [...] debes voltar a tua atenção aos teus antigos objetivos e teus talentos próprios”.⁶⁷ Sem embargo, mesmo os afetuosos *warm regards*, que soavam como um adeus sem resposta de Weber a Lukács⁶⁸, não foram o bastante para o afastamento deste último de tudo aquilo que ele considerava como sendo a forma de vida burguesa.

Se a inflexão realizada por Lukács em sua “interpretação personalíssima” do neokantismo não estabeleceu com sucesso o empreendimento de um *tertium datur* em relação ao positivismo e a *Lebensphilosophie*, não foi por conta da “agonia desses anos”, assim como fora para Weber e outros, que o neokantismo deixou de fazer sentido para ele. Enquanto alguns neokantianos “desesperados” encontraram um amparo na religião e outros no irracionalismo de Nietzsche, Lukács “voltou-se para Hegel⁶⁹”.⁷⁰ Apesar disso, “voltar-se para Hegel”, aqui, deve ser entendido como um voltar-se para “a leitura hegeliana” de Marx. Ao contrário do neokantismo do jovem Lukács, o qual apenas incorporou alguns aspectos da teoria de Marx, a apreensão de Hegel tratava de ser uma apreensão deste enquanto possibilidade de reler aquele.

⁶⁴ LICHTHEIM, George. *op. cit.*, p. 17.

⁶⁵ *Ibid.*, *Ibidem.*, p. 17.

⁶⁶ LUKÁCS, György. *Selected correspondence... op. cit.*, p. 282. (tradução livre).

⁶⁷ *Ibid.*, *Ibidem.*, p. 282. (tradução livre).

⁶⁸ *Ibid.*, *Ibidem.*, p. 282.

⁶⁹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831).

⁷⁰ LICHTHEIM, George. *op. cit.*, p. 17.

Por esse motivo, não se deve esquecer que Lukács, agora, era um membro do Partido Comunista. Resulta disso seu contato com a famosa *Introdução de 1857*, parte dos *Grundrisse*, publicada por Karl Kautsky (1854-1938)⁷¹, a qual estudou “apaixonadamente”.⁷² Estudo que, obviamente, mudou sua maneira de se relacionar com Marx e o aproximou de Hegel:

[...] agora já não se tratava de um Marx visto através da lente de Simmel, mas daquela de Hegel. Não mais Marx “eminente especialista”, como “economista” e “sociólogo”: começava já a vislumbrar o filósofo do pensamento de largo alcance, o grande dialético. Mas ainda não conseguia aprender o significado do materialismo para concretizar e totalizar, para formular coerentemente os problemas da dialética. O máximo a que cheguei foi a uma prioridade (hegeliana) do conteúdo em relação à forma e a procurar uma síntese (essencialmente hegeliana) de Hegel e Marx numa “filosofia da história”.⁷³

Publicações marcantes desse seu “período hegeliano” foram *A teoria do romance* (1920, em língua alemã) e o ensaio *O que é o marxismo ortodoxo* (1919)⁷⁴ publicado posteriormente, de forma ampliada e revisada, na coletânea de ensaios *História e Consciência de Classe* (1923). Comungam, tais ensaios, como que resultantes dos necessários estudos da pesquisa hegeliana de então o que, autobiograficamente, Lukács convencionou chamar de “prioridade [...] do conteúdo em relação a forma”. Um certo saldo resultante da leitura hegeliana de Marx que na “procura de uma síntese”, influenciou a tese do “ponto de vista da totalidade”⁷⁵, tornando-se, a partir daí, *um pressuposto metodológico fundamental* no programa de pesquisa lukácsiano. Pressuposto que constituiu a base para a reatualização de uma “filosofia da história”, compreendida mais ou menos teleologicamente no curso de um progresso histórico das sucessivas superações das formas de reificação da consciência⁷⁶, algo implícita na reformulação do ensaio sobre o marxismo ortodoxo, datado já de 1923, e bastante explícita nos ensaios que aí se seguem. Como é o caso dos ensaios sobre a consciência de classe⁷⁷ e da teoria

⁷¹ GERMER, Claus; LEÃO DA COSTA NETO, Pedro. Em torno da tradução brasileira dos *Grundrisse*. *Crítica Marxista*, n. 34, São Paulo: 2012. p. 159-170. p. 163.

⁷² LUKÁCS, György. *Meu caminho para Marx... op. cit.*, p. 39.

⁷³ *Ibid.*, *Ibidem.*, p. 39.

⁷⁴ A versão de 1919 foi publicada recentemente na coletânea LUKÁCS, György. *Tactics and Ethics, 1919-1929: the questions of parliamentarianism and other essays*. Trad. Michael McColgan. Verso/New Left Books: New York/London: 2014. p. 19-27.

⁷⁵ LUKÁCS, György. *História e consciência de classe... op. cit.*, p. 100.

⁷⁶ Como é o caso por exemplo da necessária superação da forma de consciência do que Lukács denominou como sendo o “pensamento burguês” para quem: “[...] O mundo reificado aparece doravante de maneira definitiva – e se exprime filosoficamente; elevado à segunda potência, num exame ‘crítico’ – como o único mundo possível, conceitualmente acessível e compreensível que é dado a nós, os homens. Se isso suscita a transfiguração, a resignação ou o desespero, se eventualmente busca um caminho que leve à ‘vida’ por meio de uma experiência mística e irracional, em nada muda a natureza dessa situação. Ao limitar-se a estudar as “possíveis condições” da validade das formas nas quais se manifesta seu ser subjacente, o pensamento burguês fecha a via que leva a uma maneira de colocar os problemas claramente, às questões relativas ao surgimento e ao desaparecimento, relativas à essência real e a o substrato dessas formas [...]”. *Ibid.*, *Ibidem.*, p. 230.

⁷⁷ *Ibid.*, *Ibidem.*, p. 133-192.

da reificação.⁷⁸ Em harmonia com a hipótese aqui presente, essa teorização da “prioridade [...] do conteúdo em relação a forma” é a pedra de toque do que viria a ser o “segundo pressuposto” que Lukács tomará, mesmo que depois de modo crítico, ao iniciar sua reflexão sobre a *Ética*. Assim como no caso da *tese da subjetividade consciente do agente*, a *tese do ponto de vista da totalidade como pressuposto metodológico fundamental* continua “acumulada” no pensamento de Lukács, mesmo que o caminho que o leve a sustentar uma asserção como essa na *Ontologia*, seja inteiramente diferente.

Seja como for, está inscrito, ao contrário daquilo que se passava em sua crítica ao bolchevismo, na assunção de uma leitura hegeliana de Marx, que Lukács, em 1923, admitia uma suposta “filosofia da história” de Marx e, também, concordava que o proletariado não era senão uma espécie de sujeito messiânico da história. Este, por sua vez, teria a missão fundamental de reconciliar a humanidade com sua “verdadeira essência”. No entanto, se o bolchevismo concebia, na assunção da “filosofia da história” de Marx, uma justificação para *não enfrentar* o dilema entre a “vontade ética” e a “árida realidade empírica”, Lukács dirá, na contramão das teses dominantes na “doutrina marxista” vulgar do Partido, que seria necessário para que o proletário, enquanto sujeito messiânico, reconciliasse a “humanidade com sua verdadeira essência”, *fundamentar normativamente* uma espécie de capacidade conscientemente ética da subjetividade de intervir na realidade.

Daí que Lukács erguerá o arcabouço teórico da tese da necessária “consciência de classe”.⁷⁹ Uma espécie de consciência moralizante⁸⁰ que supera a “reificação” própria ao mundo das antinomias atrofiantes do “pensamento burguês”⁸¹ e mostra, então, para o proletariado, sua “tarefa histórica” em direção à reconciliação para com a “verdadeira essência

⁷⁸ Ibid., *Ibidem.*, p. 194-240.

⁷⁹ “[...] A essência do marxismo científico consiste, portanto, em reconhecer a independência das forças motrizes reais da história em relação à consciência (psicológica) que os homens têm delas [...]”; “[...] estudo concreto significa, portanto: relação com a *totalidade*. Pois é somente neste sentido que se revela a consciência que os homens têm de sua existência, em todas as suas determinações essenciais. De um lado, aparece como algo *subjetivamente* justificado na situação social e histórica, como algo que pode e deve ser compreendido enquanto ‘correto’. Ao mesmo tempo, aparece como algo que, *objetivamente*, é passageiro em relação à essência do desenvolvimento social [...], portanto, falsa consciência. Por outro lado, na mesma relação, essa consciência revela não ter conseguido alcançar *subjetivamente* os fins que atribuiu a si mesma, enquanto promoveu e atingiu os *fins objetivos* do desenvolvimento social, que ela não conhecia e não desejou [...]”; “[...] Pois tanto quanto é preciso superar as limitações reais dos indivíduos na estreiteza e nos preconceitos de sua condição, tanto menos podem ser superados aqueles limites que lhes impõe a estrutura econômica da sociedade de sua época e sua posição nessa sociedade [...]”; “[...] A vocação de uma classe (*posição na estrutura econômica da sociedade – F.T.*) para a dominação significa que é possível, a partir dos seus interesses e da sua consciência de classe, organizar o conjunto da sociedade conforme esses interesses [...]”. Ibid., *Ibidem.*, p. 134-135. p. 140-141. p. 143-144. (grifos do próprio autor).

⁸⁰ MARQUES, José Luiz. *Ética e ideologia: elementos para uma análise crítica em Lukács*. Editora da Universidade / UFRGS: Porto Alegre, 1991. p. 42.

⁸¹ LUKÁCS, György. *História e consciência de classe... op. cit.*, p. 238-239.

humana”. “Verdadeira essência humana” que não condiz com a vida que leva na posição de classe da estrutura econômica da sociedade capitalista. Porque essa vida não permite, segundo o Lukács do “período hegeliano”, ao proletariado tomar consciência de sua “tarefa histórica”. Porém, trata-se de algo que *somente* pode ser compreendido quando de um “estudo concreto”⁸² da realidade que supere a “falsa consciência”. A “falsa consciência” insiste em tomar a particularidade – da vida levada sob os aspectos determinantes de uma dada posição na estrutura econômica da sociedade capitalista – como sendo a determinação essencial da totalidade. Superada essa “falsa consciência”, própria de uma reificação das possibilidades objetivas de ação que não enxerga um outro mundo como possível, é viável para esse sujeito messiânico da história compreender por que a “verdadeira essência humana” *somente* pode ser objeto de reconciliação no curso da transformação consciente da realidade. Portanto, a partir de uma “consciência de classe”. Tudo se passando como se a suposta “filosofia da história” de Marx fosse uma questão de superar moralmente, a partir de uma “vontade ética”, as reificações próprias da vida cotidiana no modo de produção capitalista.

Trata-se, contudo, de uma leitura problemática de Marx.⁸³ Porém, dadas as circunstâncias do seu “período hegeliano”, a aceitação da “filosofia da história” na qualidade de uma fundamentação de uma “vontade ética” não foi mais do que uma *implicação necessária* da leitura que Lukács ora fazia de Marx. Assim que (a) a “prioridade [...] do conteúdo em relação a forma” como fundamentação da tese do “ponto de vista da totalidade” e (b) a necessária superação ética da consciência reificada de uma posição na estrutura econômica da sociedade como aquisição de uma consciência de classe são dois dos momentos maiores do “período hegeliano” de Lukács. Principalmente, no que diz respeito à reflexão ética do período.

Convém assinalar que estes são *pelo menos* dois dos momentos maiores do edifício teórico da filosofia e da crítica social que Lukács tinha por objetivo realizar no começo da década de 1920. Assim sendo, sempre privilegiando a reflexão sobre a ética que se manifesta no “desenvolvimento intelectual complexo” de Lukács, não é mais do que imperativo prestar atenção a essas duas discussões explícitas em *História e Consciência de Classe*. Tudo se passando, a título de responder quem foi *realmente* Lukács, como se esses dois momentos maiores fossem as pedras de toque da **tese do ponto de vista da totalidade como pressuposto metodológico central**. Nesse sentido, assim como no “primeiro pressuposto”, o primeiro momento acaba por ser compreendido tal como uma espécie de fundamentação filosófica do

⁸² Ibid., *Ibidem.*, p. 140.

⁸³ Para isso ver o que o Lukács diz, quando do Prefácio de 1967 à primeira reedição legal de *História e Consciência de Classe*, a respeito do problema de fundamentação teórica destes ensaios. Ibid., *Ibidem.*, p. 24-25.

aqui se convencionou chamar de *tese do ponto de vista da totalidade como pressuposto metodológico fundamental*. Por outro lado, o segundo momento toma o lugar da emissão de um juízo normativo do que deveria ou não ser feito pela “subjetividade empírica” do proletariado, quando de uma reflexão ética ancorada em uma “teoria da organização” que tem por objetivo estabelecer obrigações morais⁸⁴, levando em conta as determinações essenciais da totalidade do “processo histórico real”, que tratam de combater “a expressão da crise ideológica do proletariado no plano da organização”.⁸⁵

Em primeiro lugar, pergunta-se, então: qual a fundamentação filosófica da tese do “ponto de vista da totalidade”? Para levar a cabo essa tarefa é preciso prestar atenção na publicação ampliada e revisada do ensaio de 1919 na coleção de 1923. O objetivo maior da economia discursiva desse texto é, como o deixa explícito Lukács, “compreender corretamente a essência do método de Marx e de aplicá-lo corretamente”.⁸⁶ Muito embora seja, evidentemente, apenas um objetivo, não é desnecessário salientar que a conjunção “e” separa o que seriam dois momentos do problema proposto na pesquisa de Lukács. Assim que “compreender corretamente a essência do método de Marx” é tarefa primeira, ou seja, anterior àquilo que viria a ser um certo tipo de “aplicação correta” do método. “Aplicação correta” que corresponde ao que será tratado em segundo lugar, ou seja, não dizendo respeito à fundamentação filosófica da *tese do ponto de vista da totalidade*, mas sim somente como um aspecto de “aplicação correta” do método que insiste em viabilizar uma solução prática à “expressão da crise ideológica do proletariado no plano da organização”. Não obstante, com a finalidade de “compreender corretamente a essência do método de Marx”, para Lukács, parece ser indispensável retomar o aspecto essencial e decisivo a ser teoricamente elaborado em qualquer tentativa de “compreensão [...] efetiva e sistemática”⁸⁷ da economia discursiva das obras de Marx: a dialética. Trata-se de uma outra maneira de dizer, em termos lukácsianos, de que o método de Marx é tributário do horizonte teórico da obra de Hegel.⁸⁸

Sob tal chave de leitura, a saber, aquela que insiste em tomar como propósito “compreender corretamente a essência do método de Marx”, é que passagens tais como “[...] a dialética é um processo constante da passagem fluída de uma determinação para a outra, uma

⁸⁴ MARQUES, José Luiz. *op. cit.*, p. 42-44.

⁸⁵ LUKÁCS, György. *História e consciência de classe... op. cit.*, p. 554.

⁸⁶ *Ibid.*, *Ibidem.*, p. 53.

⁸⁷ *Ibid.*, *Ibidem.*, p. 55.

⁸⁸ “Todavia, é impossível tratar o problema da dialética concreta e histórica sem estudar de perto o fundador desse método, Hegel, e suas relações com Marx. A advertência de Marx para não tratar Hegel como um ‘cachorro morto’ foi em vão, mesmo para muitos bons marxistas. (Os esforços de Engels e Plekhanov também tiveram pouquíssimos resultados) [...]”. *Ibid.*, *Ibidem.*, p. 55.

superação permanente dos contrários [...] ela é sua passagem de um para dentro do outro [...]”⁸⁹, “[...] para passar desses ‘fatos’ àqueles no verdadeiro sentido da palavra, é preciso descobrir seu condicionamento histórico como tal e abandonar o ponto de vista a partir do qual eles são dados como imediatos [...]”⁹⁰ e “[...] somente nesse contexto, que integra os diferentes fatos da vida social (enquanto elementos do desenvolvimento histórico) numa *totalidade*, é que o conhecimento dos fatos se torna possível enquanto conhecimento da *realidade* [...]”⁹¹ devem ser entendidas.

Por certo, conceber a *totalidade* estando por essa reunião dos “elementos do desenvolvimento histórico” de maneira ordenada em uma reprodução ideal e dizer, ainda mais, que essa é a condição de possibilidade do conhecimento dos fatos corresponder à *realidade* é, no mínimo, uma afirmação astuciosa. Afirmação astuciosa que por si só expressa, claramente, a ***tese da totalidade como pressuposto metodológico central***. É dizer, ao não reunir os “elementos do desenvolvimento histórico” como sendo parte de uma abstração que funciona como uma organização mental cujo signo, escolhido por Lukács, é o termo *totalidade*, não será possível conhecer a *realidade* enquanto tal. Disso se seguindo uma crítica para com todo procedimento cognitivo desconsiderador da *totalidade* como esse pressuposto metodológico central – garantia maior da possibilidade de conhecer os fatos em sua correspondência real, para Lukács. Residindo essa crítica na afirmação de que tal procedimento não abandonaria “o ponto de vista a partir do qual eles são dados como imediatos”. Porém, então, qual a estratégia argumentativa de Lukács para fundamentar a enunciação dessa tese?

Para chamar atenção à especificidade da fundamentação realizada por Lukács, será útil, a título de territorialização, compreender o contexto situacional da economia textual. Torna-se evidente, quando da verificação do primeiro manuscrito do texto datado de 1919, que o objeto da crítica do filósofo húngaro é a interpretação ‘cientificista’ pela Segunda Internacional dos textos de Marx. Uma certa interpretação, segundo Lukács, que esquece a *totalidade*, ponto de vista e pressuposto metodológico central da obra de Marx, por eliminar a dialética, esse “processo constante da passagem fluída de uma determinação para outra”, do horizonte teórico de Marx. Em uma palavra, por eliminar Hegel do horizonte teórico de Marx:

Os vulgarizadores do marxismo, liderados por Bernstein, adotaram uma máscara “científica” e insistiram em erradicar a dialética do pensamento marxista, reivindicando o argumento segundo o qual ela tratava-se de um legado obsoleto da filosofia hegeliana, considerando-a, portanto, inapta para ocupar um lugar na ciência moderna, com a finalidade de construir uma teoria baseada somente nos “fatos” e na

⁸⁹ Ibid., *Ibidem.*, p. 67.

⁹⁰ Ibid., *Ibidem.*, p. 74.

⁹¹ Ibid., *Ibidem.*, p. 76.

“realidade”. Eles, até mesmo, acusam o próprio Marx de ter violado os fatos e a realidade para poder acomodar seu método, e acabam por demandar um lugar para a “imparcialidade” do método científico. [...], mas até mesmo os oponentes de Bernstein, os auto-intitulados guardiões do marxismo ortodoxo, a saber, Kautsky e os marxistas vulgares, continuaram a trivializar o método dialético e com isso o ímpeto revolucionário do socialismo.⁹²

Intelectuais orgânicos do movimento político de esquerda na Europa Ocidental, sobretudo na Alemanha, como Kautsky, reivindicavam para o marxismo um estatuto científico a partir de uma fundamentação teórica herdada de Ernst Mach (1838-1916).⁹³ Enxergar uma certa obsolescência no “legado [...] da filosofia hegeliana” era algo, sem dúvida, compartilhado pelo jovem Lukács, por exemplo, quando da crítica à prática do movimento bolchevique. Ainda discordando do movimento bolchevique, o autor de *História e Consciência de Classe* pensa já não ser possível, como é o caso de Kautsky e Bernstein, estabelecer como um pressuposto do procedimento metodológico, separar “método e realidade, pensamento e ser”.⁹⁴ Uma maneira de dizer que a crítica ao marxismo deve recorrer à própria exegese do texto de Marx e da recuperação do horizonte teórico de Hegel, e não mais a um neokantismo ou ao neopositivismo. Por essa razão, também contra “a interpretação escolástica de frases e citações de obras antigas”,⁹⁵ e não somente contra Kautsky e Bernstein, na qualidade de representantes da interpretação própria à Segunda Internacional, é que Lukács quer restaurar a ortodoxia do método de Marx e não a ortodoxia do marxismo. Muito embora o título do texto “*O que é o marxismo ortodoxo?*” possa sugerir efetivamente o contrário. A exegese do texto de Marx, segundo o Lukács de 1923, quando recuperada a “prioridade do conteúdo [...] sobre a forma”, permite a um “marxista ortodoxo sério [...] rejeitar todas as teses particulares de Marx”⁹⁶ e, mesmo assim, ser fiel a seu método, através das lentes de Hegel. Isso, é claro, a partir da recuperação da categoria de “dialética” a qual tem por referente o “processo constante da passagem fluída de uma determinação para outra, uma superação permanente dos contrários”.⁹⁷

Tudo se passa, então, como se esse “processo constante de [...] superação permanente dos contrários” encontrasse na passagem de um oposto “para dentro do outro”, não somente do movimento necessário do pensamento que tenta captar a realidade, mas da própria realidade. Notadamente, há uma imanente obscuridade nessas passagens que são razoavelmente abstratas no texto de Lukács. Entrementes, grosso modo, o conteúdo semântico dessas proposições

⁹² LUKÁCS, György. *Tactics and Ethics...* op. cit., p. 20-21. (tradução livre).

⁹³ LUKÁCS, György. *História e consciência de classe...* op. cit., p. 68.

⁹⁴ Ibid., *Ibidem.*, p. 69.

⁹⁵ Ibid., *Ibidem.*, p. 63.

⁹⁶ Ibid., *Ibidem.*, p. 64.

⁹⁷ Ibid., *Ibidem.*, p. 67.

isoladas de seu contexto, e reunidas aqui em um outro tipo de encadeamento lógico que visa buscar o entendimento da estratégia argumentativa de Lukács, o “processo constante de [...] superação permanente” dos contrários é a dinâmica da realidade social. O que implica dizer que, para Lukács, nessa ocasião, os fatos sociais são circunscritos em uma dinâmica histórica na qual, em determinados contextos, podem significar o contrário do que significariam em um outro. Daí o risco de investigar os “fatos”, na medida e na forma em que se manifestam de forma imediata, na qualidade de instância última da realidade social. Por essa razão, a “superação permanente dos contrários” manifesta-se como a passagem de um oposto “para dentro do outro”, muitas vezes ocultando aquilo que viria a ser sua determinação essencial, mas nem por isso devendo ser analisada somente da maneira na qual se manifesta.

Não é por outra razão que o estabelecimento de uma “forma” (aparência, manifestação) de procedimento, em detrimento do “conteúdo” (determinação essencial) na atenção imediata aos “fatos” e a “realidade” – na desconsideração de toda “filosofia hegeliana” como uma certa razão especulativa que obscurecia o “estatuto científico” do marxismo –, para Lukács, tivesse, como saldo resultante da investigação, “por consequência, [...] a causalidade unilateral e rígida”.⁹⁸ Uma outra maneira de dizer que considerar, a título de investigação metodológica sobre a realidade social, somente os fatos imediatos da realidade e não atentar para o seu encadeamento, nas relações entre parte e todo, no interior desse “processo constante de passagem fluída”, é um procedimento próprio de um fatalismo que pensava poder com um “acúmulo de meras pesquisas empíricas” provar ser “inevitável” o fato “da revolução”.⁹⁹ Por conseguinte, deixando de compreender o caráter precisamente dialético da realidade, que ora pode ser favorável a uma ação revolucionária, ora não. Assim que, ao conceber a dialética entre “forma” e “conteúdo” da realidade social como uma parte obsoleta da filosofia, segundo Lukács, nos textos dos discípulos de Mach

o aspecto mais essencial dessa ação recíproca, *a relação dialética do sujeito e do objeto no processo histórico*, não chega a ser mencionado, e muito menos colocado no centro das considerações metodológicas [...]”¹⁰⁰

Para Lukács, o esquecimento, por parte de uma “escolástica” da doutrina marxista presente no movimento bolchevique e na Segunda Internacional, da importância da dialética hegeliana na construção do método de Marx, veda uma compreensão adequada do caráter de “ação recíproca” da realidade social. Realidade que está em permanente transformação.

⁹⁸ Ibid., *Ibidem.*, passim.

⁹⁹ LUKÁCS, György. *Tactics and ethics...* op. cit., p. 20.

¹⁰⁰ Ibid., *Ibidem.*, p. 67. (grifos do próprio autor).

Permanente transformação que levaria o método de apreensão, quando visando capturar o “processo constante da passagem fluída de uma determinação para outra, uma superação permanente dos contrários”, a nunca considerar o significado de certas proposições sobre a ontologia dos fatos sociais como algo imutável, fruto de “meras pesquisas empíricas”. Tal como é o caso dos “discípulos de Mach”.¹⁰¹ Segue-se naturalmente dessas considerações de Lukács sobre o processo dialético da realidade social, que, por sua vez, contempla a “prioridade do conteúdo sobre a forma”, uma não plausibilidade na separação entre método e realidade. Afinal de contas, é separando o método da realidade, definindo-o a partir de um estatuto que não considere um incessante processo real da passagem de uma determinação social para outra determinação, que as proposições obtidas pela investigação de um método considerariam os “fatos” como que separados desse “processo fluído” e os hipostasiando na qualidade de imutáveis. Isto é, abstratos, valendo para todos os tempos, em todos lugares e mundos possíveis. Chegando, no limite, a ter que considerar a revolução, por exemplo, “ou inevitável ou impossível”. Um fato verificável empiricamente, que não pode encontrar ora momentos favoráveis e ora momentos desfavoráveis que dependam da “ação recíproca” dos opostos (sujeito e objeto) “no processo histórico”.¹⁰²

Essa é a razão pela qual Lukács alega que “o ponto de partida” da crítica dos intérpretes da Segunda Internacional

consiste justamente na separação entre método e realidade, entre pensamento e ser [...] justamente nessa separação o progresso que lhe deve ser atribuído como um mérito, no sentido de uma ciência de caráter autenticamente científico, por oposição ao materialismo grosseiro e acrítico do método marxista. Naturalmente, está livre para fazê-lo, mas é preciso constatar que ela não se move na direção que constitui a essência mais íntima do método dialético”¹⁰³

De alguma maneira, essa passagem carrega consigo uma implícita autocrítica da anterior posição neokantiana de Lukács. Porque a contraposição entre “método e realidade” não é tão justaposta à contraposição entre “sujeito do dever-ser” e “o ser do sujeito empírico das inclinações”. Contudo, se a Lukács não concerne filiar-se à leitura neokantiana e departamentista que em seus tempos de Heidelberg fizera de Marx e nem a um tipo de leitura próprio dos “discípulos de Mach”, mas sim uma compreensão do caráter incessantemente mutável, fluído e de significados que podem vir a se transformar em seus opostos, dependendo da determinação histórica, o que isso precisamente quer dizer? O que certamente isso não

¹⁰¹ Ibid., *Ibidem.*, p. 68.

¹⁰² Ibid., *Ibidem.*, p. 67.

¹⁰³ Ibid., *Ibidem.*, p. 69.

significa é que o autor de *História e Consciência de Classe* desdenhe da importância dos fatos para a composição metódica da “restauração”, através das lentes de Hegel, do método de Marx. Para a concepção de Lukács, então, “o que significam, do ponto de vista metódico, esses fatos que toda literatura” dos discípulos de Mach “idolatra”?¹⁰⁴

Significa, sobretudo, uma outra dentre o rol das posições que não superam, em um *tertium datur*, a antinomia filosófica de um tempo que se via obrigado a tomar uma posição de princípio “entre o positivismo da ciência empírica e o vitalismo”. Não superam porque, de acordo à letra do texto lukácsiano, em última instância, recorrem ao “positivismo da ciência empírica”. São, como diz insistentemente Lukács, “discípulos de Mach”. Todavia, isso só acontece porque seu caráter de “discípulos” não os permite mais do que tratar a posição que considera a realidade social um “processo constante da passagem fluída de uma determinação para outra” apenas uma outra vertente da tese vitalista. De tal maneira que se a “mera pesquisa empírica” destes, definida por um método que abstrai os fatos do “processo [...] da passagem de uma determinação a outra”, não pode superar a disjunção exclusiva da “ou inevitabilidade ou impossibilidade”, também aqui acaba por considerar uma disjunção exclusiva como que somando parte essencial à realidade imutável do pensamento filosófico: ou o positivismo da ciência empírica ou o vitalismo.

Se assim for, afirmar, como faz Lukács, que “todo conhecimento da realidade parte de fatos”¹⁰⁵ não é necessariamente aceitação implícita, e nem explícita, de que há uma inevitável disjunção exclusiva no pensamento filosófico. Antes, a estratégia argumentativa contra a tese de Kautsky e Bernstein precisa estar ciente de que após “partir dos fatos”, torna-se necessário, por conta do “processo [...] da passagem de uma determinação a outra” da realidade social, “saber quais dados da vida e em que *contexto metódico* merecem ser considerados como fatos importantes para o conhecimento”.¹⁰⁶ Não é em outro sentido que o processo de “saber quais dados da vida” passa pelo crivo da seleção de “fatos” que são

com efeito (enquanto produtos da evolução histórica), não somente implicados numa mudança contínua, mas também são – precisamente na estrutura de sua objetividade – produtos de uma época histórica determinada [...]”¹⁰⁷

Ou seja, existe uma porção dos fatos que são aqueles que estão implicados em uma “mudança contínua” e os que não estão. Ao tentar identificar melhor o que viriam a ser os fatos

¹⁰⁴ Ibid., *Ibidem.*, passim.

¹⁰⁵ Ibid., *Ibidem.*, passim.

¹⁰⁶ Ibid., *Ibidem.*, passim.

¹⁰⁷ Ibid., *Ibidem.*, p. 74.

implicados em uma “mudança contínua” e os que não “estão”, vale a pena lembrar, que há de fundo, nesse ínterim, uma outra discussão ocorrendo no texto. Trata-se de uma discussão contra Friedrich Engels (1820-1895). Uma discussão que insiste em mostrar que lá onde Engels viu uma dialética da natureza, não houve senão mais do que uma distorção do método de Marx, pois ele cotejou *a priori* elementos desse método e simplesmente os projetou no domínio da natureza. Para Lukács, mesmo que aí se trate de uma dialética da natureza, que por si só implicaria que houvesse um “processo constante da passagem fluída de uma determinação para outra, uma superação permanente dos contrários”, não haveria elementos científico capazes de comprovar tal proposição. Compete aqui lembrar que, ainda nesse período, Lukács aceitava a distinção entre “natureza” e “cultura” própria de sua antiga formação neokantiana. Por isso, para o autor de *História e Consciência de Classe*, Engels haveria distorcido de maneira mecanicista o materialismo de Marx. Tudo se passando como se ele fosse esse precursor de um mecanicismo que viria a desembocar na recepção teórica de Marx pelos “discípulos de Mach”. Seja como for, o que interessa reparar, é que, diferentemente de como será visto no Lukács da *Ontologia*, os fatos “implicados numa mudança contínua” são, por excelência, fatos do domínio da “cultura”; do domínio social.

Essa determinação que define, com um certo grau de justeza, uma certa instanciação ontológica sobre que tipo de fatos se está falando, é útil para entender, na concepção de Lukács, quais são os “dados da vida” social que importam saber: são os “fatos sociais” encadeados em uma “mudança contínua” que justamente pela razão de serem “produtos de uma época determinada” adquirem a “estrutura de sua objetividade”. O que implica dizer que, diferentemente da estratégia argumentativa de Kautsky e Bernstein, para Lukács e, por conseguinte, para o que viria a ser o método de Marx, ser produto de uma variação histórica e estar sujeito a um certo grau de relatividade não é uma contradição ao estatuto da objetividade de ser um fato. Até porque somente esses, a saber, os fatos que são produtos históricos, podem corresponder à realidade em uma análise do processo social real, uma vez que ela *é* esse “processo fluído” em constante mudança. Contudo, um “processo fluído” que somente é estruturado objetivamente **por ser** histórico. Daí que a abstração dos fatos desse “processo fluído” que determina historicamente a “mudança contínua” dos “dados da vida” pelos quais interessa uma investigação começar, segundo Lukács, própria de um *complexo metódico* dos intérpretes da Segunda Internacional, é criticado não por simplesmente não seguir Marx. Porém, é criticado pela razão de não buscar captar o fato de que a objetividade histórica do processo social real transcende a disjunção exclusiva do “ou inevitável ou impossível”.

Um bom exemplo – para ilustrar o que Lukács está querendo dizendo com a “estruturação objetiva” dos fatos ocorrer somente lá onde há uma “determinação histórica” e que, por conseguinte, um processo discursivo de enunciação do real não perde nada em objetividade do conteúdo semântico de certas proposições por situar a “mudança contínua” desses “fatos sociais” – pode ser encontrado no escrito de Marx, datado de 1849, *Trabalho Assalariado e Capital*:

[...] Um homem negro é homem um negro. Ele apenas se torna um escravo em um certo tipo de relação. Uma máquina hidráulica de fiar algodão é uma máquina para fiar algodão. Ela se torna capital somente em um certo tipo de relação. Do lado de fora dessas relações ela tão pouco é capital quanto o ouro é em si mesmo dinheiro; quanto o açúcar é em si mesmo o preço do açúcar.¹⁰⁸

O que implica dizer que só em certas “determinações históricas” uma máquina, por exemplo, pode vir a ser capital. Isso não significa que ela não seja, objetivamente, capital. Contudo, é só nesse “certo tipo de relação” que ela é, objetivamente, capital. A “mudança contínua” das “determinações históricas” é uma condição sem a qual os “fatos” próprios do domínio social não podem ser efetivamente entendidos. Para usar a expressão de Marx, “do lado de fora dessas relações”, eles não são “dados da vida” social importantes para a compreensão do processo real. Por causa disso, hipostasiar esses fatos, através de uma “mera pesquisa empírica”, como diz Lukács, das “determinações históricas” na qual eles se encontram, não é uma boa maneira de compreender a realidade. Trata-se apenas de uma boa maneira de verificar que “uma máquina hidráulica de fiar algodão” é uma máquina de fiar algodão”; que um “fato” é um “fato” – para dizer em termos abstratos. Portanto, resulta ser uma consequência necessária da eliminação da “dialética” do método de Marx; da tentativa dos intérpretes da Segunda Internacional a elevar o marxismo a um “estatuto científico”. Por outro lado, não se deve esquecer que o “contexto metódico” em que certos “dados da vida” preenchem o conteúdo da semântica das proposições sobre eles é sempre o “contexto metódico” da dialética do processo histórico-social. O “contexto metódico”, portanto, refere-se aqui ao domínio da “cultura” como que contraposto ao da “natureza”.

A despeito disso, a boa questão tem de ser colocada nos seguintes termos: o que isso tem a ver com o que viria a ser tal ***tese da totalidade como pressuposto metodológico central?*** Ora, essa não é senão a razão pela qual, nesse domínio do “processo fluído” de “determinações históricas”, os “fatos” singulares, enquanto “dados da vida” social, são compreendidos em uma

¹⁰⁸ MARX, Karl. Wage labour and capital. In: MARX, Karl. ENGELS, Friedrich. *Marx & Engels Collected Works*: 1849. v. 9. Trad. Jack Cohen... London: Lawrence & Wishart, 2010. p. 197-228. p. 211. (tradução livre).

reunião ordenada dos processos históricos que forma uma *totalidade*. Um processo de *totalização*. O leitor atento notará que, precisamente aqui, Lukács demonstra sua leitura de Marx através das lentes de Hegel. Demonstra ao reunir as “determinações históricas” como que em um *processo de totalização*, na procura de um significado de proposições objetivo, mesmo que em cada forma social e histórica, pressupõe uma certa organização do tempo própria de uma certa filosofia da história que percebe a “mudança contínua” apenas como um processo ideal. Por conseguinte, “problemas decisivos da dialética foram resolvidos de modo idealista”.¹⁰⁹

Até porque, se “para passar desses ‘fatos’ àqueles no verdadeiro sentido da palavra, é preciso descobrir seu condicionamento histórico como tal e abandonar o ponto de vista a partir do qual eles são dados como imediatos”¹¹⁰, é preciso “esclarecer com precisão essa diferença entre sua existência real e seu núcleo interior”¹¹¹ – núcleo que é estruturado objetivamente somente na medida em que é histórico –, então a “mudança contínua” é esse “processo fluído de uma passagem de uma determinação para outra” que caracteriza uma *totalização*: o conjunto das determinações históricas e a compreensão da sua constante estruturação e desestruturação de objetividades. Não é por outra razão que Lucien Goldmann dirá que, para Lukács, “a totalidade não é algo imediato, não é algo em que nós podemos falar no modo indicativo, pela simples razão de que nós [...] estamos dentro dela”.¹¹²

O que implica dizer que para se referir a um escravo, não basta elencar o fato empírico, “no modo indicativo”, da existência de um homem negro. Afinal, “ele apenas se torna um escravo em um certo tipo de relação”. Em outras palavras, mesmo o domínio intensivo do conceito é determinado historicamente. Com certeza um escravo na Grécia Antiga era objetivamente diferente de um escravo na América Latina no começo do século XVII. Para tanto, torna-se algo necessário, ao conteúdo semântico de proposições que pretendam corresponder às “determinações históricas” da realidade, contemplar a “mudança contínua” enquanto fator objetivo no *processo histórico de totalização*. Idealmente. Portanto, somente na medida em que é possível perceber, para Lukács, que, enquanto sujeito, o ser humano não é mais do que uma composição dessa história e de que, enquanto objeto, é algo constituindo socialmente pela própria atividade de sujeitos coletivos¹¹³, é que a fundamentação da totalidade

¹⁰⁹ LUKÁCS, György. *Meu caminho para Marx... op. cit.*, p. 40.

