

A centralidade ontológica do trabalho em Lukács¹

Sergio Lessa - Prof. da Universidade Federal de Alagoas, membro das editorias das revistas *Praxis* e *Crítica Marxista*.

Há 25 anos falecia G. Lukács. Deixou inéditos um escrito sobre a democracia e o leste europeu, redigido no calor na invasão soviética da Checoslováquia, os manuscritos de sua *Ontologia do Ser Social* e sua autobiografia na forma de uma longa entrevista, *Pensamento Vivido*.

A trajetória destes textos é, no mínimo, curiosa. O livro sobre a democracia somente veio a ser publicado em 1989 na França e em 1991 nos Estados Unidos. Em 1983, seu conteúdo permanecia desconhecido até mesmo para o círculo dos colaboradores mais próximos de Lukács, embora sua existência fosse tida como certa. A Itália foi o primeiro país a publicar tanto sua autobiografia em forma de entrevista, quanto a *Ontologia do Ser Social*. No Brasil, a tradução por Carlos Nelson Coutinho da *Ontologia* começou a ser publicada em 1979, porém foi logo interrompida.²

¹ Publicado em *Serviço Social e Sociedade*, v. 52, pp. 7-23, Ed. Cortez, S. Paulo, 1996.

²- *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Sein* e *Prolegomen zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins. Prinzipienfragen einer heute möglich gewordenen Ontologie*, Luchterhand Verlag, 1986. Há uma tradução italiana, *Per una Ontologia dell'Essere Sociale* (Riuniti, Roma, 1976-81) e *Prolegomeni all'Ontologia dell'Essere Sociale, Questioni di principio di un'ontologia oggi di venuta possibile* (Guerini e Associati, Napoles, 1990). A entrevista autobiográfica foi publicada pela Riuniti em 1983, *Pensiero Vissuto - Autobiografia in forma di dialogo*, e algumas passagens foram publicadas no Brasil pela revista *Ensaio*. O texto sobre democracia e socialismo foi publicado pela Ed. Messidor, da França em 1989, sob o título *Socialisme et Democratization*, e nos EUA pela State University of New York Press, 1991, sob o título *The Process of Democratization*. Em nosso país apenas dois capítulos de *Per una Ontologia...* foram publicados, ambos em 1979, pela Editora Ciências Humanas: «A falsa e a verdadeira ontologia de Hegel» e «Os princípios ontológicos fundamentais de Marx». Há ainda traduções não publicadas para o português dos capítulos «A Reprodução; «O Trabalho» e da terceira parte do capítulo sobre a ideologia, o primeiro e o último anexos à dissertações de mestrado. Tais traduções podem ser obtidas junto ao Centro de Documentação Lukács, Biblioteca Central, Campus A. C. Simões, Universidade Federal de Alagoas, Maceió/AL 57072-970.

A antiga Escola de Budapeste, herdeira natural do legado de Lukács, se esfacelou. Seus membros mais significativos, Heller e Feher à frente, abandonaram o marxismo. Antes mesmo da edição italiana dos manuscritos póstumos, publicaram um texto em que injustamente criticavam a investigação ontológica do último Lukács como um retorno à metafísica tradicional. E Agnes Heller, em 1983³, organizou uma coletânea cujo eixo é a tese de que este pretense retorno de Lukács à metafísica tradicional teria por objetivo justificar a sua «crença» no comunismo. Na Hungria, o nosso filósofo, que nunca fora admirado pela ordem soviética, é hoje criticado pela sua ligação com o antigo partido comunista, e o Archiv Lukács de Budapeste enfrenta crescentes dificuldades.

Apesar de pouco divulgado e traduzido, ocorre com estas obras de Lukács na Europa algo semelhante ao que vivemos no Brasil: sua influência vai para além da quantidade de suas publicações. Entre nós, intelectuais lukácsianos possuem uma presença no debate nacional desproporcional à difusão dos textos lukácsianos -- na França, na Itália e na Inglaterra, algo semelhante acontece. E isto, me parece, ocorre fundamentalmente porque os textos póstumos do filósofo húngaro são impressionantemente atuais.