¹¹⁰ LUKÁCS, György. *História e consciência de classe... op. cit.*, p. 74.

¹¹¹ Ibid., *Ibidem.*, p. 75.

¹¹² GOLDMANN, Lucien. *Lukács and Heidegger: towards a new philosophy*. Trad. William Q. Boelhower. London: Routledge, 1997. p. 40.

¹¹³ LUKÁCS, György. *História e consciência de classe... op. cit.*, *Ibidem.*, p. 41.

como pressuposto metodológico central ganha lugar na economia discursiva desse ensaio publicado em *História e Consciência de Classe*. Não é de outra forma que as seguintes proposições devem ser interpretadas:

“Somente nesse contexto, que integra os diferentes fatos da vida social (enquanto elementos do desenvolvimento histórico) numa *totalidade*, é que o conhecimento dos fatos se torna possível enquanto conhecimento da *realidade*. Esse conhecimento parte daquelas determinações simples, puras, imediatas e naturais [...] para alcançar o conhecimento da *totalidade* concreta enquanto reprodução intelectual da realidade. Essa totalidade concreta não é de modo algum dada imediatamente ao pensamento [...]”¹¹⁴

“A totalidade concreta é, portanto, a categoria fundamental da realidade. A validade dessa perspectiva se revela, no entanto, em toda sua clareza quando focalizamos nossa atenção no substrato material e real do nosso método [...] Quando a teoria, enquanto conhecimento da totalidade, abre caminho para a superação dessas contradições, para sua supressão, ela o faz mostrando as *tendências reais* do processo de desenvolvimento da sociedade, que são chamadas a superar *realmente* essas contradições na realidade social, no curso do desenvolvimento social [...]”¹¹⁵

Salta à vista a fundamentação da **tese da totalidade como pressuposto metodológico central**. Claro que, no curso da *Ontologia*, sua fundamentação será diversa. Mas a tese permanece, assim como a da interferência da subjetividade na realidade, como um pressuposto para aquela que será a última tentativa de Lukács realizar uma discussão sobre os fundamentos de uma *Ética*. Como um segundo momento do estudo desse segundo pressuposto, como isso influenciaria a reflexão ética de Lukács nesse seu “período hegeliano”? Para tanto, é preciso recorrer àquilo que anteriormente fora conceitualizado como “teoria da reificação”¹¹⁶. De uma maneira resumida, assinala-se que a reificação é um recurso conceitual, que funciona como um critério epistêmico que, de alguma forma, ocupa um lugar importante na estruturação da concepção ética do autor de *História e Consciência de Classe*. Ou seja, que ajuda Lukács a explicar e criticar, não somente certas maneiras de não compreender a realidade social do ponto de vista da totalidade¹¹⁷, os posicionamentos teóricos ou cotidianos, de ordem explicativa, que vislumbram nas categorias imediatas um referente correspondente à *totalidade* do “processo fluído que passam de uma determinação para outra”.

Como observam Arato e Breines, o que está em jogo para Lukács, é que “no seio da sociedade burguesa”, ou seja, em uma forma social com suas específicas “determinações históricas”, “as categorias econômicas abstratas (especialmente a mercadoria e o trabalho

¹¹⁴ Ibid., *Ibidem.*, p. 76.

¹¹⁵ Ibid., *Ibidem.*, p. 79-80.

¹¹⁶ Ibid., *Ibidem.*, p. 140.

¹¹⁷ Ibid., *Ibidem.*, p. 100.

abstrato) correspondem às formas de aparência *imediatas* das condições econômicas”.¹¹⁸ Para o indivíduo, essas “formas de aparência *imediatas*” manifestam-se sob a forma de uma aparência correspondente à *totalidade* dos processos sociais. De fato, não se trata de dizer que elas não sejam “formas necessárias de existência”¹¹⁹, até porque, no exemplo em questão, como é o caso das sociedades capitalistas, o trabalho abstrato e a mercadoria são formas necessárias para que essa forma social se constitua e continue a existir historicamente. Trata-se, porém, de dizer que não é por serem “formas necessárias de existência” empiricamente constatáveis de maneira imediata que disso venha a se seguir que elas sejam “imutáveis do ponto de vista histórico”.¹²⁰ Com efeito, tomar essas “formas necessárias de existência” de uma certa forma social como sendo “imutáveis do ponto de vista histórico” e, por conseguinte, correspondendo à *totalidade* da realidade social, acarreta no fato de que elas se transformem em certas “formas de ilusão”.¹²¹

Não obstante, para Lukács, essas “formas de ilusão” condicionam uma certo tipo de racionalidade que insiste em entender os fenômenos da vida social de forma atomizada. Isso significa que para a racionalidade de um indivíduo, sob a forma social da sociedade capitalista, as formas de abstração da realidade social, e um exemplo disso são as categorias econômicas como a “mercadoria” e o “trabalho abstrato”, aparecem como elementos indispensáveis a todas formas sociais, em todos os espaços e tempos possíveis. Por esse motivo, tomar essas abstrações particulares fora de suas “determinações históricas”, em detrimento da “categoria da totalidade”, a qual implica em admitir uma “mudança contínua”¹²² nas categorias da realidade social, é constituinte de uma ordenação racional das categorias da vida social que “reduz [...] seus elementos a uma uniformidade indiferenciada, a uma identidade”.¹²³ Portanto, reificando os elementos constituintes da realidade. Eis o processo de reificação.

Não é por outra razão que isso significa uma reificação **da consciência**. Pois tudo se passa como se, nessa reificação, fosse impossível compreender, em uma filosofia da história, notadamente de cariz hegeliano-marxista, o curso efetivo do “processo fluído de passagem de uma determinação para outra”. Porque a concepção do curso efetivo da *totalidade* histórica aparenta ser “da ordem do impossível” para a consciência reificada do indivíduo, posto que o impede de perceber a *totalidade* do processo real.

¹¹⁸ ARATO, Andrew; BREINES, Paulo. *The young Lukács... op. cit.*, p. 114. (grifo dos próprios autores); (tradução livre).

¹¹⁹ Ibid., *Ibidem.*, p. 114. (tradução livre).

¹²⁰ Ibid., *Ibidem.*, passim. (tradução livre).

¹²¹ Ibid., *Ibidem.*, passim. (tradução livre).

¹²² LUKÁCS, György. *História e consciência de classe... op. cit.*, p. 83.

¹²³ Ibid., *Ibidem.*, passim. *in fine*.

só se revela como pura aparência na medida em que eles chegam a uma inter-relação dialética e dinâmica e passam a ser compreendidos como aspectos dialéticos e dinâmicos de um todo igualmente dialético e dinâmico”¹²⁴

Não é difícil perceber que ao Lukács de *História e Consciência de Classe* muito interessa uma filosofia da história que conceba na teleologia desse “processo fluído”, de “mudança contínua” da realidade social, um curso efetivo da “reconciliação com a verdadeira essência humana”. Contudo, convém arguir, na esteira do alerta feito antes, que as coisas não se passam como se Lukács tivesse se entregado inteiramente à doutrina bolchevique. Antes, para ele o papel da consciência intervir na realidade consistiria em algo fundamental para que a história viesse a ser feita; para que seja possível essa “reconciliação com a verdadeira essência humana”. Assim que, na reificação da consciência, “a práxis torna-se uma forma de atividade do indivíduo isolado, uma ética”.¹²⁵ Essa “ética” do “indivíduo isolado” é própria, para Lukács, de uma consciência reificada que não entende a sua tarefa histórica de superar a forma social da sociedade capitalista e “reconciliar-se com a verdadeira essência humana”. É nesse ponto, que a fundamentação da **totalidade como pressuposto metodológico central**, serve como pedra de toque para Lukács elaborar um certo critério epistêmico que opera de fundo na crítica moral, a qual realizará sobre o fenômeno da reificação. O critério epistêmico é o de que, para que a “práxis” não se torne essa “ética” do “indivíduo isolado”, é necessário conhecer, a partir da compreensão da inter-relação dialética da ação recíproca dos processos sociais, a *totalidade*. Além disso, não confundir *totalidade* com as “formas necessárias de existência” que podem aparecer imediatamente como resultados de uma investigação empírica. Não é outra razão que leva Arato e Breines a apontarem que “a questão fundamental”, para Lukács, “é a dos limites, isto é, das mediações na qual” o indivíduo perde seu “potencial” de realização “dinâmico”.¹²⁶ Perde seu “potencial” de realização “dinâmico” enquanto possui essa “ética” do “indivíduo isolado”.

Por conta desse motivo é que, em um texto intitulado *A missão moral do Partido Comunista*, datado de 1920, o Partido, estando por um agente de uma teoria normativa da organização, deve elaborar obrigações morais¹²⁷ que tenham por objetivo transformar a consciência reificada do proletariado em consciência de classe. Não é em outro sentido que a seguinte elocução deve ser lida: “ideal humano do reino da liberdade que deve, antes de tudo,

¹²⁴ Ibid., *Ibidem.*, p. 83-84.

¹²⁵ Ibid., *Ibidem.*, p. 95.

¹²⁶ ARATO, Andrew; BREINES, Paul. *The young Lukács...* op. cit., p. 118.

¹²⁷ MARQUES, José Luiz. *Ética e ideologia...* op. cit., p. 42-43.

ser um princípio consciente que governe as ações e motive a vida de todos [...]”.¹²⁸ A rigor, não é por acaso que a necessidade de transformar a consciência, na busca de um “princípio consciente que governe as ações” impondo-as obrigações morais, acabe por deixar nítido o caráter epistêmico da concepção normativa da ética como produto mais bem-acabado da reflexão ética de Lukács em 1923. Daí que a fundamentação da *totalidade* como pressuposto metodológico central, para qualquer investigação sobre a realidade social, seja também a pedra de toque de um edifício teórico de uma certa ética que tenha por objetivos:

- (i) superar o estado de reificação da consciência;
- (ii) elaborar uma teoria da organização¹²⁹ que liste obrigações morais que não evite certas “formas de ilusões” serem tomadas como determinações essenciais da *totalidade*;
- (iii) reconciliar o ser humano com sua essência a partir de um “princípio consciente que governe as ações” na busca de um “ideal humano do reino da liberdade”.

Não seria desnecessário, por fim, precisar uma determinação mais próxima da explicitação do que viria a ser o caráter moralmente normativo desse texto: a orientação para a ação do sujeito messiânico que deve fazer valer a vontade ética sobre a Terra. Então, da fundamentação filosófica desse “segundo pressuposto” parece resultar claro que o argumento central do “período hegeliano” de Lukács consiste em, não com razão – do ponto de vista de quem ainda não compreendera os “princípios ontológicos fundamentais de Marx” ou, até mesmo, do ponto de vista da catástrofe que pode vir a ser escolher um sujeito messiânico que realizará messianicamente a redenção da humanidade –, estabelecer um “princípio consciente” e normativo que tenha por função motivar, a partir de um critério epistêmico, a ação dos indivíduos mais ou menos vinculados a um certo tipo de “vontade ética” presente no curso efetivo de uma “filosofia da história”.

Nesse particular, o segundo momento da fundamentação desse “segundo pressuposto” situa uma implícita revisão de Lukács sobre a sua concepção de “ética pura” aos moldes neokantianos. Afinal, em *História e Consciência de Classe*, Lukács insiste em abandonar uma elaboração moralmente normativa da ação individual (baseada em um formalismo da ação

¹²⁸ LUKÁCS, György. *Tactics and Ethics...* op. cit., p. 69.

¹²⁹ Essa teoria da organização tem a missão de fazer com que o ponto de vista da totalidade como pressuposto metodológico central venha a “superar o plano puramente teórico e tornar-se problema da prática. Pois é somente depois que o núcleo do ser se revela como devir social que o ser pode aparecer como um produto até então inconsciente da atividade humana, e essa atividade, por sua vez, como elemento decisivo da transformação do ser. Por um lado, tem-se as relações puramente naturais ou as formas sociais [...] que se opõe aos homens como dados fixos, acabados e imutáveis em sua essência [...] sem jamais ser capaz de transformá-los [...]”. LUKÁCS, György. *História e Consciência de Classe...* op. cit., p. 95.

pura), tal como o fizera no seu período neokantiano. Não que isso, em alguma medida, nunca voltasse a fazer sentido para o filósofo húngaro. Afinal, a ética, mesmo quando tratada de maneira crítica, é sempre parte integrante do escopo de sua trajetória intelectual. Mesmo assim, o segundo pressuposto, a saber, a primazia da totalidade como primazia do conteúdo em relação à forma, não descarta, no curso do discurso de seu argumento, a possibilidade da interferência da consciência na realidade. Ao contrário, a reelabora, e passa somente a não enxergar mais a consciência ética como um atributo normativo de um indivíduo isolado.

Tudo se passava, então, como se a assunção de uma tese que implicasse na incorporação de uma proposição sobre a “prioridade [...] do conteúdo em relação a forma” fosse mais uma tentativa de Lukács em realizar um *tertium datur* entre o positivismo e a *Lebensphilosophie*. O subtítulo de *História e Consciência de Classe* possui uma certa capacidade de síntese que traduz a espécie de fundamentação filosófica a partir da qual Lukács resolveu, nesse que acabou sendo seu “período hegeliano”, enfrentar o problema: “ensaios de dialética marxista”. De fato, a pedra de toque da fundamentação filosófica da **tese da totalidade como pressuposto metodológico central** não expressava senão uma busca pelo sentido da dialética para Marx. Esta assumida na qualidade de um “processo fluído da passagem de uma determinação para outra” no curso das “determinações históricas” da realidade social. Independentemente disso, a letra biográfica de suas autocríticas não deixa dúvidas quanto ao insucesso de seu empreendimento:

Contudo, esta luta para me apropriar da dialética marxista foi longa. As experiências da revolução húngara revelaram-me muito claramente a fragilidade de toda teoria de orientação sindicalista (papel do partido na revolução) – [diga-se de passagem papel do partido no estabelecimento prático e na fundamentação filosófica de um critério epistêmico para uma conscientização moral de um certo regime de coordenação ‘consciente’ de ações – F.T.] – mas sobreviveu em mim por anos um subjetivismo ultra-esquerdista [...]. Tudo isto me impedia, sobretudo, de compreender verdadeira e rigorosamente a dimensão materialista da dialética no seu significado filosófico mais importante. Meu livro *História e Consciência de Classe* mostra nitidamente este período de transição. Malgrado a tentativa, agora consciente, de “superar” Hegel em nome de Marx, problemas decisivos da dialética foram resolvidos de modo idealista [...]¹³⁰

2.3 Terceiro pressuposto: tese da não-existência de antinomia entre causalidade e teleologia

Muito embora, tomado à luz do precedido, o livro de 1923 seccione “nitidamente este período de transição”, não seria errado dizer que tal “período de transição” se sucedeu pelo menos até 1933: quando da descoberta por Lukács, no Instituto Marx e Engels em Moscou, dos

¹³⁰ LUKÁCS, György. *Meu caminho para Marx... op. cit.*, p. 40.

Manuscritos de Paris de 1844. Evento que marcou não somente suas reflexões do ponto de vista biográfico, mas de toda história do marxismo ocidental. No caso de Lukács, não foi senão este texto que o permitiu, mais tarde, chamar atenção para os “princípios ontológicos fundamentais de Marx”. Notadamente, não há uma homogeneidade nas ideias do Lukács de 1923 com as do período que se desenrolou até 1933. De qualquer forma, como o objetivo que acerca esta investigação é o da relação intelectual e biográfica de Lukács com a reflexão ética, o dito período não aparenta acarretar grandes acontecimentos. O que implica dizer que, para os fins presentes nesta dissertação, esse “período de transição” se seguiu até a elaboração dos manuscritos da *Ontologia*.

Nesse período, Lukács viveu grande parte do tempo na antiga União Soviética e acabou impedido de publicar sua grande obra de historiografia da filosofia: *O Jovem Hegel*. Livro escrito em 1938, publicado somente em 1948. Também consta desse período a publicação de *A destruição da razão* (1952), um livro contaminado de citações protocolares próprias de um regime como o stalinismo. Nada obstante, as contaminações acabaram por tornar obscuro o pensamento de Lukács. Basta lembrar que o livro é responsável por grande parte de suas polêmicas com outros intelectuais do período e que produziu a impressão de que Lukács não era senão um stalinista que havia perdido, para fazer uso das palavras de Max Weber, “a atenção” e os “antigos objetivos e [...] talentos próprios”. Mesmo que tal polêmica seja interessantíssima, esta dissertação não é o local adequado para incluí-la em uma tentativa de responder “quem foi, realmente, György Lukács?”. Contudo, tal situação teve pelo menos o mérito de despertar a curiosidade de Bento Prado Jr. (1937-2007):

Não faltam discursos filosóficos contemporâneos – estes mais pertos de nós, nesta última década pelo menos – que falam da crise da Razão e fazem um diagnóstico diferente do de Merleau-Ponty ou de Wittgenstein. Falo aqui dos inimigos da nova sofística [...], que invocam a necessidade de vencer a crise e restaurar a Razão. Convergir assim, estranhamente, o neoliberalismo de alguns filósofos (que comemoraram a queda do muro de Berlim e convidam à restauração do bom espírito das *Lumières*) com a velha iniciativa de Lukács, em *Die Zerstörung der Vernunft*, mau livro de um grande pensador.¹³¹

[...] Anos depois da publicação deste ensaio, quando de sua passagem por São Carlos, István Mészáros ajudou-me a dissolver esse paradoxo do “mau livro de um grande autor”. Depois de ouvir minhas observações sobre *A destruição da razão*, o amigo discípulo de Lukács esclareceu: “Você precisa levar em conta o fato de que o autor foi obrigado a fazer mil concessões à polícia política para poder publicar seu livro”. Lukács não é, assim, o único autor do livro em questão.¹³²

¹³¹ PRADO JR., Bento. *Erro, ilusão, loucura: ensaios*. São Paulo: Editora 34, 2004. p. 25.

¹³² *Ibid.*, *Ibidem.*, p. 25.

Ocasionalmente, essa ocorrência permite chamar a atenção para algo de útil que aqui será remontado. Bento Prado tem razão quanto a uma suposta cautela ou, até mesmo, indenfensabilidade com relação ao livro obscuro de Lukács. Seja como for, neste quesito, é possível aludir que não é senão com o objetivo de “restaurar a Razão” que, a título de exemplo, os princípios ontológicos fundamentais de Marx serão reelaborados por Lukács na *Ontologia*. Trata-se de uma maneira de dirigir a concentração, do presente esforço, para a terceira tese fundamental tomada como pressuposto para a *Ética* de Lukács. Nesse ínterim, há pelo menos dois episódios que representam uma boa maneira de evidenciar o elo entre o objetivo de Lukács em “restaurar a Razão” e a sua introdução à *Ética*. São eles: (a) uma conferência realizada os *Encontros Internacionais de Genebra*, no ano de 1946, chamada *As tarefas da filosofia marxista na nova democracia*,¹³³ na qual uma seção intitulada “Problemas da Ética” revela o horizonte normativo desse que viria a ser o “velho Lukács” e (b) a autocrítica de Lukács presente em sua correspondência com Lucien Goldmann.¹³⁴

Na ocasião dos *Encontros de Genebra* a questão cara a Lukács é que se “ontem, tratava-se de decidir a favor ou contra o fascismo; e hoje, colocado perante cada mudança política cotidiana”¹³⁵ em uma vida social na qual as “comoções revolucionárias”, que teriam a função de deixar “mais imediatamente visíveis e perceptíveis” as “consequências que toda decisão pode acarretar”,¹³⁶ não estão mais tão presentes, então, nem por isso o “homem se vê” menos responsável “frente a escolhas carregadas de consequências”.¹³⁷ Isto posto, há pelo menos duas questões importantes no que diz respeito a biografia intelectual de Lukács. O primeiro a notar é que a responsabilidade “carregada de consequências” por decisões na vida cotidiana coloca o problema da decisão ética em um patamar radicalmente diferente daquele próprio de uma “reconciliação com a verdadeira essência humana”. Trata-se uma maneira de dizer: Lukács já não coloca mais a reflexão ética *somente* em um horizonte de “comoções revolucionárias” como o fizera até 1923. Por outro lado, cumpre lembrar que o processo decisório, por assim dizer, é um elemento novo nas reflexões do filósofo húngaro. Ele terá um papel importante, como será visto, no capítulo 4, na elaboração da concepção lukácsiana de liberdade. Não por outra razão Nicolas Tertulian lembrará que, em uma de suas últimas visitas a Lukács no fim da década de 1960, Lukács fez questão de explicitar sua “divergência radical

¹³³ LUKÁCS, György. *As tarefas da filosofia marxista na nova democracia*. In: LUKÁCS, György. *O jovem Marx e e outros escritos filosóficos*. 2. ed. Trad. Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2009, p. 55-88.

¹³⁴ TERTULIAN, Nicolas. *Georg Lukács: etapas de seu pensamento estético...* op. cit., p. 292.

¹³⁵ LUKÁCS, György. *As tarefas da filosofia marxista na nova democracia...* op. cit., p. 71.

¹³⁶ Ibid., *Ibidem.*, p. 72.

¹³⁷ Ibid., *Ibidem.*, p. 72.

que o separava de Adorno sobre um problema filosófico capital quanto o da *liberdade*”.¹³⁸ Disse, então, Lukács para Tertulian: “Adorno nega o essencial do ato livre: o fato de ele estar fundamentado em *alternativas*”.¹³⁹ De fato, ao tentar tematizar o fato de que toda decisão acarreta em consequências, não será outra questão, senão a da possibilidade da escolha entre alternativas, a qual guiará a exposição dessa conferência datada de 1946: “[...] e eis que surge a pergunta: ainda é possível fazer uma escolha? Uma tomada de decisão – individual ou social – é possível?”.¹⁴⁰

Parece que, no entanto, há ainda um terceiro elemento a sublinhar. Se há uma ruptura na reflexão ética de Lukács, muito bem expressa na maneira de ele, em 1946, se colocar tais problemas, isso não deveria levar à conclusão de que os velhos problemas da reflexão ética teriam desaparecido. Essa desautorização para concluir algo do gênero é revelada por perguntas que compõem a sequência da elaboração da questão que lhe é cara na conferência de 1946: “até que ponto esta decisão pode vincular-se ao reconhecimento da necessidade histórica? O comportamento ético do indivíduo tem alguma influência sobre os eventos históricos?”.¹⁴¹ Ou seja, o problema sobre a “influência sobre os eventos históricos” torna muito claro o fato de que as velhas questões continuam no horizonte da fundamentação filosófica dos problemas que interessam a Lukács. Dessa forma, pode-se dizer que se há uma ruptura em sua reflexão ética, também há uma continuidade. De tal sorte que a sua biografia intelectual torna imperativa a localização de elementos de continuidade e de ruptura que podem vir a formar uma ordenação biográfica dos seus interesses pela reflexão ética. Não obstante, não é em outro lugar que o segundo episódio, a saber, o de sua autocrítica, deveria ser lembrado. Trata-se, nessa ocasião, de uma correspondência com Lucien Goldmann, um estudioso do período do “jovem Lukács”, na qual pode-se ler que:

Se eu estivesse morto por volta de 1924, e se minha alma imutável tivesse olhado vossa atividade literária do além, estaria plena de um verdadeiro reconhecimento por ocupar-vos tão intensamente com minhas obras da juventude. Mas, como não estou morto e, durante trinta e quatro anos, criei o que deve chamar-se de obra de minha vida e como, em suma, para vós, essa obra não existe de forma alguma, é difícil para mim, como ser vivo, cujos interesses são dirigidos, evidentemente, para a sua própria atividade presente, levar em conta vossas considerações.¹⁴²

Ou seja, a “obra de minha vida” a que Lukács se refere, elaborada nos “últimos trinta e quatro anos”, é no limite algo diferente do elaborado até 1924. As questões que foram expostas

¹³⁸ TERTULIAN, Nicolas. *Georg Lukács: etapas de seu pensamento estético...* op. cit., p. 297.

¹³⁹ Ibid., *Ibidem.*, p. 297.

¹⁴⁰ LUKÁCS, György. *As tarefas da filosofia marxista na nova democracia...* op. cit., p. 72.

¹⁴¹ Ibid., *Ibidem.*, p. 72.

¹⁴² TERTULIAN, Nicolas. *Georg Lukács: etapas de seu pensamento estético...* op. cit., p. 292.

na conferência dos *Encontros de Genebra*, com data de 1946, então, parecem dizer respeito às questões que são importantes para a “obra da vida” de Lukács: a criação que se precedeu “nos últimos trinta e quatro anos”. Não só por, como será visto, estarem presentes na fundamentação de um terceiro pressuposto, quando da *Ontologia*, mas também por somarem parte da reflexão ética no curso dos seus estudos nos “últimos trinta e quatro anos”. Seja como for, o que se seguiu nesses “últimos trinta e quatro anos” pode ser entendido como parte de um projeto mais amplo que, como muito bem notou Bento Prado, está vinculado a diligência de “restaurar a Razão”. Algo que, no curso da biografia intelectual de Lukács, certamente implicou em uma restauração dos fundamentos filosóficos centrais do pensamento de Marx¹⁴³ designada pela proposição que caracteriza os “princípios ontológicos fundamentais de Marx”.¹⁴⁴

Em todo caso, o que interessa acentuar é que o ponto de partida, na conferência de 1946, para responder àquelas perguntas, tais como “ainda é possível fazer uma escolha? Uma tomada de decisão – individual ou social – é possível?”,¹⁴⁵ reatualiza uma questão importante desde 1923 para Lukács: a questão sobre o método de Marx. Não obstante, como será visto, é essa questão que perpassará de fundo sobre toda economia discursiva da *Ontologia*. Ela antecipa uma espécie de concepção final de Lukács sobre a reflexão ética, porque: “do ponto de vista do método marxista [...] a ética é uma parte, um momento da práxis humana em seu conjunto”.¹⁴⁶ O que implica dizer que a estratégia argumentativa da última fase da reflexão ética de Lukács combaterá toda filosofia que isole a “ética do conjunto da práxis humana”, porque, segundo o autor, tal isolamento implica na

falsa oposição entre moralidade e legalidade; isola a ética do conhecimento humano, abrindo a via ao pântano do irracionalismo [...]; isola-a da história, como, por exemplo, na atemporalidade da moral kantiana, ou, se reconhece suas vinculações, insere-a num niilismo relativista, limitando a ética à interioridade da decisão individual abstrata e criando um aparente dilema entre a ética interior e exterior (do sentimento e da obediência).¹⁴⁷

Notadamente, Lukács está convencido de que só o método de Marx torna possível escapar a essas antinomias insolúveis quando de um procedimento metodológico que isole a

¹⁴³ Para isso ver o excelente artigo de Mario Duayer, Andrea Siqueira e Maria Fernanda Escurra que tem por objetivo central esclarecer que a reflexão ética sobre a possibilidade da escolha entre alternativas é o que leva Lukács a restaurar os princípios ontológicos de Marx. Tal projeto culmina no que será visto no próximo capítulo como sendo a *crítica ontológica*. Não por outra razão pode valer para esse mesmo empreendimento a alcunha de buscar “restaurar a Razão”. DUAYER, Mario; SIQUEIRA, Andrea Vieira; ESCURRA, Maria Fernanda. A ontologia de Lukács e a restauração da crítica ontológica em Marx. *Revista Katálysis*. v. 16. n. 1. Florianópolis: 2013, p. 17-25. p. 24.

¹⁴⁴ LUKÁCS, György. *Para uma ontologia do ser social...* op. cit., v. 1., p. 281-282.

¹⁴⁵ LUKÁCS, György. *As tarefas da filosofia marxista na nova democracia...* op. cit., p. 71-72.

¹⁴⁶ Ibid., *Ibidem.*, p. 72.

¹⁴⁷ Ibid., *Ibidem.*, p.72-73.

ética do “conjunto da práxis humana”. Por essa razão, pode-se dizer que há uma certa dogmática presente no pensamento do filósofo húngaro: afinal, é este o método capaz de resolver todas essas questões; é este o método sem o qual é impossível prosseguir. Por outro lado, a despeito da dogmática, persiste a pergunta do porquê Lukács considerar esse o método o adequado? A razão pela qual Lukács fundamenta sua posição filosófica é porque esse método tem a potencialidade de permitir um *tertium datur*, no caso da reflexão ética, entre o que viria a ser uma posição “a-histórica” e uma “historicista”. Uma maneira de dizer que, do ponto de vista das “a-históricas”, ele pretende recolher, sob outras formulações – isto é, sobre outro caminho de chegada – a tese da subjetividade capaz de interferir na realidade, e sob o ponto de vista das “historicistas”, encontra a necessidade de assumir que as “determinações históricas” nada devam diminuir a objetividade da ação ética que tem como propriedade central a escolha entre alternativas. O leitor atento notará que a formulação do problema nesses termos permite uma reatualização da tendência filosofia, *mutatis mutandis*, na qual Lukács entrou em cena que acabava por delimitar a possibilidade de pensamento “entre o positivismo da ciência empírica e o vitalismo”.

Dessa forma, também se torna visível a continuidade de pressupostos tais como da ***tese da subjetividade capaz de intervir na realidade*** e da ***tese da totalidade como pressuposto metodológico central***, para além da ruptura tão ressaltada por Lukács quando de sua correspondência a Goldmann. Portanto: continuidade e ruptura de suas fundamentações filosóficas como um ponto significativo para a biografia intelectual do que está presente em sua reflexão ética da maturidade. É na esteira da fundamentação desse novo *tertium datur* que o terceiro pressuposto da reflexão ética de Lukács deve ser compreendido. Não é senão na tentativa de fornecer uma resposta a essas questões que lhe são caras nessa conferência, que Lukács poderá dizer, que para uma a fundamentação de uma “nova ética”,¹⁴⁸ tem-se que prestar atenção à contribuição fundamental de Marx ao pensamento filosófico: uma implícita resposta na economia discursiva de seus textos a um problema presente “em toda história da filosofia”, uma resposta à “insolúvel antinomia entre causalidade e teleologia”.¹⁴⁹

Não obstante, a fundamentação normativa da reflexão ética de Lukács, na conferência de 1946, afirma como postulado central de um horizonte ético “a luta pelo surgimento do homem completo”.¹⁵⁰ O surgimento do “homem completo” não é a supressão do “homem privado” no “homem geral”, como bem alertaram Marx e Engels n’*A Ideologia Alemã*, até

¹⁴⁸ Ibid., *Ibidem.*, p. 73-74.

¹⁴⁹ LUKÁCS, György. *Para uma ontologia do ser social.... op. cit.*, v. 2., p. 48.

¹⁵⁰ LUKÁCS, György. *As tarefas da filosofia marxista na nova democracia... op. cit.*, p. 73.

porque Lukács estaria bem ciente de que, somando parte dos adeptos à revolução comunista, “os comunistas não pregam nenhuma moral”. Antes, trata-se de criar “em toda parte conjunções efetivas e dialéticas entre a vida pública e a vida privada”.¹⁵¹ Porque, para Lukács, a vida privada é ela mesma uma conquista das revoluções liberais. Portanto, não deve ser supressumida, mas conjugada efetivamente em uma relação de “vida pública” e “vida privada” que permita o aparecimento do “homem completo”. Porém, de fato, a boa questão para uma proposição moralmente normativa como essa é: o que é “o homem completo”? Para Lukács ele é aquele que “não constitui um limite para os outros, mas, ao contrário, um fator essencial de sua liberdade”.¹⁵² Para a realização de um homem completo e social que seja um “fator essencial” da liberdade existe, na acepção do filósofo húngaro, a necessidade de tomar a consciência das relações sociais próprias da “determinação histórica” da forma social em que se vive. Tudo se passando como se houvesse uma reatualização do critério epistêmico, da **tese da totalidade como pressuposto metodológico central**, na base da reflexão ética lukácsiana. Isso não está de todo errado. A única diferença é que essa reatualização da *necessidade* de um critério epistêmico, para tomar consciência da “característica essencial”¹⁵³ das relações humanas nessa forma social, não mais reside na finalidade de fazer conhecer a “missão histórica” de um sujeito messiânico que virá reconciliar a humanidade com sua “verdadeira essência”, resultando a sua finalidade em alertar para a *possibilidade* da livre decisão na escolha entre alternativas.

Nos últimos parágrafos, restou claro que a fundamentação normativa da “nova ética” nesse Lukács tardio tem como pedra de toque a afirmação da *liberdade* como valor. Por essa razão, a saber, por querer afirmar a *liberdade* como valor fundamental, é que Lukács terá que enfrentar, na modalidade de um *tertium datur*, as antinomias da filosofia moral que exclui a ética do “conjunto da práxis humana”. Nesse sentido, tirar o que a contribuição filosófica central de Marx é reatualizada no curso discursivo da *Ontologia*: a teleologia é um atributo próprio da atividade humana. Não pertence, como atributo, à natureza e nem à história. Salta à vista, então, o que viria a ser o terceiro pressuposto para reflexão ética de Lukács: a **tese da não-existência de antinomia entre teleologia e causalidade**. Diferentemente dos outros dois pressupostos, o exame do texto no qual encontra-se a fundamentação filosófica dessa tese será desenvolvida aparte no próximo capítulo. Por ora, basta deixar exposto que não interessa tanto qual a ética normativa de Lukács, a saber, a fundamentação ética da liberdade, mas sim qual é a base na

¹⁵¹ Ibid., *Ibidem.*, p. 74.

¹⁵² Ibid., *Ibidem.*, p. 75.

¹⁵³ Ibid., *Ibidem.*, p. 73-74.

qual ele pode fazê-lo, isto é, qual é a reflexão de segunda ordem que fundamenta o conteúdo semântico de um conceito ético tal como o de *liberdade*? É nesse sentido que o tratamento da fundamentação filosófica da **tese da não-existência de antinomia entre teleologia e causalidade** será um componente decisivo da próxima seção.

Qualquer tentativa possível de sumarizar os resultados desse capítulo não poderá deixar passar em branco o fato de que a reflexão ética permaneceu, sob todos os horizontes teóricos, como um componente fundamental na biografia intelectual de Lukács. Infelizmente a *Ontologia* que viria a ser a introdução de uma *Ética* foi publicada somente na forma de manuscrito e rascunho. Seja como for, o que importa notar é que, se não se está pelo menos autorizado, quando da explicitação das três teses mais ou menos necessárias a uma teoria que tenha como objeto a ação ética, pode-se dizer que não há nenhuma fonte segura de desautorização para dizer que “um filósofo moral que nunca escreveu uma *Ética*” é, definitivamente, a resposta adequada para a pergunta: “quem foi, *realmente*, György Lukács?”.