Argumentamos anteriormente⁴ que Habermas foi o autor que elaborou o que parece ser o maior elogio possível, nos dias atuais, à ordem democrático-burguesa. Sua *Teoria do Agir Comunicativo*, sob uma forma aparentemente crítica da sociabilidade contemporânea, oferece o melhor conjunto de argumentos favoráveis à tese de que a democracia e o mercado burgueses são as mediações mais adequadas para a vida civilizada. Seu elogio à negociação, e seu rechaço *in limine* da luta de classes, constituem a exortação mais significativa à busca de uma saída consensual, nos marcos do capitalismo, para os impasses históricos que vivemos. E o fundamento último de sua proposta, a pedra de toque de todo o seu sistema, é a pressuposição de que os indivíduos humanos possuem, por definição, uma «predisposição» para se lançarem uns aos outros constituindo uma malha de remissões significativas, que denomina «mundo da vida». Esta disposição, ao fim e ao cabo, é a razão comunicativa. Contudo, o

³ - Heller, A. (org.) *Lukács Reappraised*, Columbia University Press, USA, 1983.

⁴ - Lessa, S. «Habermas e o Mundo da Vida». Serviço Social e Sociedade, nº 46, dez. 1994.

que funda esta razão comunicativa? Qual a sua gênese? Estas questões são descartadas por Habermas como improcedentes; de fato, no interior do universo neo-kantiano em que ele se coloca, este questionamento pelos fundamentos ontológicos da razão comunicativa é substituído pela investigação das suas «condições gnosiológicas de possibilidades». Com esta substituição, é obnubilada a questão decisiva, qual seja, como vem a ser, na história, a razão comunicativa? O que a funda?

O texto de Lukács foi redigido cerca de 15 anos antes da *Teoria do Agir Comunicativo*, contudo é a sua contraposição mais completa e radical. A reafirmação, pelo filósofo húngaro, da tese marxiana da centralidade ontológica do trabalho -- e da decorrente historicidade do ser social -- é a exata antinomia à tese habermasiana acerca da «disposição» dos indivíduos para constituírem o «mundo da vida». Se a *Teoria do Agir Comunicativo* é hoje a mais significativa defesa da democracia burguesa, Lukács é o crítico marxista contemporâneo mais significativo dos pressupostos filosóficos nos quais também Habermas se apóia.

O trabalho: categoria fundante do ser social

O único pressuposto da ontologia lukácsiana é retirado diretamente de Marx: os homens apenas podem viver se efetivarem uma contínua transformação da natureza. Diferentemente do que ocorre na esfera biológica, esta transformação da natureza é teleologicamente posta; seu resultado final é previamente construído na subjetividade sob a forma de uma finalidade que orientará todas as ações que virão a seguir. Esta transformação teleologicamente posta da natureza, após Marx, Lukács denomina de trabalho.⁵

Os atos de trabalho, contudo, apenas podem vir a ser e se desenvolver tendo por mediação dois complexos sociais fundamentais. Por um lado, apenas podem ocorrer no interior de relações sociais; por outro lado, nem as relações sociais, nem sequer a prévia ideação portadora da finalidade, poderiam vir a ser sem a linguagem. Portanto, já no seu momento primordial, o ser social

⁵- Lukács, G. *Prolegomeni*, op. cit., pp. 175 e 191, *Per una Ontologia...*, op. cit., vol II*, pp. 19, 76-78, 124-5, e vol. II** p. 610.

comparece como um complexo constituído, pelo menos, por três categorias primordiais: a sociabilidade, a linguagem e o trabalho.