Sabe-se que a morte impediu Lukács de escrever a *Ética*. No entanto, alguns envelopes compõem o rascunho do que viria a ser essa sua última publicação. Nela encontram-se algumas proposições interessantes do ponto de vista do que diz respeito a uma reflexão de segunda ordem sobre a ética, tais como: “[...] objetividade do valor apenas ao nível de ser ‘segunda natureza’ [...]”¹⁵⁴; “[...] nenhuma ética sem ontologia [...]”¹⁵⁵; “[...] impossível colocar-se o ético sem adicionar condição do mundo [...]”¹⁵⁶ e “[...] o pôr ético [...] traz uma série causal teleológica em movimento [...] a negação da relevância ética das consequências é, ainda assim, uma inevitável reação à própria série causal inserida, seja como afirmação ou correção”.¹⁵⁷ Não por outra razão que a análise do capítulo do trabalho (*Arbeit*), na *Ontologia*, no que segue, especialmente aquela que diz respeito sobre a fundamentação de uma suposta **tese da não-existência de antinomia entre causalidade e teleologia**, deve ser entendida como um estudo que possui no horizonte de análise um condicionamento próprio às reflexões de segunda ordem sobre a ética. Tudo se passando como se lá onde a economia discursiva do texto de Lukács diz respeito à ontologia do ser social, e como o conteúdo “novo” – em relação à ontologia do domínio natural – da última é, portanto, fundada pela atividade do trabalho, ela diz respeito, ao mesmo tempo, de maneira implícita, à gênese dos valores sociais. Valores sociais que serão a base de constituição, como será visto, do estatuto das propriedades dos valores éticos. Com

¹⁵⁴ LUKÁCS, György. *Notas para uma ética*. Ed. Bilingue. Trad. Sérgio Lessa. São Paulo: Instituto Lukács, 2015. p. 133.

¹⁵⁵ Ibid., *Ibidem.*, p. 181.

¹⁵⁶ Ibid., *Ibidem.*, p. 193.

¹⁵⁷ Ibid., *Ibidem.*, passim.

efeito, trata-se de um estudo que, como será ilustrado, diz respeito, em última análise, a fundamentação da ***tese de que não há dicotomia entre fatos e valores***. Contudo, a quarta “tese” ganhará lugar somente no discurso do capítulo 4. Fazendo-se imperativo, por ora, contentar-se com uma análise da ontologia do ser social que exerce uma função de *underlabour*;¹⁵⁸ de condição de possibilidade à reflexão teórica de segunda ordem sobre a ética implicitamente presente na economia textual da *Ontologia*.

¹⁵⁸ “O termo ‘*underlabour*’ foi empregado pela primeira vez por John Locke [...] para descrever o processo de ‘esclarecer o processo de fundamentação e remover algumas das distorções que estão no caminho do conhecimento’ [...]”; “[...] Em outras palavras, queremos sugerir que para Lukács, [...] a ontologia [...] realiza um processo de ‘under-labour’ para uma ética realista [...]” DUAYER, Mario; MEDEIROS, João Leonardo. ‘Underlabouring for ethics: Lukács’s critical ontology’. In: LAWSON, Clive; LATSIS, John; MARTINS, Nuno (eds.). *Contributions to social ontology*. London / New York: Routledge, 2007. p. 102-124. p. 122. p. 103. (tradução livre).

3 UMA ANÁLISE DO CAPÍTULO DO TRABALHO (*Arbeit*)

A fim de expor a fundamentação da ***tese da não-existência de antinomia entre causalidade e teleologia***, é basilar chamar a atenção para o capítulo “Trabalho” (*Arbeit*) do segundo volume da *Ontologia*. Há, no mínimo, duas razões para este acometimento. A primeira é a de que a discussão sobre as categorias “teleologia” e “causalidade”, diga-se de passagem, próprias para qualquer debate de metafísica ou ontologia, está localizada de maneira explícita na economia discursiva da primeira seção do capítulo e de maneira implícita nas outras. A outra razão é a de que, figuras centrais no que poderia ser chamado de estado-da-arte dos estudos sobre ética em Lukács, Mario Duayer e João Leonardo Medeiros grifam e demarcam que “no capítulo sobre o trabalho em sua *Ontologia*”, Lukács “explora diversos aspectos que concernem à ética de maneira profícua”.¹⁵⁹ Seja como for, antes disso, será preciso entender porque a categoria “trabalho” (*Arbeit*), que dá título ao capítulo na *Ontologia*, possui uma importância decisiva na formação do complexo ontológico do ser social.

Para tanto, serão ressaltados dois aspectos centrais sobre a importância decisiva dessa categoria antes de apresentar a fundamentação da tese em questão. São eles: o processo de *crítica ontológica* herdado do materialismo de Marx e a maneira como esse procedimento metodológico é o que empurra Lukács a sublinhar e pronunciar porque um domínio ontológico “novo”, que é o social, está conectado com as “formas de ser”, isto é, com os domínios ontológicos, que o precedem: o orgânico e o inorgânico. Nesse ínterim, não seria desnecessário indicar que esses dois aspectos serão fundamentais para, quando da apresentação da fundamentação da ***tese da não-existência de antinomia entre causalidade e teleologia***, desenhar os contornos da reformulação do caminho através do qual o “velho Lukács” reatualiza, e modifica, à luz do seu processo de *crítica ontológica*, o primeiro pressuposto e o segundo pressuposto evidenciados no capítulo precedente.

Contudo, antes de atentar diretamente para esses dois aspectos centrais, é pertinente recordar que o objetivo deste capítulo é externar o caminho do vínculo existente entre a fundamentação da ***tese da não-existência de antinomia entre causalidade e teleologia*** e a formulação explicativa da implícita ***tese da não-existência de dicotomia entre fatos e valores*** na economia textual da *Ontologia*. Este que viria a ser um testemunho maior de que não só Lukács viveu como um “filósofo moral que nunca escreveu uma ética”, mas também de que a *Ontologia* interessa às discussões substanciais da metaética. Maneira de lembrar porque Darlei

¹⁵⁹ DUAYER, Mario; MEDEIROS, João Leonardo. ‘Under-labouring’ for ethics... *op. cit.*, p. 115. Nessa ocasião, bons termos para traduzir a expressão “fruitfully” de Duayer e Medeiros, traduzido nesta frase por “profícua”, poderiam ser: proveitosa, vantajosa ou, ainda, fecunda. (tradução livre).

Dallagnol chamou a dicotomia entre fatos e valores de “dilema fundamental da metaética”. Por consequência, no que antecede a discussão sobre os dois aspectos centrais, a saber, a *crítica ontológica* e a conexão entre as “formas de ser”, um breve excurso sobre uma certa correspondência entre o materialismo histórico e teoria da ação será imprescindível para, depois, ao final do capítulo, já quando da apresentação da **tese da não-existência de antinomia entre teleologia e causalidade**, ganhar luz um opúsculo sobre a gênese do “valor” e do “dever-ser” em Lukács. Também categorias centrais no discurso filosófico da *Ontologia*, principalmente tendo em consideração a última seção do capítulo do trabalho (*Arbeit*).

3.1 Ontologia do ser social

No primeiro parágrafo do segundo volume da *Ontologia*, Lukács antecipa, em uma nota metodológica, qual é o objetivo maior da economia discursiva do texto: “expor em termos ontológicos as categorias específicas do ser social”¹⁶⁰. Tal objetivo, entendido à luz de certos eventos biográficos na vida de Lukács¹⁶¹, possui a pretensão de estabelecer uma âncora para determinar “o lugar da ética no sistema das atividades humanas”. Tal como o filósofo húngaro havia anunciado para Ernst Fischer em uma correspondência datada de 1960.¹⁶² Tudo se passa como se “expor em termos ontológicos as categorias específicas do ser social” fosse uma tarefa indispensável na direção de captar a peculiaridade da ética em meio ao complexo do ser social e, até mesmo, de a “extrair” da “estrutura originária do trabalho”.¹⁶³

A presença do termo “complexo” como que delineando a estratégia argumentativa de Lukács não é gratuita. Tal presença assenta a elaboração de sua argumentação na medida em que “expor em termos ontológicos as categorias específicas do ser social” não pode ser uma tarefa independente da exposição de “seu desenvolvimento a partir das formas de ser precedentes, sua articulação com estas, sua fundamentação nelas, sua distinção em relação a elas”¹⁶⁴. Ora, mas o que seriam, nesse sentido, esses processos de “articulação” (*Verbundenheit*), “fundamentação” (*Fundiertheit*), “desenvolvimento” (*Herauswachsen*) e “distinção” (*Unterscheidung*) em relação a determinadas formas de ser precedentes senão um processo de captação de uma gênese? Como se tal sofisticação do discurso teórico de Lukács, logo no primeiro parágrafo da *Ontologia*, deixasse implícito que, para delimitar “o lugar da ética no sistema das atividades humanas”, fosse preciso buscar o processo de gênese ontológica

¹⁶⁰ LUKÁCS, György. *Para uma ontologia...* op cit., v. 2. p. 41.

¹⁶¹ Para uma análise mais aprofundada dessa questão, ver Capítulo 2 desta dissertação.

¹⁶² TERTULIAN, Nicolas. *O grande projeto da Ética...* op. cit., p. 21.

¹⁶³ LUKÁCS, György. *Para uma ontologia...* op cit., v. 2. p. 151.

¹⁶⁴ Ibid., *Ibidem.*, p. 41.

do ser social.¹⁶⁵ Ser social que constitui a base ontológica da atividade humana. Nesse sentido, certas “formas de ser precedentes” aparecem como um determinado estágio de um progressivo *desenvolvimento*. Aparecem assim porque a “distinção” em relação ao que existiu em um espaço-tempo anterior ao ser social apenas pode ser buscado naquilo que, em meio ao *desenvolvimento* das “formas de ser precedentes”, *fundamenta* a existência de um novo complexo de categorias que constituem “o novo” do ser. Captado este *fundamento*, é possível, então, *articular* certas categorias presentes em um complexo do ser (por exemplo, o ser orgânico) e outro (por exemplo, o ser social) e, por fim, demonstrar sua verdadeira *distinção*; demonstrar aquilo que lhe é particular. Em outras palavras, a *distinção* teórica de um domínio ontológico para outro somente é possibilitada quando da compreensão de sua gênese.

Por essa razão, Lukács dirá que sua análise do complexo do ser social, isto é, a análise que buscará compreender o ser social geneticamente, precisa começar pelo estudo de uma categoria específica. Tal como Marx, em *O Capital*, justifica o começo de sua análise a partir da mercadoria¹⁶⁶, a forma elementar das relações sociais na divisão do trabalho capitalista, Lukács precisará começar a sua exposição por uma categoria que demarque a genealogia das múltiplas atividades do ser humano na base ontológica social (economia, direito, política, arte, ética etc.)¹⁶⁷ em relação a série causal dos processos orgânicos e inorgânicos do ser natural. Uma categoria que, por assim dizer, é a “forma elementar” do complexo do ser social. Portanto, fará jus a que o estudo de tal específica categoria que, em tese, trata-se da “forma elementar” do ser social seja uma categoria fundante; uma categoria “em transição”. Tal categoria, como anuncia Lukács, é o trabalho (*Arbeit*).¹⁶⁸ No entanto, a analogia com a exposição de Marx em sua obra-prima¹⁶⁹ não é mero acaso e nem possui um caráter de simples “aplicação” de uma

¹⁶⁵ Dizer que tal processo de fundamentação, articulação, desenvolvimento e distinção constitui uma gênese do ser social que ‘transcende’ o ser natural implica uma concordância com colocações tais como: “[...] Seu método ontológico-genético lhe permite indicar a gênese da transcendência do ser humano, a partir do ‘distanciamento’ compreendido pelos atos mais elementares do trabalho, até o controle dos afetos e o surgimento dos atos de autorrealização de si [...]”; “[...] Lukács se propõe a colocar em evidência a gênese das próprias categorias fundantes, a partir de suas funções específicas na economia do espírito. Seu projeto é, então, aquele que parte em direção a uma ‘ontologia do ser social’, e não a uma ‘psicologia transcendental’ [...]” TERTULIAN, Nicolas. Sobre o método ontológico-genético em Filosofia. *Revista Perspectiva*, v. 27., n. 2., Florianópolis: 2009, p. 375-408. p. 395. p. 378.

¹⁶⁶ “A riqueza das sociedades onde reina o modo de produção capitalista aparece como uma ‘enorme coleção de mercadorias’, e a mercadoria individual, por sua vez, aparece como sua *forma elementar*. Nossa investigação começa, **por isso**, com a análise da mercadoria”. MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. Trad. Rubens Enderle. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2017. p. 113.

¹⁶⁷ TERTULIAN, Nicolas. *Sobre o método ontológico-genético em filosofia... op. cit.*, p. 376.

¹⁶⁸ LUKÁCS, György. *Para uma ontologia... op. cit.*, v. 2. p. 41-42.

¹⁶⁹ “Chegamos ao ponto em que Marx **começa a análise da reprodução social**. Com razão, porque ele investiga antes de tudo a economia do capitalismo, uma formação que se tornou predominantemente social, e nela **a relação mercantil constitui o ponto de partida ontologicamente favorável para as exposições**, exatamente do mesmo modo que, em nossas considerações, **o trabalho constitui o ponto de partida para o ser social em geral**”. Ibid., p. 164.

metodologia *a priori* elaborada: portanto, um outro meio de salientar que a pretensão de ortodoxia, em seguir o método marxiano, de Lukács, não é uma pretensão dogmática. De fato, para Lukács, a exposição das categorias específicas do complexo do ser social, ou da genealogia das atividades conscientes tornadas possíveis, é uma exploração do

método marxiano das duas vias, ***já por nós analisado***: primeiro decompor, pela via analítico-abstrativa, o novo complexo do ser, para poder, então, ***a partir desse fundamento, retornar (ou avançar rumo) ao complexo do ser social***, não somente enquanto dado e, portanto, ***simplesmente representado***, mas agora também compreendido na sua totalidade real.¹⁷⁰

Parágrafo importante na fraseologia da *Ontologia*, este excerto transparece duas importantes questões para assimilar o porquê de Lukács inferir que o trabalho (*Arbeit*) é a “forma elementar” do ser social; essa gênese ontológica de um novo complexo de categorias que intervém na realidade. A primeira delas é o fato de que a recorrência à Marx já fora realizada. Tal seria o capítulo dedicado à Marx no primeiro volume da *Ontologia*. Com efeito, nesse capítulo, Lukács sustentou a necessidade de restaurar a *crítica ontológica* que Marx empreendera contra uma certa tradição do pensamento. *Crítica ontológica* que, em última análise, prognostica negação da prioridade da teoria do conhecimento enquanto método. Não é em outros termos que distinção entre *intentio recta* e *intentio obliqua*, como arcabouço medular do recurso de uma *crítica ontológica* deverá ser interpretado.¹⁷¹ Desnecessário seria evidenciar que isso é o que está subentendido ao “método marxiano [...] ***já por nós analisado***”. A segunda questão importante é que, se tal recorrência à Marx já fora realizada, a busca da fundamentação (*Fundiertheit*) de uma evolução existente entre “formas de ser precedentes” encontrará precisamente no segundo volume da *Ontologia*, um “retorno [...] ao complexo do ser social”. Retorno que culminará na exposição das categorias trabalho (*Arbeit*), reprodução social (*Reproduktion*), ideologia (*Ideologie*) e estranhamento/alienação (*Enfremdung*). Mas que, para isso, precisará estar ancorado em uma passagem da determinação existencial de uma forma de ser para outra. Por exemplo, do ser natural para o ser social. Afinal, “categorias expressam formas de ser, determinações da existência”.¹⁷²

Prestar atenção na razão da filiação de Lukács a esse modelo de método de análise “das duas vias”, incorporado de Marx, trata-se de momento maior para um estudo do que, afinal de contas, quer-se dizer por *crítica ontológica*. Um estudo que demanda bem considerar o que significa uma *crítica ontológica*, uma vez que isso corresponde à maneira metodológica da

¹⁷⁰ Ibid. *Ibidem.*, p. 42.

¹⁷¹ TERTULIAN, Nicolas. *Sobre o método-ontológico genético em filosofia... op. cit.*, p. 376.

¹⁷² MARX, Karl. *Grundrisse*: manuscritos econômicos de 1857-1858, esboços da crítica da economia política. Trad. Mario Duayer e Nélcio Schneider. Rio de Janeiro; São Paulo: Editora da UFRJ; Boitempo, 2011, p. 59.

elaboração de uma *Ontologia do Ser Social*. *Ontologia do Ser Social* que, sendo um inquérito da base ontológica da atividade e do pensamento da vida humana, é uma marcha decisiva na reprodução abstrata do real “lugar da ética no sistema das atividades humanas”. Não obstante, as notas metodológicas de Lukács antecipam que uma *crítica ontológica* à tradição da prioridade da teoria do conhecimento sobre a ontologia deverá apresentar, no mínimo, esses dois aspectos detectados acima. Por certo, uma vez compreendido esse modelo de crítica, será viável fundamentar, a partir desse ponto, o edifício da decomposição analítico-abstrativa da categoria fundante do novo do ser social que está exposta no primeiro capítulo do segundo volume da *Ontologia: o trabalho (Arbeit)*. Categoria fundante que é premissa fundamental no argumento da *tese da não-existência de antinomia entre teleologia e causalidade*.

3.2 Breve excursão sobre materialismo histórico como metateoria da ação humana

Antes de dar sequência na exposição dos dois aspectos acima sublinhados, será útil esclarecer a tese de fundo que está subjacente na *Ontologia*, a saber, a de que o complexo do ser social, base ontológica da ação humana, revela uma genealogia das atividades conscientes do sujeito humano. Tudo se passando como se “materialismo histórico” tivesse que, antes de qualquer outra coisa, para Lukács, implicar em uma teoria genealógica da atividade humana consciente a qual é tornada habilitada para tal tão somente em um novo domínio ontológico: o social. Trata-se de um arranjo para, mesmo que possa soar contraintuitivo, afirmar que a gênese das ações coletivas e individuais não deve estar ancorada em uma teoria que privilegie, a título de explicação das atividades conscientes, uma hipóstase psicológica de estados mentais e nem uma psicologia transcendental que valha para todos os tempos e espaços. Porém, uma teoria que insista em argumentar que a gênese das atividades conscientes e sua genealogia (economia, política, arte, ética etc.) só é possível dentro de uma ontologia do ser social que possua e produza suas próprias séries causais por meio da escolha entre alternativas.

Não é em outro sentido que alguns importantes e famosos fragmentos da obra de Marx tais como: “[...] *na produção social da própria existência*, os homens entram em relações determinadas, necessárias, independentes de sua vontade; essas relações de produção correspondem a um grau determinado de desenvolvimento de suas forças produtivas materiais [...]”¹⁷³ e “[...] os pressupostos de que partimos [...] são [...] pressupostos reais, de que só se pode abstrair na imaginação. São os indivíduos reais, *sua ação* e suas condições materiais de vida, tanto aquelas por eles já encontradas *como as produzidas por sua própria ação* [...]”¹⁷⁴

¹⁷³ MARX, Karl. *Prefácio...* op. cit., p. 49

¹⁷⁴ MARX, Karl. ENGELS, Friedrich. *Ideologia...* op. cit., p. 86.

foram assimilados, reelaborados e apreendidos por Lukács. O que significa, a rigor, afirmar que o estatuto da teoria do “materialismo histórico” não é o de uma filosofia da história, como queria o Lukács de 1923 e nem o de um determinismo econômico, como o lê Boaventura de Sousa Santos.¹⁷⁵ O estatuto teórico do “materialismo histórico”, quando da identificação dos “princípios ontológicos fundamentais de Marx” por Lukács, é o de uma leção e de uma elucidação da genealogia de como atividades conscientes encontram sua condição de possibilidade em uma “produção social da existência”. “Produção social da existência”, leia-se: da posição de uma nova espécie de causalidade na realidade que se torne “mais ou menos independente”¹⁷⁶ dos indivíduos agentes e que “condiciona”¹⁷⁷ – não determina, não faz com que seja um epifenômeno, nem um reflexo imediato e disso não se segue nenhuma autorização para a conclusão de que a história caminha por conta própria – “o processo de vida social”. Se o “processo de vida social” é condicionado, é ele e não a história, como queria o Lukács de 1923, que constitui a *totalidade* lá onde atuam categorias ontológicas, como será visto, tais como causalidade e teleologia. Se o “processo de vida social” é condicionado, mesmo que o “ser social determine a consciência”, não é o estado de coisas da atividade humana na vida social determinado pelos processos econômicos, e sim são os processos econômicos apenas parte integrante do estado de coisas da vida social. A única determinação do “processo de vida social” é a obviedade, para Marx, de que, sem “produção [...] da própria existência”, nenhuma forma social é possível. Pois a “produção [...] da própria existência” é fundamentalmente uma objetivação. Repercute aí um eco dos *Manuscritos de 1844*:

[...] Um ser não-objetivo é um não-ser. Suponhamos um ser que não é nem objetivo, nem tem qualquer objeto. Tal ser, em primeiro lugar, seria o único ser; fora dele não haveria mais nenhum ser, existira só e isolado. Mas, a partir do momento em que há objetos fora de mim, a partir do instante em que não me encontro só, eu sou outro, uma outra realidade diferente do objeto fora de mim. [...] ¹⁷⁸

Ou seja, se não há objetivação na “produção [...] da própria existência”, não há **ser social**. No sentido forte do termo. O processo de condicionamento da vida social pela produção dos meios de existência e subsistência é apenas essa condição de possibilidade sem a qual não haveria vida social; ser social. Não se trata, portanto, de uma teoria da história e nem de um determinismo economicista. Trata-se de uma explicação das condições de possibilidade do

¹⁷⁵ SANTOS, Boaventura de Sousa. *Pela mão de alice: o social e o político na pós-modernidade*. 7. ed. Lisboa: Edições Alternativas, 1999, p. 36.

¹⁷⁶ LUKÁCS, György. *Para uma ontologia...* op. cit., v. 2., p. 151.

¹⁷⁷ “[...] O modo de produção da vida material condiciona o processo de vida social, política e intelectual. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser; ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência. [...]” MARX, Karl. *Prefácio de 1859...* op. cit., p. 49.

¹⁷⁸ MARX, Karl. *Manuscritos Economico-Filosóficos*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1993, p. 250.

aparecimento de formas de atividade consciente que não podem existir sem a “produção social da existência”. A considerar que esse é só o primeiro passo na argumentação e não seu esgotamento, pois insiste em providenciar teorizações das condições de possibilidade da existência e não sobre o modo de atividade humana em geral ou em específico, fica claro que Marx, como filósofo – e não sociólogo, historiador ou economista como queria o Lukács de 1917 –, está tratando de questões ontológicas, metafísicas, lógicas etc. São muitas as passagens da obra de Marx que abrem a porta para esse debate. Há, no entanto, pelo menos duas ocasiões que parecem dizer respeito diretamente à discussão sobre o estatuto teórico do que se convencionou chamar de “materialismo histórico”. De fato, o conteúdo semântico e filosófico das duas formulações do “materialismo histórico” que serão, embora não suficientemente, analisadas aqui, estão em concordância com o pano de fundo sob o qual Lukács identificou “os princípios ontológicos fundamentais” de Marx.¹⁷⁹ Tais formulações aparecem na redação do Prefácio de 1859 de *Contribuição à Crítica da Economia Política* e n’*A Ideologia Alemã* (1845-1846). Veja-se a primeira:

“[...] na produção social da própria existência, os homens entram em relações determinadas, necessárias, independentes de sua vontade; essas relações de produção correspondem a um grau determinado de desenvolvimento de suas forças produtivas materiais. A totalidade dessas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se eleva uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência. O modo de produção da vida material condiciona o processo de vida social, política e intelectual. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser; ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência. [...]”¹⁸⁰

É na “produção social da própria existência” e não em toda sua atividade consciente em geral que “os homens entram em relações determinadas, necessárias, independentes de sua vontade”. Mas o que isso significa? Apenas que, para existir; para ser, uma vez que um “não-ser é um ser não-objetivo”, consoante ao que Marx dissera nos *Manuscritos de 1844*, é vitalmente crucial se objetivar. Contudo, é bem verdade que Marx também diz que essa produção é “social”. Por conta desse motivo, para os homens serem; existirem, eles têm necessariamente que se agrupar independentemente de sua vontade. Não importa o que querem os homens ou o que pensam os homens; para que haja condição de possibilidade de eles serem, é indispensável que garantam sua “própria existência”. Sabe-se, no entanto, que se trata de uma espécie de “garantia social” da existência. Enquanto “necessárias, determinadas e independentes de [...] vontade” tais relações produção são relações sociais. Que essas “relações

¹⁷⁹ LUKÁCS, György. *Para uma ontologia...* op. cit., v. 1., p. 278.

¹⁸⁰ MARX, Karl. *Prefácio de 1859...* op. cit., p. 49.

de produção correspondam”, em última análise, ao “desenvolvimento de forças produtivas” significa apenas que a maneira com que se “produz a existência” transmuta conforme o grau das tecnologias de produção possua variações. Portanto, não é a objetivação em geral dos homens, a atividade humana em geral, que é socialmente determinada independente da consciência, mas a “produção social da existência”. Esta última que garante a possibilidade da “objetivação em geral dos homens”, da “atividade humana em geral”. Tudo se passa como se Marx estivesse realizando, sim, uma teoria social. Ainda assim, uma teoria social da ação humana e não (i) uma teoria da ação social e nem (ii) uma teoria dos processos econômicos de produção.

Enfim, ao contrário do que ponderava o autor de *História e Consciência de Classe*, a “totalidade das relações de produção” diz respeito a uma “estrutura econômica”, a um “modo de produção” que tem por função, de acordo com o grau das tecnologias de produção, garantir a objetivação dos homens. Tamanha “totalidade” é uma base ontológica produzida socialmente, ou seja, já constituindo um domínio ontológico novo (social) “mais ou menos independente” da consciência humana, e não um processo de determinação histórico da vida social. De tal modo que raciocínios mecanicistas do tipo “se X formação econômica, então Y forma de consciência” não se adequam em nenhum aspecto aos “princípios ontológicos fundamentais” de Marx.

Seja como for, o que importa frisar é que semelhante “totalidade” é uma “base real”, isto é, ontologicamente existente, apesar de socialmente construída. Então, é somente a partir dessa “base real” que uma “superestrutura”, leia-se: formas de atividade consciente em geral (a genealogia da economia, política, ética etc. como quer Tertulian), pode se elevar. Como se as relações de “produção social da própria existência” ao formarem um todo atuassem na qualidade de uma condição de possibilidade de novas formas de objetivação; de ação humana. Isso posto, é à esta “superestrutura” que “correspondem formas sociais determinadas de consciência” e não à “base real” que as atividades possibilitadas pela consciência em geral se identificam. Disso se segue, novamente, que não há nenhuma anuência, nenhum visto, da parte de Marx, que permita uma interpretação da economia discursiva deste parágrafo como sendo uma “filosofia da história” ou um “economicismo”. Trata-se, portanto, de um exercício metateórico, de segunda ordem; o “resultado geral dos estudos” a que Marx chegou e não uma proposição teórica de primeira ordem. Em palavras diretas: não é um juízo descritivo de fato, mas a elaboração dos “princípios ontológicos fundamentais” como nomeou Lukács.

Somente nesse sentido é que o processo da existência humana é condicionado. Não por outra razão que o excerto “é o seu ser social que determina sua consciência” significa que

a ontologia do ser social é *ontologicamente* anterior à consciência humana. Não é, portanto, uma abordagem sobre a predominância lógica ou cronológica do ser social nessa relação. Disso se seguindo apenas a revelação de um explícito caráter realista e materialista do ensaio metateórico de Marx. Com isso, implicitamente, Marx preserva uma defesa de que muito embora as “formas determinadas de consciência” objetivadas e alicerçadas em ações humanas conscientes, tal qual a economia, a política, a arte e a ética, sustentem variações temporais, elas, nem por isso, deixam de ser ontologicamente objetivas, portanto, reais. Até porque, como se verá mais adiante, quando da explicitação por parte de Lukács dos pressupostos metateóricos de Marx, elas só são objetivas porque suscetíveis da sorte das determinações históricas. O que tornará obrigatório o fato de que a prova real dos exercícios cognitivos sobre o domínio ontológico social seja a prática social.¹⁸¹

Um outro exemplo oriundo de trechos do discurso filosófico de Marx é o que se encontra nos manuscritos d’*A Ideologia Alemã*:

Os pressupostos de que partimos não são pressupostos arbitrários, dogmas, mas pressupostos reais, de que só se pode abstrair na imaginação. São os indivíduos reais, sua ação e suas condições materiais de vida, tanto aquelas por eles já encontradas como as produzidas por sua própria ação. Esses pressupostos são, portanto, constatáveis por via puramente empírica. O primeiro pressuposto de toda a história humana é, naturalmente, a existência de indivíduos humanos vivos. O primeiro fato a constatar é, pois, a organização corporal desses indivíduos e, por meio dela, sua relação dada com o restante da natureza. [...]. Pode-se distinguir os homens dos animais pela consciência, pela religião ou pelo que se queira. Mas eles mesmos começam a se distinguir dos animais tão logo começam a *produzir* seus meios de vida, passo que é condicionado por sua organização corporal. Ao produzir seus meios de vida, os homens produzem, indiretamente, sua própria vida material.¹⁸²

Outra vez encontra-se Marx trazendo à baila problemas metateóricos e não juízos descritivos de fato. Afinal de contas, o pressuposto de que ele e Engels partem são “pressupostos reais, de que só se pode abstrair na imaginação”. Invariavelmente, trata-se de um pressuposto fundamentado que “só se pode abstrair na imaginação”. A letra do texto ampara esse pressuposto através do comentário de que “indivíduos reais, sua ação e suas condições materiais de vida” são “constatáveis por via puramente empírica”. Decorrem daí, pelo menos, dois consideráveis pormenores. O primeiro a se fazer notar é que parece ser incontestável e insuspeito que os indivíduos agem. Todavia, uma asserção trivial como essa não é inocente,

¹⁸¹ Como diz a segunda das teses contra Ludwig Feuerbach (1804-1872): “A questão de saber se ao pensamento humano cabe alguma verdade objetiva [...] não é uma questão da teoria, mas uma questão *prática*. É na prática que o homem tem de provar a verdade, isto é, a realidade e o poder, a natureza ceterior [...] de seu pensamento. A disputa acerca da realidade ou não realidade do pensamento – que é isolado da prática – é uma questão puramente *escolástica*.” MARX, Karl. ENGELS, Friedrich. *Ideologia...* *op. cit.*, p. 533. (grifos do próprio autor)

¹⁸² MARX, Karl. ENGELS, Friedrich. *Ideologia...* *op. cit.*, p. 86-87.

pois, de um lado (i) contribui para reforçar que, para Marx, o que está em jogo é uma espécie de metateoria social da ação; de uma outra perspectiva (ii) auxilia a recordar a posição materialista e ontologicamente realista de Marx. Por outro lado, do segundo pormenor, faz-se necessário esclarecer que tal fenômeno é constatável “por via puramente empírica” não implica na filiação de Marx a um procedimento metodológico empirista. À vista disso, essa que viria a ser uma metateoria social da ação não procede, pelo menos por parte dos “princípios ontológicos fundamentais” e não do raciocínio discursivo do texto, por meio de induções, deduções e experimentações. Se bem que, frequentemente, possam vir a ser pertinentes para os propósitos de Marx e Engels. De qualquer forma, o que importa, nessa ocasião, assinalar é que esses enunciados são ontológicos e não proposições epistêmicas de tipo empirista.¹⁸³

No que segue desse parágrafo, encontram-se, diga-se de passagem, de forma prematura, os assuntos com os quais Marx viria a se ocupar de maneira sintética no fragmento acima analisado do *Prefácio de 1859*. Resultando, enfim, que é à luz disso que o discurso sobre a “organização corporal” dos indivíduos deve ser entendido como a “totalidade” consecutiva e derivada das “relações de produção” próprias à necessária “produção social da própria existência”. Na sequência desse trecho d’A *Ideologia Alemã* encontra-se uma outra passagem que insiste em proferir o seguinte:

[...] modo de produção não deve ser considerado meramente sob o aspecto de ser a reprodução da existência física dos indivíduos. Ele é, muito mais, uma forma determinada de sua atividade, uma forma determinada de exteriorizar sua vida, um determinado *modo de vida* desses indivíduos. Tal como os indivíduos exteriorizam sua vida, assim são eles. O que eles são coincide, pois, com sua produção, tanto com o que produzem como também com o *modo como* produzem. O que os indivíduos são, portanto, depende das condições materiais de sua produção.¹⁸⁴

Tal parágrafo é testemunho maior de que o propósito de Marx diz respeito às questões sociais da agência humana. A rigor, a categoria de “modo de produção” significa uma forma determinada da *atividade humana*, “uma forma determinada de exteriorizar sua vida, um determinado *modo de vida* desses indivíduos”. Tudo se passando como se existissem

¹⁸³ “[...] Por um lado, nenhum leitor imparcial de Marx pode deixar de notar que todos os seus enunciados concretos, se interpretados corretamente, isto é, fora dos preconceitos da moda, são ditos, em última análise, como enunciados diretos sobre certos tipos de ser, ou seja, são afirmações puramente ontológicas. Por outro lado, não há nele nenhum tratamento autônomo de problemas ontológicos: ele jamais se preocupa em determinar o lugar desses problemas no pensamento, em defini-los com relação à teoria do conhecimento, à lógica etc. de modo sistemático ou sistematizante [...]” LUKÁCS, György. *Para uma ontologia do ser social...* op. cit., v. 1., p. 281. Conquanto a primeira parte desse parágrafo esteja inteiramente correta, Lukács, na segunda parte, naturalmente, parece se esquecer da segunda tese sobre Feuerbach e da passagem acima analisada do Prefácio de 1859. Um outro tratamento importante da questão, embora divirja em alguns aspectos, pode ser encontrado no Capítulo 2 de HABERMAS, Jürgen. *Knowledge and human interests*. Trad. Jeremy J. Shapiro. Boston: Beacon Press, 1971, mais precisamente entre as páginas 30-3 desta edição.

¹⁸⁴ MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã...* op. cit., p. 87.

determinados *modos de vida* que possuem mais ou menos uma relação de identidade com a forma de exteriorização das atividades conscientes, porém, unicamente depois da preservação da própria existência. Por isso, o conteúdo semântico de “produção” não possui um significado meramente econômico, mas um significado vital, social e existencial. Parece haver, nesse sentido, uma complementação do discurso filosófico do trecho dos *Manuscritos de 1844* reproduzidos nesta seção. Uma complementação que consiste em dizer que se um ser que não se objetiva é um não-ser, um ser que se objetiva é tal como ele se objetiva. “É” revela uma relação de identidade que tem que ser entendida, segundo Marx, em dois momentos: “o que” da produção e o “modo” da produção da existência. Por essa razão, “o que os indivíduos são, portanto, depende das condições materiais de produção”, isto é, depende da forma de ser da “produção social da própria existência”. Pela mesma razão, pode-se enfatizar o fato de que “depende” não significa “determina”. Não havendo, então, nenhuma autorização e nenhum deferimento da parte fraseológica de Marx para inferir que “formas de consciência” emergem diretamente das “formas de produção social da existência”, ou seja, como um mero epifenômeno deduzido da “base”. Ao contrário, as “formas de consciência” são diferentes formas de dar respostas ao saldo resultante da “produção social da existência”, as quais emergem da “superestrutura”, em um determinado desenvolvimento histórico. Resta claro que as respostas dadas pela ação humana consciente é uma escolha entre as alternativas possíveis encontradas nas determinações essenciais da “condição material de produção”.¹⁸⁵ Corresponde, portanto, muito mais ao termo “condiciona” presente no prefácio datado de 1859.

Dito isso, parece restar claro que, para Marx, o estado de coisas que lhe é caro, como filósofo, é o das “formas determinadas” da atividade humana e de sua condição de possibilidade. O essencial da economia discursiva dessas passagens parece dizer respeito a uma metateoria da ação humana. Ação humana que é tornada possível a partir da constituição de um novo domínio ontológico: do complexo do ser social que corresponde à totalidade das relações da “produção social da própria existência”. Tal complexo se torna o pano de fundo sob o qual toda experiência consciente é possível. Por isso, e não por outro motivo, que Marx dirá que o social é, ontologicamente, a condição de possibilidade das formas de consciência que correspondem à “superestrutura” – experiências que transcendem a esfera da causalidade

¹⁸⁵ “Com justa razão se pode definir o homem que trabalha, ou seja, o animal tornado homem através do trabalho, como um ser que dá respostas. Com efeito, é inegável que toda atividade laborativa surge como resposta que busca solucionar o carecimento que a provoca. Todavia, o núcleo da questão se perderia caso se tomasse aqui como pressuposto uma relação imediata [...]” LUKÁCS, György. *As bases ontológicas do pensamento e da atividade humana...* op. cit., p. 229.

natural – que daí se eleva: ações políticas, ações econômicas, ações éticas, ações jurídicas etc.¹⁸⁶ Tudo isso, sem perder em nada seu materialismo. De alguma forma, então, o “materialismo histórico”, se não possui simetria com uma metateoria da ação humana, ao menos implica uma teoria social da ação humana. Seja como for, é conforme aquele, e não com este, que os “princípios ontológicos fundamentais” de Marx, explicitados por Lukács, devem ser entendidos quando o assunto é a reflexão ética de segunda ordem.

Por conta disso, não é em outra direção que o parágrafo escolhido como introdução desta dissertação deve ser lido:

[...] Certamente os processos, as situações etc. sociais são, em última análise, gerados por decisões alternativas dos homens, mas não se deve esquecer que eles só podem tornar-se socialmente relevantes quando põem em marcha séries causais que se movem mais ou menos independentemente dos propósitos de seu ser posto, de acordo com suas legalidades próprias e imanentes. Por isso, o homem que age de modo prático na sociedade encontra diante de si uma segunda natureza, em relação à qual, se quiser manejá-la com sucesso, deve comportar-se da mesma forma que com relação à primeira natureza, ou seja, deve procurar transformar o curso das coisas, que é independente de sua consciência, num fato posto por ele, deve, depois de ter-lhe conhecido a essência, imprimir-lhe a marca da sua vontade [...]¹⁸⁷

Com efeito, o “materialismo histórico”, esboço geral presente nessas formulações de Marx, é explicitado por Lukács na qualidade de uma metateoria da ação humana. Isso a partir de um procedimento de *crítica ontológica* e de um diagnóstico da existência de um “salto” ontológico que dizem respeito à conexão da ontologia do ser social com as formas de ser anteriores. Estes dois pontos serão a pedra de toque para a abstração que Lukács realiza sobre o ato de trabalho (*Arbeit*). Colocado o problema nestes termos, torna-se mais clara a diferença entre uma ontologia do ser social e uma antropologia filosófica. Pois, para Lukács, se trata de saber como se constituíram ontologicamente “séries causais” que justamente, por só existirem em um movimento histórico, são objetivas e, de algum modo, *mind independent*, muito mais do que chamar a atenção para uma certa metafísica social da natureza humana. Disso se seguindo que a abstração realizada sobre o trabalho (*Arbeit*) revela, a partir do procedimento de *crítica ontológica* e da conexão factual com as formas de ser precedentes, a possibilidade de explicitação desses que seriam os elementos metateóricos sociais da ação humana

¹⁸⁶ Muito embora suas obras posteriores enxerguem no discurso filosófico de Marx um materialismo mais ou menos mecanicista, não é sem razão que o jovem Habermas dirá que para Marx: “Por um lado, Marx sustenta que a atividade objetiva na qualidade de uma realização transcendental [...] Por outro lado, para ele, essa realização transcendental encontra sua raiz nos processos reais de trabalho (*Arbeit*). [...] A constituição do mundo não se dá pela consciência transcendental em geral, mas pela espécie humana concreta, que reproduz sua vida em condições naturais. O fato de que o “processo de troca material” tome a forma de processos de trabalho social deriva da constituição física [organização corporal – F.T.] do ser natural e de algum modo resultante também do ambiente natural” (tradução livre). HABERMAS, Jürgen. *Human knowledge... op. cit.*, p. 27.

¹⁸⁷ LUKÁCS, György. *Para uma ontologia do ser social... op. cit.*, v. 2., p. 151.

implicitamente presentes no “método marxiano das duas-vias”. Um desses elementos metateóricos, sem dúvida, é a **tese da não-existência de antinomia entre causalidade e teleologia**. Antes de verificar a fundamentação da tese, será preciso um olhar mais atento sobre os dois pontos que permitem Lukács realizar a abstração da categoria do trabalho (*Arbeit*).

3.3 Crítica ontológica

Caso não haja nenhum erro de cálculo, o vocábulo *crítica ontológica* aparece, no percurso textual do primeiro volume da *Ontologia*, 10 vezes. Nas duas primeiras vezes em que aparece, o termo é introduzido negativamente, isto é, posto no texto de uma maneira a tornar evidente, para Lukács, como Hartmann, em sua obra sobre ontologia na qual realiza uma crítica da prioridade da teoria do conhecimento sobre aquela, aproxima-se da realização de uma *crítica ontológica* e, ainda assim, não a exerce. Como se lá onde Hartmann estivesse na iminência de tal procedimento, o desenlace permanecesse latente. De tal sorte que, nas primeiras vezes em que Lukács faz uso da terminologia, ele acaba a usando para explicar o que ela não é, mas quase é. Assim que as seguintes alusões devem ser entendidas: (i) “[...] Hartmann não toma ciência de que sua *crítica ontológica* da postura gnosiológica, a subordinação incondicional e crítica da teoria do conhecimento à ontologia, jamais poderá ser coadunada com qualquer idealismo [...]”;¹⁸⁸ (ii) “[...] a *crítica ontológica* da ciência, será ilustrada com um exemplo [...] Hartmann [...] vê com toda clareza que a moderna ciência natural [...] ruma ao encontro de situações de crise [...] nas quais constelações ontológicas [...] são obscurecidas ou deformadas na vida [...] Porém, ele recomenda que [...] a filosofia seja extremamente cuidadosa [...]”.¹⁸⁹

Dado que esta não é a circunstância adequada para um desdobramento discursivo e argumentativo sobre a vinculação, correspondência e distinção entre o pensamento de Lukács e o de Hartmann e nem para compreender a crítica de Lukács direcionada ao último, os fragmentos supracitados cuidam apenas de oferecer uma visão ampla do uso do vocábulo na economia discursiva do livro: a prioridade da ontologia em relação a teoria do conhecimento. Não obstante, convém um esclarecimento acerca de uma questão que salta à vista, principalmente, no segundo uso que Lukács faz de tal “conceito”. Lukács assinala o obscurecimento e a deformação sofridas pelas conquistas da ciência natural. No entanto, disso não se segue uma desvalorização dessas conquistas e nem se trata de uma anuência para sustentar que o progresso das ciências não é benéfico à humanidade. Nada disso. Trata-se, sim, do oposto, isto é, de uma resposta contra o subjetivismo que viria a se formar no final da década

¹⁸⁸ LUKÁCS, György. *Para uma ontologia...* op. cit., v. 1., p. 135.

¹⁸⁹ Ibid., *Ibidem.*, p. 140.

de 1960 e começo da década de 1970 e fundamentar concepções um tanto quanto relativistas no começo no século XXI.¹⁹⁰ Em termos de filosofia contemporânea, uma boa reatualização do que Lukács deseja fazer entender, em primeira instância, com tal vocábulo, pode ser resumida em uma proposição de John Searle (1932 –): “[...] o realismo não é uma teoria, [...] mas a estrutura dentro da qual é possível que haja teorias.”¹⁹¹

Ainda há uma outra consideração a prestar antes de refletir relativamente ao uso positivo do vocábulo crítica ontológica na economia textual da *Ontologia*. Trata-se das acusações que Lukács perpetra contra as concepções relativistas, subjetivistas e, até mesmo, neopositivistas ou existencialistas como sendo profissões de fé da “filosofia burguesa”.¹⁹² Evidentemente revela uma falácia *ad hominem* da parte do filósofo húngaro para com determinados intelectuais – representantes do que caberia denominar como “correntes de pensamento do século XX”. Determinado *ad hominem* falsifica em boa parte a estratégia argumentativa de Lukács. Encontram-se, no limite, dois problemas nesse tipo de atitude fraseológica. Em primeiro lugar, cabe notar uma desconsideração às divergências do que poderia vir a ser uma “filosofia” da classe “burguesa”. Mesmo que Lukács tenha, durante boa parte de seu desenvolvimento intelectual, classificado variantes dessa “filosofia burguesa”¹⁹³, perpetua uma homogeneização, no horizonte do conteúdo semântico das proposições em que faz valer a expressão “filosofia burguesa”, como forma de *ad hominem*. Por último, tal *ad hominem* revela os preconceitos insuperáveis de inimizades ideológico-políticas. Seja como for, embora sejam condenáveis tais reduções do pensamento à especificidade de certas formas de vida, isso parece não desvalidar o uso positivo do vocábulo quase-conceitual *crítica ontológica*.

Será útil, para tanto, chamar atenção para o terceiro uso que Lukács realiza do termo:

¹⁹⁰ “Hartmann protesta, **com razão**, contra a crítica de subjetivismo feita de modo vulgar à física moderna, pois os fenômenos que ela analisa e que procura aclarar cientificamente possuem caráter objetivo.” Ibid., *Ibidem.*, p. 141.

¹⁹¹ SEARLE, John R. *Mind, language and society: philosophy in the real world*. New York: Basic Books, 1999. p. 32 (tradução livre). Não é por acaso que Mario Duayer dirá que: “[...] apesar de não escrever desde uma perspectiva marxiana, Searle parece sustentar a previsão de Lukács, para quem a “benigna negligência” em relação às questões ontológicas mais cedo ou mais tarde cobraria seu custo, posto que o mundo real não pode ser ignorado indefinidamente [...]”. DUAYER, Mario. Marx, verdade e discurso. *Revista Perspectiva*. v. 19., n. 1., Florianópolis: 2001, p. 15-39. p. 26.

¹⁹² “Não se pode considerar o ser social como independente do ser da natureza, como antítese que o exclui, o que é feito por grande parte da filosofia burguesa quando se refere aos chamados “domínios do espírito” [...]” LUKÁCS, György. *Para uma ontologia do ser social... op. cit.*, p. 286-287. De fato, há filosofias que procedem dessa maneira, no entanto, mesmo que só as filosofias ancoradas no pensamento de intelectuais de uma determinada forma de vida sustentassem isso, dizer que é porque são pertencentes a esta forma de vida, por exemplo, a burguesa, que assim o procedem é cometer um *ad hominem*.

¹⁹³ Um bom exemplo é o uso do termo “racionalismo formal” ou “racionalismo moderno” por parte de Lukács. Um comentário esclarecedor da relação de Lukács para com esse tipo de crítica pode ser encontrado em MUSSE, Ricardo. Lukács e o racionalismo moderno. *Revista Discurso*. v. 21. São Paulo: 1993, p. 137-149, p. 144: “Lukács [...] relê a obra de Kant e, por extensão, toda a gênese do idealismo alemão – de um modo equivocado pelo menos ao atribuir à filosofia transcendental um modelo de construção matemático – a partir da dicotomia encetada na passagem do século XIX entre a formalização do conhecimento e a ‘especificidade irreduzível da vida’ [...]”.

[...] A especificidade da relação entre essência e fenômeno no ser social chega até o agir interessado; e quando este, como é habitual, está baseado em interesses de grupos sociais, é fácil que a ciência abandone seu papel de controle e torne-se, ao contrário, o órgão com o qual se encobre a essência, com o qual se faz com que ela desapareça, exatamente no sentido já identificado por Hobbes. Por isso, não é casual que a frase sobre a ciência e a relação "fenômeno-essência" seja escrita por Marx no quadro de uma crítica aos economistas vulgares, em polêmica com concepções e interpretações absurdas do ponto de vista do ser, que se fecham nas formas fenomênicas e deixam inteiramente de lado as conexões reais. A constatação filosófica de Marx tem aqui, portanto, a função de *crítica ontológica* a algumas falsas representações, ou seja, tem por meta despertar a consciência científica no intuito de restaurar no pensamento a realidade autêntica, existente em si.¹⁹⁴

De imediato, adverte-se que *crítica ontológica* é uma função. Função própria de uma “constatação filosófica” ou, como possa se preferir, da estratégia argumentativa de Marx. Tal função específica de uma certa estratégia argumentativa dos textos de Marx tem que ver com a “primeira-via” daquilo que Lukács intitulou de “método marxiano da análise das duas-vias”. Assim que, operam aí, de fundo, elementos de uma certa metateoria social da ação humana, própria de um domínio ontológico específico: o social. É unicamente à luz dessa metateoria social da ação humana, cujos elementos principais foram esboçados na seção precedente, que o procedimento de *crítica ontológica* pode somar parte à uma estratégia argumentativa. Não é por outra razão que Lukács vincula ela à “especificidade da relação entre ciência e fenômeno no ser social”. Sem embargo, a função que a *crítica ontológica* cumpre é a de “descortinar” uma certa essência própria à ontologia social mais ou menos “ocultada”, interessadamente ou não, em meio aos argumentos de diversas fundamentações teóricas de toda sorte (política, econômica etc.) que dizem respeito à ciência do domínio ontológico social. Trata-se de um outro jeito de comunicar o que Mario Duayer preferiu sintetizar como sendo aquilo que

[...] consiste em tomar as ideias do outro e mostrar que tais ideias são insubsistentes (falsas, superficiais, etc.) em seus próprios termos. Depois disso, cabe mostrar por que essas ideias, mesmo sendo falsas e/ou superficiais, têm circulação social. Nesse caso [...] há uma conexão entre teoria e prática, porque, se ideias falsas e superficiais informa as ações dos sujeitos, os sujeitos não podem realizar o que pretendem em sua prática. Todavia, como essas ideias têm circulação social, infere-se que são as estruturas sociais que geram e requerem essas ideias falsas para sua reprodução. De modo que a crítica epistemológica se converte em crítica ontológica, crítica das próprias estruturas sociais que, por gerarem e exigirem ideias falsas, têm de ser transformadas [...]¹⁹⁵

Isso posto, a considerar que Lukács posiciona, em grande medida, a função de *crítica ontológica* nas estratégias argumentativas de Marx nas polêmicas contra os economistas e diz

¹⁹⁴ LUKÁCS, György. *Para uma ontologia...* op. cit., v. 1., p. 294. (grifos F.T.).

¹⁹⁵ DUAYER, Mario. Crítica ontológica em Marx. In: NETTO, José Paulo (Org.) *Curso-Livre Marx-Engels*. São Paulo: Boitempo, 2015. p. 115-137. p. 134-5.

que ela tem por alvo “concepções e interpretações absurdas do ponto de vista do ser, que se fecham nas formas fenomênicas e deixam inteiramente de lado as conexões reais”, é necessário chamar a atenção para dois fatores centrais que estão aí presentes. Primariamente, a especificidade da “relação entre essência e fenômeno” na peculiaridade econômica fundada na ontologia do ser social. Ontologia esta que é “a estrutura dentro da qual é possível que haja teorias”, para fazer valer uma entoação de Searle sobre as atividades conscientes de forma geral.

Em segundo lugar, ressalta-se a função de denúncia que esta *crítica ontológica* exerce. Pois, é na exata medida em que exprime preposicionalmente os efeitos causados pela “circulação social” de falsas representações que ela passa de uma *crítica epistemológica*, isto é, a de que certas representações, por exemplo, a dos economistas, são falsas em seus “próprios termos”, à uma *crítica ontológica* (organizada e fundamentada em uma metateoria social da ação humana que entende que o ser social, espaço no qual a “circulação social” de falsas representações causa efeitos, é um “novo” domínio ontologicamente real e não uma construção social). Muito embora as cenas mais marcantes do legado de Marx se deem contra os economistas, Lukács remonta ao fato de que esse tipo de procedimento metodológico está presente, ao menos implicitamente, no horizonte metateórico daquele desde a sua tese de doutorado sobre Demócrito e Epicuro¹⁹⁶. Basta lembrar de um excerto do apêndice:

[...] Ou as provas da existência de Deus não passam de *tautologias vazias* – por exemplo, a prova ontológica nada diz além disto: “O que apresento para mim como real [...] é para mim uma representação real” que atua sobre mim, e nesse sentido *todos os deuses*, tanto os pagãos como os cristãos, tiveram existência real. O velho Moloque não reinou? O Apolo de Delfos não constituiu um poder real na vida dos gregos? Nesse ponto, tampouco a crítica de Kant significa algo. Se alguém imaginar que possui cem táleres, se essa representação não for para ele uma qualquer, uma representação subjetiva, se ele acreditar nela, os cem táleres imaginários terão para ele o mesmo valor de cem táleres reais. Por exemplo, ele contrairá dívidas com base em sua imaginação, e este desempenhará *o mesmo papel de quando a humanidade inteira contraia dívidas em nome dos seus deuses* [...].¹⁹⁷

De fato, parece não haver exemplo melhor da passagem de uma *crítica epistemológica*, que denuncia a superficialidade de uma “tautologia vazia”, à uma *crítica ontológica*, na função de ilustrar a repercussão consequente das resolutas representações superficiais (ou falsas) na realidade social. Parece necessário, contudo, aclarar que não se trata de apontar interesses contidos na suposta “circulação social” de ideias que são falsas “em seus próprios termos”. Embora isso aconteça eventualmente. Convém lembrar: para Lukács isso pode se dar

¹⁹⁶ LUKÁCS, György. *Para uma ontologia...* op. cit., p. 283.

¹⁹⁷ MARX, Karl. *Diferença entre a filosofia da natureza de Demócrito e a de Epicuro*. Trad. Nélcio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2018. p. 133. (grifos do próprio autor).

interessadamente ou não e, nesse quesito, tampouco deve importar.¹⁹⁸ Trata-se de sublinhar que, independentemente do tipo de edifício teórico sobre questões sociais que possa se erguer, se realidade não é uma teoria, mas “a estrutura dentro da qual é possível que haja teorias”, então a “verdade objetiva [...] não é uma questão da teoria, mas uma questão *prática*”.¹⁹⁹

Não obstante, se a “circulação social” dessas “falsas representações” é decorrente ou não decorrente de interesses privados, como, por exemplo, aponta Lukács sobre Hobbes em uma das passagens acima elencadas, o que conta assinalar encontra-se em uma tese de fundo que aí opera. Tese própria dos princípios metateóricos sociais da ação humana²⁰⁰ ou “princípios ontológicos fundamentais” de Marx: a de que é possível um conhecimento da realidade objetiva em um “grau máximo de aproximação possível”.²⁰¹ Todavia, é capital realçar o que diz Lukács com relação a esse tipo de indagação: mesmo ao partir “da totalidade do ser” que existe em um estado de coisas ceteris paribus ao sujeito, nesse caso, estado de coisas social, “na investigação das próprias conexões”²⁰², tudo o que o método marxiano de análise das “duas-vias” pode conseguir é um “grau máximo de aproximação” da realidade e nunca reproduzi-la mentalmente, isto é, cognitivamente, de modo absoluto. Por essa razão, as formas proposicionais presentes em um procedimento de *crítica ontológica* nunca são concebidas tão só na qualidade de juízos descritivos de fatos – de primeira ordem –, porém, sim, organizadas discursivamente a partir de um exercício metateórico sobre a ontologia social da ação humana – reflexão de segunda ordem – que carrega sob sua incumbência, intrinsecamente, uma “separação precisa entre objetos que existem independentemente do sujeito e sujeitos que figuram esses objetos, por meio de atos de consciência”, seja isso “com um grau maior ou menor de aproximação”.²⁰³

Pela mesma razão, é que o tipo de função que a *crítica ontológica* exerce tanto nos atos de consciência quanto nas formas proposicionais de um discurso filosófico, também está presente nos horizontes mais imediatos da vida cotidiana²⁰⁴, não precisando, assim, dizer

¹⁹⁸ O que, evidentemente, torna as acusações do autor contra falsas representações como sendo profissões de fé da “filosofia burguesa” nada mais do que um preconceito vulgar que incide em seus textos. Do mesmo modo, ao baixar o nível da argumentação, alguém poderia dizer o mesmo dos marxistas ou da forma de vida proletária. Para tanto, é preciso desvincular o exercício de uma crítica ontológica dos vícios moralistas de Lukács.

¹⁹⁹ MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã...* op. cit., p. 533.

²⁰⁰ “[...] No momento em que Marx faz da produção e da reprodução da vida humana o problema central, surgem, tanto no próprio ser humano como em todos os seus objetos, relações, vínculos etc. como dupla determinação de uma insuperável base natural e de uma ininterrupta transformação social dessa base [...]” LUKÁCS, György. *Para uma ontologia...* op. cit., v.1., p. 285.

²⁰¹ Ibid., *Ibidem.*, p. 297.

²⁰² A saber, nesse caso, as determinações essenciais e existenciais que se manifestam necessariamente em uma forma de aparência no complexo do ser social.

²⁰³ LUKÁCS, György. *Para uma ontologia do ser social...* op. cit., v.2., p. 65.

²⁰⁴ “[...] Ora, creio que não é possível descer de uma forma mais alta a uma forma mais baixa. Não se pode descer da forma newtoniana da análise, da física newtoniana, às representações que permitem a um caçador primitivo compreender, com base em certos rumores, o grau de aproximação de um cervo ou de cabrito. Do mesmo modo,

respeito somente à fundamentação teórica de uma estratégia argumentativa em filosofia. Alegar isso é uma maneira mais ou menos astuciosa de concordar com a seguinte afirmação de Mario Duayer: “nas disputas do cotidiano, as diferenças de posição, quando substantivas, se resolvem em diferenças ontológicas [...] elas dependem, no fundo, das distintas concepções sobre o ser em que as posições controversas se baseiam”.²⁰⁵

Com a finalidade de sumarizar uma definição pragmática de *crítica ontológica*, parece verossímil atestar que:

- (i) é um procedimento metodológico que, ao realizar uma *crítica epistemológica* de determinadas proposições sobre a realidade, na insistência de que estão calcadas em “falsas representações”, percebe a necessidade de;
- (ii) assumir uma posição metateórica sobre a realidade social, com base em um “recurso legítimo ao próprio ser”²⁰⁶ em movimento, ou seja, sobre o “ser-propriadamente-assim”²⁰⁷ dos “processos [...] das situações sociais”²⁰⁸ e daí explicar;
- (iii) o porquê de a essência, correspondente às determinações mais fundamentais do complexo do ser social em sua totalidade,²⁰⁹ tomar aparência necessária de um determinado fenômeno, explicando, por assim dizer, sua gênese e constatando que;
- (iv) a “aparência necessária” que as determinações essenciais do ser social tomam pode revelar conteudisticamente posições teleológicas da atividade humana

se tomo como ponto de partida o imperativo categórico, não poderei compreender as ações simples e práticas do homem na vida cotidiana. Creio, então, que o caminho que devemos empreender, e com o qual já entramos de cheio nos problemas ontológicos, é o da pesquisa genética. Isto é: devemos tentar pesquisar as relações nas suas formas fenomênicas iniciais e ver em que condições estas formas fenomênicas podem tornar-se cada vez mais complexas e mediatizadas.” LUKÁCS, György. Ser e consciência – primeira conversa. In: KOFLER, Leo; ABENDROTH, Wolfgang. HOLZ, Hans H. *Conversando com Lukács*. Trad. Giseh Vianna Konder. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969 p. 11-38. p. 13.

²⁰⁵ DUAYER, Mario. *Crítica ontológica em Marx... op. cit.*, p. 120 *in fine* p. 121.

²⁰⁶ LUKÁCS, György. *Prolegômenos para uma ontologia... op. cit.*, p. 65.

²⁰⁷ Ibid., *Ibidem.*, *passim in fine*. Ver também LUKÁCS, György. *Para uma ontologia do ser social... op. cit.*, v.1., p. 369 *in fine* onde se lê: “[...] Do ponto de vista ontológico, portanto, trata-se de compreender o ser-propriadamente-assim de um complexo fenomênico em conexão com as legalidades gerais que o condicionam e das quais, ao mesmo tempo, ele parece se desviar [...]”.

²⁰⁸ LUKÁCS, György. *Para uma ontologia do ser social... op. cit.*, v. 2., p. 151.

²⁰⁹ Convém não olvidar que “o conhecimento dialético tem em Marx caráter aproximativo, e isso porque a realidade é constituída pela infinita interação de complexos que têm relações heterogêneas em seu interior e com seu exterior, relações que são por sua vez sínteses dinâmicas de componentes com frequência heterogêneos, cujo número de momentos ativos pode até ser infinito. Por isso, a aproximação ao conhecimento tem um caráter não primariamente gnosiológico, embora obviamente se refira também à teoria do conhecimento. Trata-se muito mais do reflexo cognoscitivo da determinação ontológica do próprio ser: da infinitude e da heterogeneidade dos fatores objetivamente ativos e das importantes consequências dessa situação”. LUKÁCS, György. *Para uma ontologia do ser social.... op. cit.*, v.1., p. 367.

como resultantes de concepções erradas sobre o ser que circulam socialmente com base nas falsas representações epistêmicas.

Não seria desnecessário evidenciar que subjaz a este tipo de explicação uma diferença intrínseca entre dois procedimentos de ordem epistêmica que Lukács recepciona, em sua gramática filosófica, de Hartmann: a distinção entre *intentio recta* e *intentio obliqua*. Sendo assim, pode-se definir rapidamente a *intentio obliqua* enquanto procedimento fundamental de *crítica epistemológica*, a qual, segundo Lukács, Hartmann classifica como consistindo em posicionamentos compartilhados essencialmente pela teoria do conhecimento “pura”, pela lógica e pela psicologia.²¹⁰ Já *intentio recta*, por sua vez, no que lhe concerne, trata-se daquilo que Hartmann, de acordo com a recepção por parte de Lukács, é a tarefa fundamental de toda ontologia. Portanto, de maneira muito esquemática, pode-se dizer que há uma relação de identidade entre *intentio recta* e os procedimentos fundamentais de uma *crítica ontológica* e *intentio obliqua* com a metodologia de *crítica epistemológica*.²¹¹

Como se verá, não é senão nessas “disputas do cotidiano”, lá onde emitem-se, por exemplo, juízos éticos e morais de toda sorte imaginável, que o procedimento de *crítica ontológica* tem a pretensão de ser introduzido, implicitamente, no debate sobre “o dilema fundamental da metaética” em Lukács. Implicitamente porque o autor passou longe de elaborar isto explicitamente. Ainda assim, como sua pretensão com a *Ontologia* era a da elaboração de uma *Ética* fundada em bases objetivas, a formulação explícita disto que está implícito na economia discursiva da *Ontologia*, funda uma condição de possibilidade para lançar mão de uma “concepção sobre o ser” da ética que insiste em uma elementar indistinção ontológica entre fatos e valores, a qual, por sua vez, está ancorada no exercício metateórico social da ação humana – contribuição maior de Marx à filosofia para além das atividades de crítica social que se seguiram da tradição fundada por seu pensamento. Com isso, por conseguinte, pode-se dizer que a primeira via, do método marxiano das duas vias, foi ilustrada. Portanto, resta apenas uma etapa para compreender por que o trabalho é a categoria fundante da metateoria social da ação humana. Por ora, é forçoso chamar a atenção para um outro aspecto elementar da metateoria social da ação humana: a relação da forma de ser social com as formas de ser precedentes.

3.4 Formas de ser precedentes e a fundamentação do novo complexo do ser social

²¹⁰ Ibid., *Ibidem.*, v.1., p. 134-135, p. 163.

²¹¹ “[...] para que sua apreensão não seja turvada pela introdução de formas e conteúdo, de tendências e estruturas cuja origem não esteja fundada na constituição do fenômeno em sua existência em si, mas que são transportadas para dentro do objeto existente em si a partir das relações “sujeito-objeto” de uma *intentio obliqua* [...]”. Ibid., *Ibidem.*, p. 163.

Pode-se dizer que o procedimento de *crítica ontológica* é o que permitiu a Lukács preparar o terreno de sua exposição para mostrar como o “novo” – as categorias que formam o conteúdo – do ser social é geneticamente originado por uma “categoria fundante”: o trabalho (*Arbeit*). Notadamente, este não é o lugar para tratar como tal terreno foi preparado. De qualquer forma, é nesse sentido que o primeiro volume da *Ontologia* tem de ser lido: como se Lukács estivesse se propondo a (i) demonstrar a falsidade das representações de, na sua acepção, uma sorte de fundamentações filosóficas do século XX (neopositivismo, existencialismo etc.); (ii) argumentar na direção de que a circulação social dessas falsas representações condicionam certos modelos de práticas sociais; e, por fim, (iii) reconstruir um método – o de Marx – capaz de superar teoricamente as contradições da relação entre essência e fenômeno.

Há duas situações a serem observadas no que tange a tal percurso. A primeira é: mesmo que as críticas que Lukács enderece ao neopositivismo, ao existencialismo etc. estejam erradas, isso em nada contribui para comprovar que seu discurso filosófico – fundamentado no segundo volume na *Ontologia* (não será difícil de identificar, nesse ínterim, tal fundamentação com a “segunda-via”) – esteja corrompido desde a base. Aqui se aplica o que Lukács disse em 1923, sobre Marx, para ele mesmo: é possível “rejeitar todas as teses particulares de Marx, sem, no entanto, ser obrigado, por um único instante, a renunciar à sua ortodoxia marxista”.²¹² A outra situação é a de que o procedimento de *crítica ontológica* não se limita a estar presente no primeiro volume da *Ontologia*. Ele está sempre, de uma maneira ou outra, atravessando o edifício teórico do segundo volume da *Ontologia*. Por isso, quando Lukács apresenta um ponto de vista sobre um aspecto das atividades conscientes, tornadas possíveis a partir da “produção social da existência”,²¹³ e, logo na sequência, mostra os limites deste ponto de vista, ele está visando abordá-la de inúmeros outros ângulos. Basta lembrar, para isso, que *crítica ontológica* também significa um processo ininterrupto de autocrítica.

Tudo isso para fazer saltar à vista que, para Lukács, a emergência do “novo” é o processo de gênese do ser social. Ser que constitui um domínio ontológico novo (e não de um animal social, portanto, não se trata de uma antropologia) que, na qualidade de uma “segunda natureza”,²¹⁴ abre a condição de possibilidade de toda experiência social. Tudo se passando como se a “produção social da existência” fosse uma objetivação que constituísse uma base

²¹² LUKÁCS, György. *História e consciência de classe...* op. cit., p. 64.

²¹³ Essa não é senão uma maneira de concordar com comentários como “Lukács defende a anterioridade da realidade em relação à consciência social e a subjetividade humana [...]”. PAVIANI, Jayme. *Introdução ao estudo do homem na Estética de Lukács...* op. cit., p. 189.

²¹⁴ “[...] Para Lukács a sociedade em relação ao homem é uma ‘segunda natureza humana’, é um marco imediatamente imutável de todas as suas possibilidades [...]”. PAVIANI, Jayme. *Introdução ao estudo do homem na Estética de Lukács. Anuário Riograndense de Filosofia*. v. 1., n. 1., p. 185-191. Porto Alegre: 1967, p. 190.

ontológica. Base ontológica que torna-se independente da consciência desses sujeitos e, por conseguinte, condiciona a genealogia dos diversos tipos de atividades conscientes da experiência humana no ser social.²¹⁵ Ser social, este, que em sua genealogia comporta, *mutatis mutandis*, o *background*²¹⁶ sobre o qual as atividades conscientes são tornadas possíveis, como já visto na subseção “breve excursão sobre o materialismo histórico como metateoria da ação” deste trabalho.

A considerar tais ponderações, com o intuito de estudar o porquê de o trabalho fundamentar o surgimento do “novo” a partir de formas de ser precedentes, é necessário expor a posição de Lukács em três momentos. O primeiro deles é a explicitação, não do porquê e nem do como Lukács chega a tal conclusão, daquilo que constitui a especificidade dos três níveis ontológicos de ser. Na sequência, o conceito de trabalho (*Arbeit*) e seu papel fundamental nesse processo de transição e fundação ontológica impelem a ser explicados na qualidade de uma reformulação, a partir de outros argumentos, da **tese da subjetividade capaz de intervir na realidade**. Então, *last but not least*, é essencial conhecer o modo como o trabalho (*Arbeit*) põe categorias novas no mundo e, ao constituir a realidade social que depois se tornará independente da mente dos sujeitos agentes e atuará como “segunda natureza”, acaba por criar uma *totalidade* que modela a práxis social a partir de duas categorias: teleologia e causalidade. Disso se segue que esse “novo”, fundado pelo trabalho, modela toda atividade consciente que tem de dar

²¹⁵ Afirmar isto é uma maneira de estar de acordo com proposições como as seguintes: “[...] a estrutura do trabalho nos mostra, com efeito, que Lukács começa a analisar as formas mais elementares da atividade social (começando com o trabalho) e tenta, progressivamente, reconstruir a gênese [ontológica e não antropológica – F.T.] dos principais complexos do ser social (economia, política, direito, moral, etc.), em direção à uma análise das formas superiores de atividades conscientes (arte, filosofia e os grandes atos morais) [...]”. TERTULIAN, Nicolas. Lukács’ Ontology. In: ROCKMORE, Tom (Eds.). *Lukács Today*. Boston: D. Reidel Publishing Company, 1988. p. 243-273. p. 252. (tradução livre); “[...] o principal elemento em sua investigação ontológica [*a de Lukács – F.T.*] é procurar e isolar o núcleo dentro do qual a existência humana em que ele é capaz de estar mais “em casa” [*ele = Lukács – F.T.*]; em que ele torna-se mais capaz de superar o problema da dicotomia entre uma subjetividade abstrata e uma objetividade estática e, assim, construir o percurso de gênese das formas e das categorias superiores do ser social a partir deste núcleo [...]” THOMPSON, Michael J. Ontology and Totality: reconstructing Lukács’ concept of critical theory. In: THOMPSON, Michael J. (eds.) *Georg Lukács reconsidered: critical essays in politics, philosophy and aesthetics*. New York: Continuum, 2011. p. 229-250. p. 238. (tradução livre); Também é uma maneira de não discordar totalmente e nem concordar totalmente com Moishe Postone (1942-2018). Sua concepção de que para Lukács o trabalho é a “essência” trans-histórica do homem e que, por essa razão, Lukács deve ser criticado está inteiramente equivocada. Afinal, não é isto que está implicado na reconstrução genética de Lukács. No entanto, poderíamos dizer que se está de acordo com Postone na medida em que deve se criticar as concepções que consideram o trabalho como “essência” trans-histórica do homem e, por conseguinte, concordar que o marxismo como filosofia difere radicalmente dos “princípios ontológicos fundamentais de Marx”. Para isso ver POSTONE, Moishe. Tempo, trabalho e dominação social: uma reinterpretação da teoria social de Marx. Trad. Amilton Reis e Paulo César Castanheira. São Paulo: Boitempo, p. 139-140, p. 165, p. 194.

²¹⁶ Trata-se de um outro uso de jargão searleano. A saber: “[...] um conjunto de capacidades mentais não-representacionais que permite a ocorrência de toda representação [...]” SEARLE, John. *Intencionalidade*. Trad. Ana Cecília G. A. de Camargo e Vivane Veras Costa pinto. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. 198. Nesse caso, para Lukács, a adaptação poderia ficar assim: um conjunto de propriedades instanciadas ontologicamente no domínio social que permitem a ocorrência de toda experiência social; de toda experiência consciente; de toda atividade consciente superior (economia, política, filosofia, arte, etc.).

respostas a “segunda natureza” própria da realidade social. Não seria desnecessário destacar que aqui se recepciona uma reformulação da **tese da totalidade como pressuposto metodológico central**.