Destas três categorias, cabe ao trabalho, segundo Lukács, o momento predominante no desenvolvimento do mundo dos homens, já que é nele que se produz o novo que impulsiona a humanidade a patamares sempre superiores de sociabilidade. Voltaremos a seguir sobre esse aspecto.⁶

Citando diretamente Marx, Lukács argumenta que três são os momentos decisivos da categoria trabalho: a objetivação, a exteriorização (*Entäusserung*) e a alienação (*Entfremdung*). A objetivação é o complexo de atos que transforma a prévia ideação, a finalidade previamente construída na consciência, em um produto objetivo. Pela objetivação, o que era apenas uma idéia se consubstancia em um novo objeto, anteriormente inexistente, o qual possui uma história própria. Se em alguma medida, o novo objeto continua submetido aos desejos do seu criador (este quase sempre pode, por exemplo, destruir aquilo que construiu), não raramente gera conseqüências muito distintas daquelas finalidades presentes na sua construção. Como ocorre, por exemplo, quando uma ferramenta quebra no momento em que ela seria mais necessária; ou então, quando o objeto sobrevive à civilização que o construiu, se transformando, milênios após, em peça de museu.⁷

A objetivação, para Lukács, é a mediação que articula a teleologia, enquanto uma idéia abstrata e singular (não há duas finalidades exatamente iguais porque a história não se repete) com a gênese de um novo ente, objetivo, ontologicamente distinto da consciência que o concebeu enquanto finalidade, e que exhibe uma história própria distinta (num grau maior ou menor conforme o caso) da história do seu criador.

Contudo, sempre segundo Lukács, ao transformar a natureza, o indivíduo também se transforma. Primeiro, porque desenvolve novas habilidades. Em segundo lugar porque, para vencer a resistência que o ser natural opõe à sua transformação em objetos construídos pelos homens, é decisivo que venha a conhecer os nexos causais e as determinações mais importantes do setor da natureza que deseja transformar. Toda objetivação resulta em novos

⁶- *Prol egomi ni ...*, op. cit., p. 14, *Per una Ontologia...*, vol II**, pg. 397

⁷- *Per una Ontologia...*, vol II**, pp. 564 e ss, 404 e ss,

conhecimentos e novas habilidades -- sendo breve, em novas possibilidades, e por isso ao transformar a natureza, o indivíduo também se transforma.

Nesta exata medida, a produção do objeto não é apenas o processo de objetivação, não é apenas uma transformação da realidade, mas é também a exteriorização de um sujeito. Cada uma das transformações do real se dará a partir do nível de desenvolvimento já alcançado pela individualidade em questão -- desenvolvimento da individualidade este sempre historicamente determinado. Por isso, a exteriorização da individualidade é também uma exteriorização de um dado patamar específico de desenvolvimento social. Portanto, ao se exteriorizar através da objetivação da sua prévia ideação, o indivíduo adquire novos conhecimentos (tanto da realidade exterior como da sua própria individualidade), novas habilidades vão sendo descobertas e desenvolvidas; em poucas palavras: ao transformar o real, o sujeito também se transforma.⁸

Este complexo objetivação-exteriorização é o solo genético do ser social enquanto uma esfera ontológica distinta da natureza. A distinção fundamental entre a sociedade e a natureza, já dizia Vico, está em que o mundo dos homens é um construto humano, enquanto a natureza não o é. Os objetos construídos pelo trabalho apenas poderiam surgir enquanto objetivações de finalidades ideais; eles incorporam determinações que emergem do fato de terem um pôr teleológico na sua gênese. Um machado é muito mais do que mera pedra e madeira: é a pedra e a madeira organizada numa determinada forma que apenas poderia surgir por uma transformação teleologicamente orientada do real. Nenhum processo natural, seja ele qual for, poderia produzir algo semelhante a um machado; este é um ente que apenas pode surgir enquanto construto humano. O mesmo, *mutatis mutandis*, poderia ser dito de objetivações muito mais complexas, como uma obra de arte ou uma relação social como o capital.⁹

Para o filósofo húngaro, ao incorporarem determinações oriundas de um pôr teleológico, estes novos objetos construídos pelos homens não se tornam menos objetivos que a natureza. A *causalidade dada* pela natureza e a *causalidade posta* pelos atos humanos são *causalidades*, são ontologicamente distintas da consciência. Entre a prévia ideação e o objeto dela resultante se

⁸- *Per una Ontologia...*, vol II**, p. 401 e ss.