A apresentação da explicitação do que constitui os três níveis do ser, para Lukács, requer lembrar que, mesmo em outras ocasiões – por exemplo, quando da preparação de um texto intitulado *As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem* (1968) para uma conferência, a ser realizada no Congresso Filosófico Mundial realizado em Viena no mesmo ano, à “qual Lukács não pôde comparecer”²¹⁷ –, o filósofo húngaro afirmou haver uma *distinção* (*Unterscheidung*) entre níveis ontológicos. Portanto, apresentar tal *distinção* (*Unterscheidung*), antes da *articulação* (*Verbundenheit*), do *desenvolvimento* (*Herauswachsen*) e da *fundamentação* (*Fundiertheit*), torna-se uma ferramenta útil no esclarecimento da posição de Lukács. Com isso, ficará mais fácil de, quando da explicação do terceiro momento nesta seção, compreender a existência de continuidade e de descontinuidade entre os diferentes níveis do ser. A *distinção* (*Unterscheidung*) realizada por Lukács em 1968 é sintetizada no seguinte fragmento de sua conferência:

[...] um **ser social** só pode surgir e se desenvolver com base em um **ser orgânico** e que esse último pode fazer o mesmo apenas com base no **ser inorgânico**. [...] Ademais, tornou-se claro que, entre uma forma mais simples de ser (por mais numerosas que sejam as categorias de transição que essa forma produz) e o nascimento real de uma forma mais complexa verifica-se de qualquer modo um salto; essa forma mais complexa é algo qualitativamente novo, cuja gênese não pode jamais ser simplesmente “deduzida” da forma mais simples.²¹⁸

De imediato, vê-se que o **ser inorgânico** e o **ser orgânico** são os complexos que somam parte às formas de ser precedentes, portanto, “forma[s] mais simples de ser”. Porém, mesmo entre eles há uma distância que não permite homogeneizar ambos como sendo o mesmo “ser natural”. O que distancia um nível de ser de outro é “de qualquer modo um salto”. Um salto porque a forma mais complexa é “algo qualitativamente novo” em relação à forma mais simples. Nesse particular, parece evidente que há um caráter de ruptura, por exemplo, entre o **ser inorgânico** e o **ser orgânico**.²¹⁹ Esse é o motivo pelo qual a “gênese” de uma forma de ser “não pode jamais ser simplesmente ‘deduzida’ da forma mais simples”. Assim que saltam à vista, ao menos, duas questões de primeira ordem para o tipo de problema que Lukács aí está

²¹⁷ COUTINHO, Carlos Nelson. NETTO, José Paulo. Apresentação. In: LUKÁCS, György. *O jovem Marx e outros escritos filosóficos*. 2. ed. Trad. Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2009. p. 7-13. p. 12.

²¹⁸ LUKÁCS, György. As bases ontológicas do pensamento e da atividade humana. In: LUKÁCS, György. *O jovem Marx e outros escritos filosóficos*. 2. ed. Trad. Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2009. p. 225-246. p. 227.

²¹⁹ TERTULIAN, Nicolas. *Lukács' Ontology... op. cit.*, p. 256.

expondo. Uma diz respeito ao fato de que esse caráter de “salto” não é, de maneira alguma, um processo estritamente cronológico. Sem dúvida, trata-se de uma base histórica que conjuga um processo de desenvolvimento (*Herauswachsen*) de um nível de ser a outro que pode ser explicado pelas ciências naturais.²²⁰ Esse, não obstante, seu caráter de continuidade mesmo quando de uma ruptura que é o “salto”. Porém, esse “salto” é um *processo ontológico* a partir do qual novas esferas de ser tornam-se “momentos predominantes”.²²¹ Por exemplo, para um complexo de questões, a ontologia inorgânica é o “momento predominante”; em outro complexo, a ontologia orgânica o é etc. Nesse sentido, o caráter de “salto” representa uma dialética de ruptura e continuidade entre os níveis de ser.

Outra questão de primeira ordem que é imediatamente suscitada em um fragmento como esse é: qual a especificidade de cada um desses níveis ontológicos? Questão que pode ser mais bem especificada quando colocada nos seguintes termos: o que faz com que, em uma determinada etapa do desenvolvimento do ser, cada um deles torne-se “momento predominante”? Como, nessa ocasião, trata-se de uma simples apresentação da posição de Lukács sobre o assunto sem atentar-se para o argumento que sustenta uma tal tese, grosso modo, a pergunta pode ser respondida a partir de uma elucidação das seguintes passagens encontradas nos *Prolegômenos para uma ontologia do ser social* (1971) e na *Ontologia*:

A situação ontológica geral da natureza inorgânica sofre uma modificação qualitativa já na natureza orgânica, tanto que surgiram dúvidas [...] sobre se, por exemplo, os órgãos dos animais poderiam ser considerados partes. De todo modo, eles possuem especificação e diferenciação, vida própria, ainda que sua autonomia seja muito relativa, as quais não são possíveis no mundo inorgânico²²² [...] Do mesmo modo, para que se possa dizer que o saber chamado de geologia tem um fundamento no ser, é preciso que a Terra seja vista como um complexo. No ser orgânico esse fato é ainda mais evidente. A célula, por exemplo, enquanto ‘elemento’, jamais pôde ter no plano metodológico a função que teve o átomo no mundo inorgânico, uma vez que ela mesma é um complexo²²³ [...] Mas, por mais significativa que possa ser essa diferença entre a estabilidade dos complexos naturais orgânicos e inorgânicos, eles têm em comum o traço decisivo de serem dados de uma vez por todas pela natureza, ou seja, todo complexo existe em seu desenvolvimento histórico somente enquanto conserva a forma que lhe é dada pela natureza, sua mobilidade só é possível no interior desse dado.²²⁴

Como na própria natureza inorgânica faltam até os mais débeis indícios de qualquer consciência que pudessem acompanhar, ao menos, as relações de objetos e seus processo, podemos, nesse território do ser, falar apenas de generidades objetivamente

²²⁰ LUKÁCS, György. *As bases ontológicas do pensamento e da atividade humana...* op. cit., p. 230.

²²¹ LUKÁCS, György. *Para uma ontologia...* op. cit., v. 2., p. 58.

²²² LUKÁCS, György. *Para uma ontologia...* op. cit., v.1., p. 343.

²²³ Ibid., *Ibidem.*, p. 348.

²²⁴ Ibid., *Ibidem.*, p. 354.

observáveis (portanto, mudas)²²⁵ [...] A natureza conhece apenas procedimentos causais.²²⁶

Na natureza existem apenas realidades e uma ininterrupta transformação de suas respectivas formas concretas, um contínuo ser-outro. De modo que é precisamente a teoria marxiana, segundo a qual o trabalho é a única forma existente de um ente teleologicamente produzido, que, funda, pela primeira vez, a peculiaridade do ser social.²²⁷

Lukács parece ser categórico com relação a seu objeto de estudo. Não se trata de outra situação que não a “situação ontológica geral” dos níveis de ser. Portanto, não seria desnecessário evidenciar, que, ainda que trate de outras “situações” lateralmente, seu objetivo principal é a “situação ontológica” e não a “situação cronológica” ou “axiológica” naquilo que se refere à especificidade dos “momentos predominantes”. Dessa forma, a economia discursiva dos trechos acima selecionados fornece um bom esquema racional da apresentação do que distingue um tipo de ser do outro. Para Lukács, a “situação ontológica geral” do *ser inorgânico* é explicada como somando parte da ontologia natural tal como o *ser orgânico*. Contudo, não há vida possível no domínio inorgânico do ser. Na terminologia de Lukács, a explicação sob qual tal apresentação reside é a de que não há uma reprodução metabólica do *ser inorgânico*, portanto, não há relação entre parte e todo. Tudo se passando como se não se formasse um “complexo”. Seja como for, o núcleo essencial da questão do *ser inorgânico* encontra-se no seguinte esquema: um procedimento causal sem vitalidade, no qual o processo de reprodução não é metabólico, ou seja, sem “vida própria”.

No caso do *ser orgânico*, que de modo não diferente também soma parte à ontologia natural, o procedimento causal possui vitalidade; possui “vida própria”. Se o átomo, na natureza inorgânica, não alcança o status de um “complexo” em seu desenvolvimento mórbido, a “célula” já possui um desenvolvimento biológico. Por conseguinte, comporta uma relação entre parte e todo, na qual cada “parte” possui uma espécie de “vida própria” independente do “todo”, mas que só no “todo” entra em processo de causalidade. A rigor, no *ser orgânico*, o esquema racional é definido em uma proposição: um procedimento no qual a vida é gerada a partir de uma relação entre parte e todo. Caracteriza-se, assim, portanto um metabolismo. Aqui está possibilitado, na evolução da matéria, para Lukács, uma constante evolução de “ser” em “ser-outro”. O que não significa que o processo de reprodução esteja limitado à repetição. Para dar um exemplo: em goiabeiras nascem goiabas, em laranjeiras nascem laranjas etc. Tal o processo de causalidade vital que, em uma reprodução metabólica, insistentemente passa de um “ser”

²²⁵ LUKÁCS, György. *Prolegômenos...* op. cit., p. 74.

²²⁶ Ibid., *Ibidem.*, p. 46.

²²⁷ LUKÁCS, György. *Para uma ontologia do ser social...* op. cit., v. 2., p. 61.

para “ser-outro”. Não é em outro sentido, a não ser no seguinte, que o processo de “repetição”, tal como no **ser inorgânico**, deve ser entendido: afinal, “existe em seu desenvolvimento histórico *somente* enquanto conserva a forma que lhe é dada pela natureza.”.

Contudo, sabe-se que o “novo” de alguma forma também é possível no “desenvolvimento histórico” da reprodução vital do **ser orgânico**. Basta lembrar que Lukács aceita explicações do tipo darwinistas para o entender o desenvolvimento histórico da natureza orgânica.²²⁸ O que implica dizer que de formas menos evoluídas surgem formas mais evoluídas. No entanto, o regime de reprodução é um processo puramente causal e nunca teleológico. Assim que o “contínuo ser-outro” apenas contingencialmente pode vir a ser um “ser-novo”: tal a explicação de tipo mais ou menos naturalista e mais ou menos metafísica de Lukács para um evento tal como o surgimento de novas espécies. Por essa razão, a economia textual do discurso lukácsiano pode comportar proposições do seguinte tipo: “[...] a consciência dos animais [...] parece um fato inegável, todavia, ela se mantém sempre como um pálido momento parcial subordinado ao seu processo de reprodução biologicamente fundado e que se desenvolve segundo as leis da biologia”.²²⁹ Entender como o “ser-novo” surge contingencialmente e, mesmo assim, permanece a se desenvolver sob “as leis da biologia”, ou seja, naturalisticamente determinado, é um passo decisivo para compreender a distinção entre esse domínio e o domínio do **ser social**.

A rigor, o critério de *distinção* (*Unterscheidung*), a nível de apresentação, entre uma forma de ser e outra, repousa no procedimento de reprodução. No **ser inorgânico**: um procedimento causal sem vida que possui um desenvolvimento mórbido. No **ser orgânico**: um procedimento causal biologicamente determinado, que torna possível um outro tipo de reprodução. As rupturas e continuidades entre esses níveis de ser constitui uma base ontológica que pode ser conjugada como sendo o referente do signo: ontologia natural. Base essa sobre a qual o **ser social**, para Lukács, está “fundamentado” (*Fundiertheit*). Assim que, se o objetivo é analisar o processo de gênese ontológica, e não lógica – por isso é que a dedução, para Lukács, não é algo condizente com o método de análise das duas-vias –, do **ser social** como que se desenvolvendo a partir desta base, deve haver alguma dessas “numerosas [...] categorias de transição” que permita a compreensão da *fundamentação* (*Fundiertheit*) de uma forma de ser nova na forma de ser precedente.

Essa categoria de transição, como considera Lukács, altera a forma de reprodução na medida em que existe um “salto” que rompe não só com a forma de reprodução biológica do

²²⁸ Ibid., *Ibidem.*, p. 50.

²²⁹ Ibid., *Ibidem.*, p. 62.

ser orgânico. Rompe, sobretudo, com a forma causal da existência na ontologia natural. Por essa razão, é que, em um processo ontológico, o “experimento ideal” de Lukács busca uma categoria que seja a “única forma existente” capaz de produzir um ente de maneira teleológica e não causal. Não é senão essa produção de um ente “teleologicamente produzido” que altera a forma de reprodução existencial e, por conseguinte, as “determinações da existência” de um novo ser que impele um estudo da “situação ontológica em geral” a levar a cabo uma “categoria de transição”; uma categoria que funda a peculiaridade dessa nova forma de reprodução na teleologia e não na causalidade. Tal categoria para Lukács é o “trabalho” (*Arbeit*). Ela produz o “novo”, pois rompe com a repetição causal de passagem de um “ser” para “ser-outro” – forma fundamental de reprodução na ontologia natural do **ser orgânico**. Dessa forma o esquema racional que exhibe a *distinção* (*Unterscheidung*) do **ser social** é encontrada na seguinte enunciação: um procedimento teleologicamente produzido que só pode se reproduzir produzindo incessantemente o novo. Tem-se, então, que o “trabalho” (*Arbeit*) não é o que antropológicamente faz com que exista a humanidade, mas ele é o “momento predominante” de um novo complexo do **ser social**.

À luz do “breve excursus sobre o materialismo histórico como metateoria da ação humana”, tal qual desenvolvido anteriormente, esse esquema racional, o qual exhibe a *distinção* (*Unterscheidung*) do **ser social** com relação às formas de ser precedentes, exige uma definição do que “trabalho” (*Arbeit*) precisamente significa neste contexto. Afinal, muitos são os exemplos etnográficos ou antropológicos que ora colocam ou a linguagem, ou os afetos, ou a política etc. na qualidade de observações empíricas que marcam de forma precisa *distinção* (*Unterscheidung*) entre a ontologia social e a ontologia natural. Seja como for, como para Lukács não se trata de uma etnografia e nem de uma antropologia, mas de um “experimento ideal” que busque localizar um “momento predominante”, trabalho (*Arbeit*) é uma outra maneira de dizer “produção social da existência”. Por quê? Porque um “um ser não-objetivo é um não-ser” e, portanto, o trabalho (*Arbeit*) é o que garante – para fazer uso de uma terminologia antes usada quando da citação d’*A Ideologia Alemã* –, através de “forma determinada de sua atividade”, “uma forma determinada de exteriorizar sua vida, um determinado *modo de vida* desses indivíduos”. O modo de vida social. Não obstante, o “trabalho” (*Arbeit*) é o “momento predominante” do complexo existencial do ser social pela razão de que é a “forma elementar” de exteriorizar a vida, a “categoria em transição” que produz socialmente a garantia das outras atividades conscientemente superiores.

Mas como o “trabalho” (*Arbeit*) funda a vida social se, para produzir a existência, ele já precisa ser social? Até porque se está falando de uma já “produção social da existência” e

não de uma simples “produção da existência social”. Tudo se passando como se já fosse preciso **ser social** antes de produzir a existência social. O que levaria, então, a reflexão de Lukács, certamente, a um paradoxo. Nesse ínterim, há duas explicações possíveis que são mais ou menos implícitas na economia discursiva da *Ontologia*.

A primeira é a introdução, na explicação, da categoria de “simultaneidade”²³⁰ por parte de Lukács. Como é impossível reproduzir mentalmente o percurso empírico e, portanto, antropológico desse surgimento e tudo o que Lukács pretende é indicar o “momento predominante” em cada esfera do ser, há que se pressupor uma “realidade ontológica da simultaneidade de dois acontecimentos” e, como se trata de uma inflexão ontológica que possui primazia sobre a teoria do conhecimento, isso, para Lukács, “nada tem a ver com a questão de se nós podemos medir tal simultaneidade” ou não.²³¹ Dito isso, aparenta haver uma ajuda para explicar a simultaneidade de que o trabalho, ao produzir teleologicamente um ente novo, já o faz dentro de uma “existência social” e, por isso, só pode “produzir socialmente” tal existência. Para Lukács a “simultaneidade” desse “momento predominante”, sem o qual a “existência social” não estaria garantida, engloba o complexo de todas categorias da “existência social”: uma produção social simultânea do trabalho, da linguagem, da reprodução social etc. Disso se segue que, para apontar, em um “experimento ideal”, qual o “momento predominante” que o funda, Lukács tem de apontar qual dessas categorias faz o contato entre “ontologia natural” e “ontologia social”. Na acepção do autor, como a linguagem e a reprodução social, por exemplo, já são categorias puramente sociais, resulta disso que o trabalho é o “momento predominante” da “produção social da existência” pelo simples fato de que comporta um “metabolismo entre [...] sociedade e natureza”.²³²

Antes de prosseguir para o segundo momento da exposição desta seção, a segunda explicação possível traz alguns elementos antropológicos para o “experimento ideal” de Lukács. Se as “indicações da ciência moderna já são suficientes para apontar, ao menos, uma etapa específica do que viria a ser a transição do inorgânico ao orgânico”²³³ (sendo, portanto, tarefa da ciência de nossos dias), o mesmo não se passa com a “transição” do **ser orgânico** ao **ser social**. De fato, pode-se dizer, junto com Marx, que na “direção de desenvolvimento do social” existe um “afastamento das barreiras naturais”²³⁴. Ainda assim, coloca-se uma dificuldade até hoje não resolvida pela ciência que o filósofo húngaro não pôde remediar. Sendo

²³⁰ Ibid., *Ibidem.*, p. 69.

²³¹ Ibid., *Ibidem.*, passim.

²³² Ibid., *Ibidem.*, p. 77.

²³³ LUKÁCS, György. *As bases ontológicas do pensamento e da atividade humana... op. cit.*, p. 227.

²³⁴ LUKÁCS, György. *Para uma ontologia... op. cit.*, v. 2. p. 42.

assim, para defender aquilo que, grosso modo, pode-se caracterizar como uma posição realista e materialista da ontologia do ser social, Lukács argumenta que:

[...] nesse ponto está excluído de antemão o recurso experimental às passagens da vida predominantemente orgânica à socialidade. E exatamente a penetrante irreversibilidade do caráter histórico do ser social que nos impede de reconstruir, por meio de experiências, o *hic et nunc* [agora ou nunca] social desse estágio de transição. Portanto, não temos como obter um conhecimento direto e preciso dessa transformação do ser orgânico em ser social. [...] O salto, no entanto, permanece sendo um salto e, em última análise, só pode ser esclarecido conceitualmente através do experimento ideal a que nos referimos²³⁵

Se é o caso que um “salto [...] permanece sendo um salto”, o que Lukács está dizendo é que, em certo sentido, isso não é um problema para o tipo de investigação a que ele se propõe. Uma vez que a busca pelo “momento predominante” e pela especificidade de um domínio do ser são designadas sob a pecha de uma “situação ontológica” e não antropológica. Por essa razão, à segunda explicação possível do paradoxo interessa assinalar que, mesmo quando se “está excluído de antemão o recurso experimental às passagens da vida predominantemente orgânica à socialidade”, é possível elencar alguns elementos empíricos fundamentais do que pode ser caracterizado como um experimento antropológicamente ideal.²³⁶ Assim, o argumento de Lukács para incorporar tais dados empíricos é o de que um olhar *post festum* sobre o desenvolvimento do ser revela as categorias embrionárias desse complexo do ser.²³⁷ Portanto, se a socialidade dos entes do complexo do **ser social** (paradoxo) é uma “forma de ser”, o materialismo histórico, enquanto metateoria social da ação humana, não deixa de recepcionar uma hipótese empírica para estudar o processo de gênese do ser social.

É por essa razão que, na acepção de Lukács, é mérito de Engels ter colocado a categoria do trabalho (*Arbeit*) no centro daquilo que a tradição marxista – principalmente aquela vertente compromissada com uma teoria da “emancipação humana” – convencionou chamar de “humanização do homem”²³⁸. “Humanização do homem” que poderia ser caracterizada, em termos antropológicos, como a esfera da fundamentação (*Fundierheit*) deste ente (homem) no complexo do ser social a partir de um salto ontológico de uma “forma de ser precedente”. No caso: ontologia natural. De fato, o opúsculo *Sobre o papel do trabalho na transformação do macaco em homem* (1876) é um texto de caráter antropológico. No texto, tudo se passa como

²³⁵ Ibid., *Ibidem.*, p. 42-43.

²³⁶ Ibid., *Ibidem.*, p. 69 *in fine* p. 70.

²³⁷ “[...] é preciso trazer à luz, com uma análise ontológica adequada, essa estrutura dinâmica enquanto complexo, tornando assim compreensível – de acordo com o modelo marxiano que vê na anatomia do homem uma chave para a anatomia do macaco – pelo menos o caminho categorial-abstrato que o levou até aí. [...]”. Ibid., *Ibidem.*, p. 70.

²³⁸ Ibid., *Ibidem.*, p. 45.

se a necessidade de trabalhar, de ter que prover os próprios meios de existência na relação metabólica com a natureza, tivesse um caráter decisivo no centro de uma recepção da teoria da evolução darwinista²³⁹ adaptada aos fins das pesquisas de Engels:

As mãos têm a função de, basicamente, coletar e guardar alimentos do mesmo jeito que as patas dianteiras de mamíferos inferiores. Muitos símios utilizam as mãos para construir ninhos em árvores ou, até mesmo, para construir telhados entre os galhos a fim de se protegerem contra o clima. Um bom exemplo é o chimpanzé. Com as mãos, os chimpanzés se agarram para se defender dos inimigos [...] Os selvagens menos evoluídos, mesmo aqueles que se parecem bastante próximos de uma condição animal por conta de sua degeneração física, são, ainda assim, muito superiores aos símios de transição. [...] Contudo, o passo decisivo já havia sido dado, pois a mão, nos primeiros selvagens, é livre e pode, então, alcançar uma maior destreza; a maior flexibilidade do movimento foi adquirida de geração em geração. Não é por outra razão que a mão não é apenas um órgão de trabalho, mas também produto do próprio trabalho²⁴⁰

Com efeito, o fato de os últimos símios conseguirem defender-se com pedras e galhos de seus inimigos ou, até mesmo, de valerem-se de alguns protótipos de ferramentas para buscar alimentos, é uma evidência empírica de que há uma aproximação, no curso da evolução, entre eles e os homens. O movimento nas mãos, entretanto, coloca o vínculo dessa aproximação na antropologia do trabalho. Não obstante, algumas dessas observações revelam algo também confirmado pelas pesquisas de um antropólogo como Gordon Childe (1892-1957)²⁴¹ que insistiu em argumentar que o estudo das ferramentas é fonte decisiva na reconstrução antropológica do trânsito evolutivo dos primeiros hominídeos. Mesmo que seja, de um ponto de vista histórico, impressionante a antecipação de posteriores descobertas científicas realizada por Engels – naquela época sem maiores recursos que a atual biologia e antropologia possuem –, o que interessa para o “experimento ideal” são dois aspectos: (a) o caráter de salto ontológico²⁴² algo implícito mesmo quando do caráter antropológico destas pesquisas e (b) o

²³⁹ Não são somente as correspondências trocadas por Marx e Engels, na qual é evidente a excitação de ambos com os avanços das pesquisas de Charles Darwin (1809-1882) que revelam o seu interesse sobre o assunto. Também alguns manuscritos, como o de Engels, mostram como Darwin estava presente em grande parte de seus estudos: “[...] Mas a mão não existia sozinha, era ela mesma membro de um organismo integral, altamente complexo. O que beneficiou a mão, então, beneficiou também todo este ‘organismo’ que a servia; isso ocorreu de 02 maneiras: [...] em primeiro lugar, o corpo se beneficiou de, como Darwin chamou, da lei de correlação do crescimento”. ENGELS, Friedrich. *The part played by labour in the transition from ape to man*. In: ENGELS, Friedrich. *Dialectics of nature*. 4. ed. Trad. Clemens Dutt. Moscow/URSS: Progress Publishers, 1966. p. 170-183. 172.

²⁴⁰ ENGELS, Friedrich. *op cit.*, p. 171-172. (tradução livre).

²⁴¹ “[...] aqui nos detemos apenas na questão muitíssimo geral do afastamento das barreiras naturais da sociedade do modo como foi descrito com precisão por Gordon Childe na análise da fabricação dos vasos no período por ele chamado de revolução neolítica. Antes de qualquer outra coisa, Childe acentua o ponto central, a diferença de princípio que há entre o processo de trabalho ligado à fabricação dos vasos e aquele utilizado na feitura de ferramentas de pedra ou de osso”. LUKÁCS, György. *Para uma ontologia... op cit.* v. 2., p. 59.

²⁴² “[...] aqui existe um salto, por meio do qual já não nos encontramos dentro da esfera da vida orgânica, mas em uma superação de princípio, qualitativa, ontológica [...]”. Ibid., *Ibidem.*, p. 45.

pôr teleológico como surgimento de uma nova objetividade²⁴³; como surgimento do “novo”. Sendo assim, a lateralidade antropológica aí presente que é, de alguma forma, útil para o “experimento ideal” de Lukács, só o é na medida em que não desautoriza seu raciocínio.

Depois de alguns esclarecimentos sobre a lateralidade de uma reconstrução ideal de elementos antropológicos que são caros ao “experimento ideal” de Lukács, salta à vista o segundo momento da exposição desta seção: o papel desempenhado pelo trabalho (*Arbeit*) na constituição da independência do conteúdo do “novo” dessa nova “forma de ser”. Afinal, o surgimento de uma outra esfera ontológica implica no concomitante surgimento de uma nova objetividade a qual, por conseguinte, é algo independente da consciência dos seres humanos. Para Lukács “a categoria central **do** trabalho”,²⁴⁴ ou seja, o papel desempenhado por seu ato fundamental na constituição do estatuto ontológico de propriedades que viriam a ser sociais e não mais inorgânicas ou orgânicas, reside em um “pôr teleológico enquanto surgimento de uma nova objetividade”.²⁴⁵ Com efeito, a observação mais pertinente, dentro do escopo do método marxiano da análise das duas-vias, é que essa é a contribuição fundamental de Marx, em termos de fundamentação filosófica e não de crítica social, para história do pensamento ocidental. Antes de suas contribuições, a “teleologia” poderia vir a ser considerada como um atributo natural ou um atributo histórico.²⁴⁶ Com Marx, ela passa a ser considerada como um atributo social, possibilitado pela “produção social da existência” que fornece as condições de possibilidade de posições teleológicas que formam o núcleo essencial do “novo” em um domínio ontológico como o do **ser social**.

Nesse tocante, para Lukács, o pôr teleológico fundamental presente no ato de trabalho (*Arbeit*) é a categoria central do “momento predominante” do **ser social**. O que implica dizer que ela instaura um novo modelo de reprodução: a reprodução social. A reprodução social funciona, então, como uma “segunda natureza” que dá a condição de possibilidade de toda atividade consciente, isto é, de toda atividade que visa realizar fins por meio da escolha entre alternativas. Por essa razão o “novo” é, por esse ato teleológico do “momento predominante” da “produção social da existência”, criado. Tudo se passando como se houvesse uma diferença entre o “novo” que emerge da evolução dos processos biofísicos e bioquímicos na ontologia natural, por meio de uma evolução explicada por leis causais, e do “novo” que agora é criado, ou seja, teleologicamente posto. Portanto, quando o conteúdo do ato teleológico preenche um

²⁴³ Ibid., *Ibidem.*, p. 47.

²⁴⁴ Ibid., *Ibidem.*, passim. (grifos F.T.)

²⁴⁵ Ibid., *Ibidem.*, passim.

²⁴⁶ Ibid., *Ibidem.*, p. 47-56.

novo domínio da realidade e cria a realidade social, não houvesse mais possibilidade de não criar o “novo”, pela simples razão que “não se trata apenas de um único ato de decisão, mas de um processo, uma ininterrupta cadeia temporal de alternativas sempre novas”²⁴⁷ dentre as quais passa a ser impossível não realizar escolhas.

Isso posto, percebe-se que o “momento predominante” é, em última análise, uma geração das condições de possibilidade de transcendência da experiência natural. Testemunho maior, este, de que o materialismo histórico é uma explicação de ordem metateórica da condição de possibilidade da agência humana. Explicação de segunda ordem da existência de sujeitos que são profundamente capazes de intervir na realidade, tanto natural e social, e de escolher. De dar respostas à realidade em uma experiência social. Não é por acaso que Lukács dirá que este “processo de uma ininterrupta cadeia temporal de alternativas sempre novas”, fundado no trabalho (*Arbeit*), é a expressão mais bem-acabada de uma ontologia social. Ontologia social na qual simultaneamente às posições teleológicas a linguagem aparece e possibilita, na mente dos seres humanos – entes da totalidade do **ser social** que não podem senão dar respostas à essa “segunda natureza” –,²⁴⁸ “o aparecimento da relação ‘sujeito-objeto’ e o distanciamento entre sujeito e objeto”.²⁴⁹ Dessa forma, da maneira como Lukács reflete sobre a posição teleológica presente no ato do “momento predominante” do **ser social**, aparece uma implícita atualização de postulados de seu período neokantiano. Nesse particular, da **tese da subjetividade capaz de intervir na realidade**. Contudo, agora já não mais ancorada em uma fundamentação argumentativa que repousa em um pressuposto da “imanência da consciência”, mas em um pressuposto no qual a criação de um novo domínio ontológico permite o desenvolvimento social da consciência. Nesse desenvolvimento social a linguagem tem o papel de opor o sujeito ao objeto, fazendo emergir um novo tipo de ente que é capaz de criar novos tipos de entes e conteúdos puramente sociais: o ser humano.²⁵⁰

²⁴⁷ Ibid., *Ibidem.*, p. 71.

²⁴⁸ LUKÁCS, György. *As bases ontológicas do pensamento e da atividade humana... op. cit.*, p. 229.

²⁴⁹ LUKÁCS, György. *Para uma ontologia do ser social... op. cit.*, v. 2., p. 127.

²⁵⁰ [...] Nesse tocante, devem ser sublinhados particularmente alguns momentos, sobretudo este: o ser social pressupõe, em seu conjunto e em cada um dos seus processos singulares, o ser da natureza inorgânica e da natureza orgânica. Não se pode considerar o ser social como independente do ser da natureza, como antítese que o exclui, o que é feito por grande parte da filosofia burguesa quando se refere aos chamados “domínios do espírito”. De modo igualmente enérgico, a ontologia marxiana do ser social exclui a transposição simplista, materialista vulgar, das leis naturais para a sociedade, como era moda, por exemplo, na época do “darwinismo social”. As formas de objetividade do ser social se desenvolvem à medida que a práxis social surge e se explicita a partir do ser natural, tornando-se cada vez mais claramente sociais. Esse desenvolvimento, todavia, é um processo dialético, que começa com um salto, com o pôr teleológico no trabalho, para o qual não pode haver nenhuma analogia na natureza. A existência do salto ontológico não é anulada pelo fato de esse processo, na realidade, ter sido bastante longo, com inúmeras formas de transição. Com o ato do pôr teleológico no trabalho está presente o ser social em si [...]. LUKÁCS, György. *Para uma ontologia do ser social... op. cit.*, v. 1., p. 286-287.

Se o *ser social* fornece as condições de possibilidade de uma subjetividade intervir na realidade e se essa subjetividade está sempre criando o “novo”, pois essa é a forma elementar de sua reprodução social que a diferencia de uma reprodução natural, então, “a peculiaridade do novo que daqui surge é, precisamente na sua estrutura decisiva, o caso modelar para toda atividade humana”.²⁵¹ Caso modelar que, quando bem entendido à luz do “breve excuro sobre materialismo histórico como metateoria da ação humana”, pode ser considerado como a “produção social da existência” que faz com que surja uma “segunda natureza”.²⁵² Uma “segunda natureza” que, ao revelar um “processo ininterrupto” no qual é preciso escolher entre alternativas, constitui uma *totalidade* que é “mais ou menos independente da consciência” desses sujeitos humanos.²⁵³ O conteúdo dessa *totalidade*, sem dúvida, é preenchido, como diz Lukács, por sucessivos atos teleológicos. Preenchimento que explica o estatuto ontológico de propriedades puramente “sociais”: teleologia e causalidade. Tudo se passando como se a causalidade natural, no domínio ontológico do social, através de atos teleológicos fosse transformada de “causalidade espontânea” em “causalidade posta”.²⁵⁴ Como se “séries causais” fossem manifestações da “nova objetividade” que porta um estatuto ontológico da ordem social.

Não é difícil, então, enxergar que há uma reformulação da *tese da totalidade como pressuposto metodológico central* na *Ontologia*. Dessa vez, a sustentação de uma tese como essa não é explicada por um processo de totalização histórico de cariz hegeliano, mas ancorado no surgimento de um complexo de complexos sociais: o *ser social*. O ser social é um *todo* formado pelas relações de trabalho (*Arbeit*) e “produção social da existência” que, muito embora possua um caráter transitório e iminentemente histórico, possui um estatuto ontológico social. Formado especificamente pelas relações entre teleologia e causalidade. Portanto, a teleologia, tanto para Marx quanto para Lukács, é o núcleo essencial da ontologia social e não da história. Não por outra razão que causalidade, nesse novo domínio ontológico, não é senão causalidade posta.

A *totalidade* das relações constituídas pelo “novo” surgido através do trabalho (*Arbeit*), explicitada no par teleologia-causalidade, modela toda práxis social.²⁵⁵ No entanto, “modelar” é, como disse Marx no *Prefácio de 1859*, condicionar e não determinar. Portanto, dizer que o trabalho (*Arbeit*), ou seja, que as relações de produção formam um “todo”, significa apenas, e nada mais, que existe uma condição de possibilidade da genealogia das atividades

²⁵¹ LUKÁCS, György. *Para uma ontologia do ser social... op. cit.*, v. 2., p. 404.

²⁵² *Ibid.*, *Ibidem.*, p. 151.

²⁵³ *Ibid.*, *Ibidem.*, passim.

²⁵⁴ *Ibid.*, *Ibidem.*, p. 90.

²⁵⁵ *Ibid.*, *Ibidem.*, p. 93.

conscientes da atividade humana garantidas pela emergência de um domínio ontológico “novo” que resulta dessa garantia da “produção social da existência”. E o fundamento para tal é a existência de uma *totalidade* constituída pela relação entre teleologia e causalidade, como pressuposto metodológico central.

Com isso, está explicitado o terceiro momento essencial para a compreensão desta seção. Restando, agora, esclarecer a especificidade da relação entre teleologia e causalidade como sendo o “novo” que determina o caráter de reprodução social do novo complexo ontológico. Como se verá, na próxima seção, é no sentido da fundamentação de uma tese da não-existência de antinomia entre causalidade e teleologia que passagens como a seguinte, presentes na economia textual da *Ontologia*, deverão ser interpretadas:

[...] existem categorias sociais puras, ou melhor, é o conjunto delas que constitui a especificidade do ser social, mas esse ser não só se desenvolve no processo concreto-material de sua gênese a partir do ser da natureza, como também se reproduz constantemente nesse quadro e jamais pode se separar por completo - precisamente em sentido ontológico - dessa base. É preciso sublinhar, em particular, a expressão "jamais por completo", uma vez que a orientação de fundo no aperfeiçoamento do ser social consiste precisamente em substituir determinações naturais puras por formas ontológicas mistas, pertencentes à naturalidade e à socialidade (basta pensar nos animais domésticos), e continuar a explicitar, a partir dessa base, as determinações puramente sociais.²⁵⁶

3.5 Teleologia e causalidade

Para entender a relação específica que, no domínio ontológico social, existe entre ditas “categorias sociais puras”, tais como teleologia e causalidade, será necessário fazer abstração de toda função e de todo estatuto ontológico que estas categorias podem desempenhar na metafísica, na história ou na natureza. Para Lukács, elas dizem respeito somente ao novo estatuto ontológico do ser: o ***ser social***. Portanto, é só nessa medida em que o ato de trabalho (*Arbeit*) libera a subjetividade para intervir na realidade natural e, mais do que isso, intervenha na *totalidade* da realidade social, como “segunda natureza”, criada por ela mesma. Nessa ocasião, perguntar qual é a especificidade da relação entre teleologia e causalidade na ontologia social de Lukács deve assumir a forma da seguinte pergunta: haverá, de fato, uma antinomia entre teleologia e causalidade tal como pressupuseram a grande maioria dos sistemas filosóficos anteriores a Marx? Com o desejo de responder a esta pergunta, a estratégia argumentativa aqui presente será dividida em duas etapas. Para começar, será útil exibir a “complementaridade inseparável” de teleologia e causalidade,²⁵⁷ por meio da qual o trabalho (*Arbeit*) condiciona as

²⁵⁶ LUKÁCS, György, *Para uma ontologia do ser social...* op. cit., v. 1., p. 289.

²⁵⁷ LUKÁCS, György, *Para uma ontologia do ser social...* op. cit., v. 2, p. 94.

possibilidades da experiência social subjetiva. Mais do que isso, oferece um “modelo de toda práxis social”,²⁵⁸ mas que, no entanto, não pode ser entendido como que esquematicamente presente no modelo de todas atividades conscientes.²⁵⁹

À modo de conclusão da estratégia argumentativa desta seção, para demonstrar a não-existência de antinomia entre séries causais sociais *mind independents*, que apesar disso são geneticamente objetivações de exteriorizações de estados subjetivos da ação humana, e a teleologia, será interessante notar como, segundo Lukács, a maneira com que a atividade humana encontra a força para fazer marca de sua “ação intencionada”,²⁶⁰ nessa causalidade social, depende “exclusivamente [d]o conhecimento correto” da especificidade da relação entre teleologia e causalidade para tornar “possível seu domínio prático”.²⁶¹ Nada obstante, o “conhecimento correto” da essência ontológica necessária desta realidade social, a saber, o fato de que ela mesma é algo processualmente constituída pela “produção social da existência” por meio da atividade humana, tem a função de ampliar as alternativas possíveis para o processo decisório da atividade consciente. Daí que de tal ***tese da não-existência de antinomia entre teleologia e causalidade***, enquanto dinâmica ontológica de “uma ininterrupta cadeia temporal de alternativas sempre novas”, se segue uma não-existência de antinomia entre *necessidade* e *possibilidade*. Lá onde o reconhecimento da *necessidade* das séries causais da ontologia social é a *possibilidade* do ato conscientemente livre. Ato que pressupõe a gênese de outras “categorias sociais puras”: *valor* e *dever-ser*.

Explicar como as relações de “produção social da existência” garantem a possibilidade de uma “complementaridade inseparável” entre teleologia e causalidade é uma tarefa que passa pelo crivo do entendimento de que o trabalho (*Arbeit*) “realiza materialmente a relação radicalmente nova do metabolismo” de uma nova esfera ontológica, a saber, a socialidade “com a natureza”.²⁶² Isso inaugura a “segunda natureza” que mantém uma relação entre dois domínios ontológicos diferentes, a saber, entre o *ser social* e o *ser natural*, mas também entre os próprios entes, processo e atividades que compõe a região ontológica da sociabilidade. De imediato, nota-se que na metateoria da ação humana explicita na economia discursiva da *Ontologia* não

²⁵⁸ Ibid., *Ibidem.*, p. 82.

²⁵⁹ “[...] não se deve exagerar de maneira esquemática esse caráter de modelo do trabalho em relação ao agir humano em sociedade; precisamente a consideração das diferenças bastante importantes mostra a afinidade essencialmente ontológica, pois exatamente nessas diferenças se revela que o trabalho pode servir de modelo para compreender os outros pores socioteleológicos, já que, quanto ao ser, ele é sua forma originária [...]” Ibid., *Ibidem.*, p. 47.

²⁶⁰ Ibid., *Ibidem.*, p. 98.

²⁶¹ Ibid., *Ibidem.*, p. 151. Prova maior de que os diversos campos de produção da “relação sujeito-objeto” não saíram do horizonte teórico de Lukács mesmo após sua radical saída do neokantismo.

²⁶² Ibid., *Ibidem.*, p. 93.

há uma linha divisória e nem uma separação rígida e ontológica, entre domínios causais e domínios racionais. Ao contrário, se o que Lukács está querendo mostrar é que o léxico das categorias do materialismo histórico revela um discurso que não é epistêmico, mas um discurso onde todo e qualquer enunciado reproduz de maneira aproximada o estatuto real das propriedades referidas de forma proposicional, então o procedimento de *crítica ontológica* implica uma espécie de leção da implícita fundamentação filosófica, presente na obra de Marx, que consiste em dizer o seguinte: o espaço da ontologia social pressupõe uma interconexão mútua, contingencial e que não pode ser explicado por meio de conjunções, disjunções, equivalências e implicações. Em uma sentença: a ontologia social não é um espaço lógico, tal como pode vir é a ontologia natural, na qual os processos causais possuem um caráter de “se... então”.²⁶³

Por essa razão, o domínio racional presente na exteriorização do que há de interno e subjetivo da ação dos homens – produto de um distanciamento do sujeito do objeto –, que acaba por dominar os afetos e os desejos para fazer valer a marca de sua vontade (ação intencionada, com caráter de finalidade) na realidade social,²⁶⁴ só é tornado possível quando dentro da temporalidade e da espacialidade da ontologia social (domínio em parte causal).²⁶⁵ Não é por outra razão que Lukács afirma que esta racionalidade é responsável por (i) dar o caráter de finalidade da posição teleológica, presente já no primeiro ato de “produção social da existência” (*Arbeit*), e por (ii) distinguir entre “finalidades imediatas e finalidades mais mediadas”.²⁶⁶ A distinção entre “finalidades imediatas e finalidades mais mediadas” só é possível em “uma ininterrupta cadeia temporal de alternativas sempre novas”. O que implica dizer que certos processos históricos quando inteligíveis implicam uma finalidade mediata de ação, tal como o exemplo da fabricação de armas anteriormente elencado, e quando ainda pouco inteligíveis ou, até mesmo, novos no horizonte temporal da vida humana implicam uma finalidade imediata. Por exemplo, quando da fabricação de novas máquinas que podem vir a requerer conhecimentos sobre processos que ainda não existiam antes no tempo e no espaço e precisam de um raciocínio imediato como resposta à realidade.

²⁶³ Ibid., *Ibidem.*, p. 101.

²⁶⁴ “[...] esse distanciamento tem como outra importante consequência o fato de que o trabalhador é obrigado a dominar conscientemente os seus afetos. Num determinado momento ele pode sentir-se cansado, mas, se a interrupção for nociva para o trabalho, ele a continuará; na caça, por exemplo, pode ser tomado pelo medo, no entanto permanecerá no seu posto e aceitará lutar com animais fortes e perigosos [...]”; “[...] é decisivamente importante, para a ontologia do ser social, que [...] já compareçam nos estágios mais iniciais do trabalho [...] o domínio consciente dos afetos”. Ibid., *Ibidem.*, p. 81-82.

²⁶⁵ Ibid., *Ibidem.*, p. 128.

²⁶⁶ Ibid., *Ibidem.*, passim. O exemplo que Lukács usa para distinguir entre finalidades imediatas e finalidades mediadas é o seguinte: “Pense-se na fabricação de armas, que, desde o descobrimento do ferro, desde sua fundição até a construção da arma, requer toda uma cadeia de pores teleológicos diversos e heterogêneos entre si”.

Seja como for, o núcleo essencial do que deve ser considerado aqui é que esse domínio racional presente na exteriorização das ações recíprocas dos homens de modo algum é independente dos processos causais já por ele posto em marcha na realidade social. O que não tira o caráter de sua autonomia e da ***tese da subjetividade que pode intervir na realidade***. Ao contrário, há uma espécie de dependência assimétrica entre a racionalidade da teleologia humana e da causalidade socialmente posta. Uma vez que as séries causais da ontologia social dão a condição de possibilidade das atividades racionalmente conscientes, mas a causalidade torna-se independente da atividade racionalmente consciente desses sujeitos e, por isso, passa a modelar as possibilidades de toda práxis social. Imprimindo uma lei necessária das dinâmicas sociais, mesmo que possa variar de tempos em tempos e de formas sociais diferentes para outras formas sociais, como uma “segunda natureza”.²⁶⁷

Um bom exemplo deste tipo de objetividade *mind independent* das séries causais é o estabelecimento de preços nas sociedades capitalistas modernas que, de fato, após de ser exteriorizado na qualidade de uma dimensão fundamental da práxis social, possui uma realidade objetiva substancial independente do que se passa na mente dos sujeitos. Por exemplo, se vou ao mercado e quiser comprar um produto de R\$ 5,00 por R\$ 2,00, em condições normais (sem descontos, promoções e sem favorecimentos etc.), estou cometendo um erro, pois essa é uma “lei necessária” imposta por séries objetivamente causais do domínio social, em um momento econômico da “práxis social”, nas sociedades capitalistas moderna. Agora, o fato de que o estabelecimento de preços nas sociedades capitalistas, por mais que possua sua gênese na atividade humana, é algo objetivo, não significa que não possa ter existido ou vir a existir um outro tipo de sociedade, no qual a economia seja organizada de uma maneira tal, em que o estabelecimento de preços implique em outros diferentes tipos de leis necessárias que são, naquelas sociedades, *mind independent*.²⁶⁸ Esse parece o processo basilar que expõe o que Lukács tem em vista quando do tensionamento discursivo sobre ontologia social atuar como uma “segunda natureza” e como condição de possibilidade das atividades conscientes.

De qualquer forma, esta causalidade posta (séries causais sociais) tornada, assim, quando “produto da ação recíproca dos homens”²⁶⁹, uma causalidade *mind independent* acaba

²⁶⁷ Ibid., *Ibidem.*, p. 151.

²⁶⁸ Para uma discussão mais qualificada sobre estes exemplos e sobre este tipo de dinâmica, ver BRUM TORRES, João Carlos. Ações e processos: notas para uma teoria materialista da astúcia da razão. In: BRUM TORRES, João Carlos. *Transcendentalismo e dialética: ensaios sobre Kant, Hegel, o Marxismo e outros ensaios*. Porto Alegre: L&PM, 2004. p. 199-213. As posições expressas aqui dizem respeito em partes às mesmas situações problematizadas por Brum Torres e em partes não. Uma diferença fundamental é que aqui se trata de “inteligibilidade” das séries causais sociais e lá se trata, até onde vai meu entendimento, de séries causais históricas.

²⁶⁹ MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã... op. cit.*, p. 87.

por oprimir “o cérebro dos vivos” para fazer valer um jargão de Marx. Contudo, não acaba por determinar as possibilidades das atividades conscientes desses indivíduos, afinal, ela determina amplia ou diminui o espaço das possibilidades de respostas à realidade social na medida em que variam os tipos de “produção social da existência”. Até porque, se no “momento predominante” da “forma elementar” do *ser social* ocorre a produção da “relação ‘sujeito-objeto’”²⁷⁰, então do contrário não haveria atividade consciente. Pois é uma condição básica que para que um ser exista, como disse Marx, que ele se objetive. Sendo assim, vê-se que o trabalho (*Arbeit*) enquanto relação de “produção social da existência” modela, ampliando ou diminuindo, as possibilidades das ações tornadas conscientes dos sujeitos humanos. Para dizer em outros termos: as possibilidades da práxis social. Não é em outro sentido que a causalidade posta tende a oprimir “o cérebro dos vivos”. Ou seja: ela não se comporta como uma antinomia, nem como uma antítese com relação à teleologia do processo de ação racional que vise imprimir a marca de suas finalidades intencionadas na realidade social. Com efeito, para Lukács, não há antinomia, na ontologia social, entre teleologia e causalidade.

À guisa de conclusão desta seção, é preciso atentar para algo que está implícito em tudo isto que acima acabou de ser tematizado. De acordo com Lukács, para que certas ações intencionadas possuam sucesso em seu empreendimento racional, os sujeitos de seu cometimento precisam conhecer, mais ou menos aproximadamente, as séries causais próprias da ontologia social sob a qual, de forma socialmente vital, devem responder por meio de um ininterrupto processo de escolha entre alternativas.²⁷¹ Portanto, se a processualidade de uma dita ontologia social atua como uma lei necessária, para lembrar do exemplo do estabelecimento de preços, é preciso que da parte das consciências haja um reconhecimento dos “nexos causais” necessários das formas de *ser social*.²⁷² Este, para Lukács, não é senão o fundamento da liberdade: o correto conhecimento dos “nexos causais” para que daí esclareçam-se as possibilidades das atividades conscientes.²⁷³ Tudo se passando como se o trabalho (*Arbeit*) ao modelar toda experiência social a partir de uma especificidade ontológica, a saber, a não-existência de antinomia entre teleologia e causalidade, implicasse a não-existência de antinomia entre necessidade e possibilidade. Pois não é senão o reconhecimento da primeira o fundamento da segunda. Trata-se de uma maneira de mostrar como Lukács está de acordo com Engels quando este alega que:

²⁷⁰ LUKÁCS, György. *Para uma ontologia do ser social...* op. cit., v. 2., p. 93.

²⁷¹ Ibid., *Ibidem.*, p. 137.

²⁷² Ibid., *Ibidem.*, p. 55, p. 70., p. 138-139.

²⁷³ Ibid., *Ibidem.*, p. 143.

A liberdade não reside na tão sonhada independência em relação às leis da natureza, mas no conhecimento dessas leis e na possibilidade proporcionada por ele de fazer com que elas atuem, conforme um plano, em função de determinados fins. Isso vale tanto com referência às leis da natureza externa quanto àquelas que regulam a existência corporal e espiritual do próprio homem [...]. Em consequência, liberdade da vontade nada mais é que a capacidade de decidir com conhecimento de causa²⁷⁴

De longe esta parece uma maneira mais ou menos suficiente de abordar e tornar explícita o porquê da ***tese da não-existência de antinomia entre causalidade e teleologia***. No entanto, para o caráter da reflexão aqui presente, basta chamar atenção para o fato de que

- i) se é efetivamente o caso de que esta implica uma recíproca não-existência de antinomia entre *necessidade e possibilidade*;
- ii) e se este é o fundamento ontológico da categoria de liberdade para Lukács,
- iii) então há uma clara relação entre a reflexão ética, presente, por exemplo, em *As tarefas da filosofia marxista na nova democracia* e a ontologia social de Lukács.

Uma vez que tal ontologia do ser social constitui uma “nova” espécie de relação – a especificidade da “complementaridade inseparável” entre teleologia e causalidade como modelo basilar de toda atividade consciente tornada possível – que não existia na ontologia natural, *somente parece* constituir um argumento na direção de afirmar que é impossível pensar uma ética sem uma ontologia. Nesse caso, uma ontologia social. Seja como for, inferir isso daqui é inadequado, já que a inferência repousaria sobre a base de uma imediatez da aplicação esquemática do “caráter de finalidade” da ação intencionada surgida no trabalho à uma ação consciente tornada possível somente a partir da “ação intencionada surgida no trabalho”. Portanto, a considerar o “breve excuro do materialismo histórico como metateoria da ação”, ações conscientes como “momentos da práxis social”, como, por exemplo, a ética devem corresponder não à “ação intencionada surgida no trabalho”, que concerne à “produção social da existência”, mas às atividades conscientes superiores tornadas possíveis somente a partir de um ser que se objetiva em um determinado *modo de vida*. Para bom leitor: a ética e as outras atividades conscientes superiores não podem ser consideradas um epifenômeno e nem um simples espelhamento da “produção social da existência”.

Tudo isto para chamar atenção para o fato de que a especificidade da não-existência de antinomia entre teleologia e causalidade e, também, entre *necessidade e possibilidade* é apenas a condição de possibilidade da práxis social; a sua “protoforma”. Não é a condição de possibilidade de todas atividades conscientes da práxis social. As atividades conscientes

²⁷⁴ ENGELS, Friedrich. *Anti-Dühring*: a revolução da ciência segundo o Sr. Eugen Dühring. Trad. Nélío Schneider. São Paulo: Boitempo, 2015. p. 149-150.

superiores²⁷⁵ devem residir sempre no espaço das “finalidades mais mediatas” que se acham em meio ao processo da “ininterrupta cadeia temporal de alternativas sempre novas”. Devem, portanto, ser entendidas como diferentes “momentos da práxis” que são precedidos por uma sorte social de “decisões alternativas”.²⁷⁶ Nesses diferentes “momentos da práxis social”, o sujeito está em diferentes posições com relação ao seu objeto. Ora seu objeto possui um estatuto ontológico natural, ora seu objeto possui um estatuto ontológico social e, por vezes, misto.²⁷⁷ Dessa forma, os graus de mediação das possibilidades das finalidades das ações conscientes são formas diferentes de produção da própria “relação sujeito-objeto”.

Para o leitor atento, esta passagem, guarda uma semelhança com alguns aspectos da filosofia neokantiana do jovem Lukács. Lá os modos de produção da relação eram, de alguma forma, “o modo como as esferas de valor se diferenciam em seu interior”, aqui os modos de produção de tal relação são modos como as esferas de valor se diferenciam em seu estatuto ontológico social. A imanência salta para fora e é virada ao avesso. Não importa qual o grau preciso da semelhança que permeia a ruptura e a continuidade de pensamento no “jovem Lukács” e no “velho Lukács”, mas sim convém assinalar que “finalidades mais mediatas” se dão nas produções de relação “sujeito-objeto” que não sejam simples relações imediatas próprias de um modelo basilar entre teleologia e causalidade, mas que sejam relações que se dão por meio de esferas de valor. Tudo se passando como se houvesse certos tipos de relação “sujeito-objeto” nas quais as finalidades respondem à certas propriedades axiológicas do estatuto ontológico da sociabilidade. Tal a genealogia de atividades conscientemente superiores tais como a economia, política, arte, direito, ética etc. Todas elas são relações de mediação entre o modelo da práxis social e “as esferas de valor”. Assim que a reflexão ética tem como objeto de estudo um “momento da práxis social” que diz respeito ao “modo como as esferas de valor”

²⁷⁵ “[...] De fato, toda liberdade que não esteja fundada na socialidade do homem, que não se desenvolva a partir daqui, mesmo que através de um salto, é um fantasma. Se o homem não tivesse criado a si mesmo, no trabalho, como ente genérico-social, se a liberdade não fosse fruto de sua atividade, do seu autocontrole sobre a própria constituição orgânica, não poderia haver nenhuma liberdade real. A liberdade obtida no trabalho originário era, por sua natureza, primitiva, limitada; isso não altera o fato de que também a liberdade mais alta e espiritualizada deve ser conquistada com os mesmos métodos com que se conquistou aquela do trabalho mais primitivo, e que o seu resultado, não importa o grau de consciência, tenha, em última análise, o mesmo conteúdo: o domínio do indivíduo genérico sobre a sua própria singularidade particular, puramente natural. Nesse sentido, acreditamos que o trabalho possa realmente ser entendido como o modelo de toda liberdade. Com essas considerações – e também antes, quando nos referimos às formas fenomênicas superiores da práxis humana –, ultrapassamos o trabalho [...]” LUKÁCS, György. *Para uma ontologia do ser social...* op. cit., v. 2., p. 156. Atentar para o fato de ser somente “nesse sentido” que tais considerações podem ser feitas.

²⁷⁶ LUKÁCS, György. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social...* op. cit., p. 158.

²⁷⁷ “[...] deve-se rejeitar [...] a ontologia vulgar-materialista que vê as categorias mais complexas como simples produtos mecânicos das mais elementares e fundantes e, desse modo, por um lado, obstrui para si mesma toda compreensão da particularidade das primeiras e, por outro, cria entre as primeiras e as segundas uma falsa hierarquia, supostamente ontológica, segundo a qual só se pode atribuir um ser em sentido próprio às categorias mais simples [...]”. LUKÁCS, György. *Para uma ontologia do ser social...* op. cit., v. 2., p. 117 *in fine*.

possibilitam ações intencionadas com “finalidades mais mediatas” de tipo ético. Não é em outro momento que esse “filósofo moral que nunca escreveu uma *Ética*”, encontra-se em sua *Ontologia*, impelido a explicar a “gênese ontológica” do valor. Gênese que, por conseguinte, comporta consigo de igual maneira a “gênese ontológica” de um “dever-ser”.

3.6 A gênese ontológica do dever-ser e do valor

[A teoria d]o conhecimento em geral distingue com bastante nitidez entre o ser-em-si, objetivamente existente, dos objetos, por um lado, e, por outro, o ser-para-nós, meramente pensado, que tais objetos adquirem no processo cognoscitivo. No trabalho, ao contrário, o ser-para-nós do produto torna-se uma sua propriedade objetiva realmente existente; e trata-se precisamente daquela propriedade em virtude da qual o produto, se posto e realizado corretamente, pode desempenhar suas funções sociais. Assim, portanto, o produto do trabalho tem um valor (no caso de fracasso, é carente de valor, é um desvalor). *Tão-somente a objetivação real do ser-para-nós faz com que possam realmente nascer valores.* Nos níveis mais altos da sociedade, os valores assumem formas mais espirituais; isso, porém, não elimina o significado básico dessa *gênese ontológica* [...] ²⁷⁸

Começar abruptamente uma nova seção com uma citação que interrompe o fluxo do texto à primeira vista não é algo não recomendável. Porém, parece não haver forma melhor de expressar o fio condutor da inteligibilidade desta dissertação do que a exposição de tal fragmento encontrado na conferência preparada e não realizada por Lukács em 1968. Dito isto, convém assinalar que este fragmento ilustra, com mais nitidez, um fio condutor que não é tão explícito nem na *Ontologia*, o da relação entre:

- i) o conhecimento do “ser-em-si” da realidade social, estruturada dinamicamente na interconexão de ações teleológicas e processos necessariamente causais, como “segunda natureza”, ou seja, como reconhecimento da necessidade e o
- ii) o conhecimento do “ser-para-nós” produzido pela atividade humana, possibilitada através do modelo da práxis social através do trabalho (*Arbeit*), na qualidade de também ser conhecimento de propriedades objetivas realmente existentes.

Diga-se de passagem, trata-se de uma espécie de relação *sui generis* entre “razão prática” e “razão teórica”. Relação na qual a condição de possibilidade da “gênese ontológica” de propriedades de um estatuto ontológico novo “realmente existentes” é a não-existência de antinomia no “momento predominante” da práxis social entre ações teleológicas e processos

²⁷⁸ LUKÁCS, György. *As bases ontológicas do pensamento e da atividade humana... op. cit.*, p. 231-232. (grifos F.T.).

causais. Como diz Lukács, uma espécie de relação ontológica que não diz respeito à distinção feita “teoria do conhecimento” em geral entre “razão prática” e “razão teórica”.²⁷⁹

Qual a razão de tal enunciado astucioso de alguém como Lukács? Como já visto, entendido à luz do objetivo específico de encontrar o “lugar da ética no sistema das atividades humanas”, resultado lógico de um projeto geral que tem por finalidade “restaurar a Razão”, atentar para uma dimensão ontológica do **ser social** é fonte de um novo realismo. Muito embora estes sejam fatores que obrigatoriamente não devem ser desconsiderados na investigação deste íterim, a razão de um enunciado tão astucioso como este não está ancorada diretamente no intencionado projeto intelectual do “velho Lukács”. Parece que está ancorada em três teses fundamentais da metateoria social da ação humana de Lukács. Afinal de contas, não seria *Ontologia* uma explicitação de uma fundamentação filosófica de segunda ordem algo implícita nas elaborações metodológicas do “materialismo histórico” de Marx? Desse modo, a **tese da subjetividade capaz de intervir na realidade**, a **tese da totalidade como pressuposto metodológico central** e a **tese da não-existência de antinomia entre causalidade e teleologia**, não podem abrir mão, sem contradição, da possibilidade de um conhecimento objetivo mais ou menos aproximado da realidade. Esta é a tese de fundo que rege os três pressupostos de toda reflexão ética de Lukács que é o objetivo maior de um esforço de elucidação dos “princípios ontológicos fundamentais”, ou dos princípios fundamentais de metateoria da ação humana, de Marx. Com efeito, é nesse sentido que a astúcia de um filósofo que afirma uma certa indistinção ontológica entre “razão prática” e “razão teórica” no seio da ontologia social deve ser entendida.

Para Lukács, no trabalho (*Arbeit*), a atividade humana tornada consciente, ao se exteriorizar em posições teleológicas (socialização das ações), acaba por realizar (pôr na realidade social) certas representações ideais, isto é, certos “ser-para-nós”, que se objetivam em propriedades “realmente existentes” no conjunto do processo causal da realidade social do **ser social**.²⁸⁰ Trata-se processo de posição na realidade das próprias “razões práticas”. Daquilo que

²⁷⁹ “[...] A teoria do conhecimento do marxismo, segundo a qual a práxis fornece o critério para a teoria, tem profundas consequências também para a ética (supera, por exemplo, o dualismo “razão pura” e “razão prática” [...]). LUKÁCS, György. A responsabilidade social do filósofo. In: LUKÁCS, György. *O jovem Marx e outros escritos filosóficos*. 2. ed. Trad. José Paulo Netto e Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2009. p.203-224. p. 220.

²⁸⁰ Um bom comentário que ilustra com uma espécie de exemplos já algo implícitos nesta dissertação pode ser encontrada no posfácio de Prolegômenos para uma ontologia do ser social escrito por Tertulian. Exteriorização = ações humanas, inclusive as que incluem as mais elevadas “posições teleológicas”. Objetivação = conformação da posição teleológica em causalidade posta: “A seu ver, enquanto as objetivações da espécie humana, em sua maior parte (as instituições *políticas, jurídicas, religiosas* etc.), nasceram para assegurar o funcionamento do gênero humano em-si, pelo contrário, as grandes ações morais, a grande arte e a verdadeira filosofia encarnam, na história, as aspirações do gênero humano para-si [...]” TERTULIAN, Nicolas. Posfácio. In: LUKÁCS, György. *Prolegômenos para uma ontologia...* op. cit. p. 381-402. p. 395 in fine 396.

salta da cabeça dos sujeitos como ideia para ser concretizado na realidade material. Mas um processo de realização que só pode proceder, com sucesso, quando de um conhecimento mais ou menos efetivo das necessidades dos “nexos causais” que operam na realidade social:

o homem que age de modo prático na sociedade encontra diante de si uma segunda natureza, em relação à qual, se quiser manejá-la com sucesso, deve comportar-se da mesma forma que com relação à primeira natureza, ou seja, deve procurar transformar o curso das coisas, que é independente de sua consciência, num fato posto por ele, deve, *depois de ter-lhe conhecido a essência*, imprimir-lhe a marca da sua vontade [...]²⁸¹

Tal conhecimento da “essência” possibilita à ao “ser-para-nós” um esclarecido daquilo que pode ou não aparece como alternativa a ser escolhida para o processo decisório da atividade consciente. Uma outra maneira de dizer, com Engels, e ressoando a famosa passagem de Marx de 1852,²⁸² que o conhecimento das determinações necessárias e essências é a fonte da liberdade. Uma espécie de possibilidade de escolha entre “alternativas concretas”. Tudo isto não é senão um desdobramento natural da ***tese da não-existência de antinomia entre teleologia e causalidade***. O ponto, para Lukács, no entanto, reside no fato de que é possível acessar cognitivamente o conteúdo essencial destas objetivações que se conformam na realidade como “propriedades realmente existentes”. Tal conhecimento da “essencial” repousa em uma espécie renovada de “razão teórica” que acessa cognitivamente o “ser-em-si” de “propriedades realmente existentes”. “Propriedades realmente existentes” posicionadas pela própria atividade humana, ou seja, já postos teleologicamente pelo ente humano ***no ser social***. O que implica dizer: conhecimento do “ser-em-si” do “ser-para-nós”. Grosso modo: é possível conhecer a realização de representações ideais e, além disso, a realidade das expectativas de realização das representações ideais.

Distintivamente do conhecimento do “ser-em-si” como “nexo causal” operante nos processos naturais orgânicos e inorgânicos, conforme Lukács, nos “processos e [...] situações sociais”²⁸³ o conhecimento não depende apenas de processos de verificação empírica, que posteriormente viriam a compor o conteúdo semântico de certos juízos de fato.²⁸⁴ Juízos que, na teoria do conhecimento, correspondem a uma espécie de “razão teórica”. Do contrário, uma teoria sobre os produtos da atividade humana não se reduz às observações *de facto*. Até porque,

²⁸¹ LUKÁCS, György. *Para uma ontologia do ser social...* op. cit., v. 2., p. 151. (grifos F.T.).

²⁸² “[...] Os homens fazem sua própria história, mas não a fazem como querem; não a fazem sob circunstâncias de sua escolha e sim sob aquelas com que se defrontam diretamente, legadas e transmitidas pelo passado. A tradição de todas as gerações mortas oprime como um pesadelo o cérebro dos vivos [...]” MARX, Karl. *O 18 Brumário e Cartas a Kugelmann...* op. cit., p. 17.

²⁸³ LUKÁCS, György. *Para uma ontologia do ser social...* op. cit., v. 2., p. 151.

²⁸⁴ THOMPSON, Michael J. *Ontology and totality...* op cit., p. 230 e p. 240.

segundo Lukács, as posições teleológicas na realidade social, na qualidade de “objetivação real do ser-para-nós” expressa uma “gênese ontológica” de valores.²⁸⁵ Valores que são propriedades ontologicamente instanciadas na causalidade social do tipo *mind independent*. Por essa razão, para Lukács, “finalidades mais mediatas” são sempre produto de mediações mais “elevadas” ocorridas entre atividade humana e “segunda natureza”. Como se o estado de complexidade do processo de “uma ininterrupta cadeia temporal de alternativas sempre novas” encontrasse um grau de mediação maior entre atividade humana e “segunda natureza” quando estão presentes “as esferas de valor”. “Esferas de valor” que são partes superiores de uma ontologia que não é senão uma forma superior de “organização da matéria”.²⁸⁶

Não por outra razão, por estar preocupado com processo de “gênese ontológica”,²⁸⁷ é que Lukács não é menos astucioso ao lecionar que “sem dúvida nenhuma, o valor não pode ser obtido diretamente a partir das propriedades naturalmente dadas de um objeto”.²⁸⁸ Como o “momento predominante”, aquilo que impera em última instância, na ontologia do ser social é a “produção social da existência” como garantia de possibilidade de todas outras formas de exteriorização e objetivação da atividade humana, a “gênese ontológica” dessas “propriedades realmente existentes” que se chamam valores deve ser buscada no ato de trabalho (*Arbeit*):

Se deixarmos de lado o ar, que representa de fato um caso-limite, todos os outros objetos têm valor enquanto fundamentos de um posterior trabalho útil, enquanto possibilidades para a criação de produtos do trabalho [...] Desse modo, sem nos afastar da verdade, podemos, numa consideração tão geral, entender os valores de uso, os bens, como produtos concretos do trabalho. Disso se segue que podemos considerar o valor de uso como uma forma objetiva de objetividade social. Sua socialidade está

²⁸⁵ “[...] É nesse contexto ontológico que temos a origem e o desenvolvimento dos valores. Os valores são, ao mesmo tempo, possíveis e imprescindíveis, para a reprodução da matéria social; são uma conexão da reprodução da matéria social: nada têm de imaterial ou de não material. Vejamos isso mais de perto. A relação do animal com o resultado de sua ação sobre a natureza é imediata e direta: atende, ou não, à necessidade biológica que está em sua origem. Beber esta água mata a sede, aquela areia não serve para matar a sede. Essas “informações” são codificadas, mesmo nos animais superiores (chimpanzés, golfinhos etc.) em um patamar meramente biológico. Um chimpanzé é capaz tirar as folhas de um galhinho, enfiar em um cupinzeiro para retirar cupins, mas é incapaz de fazer uma criação de cupinzeiros para ter uma fonte quase inesgotável de alimentação. Os animais, nos casos mais evoluídos, são capazes de combinar o que já existe, mas não podem criar algo inexistente, como uma “plantação” de cupins. A relação dos seres humanos com os resultados de suas ações – primária e tipicamente, no trabalho – é em tudo diversa. Nada dessa imediatez. O resultado será avaliado, espontânea e necessariamente, em pelo menos dois momentos, não necessariamente consecutivos. Por um lado, se o objeto resultante atende ou não, e em que medida ou proporção, às necessidades que estão na sua origem (para se cozinhar, essa fogueira é boa ou ruim, funciona bem ou mal, etc.); por outro lado, se o resultado corresponde mais ou menos proximamente ao que foi planejado (ao conteúdo da teleologia [...])” LESSA, Sérgio. Apresentação. LUKÁCS, György. *Notas para uma ética*. ed. bilingue. Trad. Sérgio Lessa. São Paulo: Instituto Lukács, 2015. p. 20.

²⁸⁶ “[...] Nessa nova **forma de organização da matéria**, uma de suas qualidades básicas, radicada em sua essência, é a presença dos valores – inclusive os valores éticos. [...] A transição da matéria natural para a matéria social, na *Ontologia*, foi já investigada seguidas vezes e há produção suficiente, nessa área, para que não seja necessária, neste texto de apresentação às *Notas para uma ética*, uma detalhada exposição de suas mediações [...]” Ibid., p. 17.

²⁸⁷ TERTULIAN, Nicolas. *Sobre o método ontológico-genético em filosofia...* op. cit., p. 376.

²⁸⁸ LUKÁCS, György. *Para uma ontologia do ser social...* op. cit., v. 2., p. 106.

fundada no trabalho: a imensa maioria dos valores de uso surge a partir do trabalho, mediante a transformação dos objetos, das circunstâncias, da atividade etc. dos objetos naturais, e esse processo, enquanto afastamento das barreiras naturais, com o desenvolvimento do trabalho, com a sua socialização, se desdobra sempre mais, tanto em extensão como em profundidade.²⁸⁹

O que implica dizer pelo menos duas coisas: i) um falso conhecimento dos “nexos causais” da realidade social faz com que a “objetivação real do ser-para-nós” seja um *desvalor* ou um *valor* não totalmente realizado²⁹⁰; e que ii) a razão teórica que visa conhecer o conteúdo do núcleo essencial das propriedades objetivamente postas na realidade, como produtos do trabalho (*Arbeit*), deve conhecer a normatividade presente no núcleo destas próprias propriedades realmente existentes que são os *valores*. Até porque, para Lukács, mesmo na “forma elementar” da atividade humana a “gênese ontológica” dos valores já imprime uma marca fundamental na realidade que media as “finalidades” das ações tornadas conscientes em “esferas de valor”.²⁹¹ Para usar um termo presente na conferência não realizada de 1968: normatividade aqui não é senão a expressão mais bem-acabada de certas “funções sociais” que a realização de *valores* deve cumprir. No caso ontologicamente primário da “produção social da existência” a “função social” é a de “utilidade”.²⁹² Disso parece resultar que a “gênese ontológica” do valor é uma forma objetiva de utilidade nos processos causais da objetividade social. Tudo se passa como se as primeiras formas objetivas das “esferas de valor” compusessem também a gênese da normatividade não só das funções sociais, mas que deve

²⁸⁹ Ibid., *Ibidem.*, p. 107.

²⁹⁰ “[...] Na gênese ontológica do valor, devemos partir, pois, de que no trabalho como produção de valores de uso (bens) a alternativa do que é útil ou inútil para a satisfação das necessidades está posta como problema de utilidade, como elemento ativo do ser social. Por isso, quando abordamos o problema da objetividade do valor, é possível ver de imediato que ele contém uma afirmação do pôr teleológico correto, ou, melhor dizendo: a correção do pôr teleológico - pressuposto a realização correta - significa a realização concreta do respectivo valor [...]” LUKÁCS, György. Ibid., *Ibidem.*, p. 111.

²⁹¹ Por isso, Sergio Lessa não está errado quando infere que de acordo com Lukács “[...] os valores, portanto, são mediações indispensáveis à reprodução dessa nova forma de organização da matéria que é o ser social. A matéria social apenas existe reproduzindo-se socialmente – e, dessa reprodução, os valores são um produto espontâneo justamente porque são uma mediação imprescindível. São, por isso, uma conexão material da organização superior da matéria: o ser social. Nada possuem de imaterial pelo fato de terem por *locus* a forma superior de organização da matéria que é a subjetividade humana. Dos valores mais próximos à economia (como o valor de uso, de troca etc.) aos valores mais distantes da transformação da natureza e que a ela se articulam por mediações por vezes muito numerosas e complexas, o caráter material decorre do fato de que são apenas e tão somente partes da matéria social que, por sua vez, nada mais é que uma forma superior de organização da matéria – forma esta, como vimos, decorrente do próprio desenvolvimento da matéria” LESSA, Sergio. *Apresentação... op. cit.*, p. 24.