⁹- *Per una Ontologia...*, vol II*, pp. 180, 198-9, 230-1.

interpõe a objetivação, ou seja, o complexo de mediações que, em cada caso, possibilita a consubstanciação de um novo ente objetivo através da transformação teleologicamente orientada do real. Nada há, portanto, que aproxime a *Ontologia* de Lukács à identidade sujeito-objeto de Hegel, tal como acontecia em *História e Consciência de Classe*.¹⁰

Contudo, por ser a causalidade posta tão objetiva quanto a causalidade dada, não significa que entre a objetividade do mundo dos homens e a da natureza não haja um salto ontológico. Acima de tudo, porque a reprodução social, tendo por insuperável mediação atos teleologicamente postos, possibilita a gênese e o desenvolvimento de um ser-para-si ontologicamente impossível à natureza. O que os homens pensam a respeito de si próprios, do momento histórico em que vivem, das tarefas que têm pela frente, as suas expectativas, esperanças e desejos acerca do futuro, etc., exercem sempre um papel importante na reprodução social -- podendo, como é o caso dos momentos revolucionários, ser delas o momento predominante. A processualidade social, portanto, apresenta peculiaridades ontológicas frente à natureza; e estas peculiaridades se manifestam por inteiro na evidente diferença entre a história humana e o desenvolvimento da natureza.

O fato de a causalidade posta pelos atos humanos consubstanciar uma causalidade no sentido estrito do termo, ontologicamente distinta da consciência, tem uma conseqüência decisiva para o desenvolvimento social, sempre segundo Lukács: as conseqüências dos atos humanos jamais coincidem completamente com a finalidade que está na sua origem. Variando conforme o caso, o grau desta divergência pode ser secundário e o ato é coroado de êxito, ou então pode ser de tal ordem que faz dele um retumbante fracasso.

Em qualquer dos casos, contudo, o resultado nunca corresponde exatamente à finalidade. Isto, tanto porque há um *quantum* de acaso inevitavelmente presente nas objetivações -- nunca se poderá ter certeza do exato comportamento de uma pedra ao ser transformada em um machado, etc. --; como também devido ao fato de que, ao se inserir na realidade já existente, o

¹⁰- Para a crítica de Lukács a Hegel, cf. Lukács, *A falsa e a Verdadeira Ontologia de Hegel*, Ed. Ciências Humanas, São Paulo, 1979, tradução de Carlos Nelson Coutinho.

novo objeto desencadeia nexos causais que jamais poderão ser previstos em sua totalidade. Um terceiro fator também atua neste momento de diferenciação, pelo lado da exteriorização. Como toda objetivação é, na verdade, um conjunto de atos elementares, e como cada ato elementar transforma não apenas o ambiente, mas também o sujeito que o realiza, a individualidade que iniciou o processo de objetivação não é *exatamente* aquela que o termina: novas habilidades e conhecimentos foram adquiridos enquanto o processo era efetivado, e estas novas habilidades e conhecimentos são espontaneamente incorporados à prévia ideação, adaptando-a às novas circunstâncias. Assim, ao ser finda uma objetivação, não apenas o resultado é distinto em algum grau da finalidade inicial, como também a individualidade e a própria finalidade foram sendo transformadas ao longo do processo de acordo com os resultados parciais a cada momento alcançados.¹¹

Devido a estas três circunstâncias, sempre segundo Lukács, jamais teleologia e produto objetivado coincidem de modo perfeito. Jamais haverá a identidade sujeito-objeto de Hegel. Por isso, as conseqüências dos atos humanos jamais são exatamente aquelas idealmente previstas; ao agir, os indivíduos desencadeiam nexos causais que não podem ser totalmente antecipados. A cada objetivação-exteriorização é produzida uma nova situação tanto objetiva (uma realidade que agora incorpora um objeto antes inexistente) como subjetiva (a consciência é portadora de conhecimentos e habilidades que não possuía anteriormente), à qual o indivíduo se vê obrigado, para não desaparecer, a responder com novas prévias ideações e novos atos de objetivação-exteriorização -- efetivando assim um novo passo em direção ao futuro.