²⁹² “[...] o fato de essa utilidade possuir um caráter teleológico, de ser utilidade para determinados fins concretos, não supera essa objetividade. Desse modo, o valor de uso não é um simples resultado de atos subjetivos, valorativos, mas, ao contrário, estes se limitam a tornar consciente a utilidade objetiva do valor de uso; é a constituição objetiva do valor de uso que demonstra a correção ou incorreção deles e não o inverso.”; “[...] Na *Ética* veremos que por trás dessas valorações se ocultam contradições reais do ser social, mas aqui ainda não podemos abordar os detalhes de tal complexo de problemas [...]”. LUKÁCS, György. *Para uma ontologia do ser social... op. cit.*, v. 2., p. 108-109.

guiar as “finalidades mais mediatas” condicionadas por essas “esferas de valor” da “segunda natureza” que o homem ao agir de modo prático na sociedade não consegue escapar.

Para entender melhor como da “gênese ontológica” do *valor* se segue, não dedutivamente, a “gênese ontológica” do conteúdo normativo das “esferas de valor” dos fatos sociais presente em suas “funções sociais”, será útil esclarecer o que está presente nas notas abstratas do conceito de *valor*: aquilo que “influi predominantemente sobre o pôr do fim e é o princípio de avaliação do produto realizado”.²⁹³ Ou seja, o valor é uma “propriedade realmente existente” que, enquanto conformado na causalidade dos processos e das situações sociais, é parte de certas esferas de mediação das “finalidades” que deverão escolher entre alternativas possíveis. Porém, como é um objeto instanciado no estado de coisas ontologicamente social e, ao mesmo tempo comporta um “princípio de avaliação” da realização das atividades humanas na relação com a “segunda natureza”, disso se segue que o conteúdo normativo das avaliações (relação *sui generis* entre ‘razão prática’ e ‘razão teórica’) deve ser captado na própria objetividade dos processos causais socialmente tornados relevantes.

Tudo se passa como se a “gênese ontológica” do *valor* implicasse em uma espécie de não-existência de dicotomia entre o conteúdo normativo e a facticidade da causalidade social. Por ora, o que importa sublinhar é que, se este é o caso, então a “gênese ontológica” do *valor* implica na simultaneidade de uma espécie da “gênese ontológica” do “dever-ser” (conteúdo da normatividade das funções sociais) ancorado nos processo ontologicamente causais e, portanto, realmente existentes (*mind independent*) da “segunda natureza”. Por isso, ao se referir à “gênese ontológica” do *valor* na conferência não realizada de 1968, Lukács pode dizer que:

[...] um processo similar ocorre com o dever-ser. O conteúdo do dever-ser é um comportamento do homem determinado por finalidades sociais (e não por inclinações simplesmente naturais ou espontaneamente humanas). Ora, essencial ao trabalho é que nele não apenas todos os movimentos, mas também os homens que o realizam devem ser dirigidos por finalidades determinadas previamente. Portanto, todo movimento é submetido a um dever-ser. Também aqui não surge nada de novo, no que se refere aos elementos ontologicamente importantes, quando essa estrutura dinâmica se transfere para campos de ação puramente espirituais. Ao contrário, os anéis da cadeia ontológica, que do comportamento inicial levam até os subsequentes comportamentos mais espirituais, aparecem em toda a sua clareza, diferentemente do que ocorre no caso dos métodos gnosiológico-lógicos, nos quais o caminho que leva das formas mais elevada àquelas iniciais resulta invisível [...]²⁹⁴

²⁹³ Ibid., *Ibidem.*, p. 106.

²⁹⁴ LUKÁCS, György. *As bases ontológicas do pensamento e da atividade humana... op. cit.*, p. 232.

Por mais que se trate de uma simultânea e concomitante “gênese ontológica”, não há uma relação de identidade entre *valor* e *dever-ser*.²⁹⁵ De fato, ambas são categorias sociais puras que se encontram em um espécie de dependência assimétrica para com a condição de possibilidade das atividades conscientes fundadas na “produção social da existência”. Entretanto, são categorias sociais com funções sociais estritamente diferentes. Enquanto o *valor* é uma propriedade realmente existente dos processos de causalidade social, o *dever-ser* é um “comportamento do homem determinado por finalidades sociais”. “Comportamento do homem determinado por finalidades sociais” que não é senão a expressão de uma representação mental do conteúdo normativo da instanciação ontológica das esferas axiológicas presentes no estado de coisas socialmente existente sob o signo de uma “forma social”. Instanciação proveniente de um complexo chamado *ser social*. Tais “finalidades sociais” são, portanto, estados existentes na mente de sujeitos (“ser-para-nós”) – muito embora isto esteja implícito e Lukács não faça uso deste léxico na economia discursiva da *Ontologia* – influídos a partir de propriedades realmente existentes nas esferas axiológicas da “segunda natureza”: os *valores*.

Disso resulta que, se há uma dependência assimétrica entre “produção social da existência” e “modelo da práxis social” e entre “modelo da práxis social” e “esfera de valores”, então deve haver uma espécie de dependência assimétrica entre “esfera de valores” e “comportamento [...] determinado por finalidades sociais”. Dependência assimétrica é uma maneira de dizer “gênese ontológica”. Com efeito, processos de “gênese ontológica” não são processos simplesmente genéticos no sentido que uma propriedade provém da outra, mas são processos no sentido forte do termo. O que significa dizer que uma propriedade provém da outra, mas ganha uma autonomia relativa em relação a anterior. Assim que é simplesmente “reduzida” ao estatuto ontológico daquela que é a base ontológica de sua gênese. Isto pode ser visivelmente representado no seguinte esquema:

²⁹⁵ “[...] No entanto, apesar dessa íntima interdependência, que à primeira vista atua quase como uma identidade, o valor deve ser discutido à parte. Essas 02 categorias são tão intimamente interdependentes porque ambas são momentos de um único e mesmo complexo comum.” LUKÁCS, György. *Para uma ontologia do ser social... op. cit.*, v. 2., p. 106.

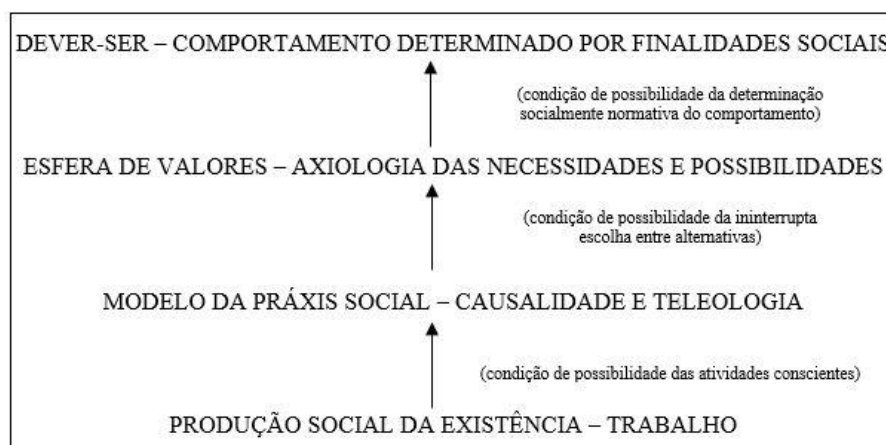


Figura 1 - Dependência assimétrica da dimensão ontológica da causalidade social

Seja como for, para entender a função social normativamente desempenhada pelo *dever-ser* como categoria fundamental do complexo do *ser social*, o que importa aqui assinalar é que sua relação de dependência assimétrica para com a esfera dos *valores* é parte de uma “estrutura dinâmica” da ontologia social a qual coletivamente e individualmente a atividade humana tem que dar respostas.²⁹⁶ Ao dar resposta a esse ininterrupto fluxo de alternativas mais ou menos ampliadas é preciso conhecer a “necessidade” que aí impera (conhecimento das determinações essenciais dos “nexos causais” dos “processos e das situações sociais), “necessidade” que no momento de seu reconhecimento transforma-se em “possibilidade” de escolha, portanto, em alternativa de um processo decisório. Daí que a “necessidade” deixa de existir e de estar presente na realidade e o estatuto ontológico daquilo que era antes necessário, agora é uma “possibilidade latente”.²⁹⁷ Nesse momento, o ser humano encontra aquela esfera de *valores* como que desempenhando uma normatividade que, na representação do “ser-para-nós”, submete o “movimento [...] a um dever-ser”.²⁹⁸

Para não se afastar do momento de “gênese ontológica” e fazer uma inferência direta e imediata aos “campos de ação puramente espirituais”, cuidado indispensável para não tomar o modelo da práxis social do trabalho (*Arbeit*) de maneira esquemática e reducionista aplicada aos superiores “anéis de cadeia ontológica”, um bom exemplo fornecido por Lukács reside ainda na função social ontológica primariamente da esfera axiológica da utilidade, como criação

²⁹⁶ LUKÁCS, György. *As bases ontológicas do pensamento e da atividade humana...* op. cit., p. 229.

²⁹⁷ LUKÁCS, György. *Para uma ontologia do ser social...* op. cit., v. 2., p. 146.

²⁹⁸ Trata-se de uma maneira de concordar com proposições tais como “[...] para Lukács, o dever é então aquele momento da posição teleológica que define o se e o como de sua objetivação. Ele se origina a partir da essência teleológica do trabalho e sua forma de manifestação inicial é bem simples. No processo de trabalho, o dever age sobre o sujeito determinando o seu comportamento. Ou melhor, dentro do campo de possibilidades e necessidades – objetivo e subjetivo – a cada momento existente, o dever – ao interferir sobre as escolhas, as alternativas – determina o comportamento do sujeito[...].” ANDRADE, Mariana. *Ontologia, Dever e Valor em Lukács*. Maceió: Coletivo Veredas, 2016. p. 58.

dos valores de uso que servem como meios da “produção social da existência”. Será vantajoso realizar uma montagem a partir de passagens da Ontologia sobre o mesmo tópico para facilitar o entendimento deste exemplo. Embora não estejam na ordem correta do discurso de Lukács, a seguinte montagem em nada perde o sentido objetivo do texto. Veja-se:

A casa tem um ser material tanto quanto a pedra, a madeira etc. No entanto, do pôr teleológico surge uma objetividade inteiramente diferente dos elementos. De nenhum desenvolvimento imanente das propriedades, das legalidades e das forças operantes no mero ser-em-si da pedra ou da madeira se pode "deduzir" uma casa. Para que isso aconteça é necessário o poder do pensamento e da vontade humanos que organize material e facticamente tais propriedades em conexões, por princípio, totalmente novas.²⁹⁹ [...] Quando o homem das origens escolhe uma pedra para usá-la, por exemplo, como machado, deve reconhecer corretamente esse nexo entre as propriedades da pedra - que no mais das vezes tiveram uma origem casual - e a sua respectiva possibilidade de utilização concreta³⁰⁰ [...] E a propriedade objetivamente existente de determinadas pedras que, polidas de determinada maneira, podem ser utilizadas como faca, machado etc. Sem transformar essa possibilidade existente no objeto natural em realidade, todo trabalho está condenado a ser infrutífero, impossível. No entanto, o que é conhecido, nesse caso, não é qualquer espécie de necessidade, mas uma possibilidade latente. Não é o caso de que uma necessidade cega se torna consciente, mas de que uma possibilidade latente, e que sem o processo de trabalho permaneceria latente para sempre, é conduzida conscientemente por meio do trabalho à esfera da realidade. Esse, no entanto, é apenas um aspecto da possibilidade no processo de trabalho.³⁰¹ [...] No ser-em-si da pedra não há nenhuma intenção, e até nem sequer um indício da possibilidade de ser usada como faca ou como machado. Ela só pode adquirir tal função de ferramenta quando suas propriedades objetivamente presentes, existentes em si, forem adequadas para entrar numa combinação tal que torne isso possível.³⁰² [...] Já vimos como, nesse contexto, surge necessariamente uma cadeia contínua de alternativas e como a decisão correta a respeito de qualquer uma delas é determinada a partir do futuro, do fim que deve ser realizado. O conhecimento correto da causalidade e seu pôr correto só podem ser concebidos de modo definido a partir do fim; a aplicação de um procedimento adequado, digamos, para afiar uma pedra, pode pôr a perder todo o trabalho quando for o caso de raspá-la. Naturalmente, o espelhamento correto da realidade é a condição inevitável para que um dever-ser funcione de maneira correta; no entanto, esse espelhamento correto só se torna efetivo quando conduz realmente à realização daquilo que *deve-ser*.³⁰³

De imediato, o mais importante é sublinhar o porquê de aqui se falar em “possibilidades latentes” e não “necessidades”. Ora, a pedra pertence ao domínio da ontologia natural, portanto, não há uma relação entre necessidade e possibilidade como aquela que há na ontologia social. Por certo, somente na ontologia social a necessidade, quando trazida à luz da consciência, torna-se uma possibilidade. Porque lá os “nexos causais” já são, em última instância, posicionados e postos pela atividade humana. A despeito disso tal recorte coloca em evidência um rol de descrições das operações causais e teleológicas, por um lado, e necessárias e possíveis, por outro, da atividade humana. Rol de descrições que exemplifica como uma esfera

²⁹⁹ LUKÁCS, György. *Para uma ontologia do ser social...* op. cit., v. 2., p. 53.

³⁰⁰ Ibid., *Ibidem.*, p. 54.

³⁰¹ Ibid., *Ibidem.*, p. 146.

³⁰² Ibid., *Ibidem.*, p. 99.

³⁰³ Ibid., *Ibidem.*, p. 55.

de *valor*, tal é o caso da utilidade, influi na determinação do comportamento por “finalidades sociais”. Isto é, ilustra a especificidade da interconexão relacional entre *valor* e *dever-ser*. Não obstante, tratando-se de uma esfera axiológica do “momento predominante” ontologicamente primário da “forma elementar” do *ser social*, tal como é o trabalho (*Arbeit*), pode-se, sem receios, arguir que há aí um processo de “gênese ontológica” do *dever-ser*.

Processo que, embora não implique uma relação de identidade, ocorre simultaneamente e impossibilita a existência de uma instância ontológica sem a outra. Assim que, ao contrário do que ocorre na relação de dependência assimétrica entre as outras instâncias ontológicas basilares e fundamentais do *ser social*, aqui há uma relação de dependência mútua. De tal maneira que o esquema acima representado fornece a base da “gênese ontológica”, mas que no fluxo das cadeias ontológicas dos processos causais e das situações de ação teleológica na vida social, quando em andamento, é interpretado corretamente se e somente se esquematizado da seguinte forma:

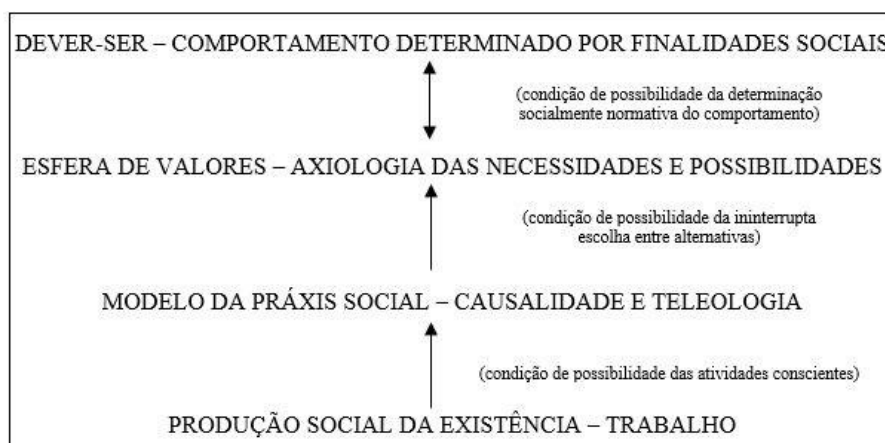


Figura 2 - Reatualização da Figura 1

A considerar isto salta à vista a “gênese ontológica” dessas duas categorias sociais puras, a saber, *dever-ser* e *valor*, que estão presentes já no “momento predominante” da “forma elementar” do domínio da ontologia social. Resta claro uma proximidade maior da explicitação da implícita reflexão de Lukács sobre a relação entre ontologia social e ética. Proximidade esta que desenha um contorno mais nítido para construir uma estratégia argumentativa sobre a relação entre ética e ontologia. Um desenho mais nítido que desloca a inferência que insiste em dizer que é impossível pensar uma ética sem uma ontologia para um outro patamar. Lá onde a mediação da ética como produção de uma relação “sujeito-objeto” específica. Específica porque ancorada na interconexão de uma dimensão sócio-ontológica da “esfera dos valores” e de um

dever-ser que tem a função social de determinar o comportamento a partir do estabelecimento objetivo de “finalidades sociais”.

Contudo, por mais que a elucidação da “gênese ontológica” das “esferas de valor” desvele que a ética não é senão apenas uma específica relação “sujeito-objeto” dentre as outras que também são possibilitadas pelo “modelo da práxis social” – tal como a economia, a política, a filosofia, a arte etc. –, ainda assim não parece haver uma base argumentativa suficiente para responder a pergunta “é possível pensar uma ética sem uma ontologia em Lukács?”. De fato, a elucidação do processo de “gênese ontológica” demonstra que existe uma “esfera de valores” presente nos processos e nas situações sociais, mas não explicita o problema fundamental das reflexões de base sobre a ética que diz respeito à existência ou não de uma dicotomia entre fatos e valores: o “dilema fundamental da metaética”. O que implica na necessidade de um outro esforço de precisão e explicitação para saber se há uma resposta a este “dilema fundamental da metática” implícito na economia discursiva do texto da *Ontologia*. Por essa razão, o próximo capítulo tentará identificar as implícitas condições necessárias e condições suficientes da possibilidade de pensar uma ética na economia do texto lukácsiano. Tentará formular explicitamente aquilo que, segundo o argumento aqui presente, insiste em manter-se implícito.

Antes de prosseguir, será útil esclarecer que este capítulo forneceu uma problematização constante do parágrafo escolhido para título de introdução da dissertação. A rigor, não é em outro sentido, a não ser o exposto aqui, que a seguinte tal passagem deve ser entendida, compreendida e interpretada:

[...] Certamente os processos, as situações etc. sociais são, em última análise, gerados por decisões alternativas dos homens, mas não se deve esquecer que eles só podem tornar-se socialmente relevantes quando põem em marcha séries causais que se movem mais ou menos independentemente dos propósitos de seu ser posto, de acordo com suas legalidades próprias e imanentes. Por isso, o homem que age de modo prático na sociedade encontra diante de si uma segunda natureza, em relação à qual, se quiser manejá-la com sucesso, deve comportar-se da mesma forma que com relação à primeira natureza, ou seja, deve procurar transformar o curso das coisas, que é independente de sua consciência, num fato posto por ele, deve, depois de ter-lhe conhecido a essência, imprimir-lhe a marca da sua vontade. Isso é, no mínimo, o que toda práxis social razoável tem de extrair da estrutura originária do trabalho.³⁰⁴

Trata-se de dizer que, quando lida corretamente, isto é, à luz da explicitação lukácsiana da *Ontologia*, tal fragmento contém *in nuce* as três teses fundamentais da metateoria da ação humana de Marx. Três teses fundamentais que aparecem implicitamente enquanto três pressupostos fundamentais, para Lukács, de toda filosofia moral concreta e não unilateralizável. Tudo se passa como se a explicitação dessas três teses fundamentais do materialismo histórico

³⁰⁴ LUKÁCS, György. *Para uma ontologia do ser social... op. cit.*, v. 2., p. 151.

fornecesse uma condição ontologicamente necessária para se pensar uma *Ética*. Como ficará evidente o próximo capítulo é escrito com a finalidade de explicitar qual seria a condição ontologicamente suficiente sobre a qual uma ética pode ser fundamentada normativamente na acepção de Lukács. Por essa razão é que esta dissertação tenciona fornecer uma contribuição de segunda ordem para o estudo de uma ética em Lukács. Uma contribuição metaética.

4 DA GÊNESE DOS VALORES À OBJETIVIDADE DA ÉTICA

Basta lembrar, caso se queira saber qual a relação de mediação entre a “gênese ontológica” do *valor* e do *dever-ser* (ainda na “forma elementar” da vida social) e a fundamentação objetivamente normativa da ética em Lukács, da já estudada conferência de 1946.³⁰⁵ Lá, o objetivo principal de Lukács era entender o porquê da “dimensão particular” dos problemas de ética normativa, de um ponto de vista marxista, residir na questão “da decisão a tomar sobre seu próprio destino”.³⁰⁶ À luz das três teses fundamentais da metateoria social da ação humana de Marx,³⁰⁷ incorporada e explicitadas na *Ontologia* por Lukács, não será difícil sugerir que, somente nesse sentido, a “decisão a tomar sobre seu próprio destino” é o lugar que a normatividade da ética ocupa no complexo do *ser social* como “momento da práxis social”³⁰⁸; “o lugar da ética no sistema das atividades humanas”.³⁰⁹ Com efeito, as seguintes perguntas que Lukács realiza nesta conferência: “uma tomada de decisão – individual ou social – é possível? [...] O comportamento moral do indivíduo tem alguma influência sobre os eventos históricos?”³¹⁰ devem ser entendidas à luz da mediação ontologicamente existente entre o “modelo da práxis social” e a “gênese ontológica” das esferas de *valor*. Tudo se passa, no entanto, como se as últimas perguntas dissessem respeito a reflexão de segunda ordem sobre a ética, enquanto a fundamentação normativa de qual “decisão” se deve “tomar sobre o [...] próprio destino” dissesse respeito a reflexão de primeira ordem.

Nesse sentido, deve-se esclarecer mais uma vez que o problema colocado na presente dissertação diz respeito a uma pergunta de segunda ordem sobre a ética. Afinal, perguntar se é possível pensar uma ética sem uma ontologia é a base de uma estratégia argumentativa que tem por objetivo construir nada mais do que condição de possibilidade de uma fundamentação normativa da ética. Ou seja, não concerne à tarefa aqui levada a cabo a explicação da construção lukácsiana de uma fundamentação normativa da ética. Assim que somente rapidamente será possível atentar para o aspecto central desta fundamentação, diga-se de passagem, “não terminada”. Fundamentação “não terminada” que está presente em apenas dois textos prontos de Lukács e de um manuscrito até mesmo mal iniciado. São eles: a conferência mesma de 1946 aqui já tratada, a saber, *As tarefas da filosofia marxista na nova democracia*, A

³⁰⁵ LUKÁCS, György. *As tarefas da filosofia marxista na nova democracia... op. cit.*, p. 71.

³⁰⁶ Ibid., *Ibidem.*, p. 71.

³⁰⁷ Tese da subjetividade capaz de intervir na realidade, tese da totalidade como pressuposto metodológico central e tese da não-existência de antinomia entre causalidade e teleologia no domínio da ontologia social.

³⁰⁸ Ibid., *Ibidem.*, p. 72.

³⁰⁹ TERTULIAN, Nicolas. *O grande projeto da Ética... op. cit.*, p. 21.

³¹⁰ LUKÁCS, György. *As tarefas da filosofia marxista na nova democracia... op. cit.*, p. 72.

responsabilidade social do filósofo (1962) e as *Notas para uma ética*. Grosso modo, nesses textos, a fundamentação normativa da “decisão a tomar sobre [...] próprio destino” pode ser sintetizada nos seguintes termos: o fundamento normativo da ética é o exercício da liberdade,³¹¹ exercício imperativo no qual, quando de sua realização, há um surgimento do homem pleno. Disso se segue uma responsabilidade pela liberdade.³¹² Trata-se, portanto, da fundamentação normativa de um princípio de autorrealização, no qual a responsabilidade pela vida livre seja uma responsabilidade fundada, ao mesmo tempo, nas intenções e nas consequências.³¹³ Em suma: uma boa vida é uma vida plenamente livre. Para Lukács, trata-se de uma ética da liberdade e da responsabilidade. O que implica dizer que a liberdade é um *valor*. Um *valor* especificamente ético.

Não é por outra razão que uma reflexão de segunda ordem sobre a ética, aqui, toma a forma de uma reflexão das condições de possibilidade de pensar os fundamentos normativos da ética da liberdade e da responsabilidade. Em que condições uma ética da liberdade e da responsabilidade possui uma fundamentação *objetivamente* normativa? De fato, perguntar pelas condições de possibilidade de erguer um edifício teórico objetivo e realista dos fundamentos normativos que embasam a ética da liberdade e da responsabilidade de Lukács é uma tarefa possível somente quando do conhecimento dos “princípios ontológicos fundamentais de Marx” ou do que aqui se chamou de três teses fundamentais da metateoria social da ação humana de Marx e Lukács. Considerando i) a biografia de Lukács como um “filósofo moral que nunca

³¹¹ “A nova ética [...] afirma em primeiro lugar que o homem social [...] não constitui um limite para os outros, mas, ao contrário, um fator essencial da liberdade. O indivíduo só pode ser verdadeiramente livre numa sociedade livre. Daqui deriva uma nova concepção acerca do desenvolvimento da personalidade. [...] Uma base da ética marxista consiste na necessidade tornada consciente. Intimamente vinculado a isto é o fato de os homens se sentirem parte do gênero humano. [...] a transposição à práxis consciente da vida cotidiana, suprime os últimos resquícios de animalidade, que se caracteriza justamente pela inconsciência da espécie no indivíduo. O despertar da consciência individual na vida coletiva foi um enorme progresso da história. Atualmente, nós nos situamos num patamar mais alto desse processo: o despertar da consciência da espécie humana no indivíduo.” Ibid., *Ibidem.*, p. 75-76. “[...] A luta pelo surgimento do homem completo, pleno, é uma antiga palavra de ordem [...] e pode hoje ser renovada sob circunstâncias incomparavelmente mais propícias à sua viabilização que as existentes no passado [...]” Ibid., *Ibidem.*, p. 73.

³¹² “[...] A responsabilidade primária central diz respeito à própria decisão [...] A responsabilidade pela decisão contém já, pois, a responsabilidade pela justeza dos juízos que a fundamentaram. [...] Também aqui, portanto, a responsabilidade se alarga e se concretiza a partir dos conteúdos sociais [...] que é preciso dinamizar. Enfim, como o objetivo pretendido é promover uma ação social concreta que envolva o maior número possível de homens, também os meios empregados, o destino dos homens envolvidos na ação, são igualmente objeto de responsabilidade [...]”. LUKÁCS, György. *A responsabilidade social do filósofo... op. cit.*, p. 223.

³¹³ Não é o lugar adequado para isso, mas, com a ressalva de algumas colocações, pode-se dizer, em geral, que Lukács está de acordo com a teorização de um “princípio de autorrealização” mais ou menos presente nas pesquisas de Jon Elster (1940 -). Como se a fundamentação normativa de Lukács concordasse com proposições que insistem em dizer que o fundamento da ética reside na “[...] ideia de que o indivíduo não pode desenvolver todas as suas habilidades, mas *deve estar livre para desenvolver* qualquer uma delas. O conceito de autorrealização implica em que esta deve ser *livre* [...]” ELSTER, Jon. *Self-realization in work and politics: the Marxist conception of the Good Life. Social Philosophy & Policy*. v. 3., n. 2., p. 97-126. Cambridge: 1986. p. 101. (tradução livre). Para Lukács o indivíduo só estará livre para desenvolver todas suas habilidades quando for um “homem pleno, completo”.

escreveu uma *Ética*” e ii) o esforço de explicitação dos três pressupostos metateóricos das atividades conscientes a partir de uma ontologia social, encontra-se uma condição necessária para pensar a ética. Condição necessária que responde, somente em partes, o problema de pesquisa que guia esta investigação.

Aliás, é somente no preciso sentido nomeado acima (de uma condição necessária) que, por exemplo, proposições como essa “[...] para Lukács, é a ontologia, ao invés da antropologia, que realiza um espécie de *under-labour* para uma ética realista e objetiva”³¹⁴, de Duayer e Medeiros, passam a fazer sentido.³¹⁵ Será preciso, porém, mais do que isso: perguntar pela condição suficiente da razão pela qual a relação entre ontologia social e ética é indispensável para o edifício teórico presente na reflexão ética do filósofo húngaro. Segundo a hipótese subjacente a esta pesquisa, como anunciado na introdução, a resposta para isso perpassa pela superação da dicotomia entre fatos e valores. A dicotomia entre fatos e valores, este “dilema fundamental da metaética”, é um caro objeto de estudo porque é só na medida em que, no domínio da ontologia social, não existe tal dicotomia, que o estatuto ontológico dos valores éticos pode existir como que independente da consciência humana. Possibilitando uma base sócio-ontológica para a objetividade da ética. Sendo assim, **a tese da não-existência de dicotomia entre fatos e valores**, implicitamente presente na economia do texto lukácsiano da *Ontologia*, como será visto, constitui uma condição suficiente para esboçar que é impossível pensar uma ética sem uma ontologia. É sobre tal esboço que se lançou mão dos esforços que se seguem.

4.1 Tese da não-existência de dicotomia entre fatos e valores

[...] tem-se, assim, uma resposta objetivista – evidentemente deformada de maneira transcendente – aos problemas do valor e dos bens. Por causa dessa fundamentação transcendente-teológica compreensível que a oposição da concepção de mundo antirreligiosa que surgiu na Renascença pusesse o peso nos atos de valoração subjetiva. [...] A consideração desses dois extremos é instrutiva para formulação ontológica porque em ambos os casos são julgados sem valor ou irrelevantes sistemas de valor que são socialmente reais, para, ao contrário, atribuir um valor autônomo somente aos valores ou sutilmente espirituais ou imediatamente materiais. O fato de que em ambos os sistemas sejam descartados valores do mesmo nível, mas de conteúdo diferente [...], não altera em nada esse estado das coisas. Pois em ambos os extremos o que importa é negar a unitariedade última do valor como fator real do ser social, mesmo levando em conta as suas mudanças estruturais, mudanças qualitativas extremamente importantes, que têm lugar no curso do desenvolvimento da sociedade.

³¹⁴ DUAYER, Mario; MEDEIROS, João Leonardo. ‘*Under-labouring for ethics: Lukács’s critical ontology...*’ *op. cit.*, p. 103.

³¹⁵ Para não esquecer do que foi explicitado no final do capítulo 2: “O termo ‘*underlabour*’ foi empregado pela primeira vez por John Locke [...] para descrever o processo de ‘esclarecer o processo de fundamentação e remover algumas das distorções que estão no caminho do conhecimento’ [...]”; “[...] Em outras palavras, queremos sugerir que para Lukács, [...] a ontologia [...] realiza um processo de ‘*under-labour*’ para uma ética realista [...]” *Ibid.*, p. 122.

O *tertium datur* em relação a esses dois extremos só pode ser oferecido pelo método dialético. Somente por meio desse método se pode evidenciar que a gênese ontológica de uma nova espécie de ser já traz em si as suas categorias decisivas [...] ³¹⁶

No que segue, na presente seção, encontra-se um esforço de precisão para demonstrar como está implícita no trecho acima selecionado, localizado no interior do capítulo do trabalho (*Arbeit*) na *Ontologia*, o enunciado da tese de que não existe dicotomia, no domínio da ontologia social, entre fatos e valores. Lukács não poderia ser mais claro, ao enfatizar que os princípios fundamentais de sua metateoria da ação humana implicam um *tertium datur* entre o subjetivismo forte e o objetivismo forte de valores, com relação a sua concepção sobre o estatuto ontológico do *valor*. Trata-se de uma “unitariedade” entre posições de ações conscientemente teleológicas e processos de “nexos causais” presentes como “fator real”, ou seja, *mind independent*, na ordem do domínio ontológico do **ser social**. “Unitariedade” que não é senão uma outra forma de deixar nítido que não há distinção ontológica, para a teoria da ontologia do ser social, entre o conteúdo normativo e o conteúdo fático do estado de coisas do **ser social**.

Muito embora Lukács seja categórico com relação a formulação dessa tese, não se localiza, no interior da economia discursiva do capítulo do trabalho (*Arbeit*), nenhum argumento de justificativa para ela. Seja como for, parece que há uma estratégia para explicitar esse argumento que é implícito na gramática filosófica da *Ontologia* e fragmentário em *Notas para uma ética*. A estratégia argumentativa é formada por dois momentos. O primeiro passa por recuperar uma das funções que o procedimento de *crítica ontológica* cumpre na estruturação da metateoria social da ação humana em Lukács, a saber, o de que “todos [...] enunciados concretos” de Marx, próprios do método marxiano de análise das duas-vias, “são ditos [...] como enunciados diretos sobre certo tipo de ser, ou seja, são afirmações puramente ontológicas”. ³¹⁷ Por último, cumpre explicitar a função normativo-epistemológica que certas “afirmações puramente ontológicas” possuem em uma reflexão de segunda ordem sobre ética. Para tanto, será profícuo recorrer às recentes contribuições de Michael Thompson no estado-da-arte da pesquisa sobre ética em Lukács.

Se, para Lukács, todos “enunciados concretos” de Marx são “afirmações puramente ontológicas”, então quais são as implicações metodológicas e epistemológicas em um discurso filosófico sobre o *valor*? Mais precisamente, sobre a “gênese ontológica” do *valor*? São implicações que incidem sobre respostas a certos tipos de perguntas tais como: “o valor é uma

³¹⁶ LUKÁCS, György. *Para uma ontologia do ser social... op. cit.*, v. 2., p. 109-110.

³¹⁷ LUKÁCS, György. *Para uma ontologia do ser social... op. cit.*, v. 1., p. 281.

propriedade objetiva de algo que, no ato valorativo do sujeito, é simplesmente reconhecido – de maneira certa ou errada – ou ele surge como resultado de tais atos valorativos?”.³¹⁸ Trata-se de um jeito de elucidar que são implicações que incidem sobre tipos de respostas possíveis ao “dilema fundamental da metaética”: a dicotomia entre fatos e valores.

No que toca a tal problemática, o discurso filosófico de Lukács sobre a “gênese ontológica” do *dever-ser* e do *valor* reivindica, no debate teórico, uma teoria da determinação objetiva das “finalidades sociais” reguladas por um *dever-ser*. *Dever-ser* que é uma representação ideal de “possibilidades latentes”, que são um “fator real”, no processo de causalidade presente no *ser social*. Contudo, i) se dos três princípios fundamentais (três pressupostos da reflexão ética de Lukács) do materialismo histórico, na qualidade de uma metateoria social da ação humana, sabe-se que a atividade consciente – tornada possível em uma ontologia social a qual se dá como saldo resultante da “produção social da existência – tem de dar respostas à realidade social a partir de uma mediação da “esfera de valores”, ii) então o *dever-ser*, como representação ideal que guia o “ser-para-nós” desta atividade consciente, reproduz de forma mais ou menos aproximada o conteúdo ontológico dos “processos e [...] das situações sociais” em sua mente, como uma prévia ideação de seu movimento.

Disso se segue que tal reprodução visa representar ela mesma o “ser-para-nós” dos processos e das situações presentes na causalidade social da realidade social, por meio de “afirmações puramente ontológicas”. O que implica dizer, ao seguir um rastro da conferência não realizada por Lukács em 1968, que quando esta prévia ideação reproduz corretamente em uma representação ideal o estado de coisas do *ser social*, “os anéis da cadeia ontológica [...] aparecem em toda a sua clareza, diferentemente do que ocorre no caso dos métodos gnosiológico-lógicos, nos quais o caminho que leva das formas mais elevada àquelas iniciais resulta invisível”.³¹⁹ Os enunciados das “afirmações puramente ontológicas” não podem ser entendidos, então, como sustenta a tradição “dos métodos gnosiológico-lógicos” em uma disjunção exclusiva do tipo: ou como representações, juízos empíricos ou como representações, juízos de valor. Segundo o pretenso *tertium datur* de Lukács, as “afirmações puramente ontológicas” são “afirmações cognitivo-valorativas”³²⁰ ao mesmo tempo. Sem dúvida, é mérito

³¹⁸ LUKÁCS, György. *Para uma ontologia do ser social... op. cit.*, v. 2., p. 106.

³¹⁹ Também aqui nota-se a presença implícita novamente da distinção entre *intentio recta* e *intentio obliqua*. LUKÁCS, György. *As bases ontológicas do pensamento e da atividade humana... op. cit.*, p. 231-232.

³²⁰ “Para Marx, uma teoria crítica da sociedade somente poderia ser possível na mesma medida em que o conhecimento válido (fundando em bases objetivas) sobre o mundo fosse também possível, e isso, por sua vez, só seria possível através da superação entre afirmações de valor e afirmações cognitivas [...]”; “[...] que Marx assumia que a verdadeira teoria é um tipo de teoria crítica que pode explorar formas ideológicas de consciência e conduzir a críticas radicais que consiste em realizar afirmações cognitivo-valorativas, ou seja, aqueles tipos de afirmações que reúnem dialeticamente juízos cognitivos e juízos de valor [...]”. THOMPSON, Michael. *Philosophical*

de Thompson ter chamado a atenção para isso. Não obstante, se passa ao segundo momento da estratégia argumentativa de explicitação aqui presente.

De acordo com Lukács, “nos níveis mais altos da sociedade, os valores assumem formas mais espirituais”.³²¹ Para o autor da *Ontologia*, sem embargo, esta evidência não caracteriza uma objeção a sua teoria da “gênese ontológica” das categorias sociais puras a partir da “produção social da existência”. O fato de que exista uma dependência assimétrica entre os momentos mais predominantes da base ontológica do **ser social** com relação às “formas mais espirituais” das categorias sociais puras é, antes, um indício que o ajuda a comprovar a teoria da “gênese ontológica”. Até porque esse tipo de teoria o permite admitir uma espécie de “autonomia relativa”, na qual, por exemplo, os *valores* e, inclusive suas “formas mais espirituais”, tais como os *valores* éticos, são propriedades realmente existentes, propriedades ontologicamente objetivas e que são “parte real” da ontologia do ser social. Portanto, propriedades de estatuto ontológico social que existem independentemente da consciência correta ou errada da atividade e do pensamento humano. Dito isso, a atividade consciente que objetiva um “ser-para-nós”, seja ele produto imediato do trabalho (*Arbeit*), seja uma mediação com as “esfera de valores” mais elevadas, realiza sempre um *valor*. Nesse ínterim, afirmações como a seguinte parecem fazer mais sentido:

em cada pôr teleológico está contida uma valorização. Guardar ou devolver um dinheiro encontrado, citado no exemplo acima, contém de um lado a posição valorativa, avaliar se deve obedecer ou não à proibição social (jurídica) e, ligado a isso, também a avaliação subjetiva, se eu (pessoa X ou Y) devo agir, no caso dado, segundo esse ou aquele critério. Mas na vida trata-se apenas diretamente, ainda que também num isolamento artificial, de decisões singulares. O curso de vida de cada ser humano consiste numa cadeia de decisões, que não é uma seqüência simples de decisões heterogêneas, mas sempre se refere espontaneamente ao sujeito da decisão³²²

Ou seja, nas esferas mais desenvolvidas e mais elevadas de valor, presentes nos “nexos causais” do **ser social** – que não é senão uma “cadeia de decisões” que “sempre se refere espontaneamente ao sujeito da decisão” –, a reprodução ideal da “organização da matéria social” institui uma representação proposicional de um “ser-para-nós” que contempla, por um lado, uma objetiva “posição valorativa” e, por outro, uma “avaliação subjetiva” do “sujeito da decisão”. O conteúdo intencional e semântico dessa representação ideal (mental) é constituído de “afirmações puramente ontológicas” que não separam “afirmações cognitivas” e

foundations for a Marxian ethics. In: THOMPSON, Michael (eds.). *Constructing Marxist ethics: critique, normativity, praxis*. Leiden / Boston: Brill, 2015. p. 235-265. p. 239-240. p. 241. (tradução livre)

³²¹ LUKÁCS, György. *As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem...* op. cit., p. 230-231.

³²² LUKÁCS, György. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social...* op. cit., p. 91.

“afirmações valorativas”. Porém, Lukács não explicita esta argumentação. Para tanto, recorre-se ao exemplo de Thompson:

[...] se nós considerarmos a tese de que todo e qualquer fato social somente pode ser entendido como que existindo dentro de um contexto sistêmico e interligado de causas, então nós devemos formular um conhecimento crítico desses fatos sociais diferentemente do que se tivéssemos que formular sobre os fatos brutos ou naturais. A razão para isso é que dentro de qualquer sistema *funcional* – isto é, um sistema onde o X é, ao mesmo tempo, a causa e o efeito do sistema do qual faz parte – o conhecimento de X também vai implicar e inclusive requerer, se X deve ser conhecido de forma completa e, portanto, racionalmente, que nós conhecemos não apenas o que é X, mas o que X deve ser capaz de fazer [...] ³²³

Para Thompson uma “afirmação puramente ontológica” deseja formular um conhecimento crítico de “fatos sociais”, isto é, um conhecimento com finalidade prática para realizar posições teleológicas mediadas por “esferas de valores” na realidade social. Daí que quando se pergunta o que é “X”, não se está perguntando simplesmente pela descrição das propriedades de “X”. Além disso, Thompson está dizendo que, para os princípios fundamentais da ontologia do ser social como metateoria da ação humana, não bastam juízos empíricos e descritivos para responder o que é “X”. Afinal, para saber o que é “X”, para este tipo de perspectiva, tem-se que conhecer o que “X deve ser capaz de fazer”. Mas o que isso precisamente quer dizer? Para entender um pouco melhor, será útil atentar para o exemplo que Thompson dá sobre a apreensão conceitual de “fígados”:

[...] Assim, se nós perguntarmos o que é um fígado, isto é, um órgão que metaboliza açúcar dentro de um corpo vivo, então nós poderemos também entender que um fígado adequado (propriamente dito) vai necessitar realizar a função φ para que seja um fígado. Fígados poderiam não ser fígados se eles performassem a função ψ , por exemplo, regular a temperatura do corpo, ou qualquer outra função [...] ³²⁴

De fato, à luz do que foi dito durante toda esta dissertação até aqui, este não é senão um exemplo controverso. O leitor atento notará que ele denota um exemplo próprio do que seria o domínio da ontologia natural e não da ontologia social. Sabe-se, então, via Lukács, que a maior contribuição de Marx, recepcionada pela economia discursiva do texto da *Ontologia*, é que o caráter teleológico-funcional é uma especificidade do domínio ontologia do **ser social**. **Ser social** que só surge a partir de uma geração da condição de possibilidade da atividade consciente por meio da “produção social da existência” que “modela a práxis social” com as primeiras categorias sociais puras: teleologia e causalidade. Seja como for, o que importa destacar é que se olhos se dirigirem para o domínio do estado de coisas dos processos de

³²³ THOMPSON, Michael. *Philosophical foundations...* op. cit., p. 241. (tradução livre).

³²⁴ Ibid., *Ibidem.*, p. 241-242. (tradução livre).

causalidade social, o tipo de exemplificação designado por Thompson corresponderá corretamente à relação entre os conteúdos factuais e os conteúdos normativos da ontologia do ser social. Afinal, não foi por outra razão que Lukács empregou a expressão “função social” quando da explicação da “gênese ontológica” dos *valores*.

Não há espaço e nem tempo para elucidar um bom exemplo que diga respeito ao domínio da ontologia do ser social. Contudo, um exercício abstrato fará jus a relação entre conteúdos normativos e conteúdos fáticos cognitivos presentes na causalidade socialmente posta que serve como “segunda natureza” ao homem que age de modo prático na vida social. Para realizar uma certa atividade consciente Y é preciso, antes de qualquer coisa, conhecer a necessidade dos “nexos causais” e as possibilidades latentes na “esfera de valores” às quais essa atividade Y encontra-se em uma relação “sujeito-objeto”. Ao tentar realizar uma representação idealmente axiológica dessas necessidades e possibilidades, presentes na relação entre teleologia e causalidade posta na realidade social, o sujeito percebe que vai necessitar realizar a função social φ para que seja posto na realidade com sucesso. Essa função social é um processo de realização objetiva de valor, mas que precisa pressupor uma dimensão subjetiva de avaliação do valor realizado. Assim, se o que for realizado for uma função ψ , a atividade consciente do sujeito conseguirá avaliar valorativamente o erro aí presente de forma objetiva.

Contudo, se essas funções sociais que não são senão produtos das posições teleológicas de *valor* transformam-se objetivamente em causalidades postas, isso significa que o conteúdo do próprio processo causal, ou seja, fático, possui um *télos* funcional; um conteúdo normativo. O que implica dizer que, na ontologia do ser social, o estado de coisas dos processos e das situações sociais, para uma teoria como a de Lukács, é constituído por fatos sociais que possuem um conteúdo de *valor*; um conteúdo normativo. Conteúdo o objeto de *valor* que oferece objetivamente, à atividade consciente, a possibilidade de reconhecimento da sua função social ψ ou φ .³²⁵ Tudo se passando como se a própria estrutura teleológica “[d]o objeto” social gerasse “suas próprias categorias de conhecimento”.³²⁶ Por consequência, não há dicotomia entre fatos e valores para “afirmações puramente ontológicas”. Uma vez que conhecer as “categorias” normativo-fáticas “de conhecimento” que o objeto, presente no estado de coisas social, fornece como sua função social, implica em conhecer o estado real desse objeto que é diferente, por sua vez, do estado empírico deste. Nessa ocasião, nota-se o aparecimento do procedimento de *crítica ontológica* que insiste em explicar a especificidade da relação entre essência (real) e fenômeno (empíria).

³²⁵ Ibid., *Ibidem.*, p. 244-245.

³²⁶ Ibid., *Ibidem.*, p. 242 *in fine*.

Salta à vista, então, a explicitação de porque o texto lukácsiano da *Ontologia* comporta uma **tese da não-existência de dicotomia entre fatos e valores**. Não obstante, Thompson chega a afirmar que essa é a condição de possibilidade de uma fundamentação objetiva de uma ética normativa³²⁷: a superação (*Aufhebung*) da dicotomia entre fatos e valores. Ora, o entendimento das relações ontológicas de dependência assimétrica das categorias sociais que possibilitam a existência de novas categorias sociais (como visto nos esquemas anteriormente representados) é a condição de possibilidade da superação das antinomias, das dicotomias e das contradições da realidade. Trata-se da compreensão da base ontológica socialmente exterior que condiciona, como “segunda natureza”, a atividade e o pensamento humano. Como dirá Lessa:

Tal é a base social objetiva, o fundamento ontológico, para que a humanidade, ao longo da história, eleve a patamares superiores de consciência a contradição entre os momentos sócio-genéricos da reprodução e aqueles apenas particulares. É desta base social objetiva que surgem valores como justiça, igualdade, *liberdade*, etc. São, sempre, expressões concretas, historicamente determinadas, das necessidades genérico-coletivas postas pelo desenvolvimento social e, por isso mesmo, seus conteúdos se alteram no tempo.³²⁸

4.2 Da (im)possibilidade de pensar uma ética sem uma ontologia em Lukács

As três teses básicas do materialismo histórico, reformuladas na qualidade de “princípios ontológicos fundamentais de Marx”, as quais constituem o pressuposto de toda reflexão ética de Lukács, ajudam a elucidar o fato de que a trajetória intelectual de Lukács é a trajetória intelectual de um “filósofo moral que nunca escreveu uma *Ética*”. A teoria da “gênese ontológica” das “esferas de valor” a partir da “estrutura originária do trabalho (*Arbeit*)” ajuda a entender o processo de mediação que dá a possibilidade de toda atividade consciente de núcleo axiológico na vida social. Essas duas “ajudas” formam, como já visto, a partir de uma ontologia do ser social uma condição necessária para Lukács pensar uma ética.

A elucidação da **tese da não-existência de dicotomia entre fatos e valores**, quando entendida à luz de todo arcabouço teórico de uma metateoria social da ação humana e suas categorias decisivas, caracteriza uma condição suficiente para que seja impossível prescindir da ontologia do ser social para pensar uma ética. Por essa razão, essa tese não deve ser

³²⁷ “[...] A estrutura da realidade é racional em sua ‘segunda natureza’, mas não é estática – elaborada e reelaborada constantemente por nós, pela posição de nossos planejamentos teleológicos, desejos, necessidades, metas que dirigem nossa atividade consciente a se objetivar no mundo. Nós somos capazes de moldar as estruturas da realidade as quais nos afetam; somos “animais respondentes” que, se tivermos que superar a confrontação abstrata entre subjetivismo e objetivismo, devemos intervir praticamente nas estruturas objetivas que desempenham funções sociais na constituição do ser social [...]; “O conhecimento dessa capacidade ontológica [...] é, ao mesmo tempo, uma afirmação de valor ética e uma afirmação de fato desde que nós sejamos capazes de valorar, de julgar a organização das formas sociais [...]” THOMPSON, Michael. *Ontology and totality... op. cit.*, p. 12 *in fine*, p. 14. (tradução livre).

³²⁸ LESSA, Sérgio. *Lukács: ética e política*. 2. ed. Maceió: Coletivo Veredas, 2016. p. 16.

considerada um simples quarto pressuposto de uma metateoria social da ação humana com vistas a uma reflexão de segunda ordem sobre a ética, mas uma especificidade do discurso filosófico de Lukács. Em verdade, essa é verdadeira originalidade do texto da *Ontologia* que permite, de fato, considerá-lo como que portando um implícito tratado de metaética. A estratégia argumentativa aqui presente pensa ter explicitado mais ou menos satisfatoriamente a razão pela qual a base social objetiva da existência dos valores é a condição de possibilidade de uma fundamentação normativa da ética da liberdade.

Com efeito, os seguintes fragmentos da *Ética* parecem, agora, deixar de serem apenas frases soltas para portar uma estratégia argumentativa que os sustenta: “[...] objetividade do valor apenas ao nível de ser ‘segunda natureza’ [...]”³²⁹; “[...] nenhuma ética sem ontologia [...]”³³⁰; “[...] impossível colocar-se o ético sem adicionar condição do mundo [...]”.³³¹ Afinal, diz-se com Lukács que

A objetividade dos valores se funda, pois, no fato de que todos esses são componentes moventes e movidos do conjunto do desenvolvimento social. Sua contraditoriedade, o fato incontestável de que, muitas vezes, eles se encontram em oposição aberta com a própria base econômica e até entre si, não leva por isso a uma concepção relativista dos valores, como pensa Max Weber, e muito menos leva nessa direção o fato de ser impossível ordená-los em um sistema hierárquico, em uma tabela. Sua existência, que se manifesta na forma de um dever-ser social e factualmente imperativo, para a qual a pluralidade, em uma escala que vai do heterogêneo ao antitético, pode ser racionalizada, sem dúvida, apenas *post festum*; mas exatamente nisso se exprime a unitariedade contraditória, a unicidade desigual do conjunto do processo histórico-social. Esse processo constitui, na sua determinação objetivo-causal, uma totalidade em movimento; no entanto, uma vez que é construído pelo somatório causal de pores teleológicos alternativos, cada momento que imediata ou mediatamente funda ou põe obstáculos sempre deve ser feito de pores teleológicos alternativos. O valor desses pores é decidido por sua verdadeira intenção, tornada objetiva na práxis, intenção que pode orientar-se para o essencial ou para o transitório, para o progressivo ou inibitório etc [...]

³³²

Tudo se passa como se a *tese da não-existência de dicotomia entre fatos e valores* fosse uma tardia resposta à carta de Weber datada de 1920. Uma resposta que insiste em dizer, ficcionalmente, que “por mais atrelado que eu tenha ficado aos compromissos da crítica social, frutos de uma filiação à tradição do pensamento marxista, eu nunca deixei de lado meus verdadeiros talentos”.

³²⁹ LUKÁCS, György. *Notas para uma ética...* op. cit., 133.

³³⁰ Ibid., *Ibidem.*, p. 181.

³³¹ Ibid., *Ibidem.*, p. 193.

³³² LUKÁCS, György. *Para uma ontologia do ser social...* op. cit., p. 124.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tomarei a liberdade de realizar as considerações finais em primeira pessoa. Posso resumir o argumento presente neste trabalho nos seguintes termos: é impossível pensar uma ética sem uma ontologia social, de acordo com a reflexão ética de Lukács, porque a “produção social da existência” nos leva a ter que garantir, através de relações sociais, a nossa própria existência. Tal princípio ontológico que Lukács herda de Marx constitui a condição de possibilidade de todas outras atividades humanas, inclusive aquelas que são as “atividades superiores”, tais como a ética, a política, a arte e a filosofia. Por conseguinte, surgem aí esferas de mediações entre nossas atividades conscientes e essa realidade social oriunda da “produção social da existência”. Uma das categorias mais básicas de toda experiência social é “esfera de valores”. Esfera que realiza um *médium* entre nossas representações mentais e nossas ações. Como essa “esfera de valores” é algo que existe na realidade social de modo independente de nossa consciência, ou seja, *mind independent*, o estatuto ontológico dos valores é o de que estes são propriedades de tipo puramente social. Seja como for, a partir daqui, o que importa assinalar é que os modos axiológicos da “esfera de valores” constituem diversos tipos de relações “sujeito-objeto” como sendo momentos da práxis social. Uma dentre estas é a ética. O que significa dizer que a ética é uma específica relação “sujeito-objeto” realizada por um *médium* entre atividade humana e o ser social.

Tudo isso constitui uma condição de possibilidade de pensar as ações éticas. A especificidade desse tipo de relação “sujeito-objeto” se dá quando certos sujeitos se confrontam com os objetos da realidade social “diante da escolha de seu próprio destino”. Seja este destino coletivo ou individual. Para cometer ações que uma atividade consciente deste tipo específico exige, como um *dever-ser* que determina a finalidade social desta atividade, é preciso localizar nessa “esfera de valores” – da relação “sujeito-objeto” da ética – uma determinação socialmente normativa da teleologia da ação. Nesse momento, os enunciados não podem distinguir entre aquilo que “é” e aquilo que “deve ser”. Afinal, o conteúdo dos “fatos sociais”, que existem *mind independent*, por ser ele já mesmo formado por uma série de posições teleológicas que se transformaram em uma rede causal – que não é senão o *ser social* –, é um conteúdo de *valor*. Portanto, normativo. Daí que o texto lukácsiano permite, e Michael Thompson o reforça, inferir a existência de uma ***tese da não-dicotomia entre fatos e valores***. Essa, então, a condição suficiente para dizer que é impossível, na ordem da reflexão ética de Lukács, pensar uma ética sem uma base ontológica da atividade humana.

Quando montei a estrutura desta dissertação pensei que uma biografia um tanto quanto dissertativa ajudaria a entender o porquê de alguém como Lukács, que à primeira vista passa longe de toda reflexão analítica sobre a ética, merecer a atenção no horizonte do debate da metaética contemporânea. O resultado disso é que a proposição que resume, do ponto de vista da reflexão ética, sua biografia intelectual é: Lukács foi um filósofo moral que nunca escreveu uma *Ética*. O próximo passo, nessa esteira, seria mostrar como a sua última obra, a *Ontologia*, fornece implicitamente os elementos fundamentais para inserir as contribuições do marxista húngaro neste estado-da-arte da pesquisa ética. Dessa forma, as investigações e os estudos de Marx me ajudaram a compreender que não só é possível interpretar o “materialismo histórico” na qualidade de uma metateoria da ação humana, como é possível afirmar que o lugar que uma ontologia do ser social ocupa, no pensamento de ambos os autores, é o de uma condição de possibilidade de toda experiência social. Sendo a ética uma das mais elevadas formas de atividade consciente da experiência social não foi difícil, a partir daí, realizar os nexos necessários.

Enumero agora o que penso serem os principais defeitos da pesquisa aqui levada a cabo. Eles dizem respeito a certos tipos de objeções que eu poderia enfrentar e as defasagens próprias de uma argumentação provisória. Argumentação que, não será desnecessário ressaltar, não tem pretensão alguma de esgotamento da temática ora apresentada. A primeira e mais óbvia objeção que receberia viria do marxismo. Tal objeção diria que, nesta dissertação, separo os potenciais de crítica social da fundamentação filosófica do marxismo e, por isso, não sou fiel a ortodoxia do pensamento marxista. Nessa ocasião, sustento que, de fato, o que está no horizonte intelectual do marxismo é a crítica social. No entanto, este, a meu juízo, é o horizonte do marxismo e não da obra de Marx. O marxismo, muitas vezes, por essa razão, carece de fundamentação filosófica pois acaba por se esquecer que o procedimento de *crítica ontológica*, presente nas obras de Marx e Lukács, é um princípio metateórico fundamental e não uma arma para transformar a filosofia em ideologia. Ainda assim, penso que privilegiar a fundamentação filosófica dos textos de Marx, a título de uma investigação, não desvaloriza em nada seus potenciais de crítica social. Aliás, pode contribuir para, no mais das vezes, atualizá-lo e torná-lo mais eficaz quando for da ocasião de realizar uma crítica social. O que implica dizer que o caráter da teoria, para Marx, não é instrumental.

Um segundo ponto que veicularia uma objeção é o de que eu prolongo esta cisão e levo ela a interpretação de Lukács. Como se ao dizer que Lukács foi um filósofo moral, não estou sendo fiel a sua trajetória intelectual. Sei que isto, de fato, é muito contraintuitivo. No entanto, há várias ocasiões em que Lukács se ocupou em opúsculos ou conferências, desde sua

juventude, da reflexão ética. Também se sabe, por meio de cartas, entrevistas e passagens de sua obra, o interesse que o autor tinha em escrever uma *Ética*. Creio, assim, estar autorizado em dizer que na ordem do interesse filosófico de Lukács, diferentemente do político e do estético, seu objetivo maior era, sim, a preocupação com a ética. Evidentemente que um terceiro aspecto a notar é que, em grande parte, as ideias aqui apresentadas podem vir a ser falseadas. Não tenho condições de responder a estas críticas. De qualquer forma, afirmo que muitos desses argumentos podem, em pesquisas futuras, serem reelaborados e, de alguma maneira ou outra, permanecerem em debate. Como se trata de uma contribuição inicial para a introdução de Lukács na reflexão de segunda ordem sobre a ética, creio haver ainda um campo enorme para explorar a temática. Talvez o aspecto fundamental desta pretensa contribuição seja o de que é possível sustentar uma tese filosófica que afirme a inseparabilidade ontológica entre fatos e valores, pelo menos, no domínio da ontologia social.

Este problema é o que me leva a realizar uma consideração em particular. São muitas as questões que aqui se abrem a partir desta pesquisa. Uma delas, sem dúvida, é o da explicitação da fundamentação normativa de uma ética da liberdade em Lukács. Outra diz respeito a uma discussão com o estado-da-arte da pesquisa ética em Lukács: Mario Duayer, João Medeiros, Sergio Lessa, Mariana Andrade e Michael Thompson. Porém, a mais interessante dela, a meu juízo, concerne aos limites do pensamento de Lukács, além das possíveis falsas representações, para a metaética. Diria que o fundamental é que seu pensamento possui alguns déficits. Principalmente um déficit de teoria da linguagem e um déficit psicológico por não lidar de forma explícita com categorias tais como intenções, desejos, crenças etc. Todos esses fatores que são centrais em teorias da ação humana. Pondero que o essencial, para elucidar esses limites, é retornar ao autor mais caro ao interesse filosófico de Lukács: Hegel. De fato, não se trata de Marx. O horizonte teórico de Lukács é profundamente hegeliano. Por essa razão, penso que na direção de problematizar estes dois déficits é preciso estudar a teoria da linguagem de Hegel e a psicologia implícita no discurso filosófico do alemão. Esta seria uma maneira mais ou menos fiel de continuar esta investigação. Espero, à guisa de conclusão, poder ter contribuído para um estudo da ética em Lukács.

6 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDRADE, Mariana. (2016). *Ontologia, Dever e Valor em Lukács*. Maceió: Coletivo Veredas, 2016.
- ARATO, Andrew; BREINES, Paul (1979). *Lukács and the origins of western marxism*. New York: Seabury Press, 1979.
- BECKETT, Samuel (1945). *O primeiro amor*. Trad. Célia Euvaldo. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.
- BRUM TORRES, João Carlos (1982). Ações e processos: notas para uma teoria materialista da astúcia da razão. In: BRUM TORRES, João Carlos. *Transcendentalismo e dialética: ensaios sobre Kant, Hegel, o Marxismo e outros ensaios*. Porto Alegre: L&PM, 2004. p. 199-213.
- COUTINHO, Carlos Nelson; NETTO, José Paulo (2007). Apresentação. In: LUKÁCS, György. *O jovem Marx e outros escritos filosóficos*. 2. ed. Trad. Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2009. p. 7-13.
- DALL'AGNOL, Darlei (2013). O que é a metaética? In: DARWALL, Stephen; GIBBARD, Allan; RAILTON, Peter. *Metaética: algumas tendências*. Trad. Janyne Sattler. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2013.
- DUAYER, Mario; MEDEIROS, João Leonardo (2007). 'Under-labouring for ethics: Lukács's critical ontology. In: LAWSON, Clive; LATSIS, John; MARTINS, Nuno (eds.). *Contributions to social ontology*. London / New York: Routledge, 2007. p. 102-124.
- _____; SIQUEIRA, Andrea Vieira; ESCURRA, Maria Fernanda (2012). A ontologia de Lukács e a restauração da crítica ontológica em Marx. *Revista Katálysis*. v. 16. n. 1., p. 17-25. Florianópolis: 2013.
- _____. (2001). Marx, verdade e discurso. *Revista Perspectiva*. v. 19., n. 1., p. 15-30. Florianópolis: 2001.
- _____. (2014). Crítica ontológica em Marx. In: NETTO, José Paulo (Org.) *Curso-Livre Marx-Engels*. São Paulo: Boitempo, 2015. p. 115-137.
- ENGELS, Friedrich (1876). The part played by labour in the transition from ape to man. In: ENGELS, Friedrich. *Dialectics of nature*. 4. ed. Trad. Clemens Dutt. Moscow/URSS: Progress Publishers, 1966. p. 170-183.
- _____. (1877-1878). *Anti-Dühring: a revolução da ciência segundo o Sr. Eugen Dühring*. Trad. Nélcio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2015.
- ELSTER, Jon. Self-realization in work and politics: the Marxist conception of the Good Life. *Social Philosophy & Policy*. v. 3., n. 2., p. 97-126. Cambridge: 1986.
- FREDERICO, Celso (1997). *Lukács: um clássico do século XX*. São Paulo: Moderna, 1997.

GERMER, Claus; LEÃO DA COSTA NETO, Pedro (2012). Em torno da tradução brasileira dos *Grundrisse*. *Crítica Marxista*, n. 34, p. 159-170. São Paulo: 2012.

GOLDMANN, Lucien (1967-8). *Lukács and Heidegger: towards a new philosophy*. Trad. William Q. Boelhouer. London: Routledge: 1977.

HABERMAS, Jürgen (1968). *Knowledge and human interests*. Trad. Jeremy J. Shapiro. Boston: Beacon Press, 1971.

LESSA, Sergio (1997). *Lukács: ética e política, observações acerca dos fundamentos ontológicos da ética e da política*. 2. ed. Maceió: Coletivo Veredas, 2016.

_____. (2014). Apresentação In: LUKÁCS, György. *Notas para uma ética*. ed. bilingue. Trad. Sérgio Lessa. São Paulo: Instituto Lukács, 2015. p. 7-59.

LICHTHEIM, George (1970). *As ideias de Lukács*. Trad. Jamir Martins. São Paulo: Cultrix, 1973.

LUKÁCS, György (1902-1920). *Selected correspondence 1902-1920*. Trad. Judith Marcus e Zoltán Tar. Columbia University Press: New York, 1986.

_____. (1917). A relação sujeito-objeto na estética. *Artefilosofia*, n. 14. Ouro Preto, 2013. p. 1-29.

_____. (1918). A bolsevizmus mint erkölei problema (O bolchevismo como problema moral). In: LITVAN, György; SZCUS, Laszlo. *A szociologia első magyar műhelye*. v. 2. Budapeste: Gondolat, 1973. Acesso: em 06/05/2019. Disponível em: <
<http://www.afoiceeomartelo.com.br/posfsa/index.php?id=Autores&aut=Lukacs,%20Georg>>

_____. (1919-1929). *Tactics and Ethics, 1919-1929: the questions of parliamentarianism and other essays*. Trad. Michael McColgan. Verso/New Left Books: New York/London: 2014.

_____. (1923). *História e Consciência de Classe: estudos sobre a dialética marxista*. Trad. Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. (1946). As tarefas da filosofia marxista na nova democracia. In: LUKÁCS, György. *O jovem Marx e e outros escritos filosóficos*. 2. ed. Trad. Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2009, p. 55-88.

_____. (1957). Meu caminho para Marx. In: LUKÁCS, György. *Socialismo e democratização: escritos políticos de 1956-1971*. Trad. Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2008. p. 37-55.

_____. (1962). A responsabilidade social do filósofo. In: LUKÁCS, György. *O jovem Marx e outros escritos filosóficos*. 2. ed. Trad. José Paulo Netto e Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2009. p. 203-224.

_____. (1963). Carta sobre o stalinismo. *Revista Temas de Ciências Humanas*. v. 1. São Paulo: Editorial Grijalbo, 1977. p. 1-19

_____. (1967). Ser e consciência – primeira conversa. In: KOFLER, Leo; ABENDROTH; Wolfgang. HOLZ, Hans H. *Conversando com Lukács*. Trad. Giseh Vianna Konder. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969 p. 11-38.

_____. (1967). Técnica, conteúdo e problemas de linguagem cinematográfica. KOFLER, Leo; ABENDROTH; Wolfgang. HOLZ, Hans H. *Conversando com Lukács*. Trad. Giseh Vianna Konder. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969 p. 197-218.

_____. (1968). A autocrítica do marxismo. *Revista Temas de Ciências Humanas*. v. 4. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1978. p. 19-25.

_____. (1968). As bases ontológicas do pensamento e da atividade humana. In: LUKÁCS, György. *O jovem Marx e outros escritos filosóficos*. 2. ed. Trad. Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2009. p. 225-246.

_____. (1968). O processo de democratização. In: LUKÁCS, György. *Socialismo e democratização: Escritos políticos 1956-1971*. Trad. Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2008. p. 83-206.

_____. (1968). *Para uma ontologia do ser social: a situação atual do problema*. v. 1. Trad. Carlos Nelson Coutinho, Mário Duayer e Nélío Schneider. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2018.

_____. (1968). *Para uma ontologia do ser social: o complexo dos problemas mais importantes*. v. 2. Trad. Nélío Schneider, Ivo Tonet e Ronaldo Vielmi Fortes. São Paulo: Boitempo, 2013.

_____. (1969). Para além de Stalin. In: LUKÁCS, György. *Socialismo e democratização: Escritos políticos 1956-1971*. Trad. Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2008. p. 207-214.

_____. (1971). *Prolegômenos para uma ontologia do ser social: questões de princípio para uma ontologia hoje tornada possível*. Trad. Lya Luft e Rodnei Nascimento. São Paulo: Boitempo, 2010.

_____. (s. d.). *Notas para uma ética*. ed. bilingue. Trad. Sérgio Lessa. São Paulo: Instituto Lukács, 2015.

MARQUES, José Luiz (1991). *Ética e ideologia: elementos para uma análise crítica em Lukács*. Editora da Universidade / UFRGS: Porto Alegre, 1991.

MARX, Karl (1841). *Diferença entre a filosofia da natureza de Demócrito e a de Epicuro*. Trad. Nélío Schneider. São Paulo: Boitempo, 2018.

_____. (1844). *Manuscritos Economico-Filosóficos*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1993.

_____. (1849). Wage labour and capital. In: _____; ENGELS, Friedrich. *Marx & Engels Collected Works: 1849*. v. 9. Trad. Jack Cohen, Clemens Dutt, Michael Hudson, Dorothy Jaeschke, Hugh Rodwell, Barbara Ruhemann, Barrie Selman, Christopher Upward, Joan Walmsley e Trevor Walmsley. London: Lawrence & Wishart, 2010. p. 197-228.

_____. (1852). *O 18 Brumário e Cartas a Kugelmann*. 4. ed. Trad. Leandro Konder e Renato Guimarães. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

_____. (1857-1858). *Grundrisse*: manuscritos econômicos de 1857-1858, esboços da crítica da economia política. Trad. Mario Duayer e Nélío Schneider. Rio de Janeiro; São Paulo: Editora da UFRJ; Boitempo, 2011.

_____. (1859). Prefácio. In: MARX, Karl. *Contribuição à crítica da economia política*. Trad. Florestan Fernandes. 2 ed. Rio de Janeiro: Expressão Popular, 2008. p. 45-52.

_____. (1867). *O capital*: crítica da economia política. 2. ed. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2017.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich (1845-1846). *A ideologia alemã*: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner.... Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2007.

MESZÁROS, István (1972). *O conceito de dialética em Lukács*. Trad. Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2013.

MUSSE, Ricardo (1993). Lukács e o racionalismo moderno. *Revista Discurso*. v. 21., p. 137-149. São Paulo: 1993.

NETTO, José Paulo (1983). *Georg Lukács*: o guerreiro sem repouso. São Paulo: Brasiliense, 1983.

OLDRINI, Guido (s. d.). Lukács e os dilemas da dialética marxista. *Crítica Marxista*, v. 1. n. 26. p. 50-64. São Paulo: 2008.

_____. (s. d.). Em busca das raízes da ontologia de Lukács. In: LUKÁCS, György. *Para uma ontologia do ser social*: o complexo dos problemas mais importantes. v. 2. Trad. Nélío Schneider, Ivo Tonet e Ronaldo Vielmi Fortes. São Paulo: Boitempo, 2013. p. 9-38.

PAVIANI, Jayme (1967). Introdução ao estudo do homem na Estética de Lukács. *Anuário Riograndense de Filosofia*. v. 1., n. 1., p. 185-191. Porto Alegre: 1967.

POSTONE, Moishe (1993). Tempo, trabalho e dominação social: uma reinterpretação da teoria social de Marx. Trad. Amilton Reis e Paulo César Castanheira. São Paulo: Boitempo, 2014.

PRADO JR., Bento (2004). *Erro, ilusão, loucura*: ensaios. São Paulo: Editora 34, 2004.

PATRIOTA, Rainer (2013). Apresentação do tradutor. In: LUKÁCS, György. A relação sujeito-objeto na estética. *Artefilosofia*, n. 14. p. 1-29. p. 1-4. Ouro Preto: 2013.

SANTOS, Boaventura de Sousa (1994). *Pela mão de Alice*: o social e o político na pós-modernidade. 7. ed. Lisboa: Edições Alternativas, 1999.

SEARLE, John (1983). *Intencionalidade*. Trad. Ana Cecília G. A. de Camargo e Vivane Veras Costa pinto. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____ (1998). *Mind, language and society: philosophy in the real world*. New York: Basic Books, 1999.

TERTULIAN, Nicolas (1980). *Georg Lukács: etapas de seu pensamento estético*. Trad. Renira Lisboa de Moura Lima. São Paulo: Editora UNESP, 2008.

_____ (1988). Lukács' Ontology. In: ROCKMORE, Tom (Eds.). *Lukács Today*. Dordrecht / Boston / Lancaster / Tokyo: D. Reidel Publishing Company, 1988. p. 243-273.

_____ (1980). Posfácio. Trad. Ivo Tonet. In: LUKÁCS, György. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social: questões de princípio para uma ontologia hoje tornada possível*. Trad. Lya Luft e Rodnei Nascimento. São Paulo: Boitempo, 2010. p. 381-402.

_____ (1999). O grande projeto da Ética. *Verinotio revista on-line*. a. 6., n. 12., p. 21-29. Belo Horizonte: 2010.

_____ (s. d.). Sobre o método ontológico-genético em Filosofia. *Revista Perspectiva*, v. 27., n. 2., p. 375-409. Florianópolis: 2009.

THOMPSON, Michael J (2011). Ontology and Totality: reconstructing Lukács' concept of critical theory. In: _____. (eds.) *Georg Lukács reconsidered: critical essays in politics, philosophy and aesthetics*. New York: Continuum, 2011. p. 229-250.

_____ (2015). Philosophical foundations for a Marxian ethics. In: _____. (eds.). *Constructing Marxist ethics: critique, normativity, praxis*. Leiden / Boston: Brill, 2015. p. 235-265.