Estas são, segundo Lukács as mediações decisivas, básicas e universais do complexo da objetivação-exteriorização enquanto tal. Para explicitá-las, o trabalho foi abstratamente analisado como uma relação direta indivíduo-natureza para a produção de um valor de uso. Contudo, já vimos que, para Lukács, mesmo a forma mais primária e primitiva do ser social já era um complexo formado pelas categorias do trabalho, da fala e da sociabilidade. Devemos, portanto, explicitar quais seriam as mediações que articulam a

¹¹-- *Per una Ontologia...*, vol II*, p. 113.

objetivação e a exteriorização com a sociabilidade como um todo, de modo a conferir maior concretude às considerações até agora feitas acerca da categoria do trabalho.

Argumenta Lukács que a mediação decisiva na conexão ontológica entre trabalho e sociabilidade é o fato de o complexo processual objetivação-exteriorização desencadear necessária e espontaneamente um processo de generalização dos seus resultados objetivos e subjetivos.¹²

Ao ser objetivado, o novo ente é inserido na malha causal já existente, passando a sofrer influências e a influenciar a totalidade do existente. Não importa aqui se estas determinações reflexivas entre o novo ente e o ser-precisamente-assim já existente são mais ou menos intensas, nem mesmo qual seja o momento predominante. O que nos interessa é que, ao se transformar em uma particularidade partícipe de uma totalidade já existente, a história desse ente adquire uma indelével dimensão genérica: sua história absorve determinações da totalidade do existente e, por sua vez, retroage sobre o desenvolvimento da totalidade do real enquanto um seu ente particular. Deste modo, todo processo de objetivação necessariamente resulta em um processo objetivo de generalização dos resultados alcançados, de tal modo que, a cada nova objetivação, a totalidade do ambiente no qual está inserida o indivíduo também se altera.

Um outro momento de generalização é constituído pelo fato de, ao transformar a totalidade, os atos singulares agem também sobre os outros indivíduos que estão à sua volta (e, com as devidas mediações a cada momento histórico, sobre a humanidade no seu conjunto). A produção de uma nova situação corresponde à geração de um novo momento histórico, fazendo com que todos os que vivam naquele ambiente estejam expostos às conseqüências, e portanto tenham que responder às novas situações geradas pelas objetivações singulares dos outros indivíduos. Isto, obviamente, altera não apenas a relação dos indivíduos com a natureza, mas também a relação dos indivíduos entre si. Eles têm que responder às novas necessidades, e explorar as novas possibilidades, postas nas novas situações que surgem incessantemente.

¹²- *Prolegomeni ni...*, op. cit., pp. 286-7, *Per una Ontologia...*, vol II**, pp. 382-3, 388, 391-3, 420-2.

Mas há, também, uma outra esfera de generalização, a da subjetividade: ao adquirir novas habilidades e novos conhecimentos, o indivíduo espontaneamente os generaliza de modo a que sejam úteis, não apenas na singularidade da situação em que surgiram, mas também na maior parte dos momentos futuros, por mais diferenciados. Deste modo, conhecimentos específicos e particulares são generalizados até gerarem conhecimentos essencialmente universais como a filosofia, a arte, a ciência, a religião, etc. No limite da máxima generalização desse processo, o conhecimento do singular se eleva a componente, a elemento, de uma dada concepção de mundo historicamente determinada.

Já que esses novos conhecimentos são incorporados às objetivações futuras, atuando assim sobre a totalidade do existente e, deste modo, sobre a vida dos outros indivíduos -- e, novamente, com as devidas mediações -- sobre o desenvolvimento da própria humanidade, estes conhecimentos que no início são necessariamente individuais, se generalizam à humanidade no seu todo. Com o avanço do processo de sociabilização, as mediações de transmissão dos conhecimentos vão dando origem a complexos sociais específicos como a educação, a tradição, os costumes, etc.

Portanto, todo processo de objetivação-exteriorização é necessariamente único e genérico. Único, pela simples razão de a história jamais se repetir. E genérico, porque ele incorpora, tanto no plano objetivo quanto no subjetivo, determinações genéricas que correspondem ao desenvolvimento efetivamente alcançado pela humanidade a cada momento histórico. Em suma, ele é concomitantemente um processo que possui uma insuperável dimensão individual (mesmo o trabalho mais alienado no interior de uma linha de produção não perde por completo este seu caráter singular) e é sempre determinado socialmente. Por isso, trabalho e sociabilidade são categorias que só existem conjuntamente, enquanto determinações reflexivas.

Isto posto, podemos compreender porque o trabalho é o momento predominante do complexo formado pela sociabilidade, pela linguagem e pelo próprio trabalho. É ele o solo genético do novo que é incessantemente produzido na reprodução social; novo este que é o fundamento ontológico último

da tendência histórica de desenvolvimento do gênero humano a patamares sempre superiores de sociabilidade.¹³

A Reprodução Social

O impulso à generalização inerente ao trabalho possui uma consequência decisiva, segundo Lukács. Dá origem a um complexo social que sintetiza os atos dos indivíduos singulares em tendências do desenvolvimento histórico-genérico. Ao se inserirem na totalidade já existente, as objetivações são sintetizadas em tendências genéricas que conferem unidade e sentido ao desenvolvimento do gênero humano. Ao pechinchar numa feira e comprar uma determinada mercadoria, este ato individual é incorporado à dinâmica global de reprodução do capital - e esta reprodução do capital não poderia vir a ser, nem existir enquanto tal, senão pela mediação de atos singulares como esse. Contudo, entre a finalidade de cada ato, entre o em-si de cada ato, e a tendência histórico-global, por exemplo, de transformação da sociedade mercantil na sociedade burguesa madura, há uma evidente distância qualitativa. Acima de tudo, argumenta Lukács, porque se o ato individual é teleologicamente orientado, a tendência genérica possui um desenvolvimento puramente causal, que não exhibe qualquer presença de uma teleologia global. Tanto é assim que a síntese dos atos singulares em tendências histórico-genéricas ocorre mesmo que os indivíduos envolvidos dela não tenham consciência. A lei da oferta e da procura, por exemplo, atuava no mercado antes mesmo de os homens dela terem consciência. Claro que, com o desenvolvimento da sociabilidade, no momento em que os indivíduos adquirem, em escala social, a consciência de como seus atos são sintetizados em determinadas tendências históricas, eles podem, através da modificação de seu comportamento, interferir nesse desenvolvimento, impossibilitando-o, estimulando-o ou o alterando em um sentido ou em outro. Ainda assim, aqui também interferirá aquele complexo de determinações, referido acima, pelo qual jamais uma objetivação coincidirá completamente com a finalidade que está na sua origem. Por mais conscientemente que os homens façam a história, teleologia e produto objetivado jamais coincidirão, serão sempre ontologicamente distintos. Não há, novamente, no Lukács da maturidade,

¹³- *Per una Ontologia...*, vol II**, p. 382.

qualquer proximidade com a identidade, à la Hegel, entre sujeito e objeto -- não há fim da história para o nosso filósofo.

O processo de generalização dos atos individuais em tendência histórico-genéricas faz com que a sociabilidade se afaste cada vez mais da sua situação primitiva. Após Marx, Lukács denomina este movimento de «afastamento das barreiras naturais». A cada momento da história, de modo desigual e contraditório, a humanidade consubstancia uma situação histórica crescentemente mediada socialmente, de modo que cada nova objetivação-exteriorização encontrará um ambiente social mais desenvolvido para sua efetivação, podendo assim gerar demandas cada vez mais socialmente elaboradas e, também, operar respostas cada vez mais socialmente complexas. O quanto o ato da alimentação, ou o complexo da sexualidade, se afastaram dos seus momentos iniciais, primitivos, é uma indicação precisa do complexo de questões às quais nos referimos.

A sexualidade e a alimentação, também, poderão nos ajudar esclarecer um outro aspecto do afastamento das barreiras naturais. Se, por um lado o desenvolvimento do ser social afasta as barreiras naturais, diminuindo a sua influência sobre o desdobramento da história humana; não menos verdadeiro é que, por mais que avance este processo, as barreiras naturais jamais serão extintas. Ao fim e ao cabo, porque sem a reprodução biológica do ser humano, sem atender às necessidades dessa reprodução -- não importando o quanto sejam sociabilizadas as mediações que intervêm na satisfação dessas necessidades -- não há reprodução social possível, não há humanidade possível. Portanto, sempre segundo Lukács, por mais que o desenvolvimento humano seja crescentemente determinado pelos atos humanos, jamais a natureza desaparecerá, jamais as barreiras naturais serão abolidas.¹⁴

A síntese dos atos singulares em tendências genéricas possui ainda uma outra faceta. À medida em que o desenvolvimento social tem por ineliminável mediação os atos singulares dos indivíduos historicamente determinados, argumenta Lukács que todo desenvolvimento social requer e possibilita o desenvolvimento da individualidade. Evidentemente, esta é uma esfera em que se

¹⁴- *Per una Ontologia a...*, vol II*, pp. 45-6, 51-2, 148, 158, 170, 251. *Prolegomeni ni...*, op. cit., pp. 183-5, 279-82.

manifesta uma intensa contraditoriedade. Contudo, por mais desigual, ainda assim é correto afirmar que, em última análise, quanto mais complexa for a sociabilidade, quanto mais mediados socialmente forem os atos que os indivíduos devem realizar cotidianamente, tanto mais complexas são as individualidades. É este impulso que eleva os indivíduos humanos primitivos, que quase não passam de meros singulares da espécie, a personalidades crescentemente complexas. E isto ocorre, fundamentalmente, porque os indivíduos, ao agirem no dia a dia, absorvem subjetivamente, na elaboração das respostas que servirão de finalidades aos seus atos, os avanços objetivos e subjetivos alcançados pelo desenvolvimento do gênero humano.

Deste modo, ao mesmo tempo em que se afirma a tendência ao desenvolvimento de formações sociais crescentemente complexas, se consubstancia também a tendência ao desenvolvimento das individualidade em autênticas personalidades. A sociabilidade apenas pode se desenvolver se avançarem também os atos individuais que estão na base de sua reprodução. Claro que entre estes dois pólos da reprodução social (a sociabilização e a individuação) se interpõem as mais variadas desigualdades e contradições, e estas desigualdades e contradições influenciam também a reprodução social.

Argumenta Lukács que a complexificação das relações sociais termina por dar origem a complexos sociais voltados a atender às necessidades específicas oriundas dessa evolução. O desenvolvimento das forças produtivas termina, com a Revolução Neolítica, por tornar economicamente viável a exploração do homem pelo homem. A velha sociedade primitiva é substituída pela sociedade de classes, e as contradições entre os indivíduos adquirem agora uma nova qualidade. A antiga forma de regulamentação social, com base nos costumes, na tradição, na obediência aos mais velhos, etc., já não é mais suficiente para atender às novas demandas. Surgem o Estado, o direito, a família patriarcal monogâmica (com o seu inevitável correlato, a prostituição), etc. Para o desenvolvimento do direito, e também da ciência, é decisivo que as línguas sejam capazes de controlar ao máximo possível a ambigüidade insuperável do nome (ele sempre expressa o universal, etc.) através do desenvolvimento da definição e do conceito. Os complexos sociais da educação, da alimentação, da sexualidade, etc., devem agora incorporar também, no seu desenvolvimento, determinações qualitativamente novas que surgem da diferenciação social dos

indivíduos em classes: a forma de se alimentar, de fazer a corte, etc. se transformam também em sinal de *status*.

O processo de sociabilização, portanto, conduz a formas crescentemente complexas de sociabilidade e de individualidades, já que a reprodução material da vida social é cada vez mais mediada socialmente. O caráter de complexo de complexos do ser social se explicita cada vez mais claramente à medida em que novas demandas dão origem a novos complexos sociais, os quais mantêm uma complexa relação de determinação reflexiva com a totalidade da formação social a qual pertencem. Correspondendo a todo este processo, refletindo e favorecendo o seu desenvolvimento, dá-se o desenvolvimento da linguagem. No interior do complexo de complexos que é a totalidade social, mais uma vez, é ao trabalho que cabe o momento predominante, pois é nele que temos o solo genético do novo que impulsiona a humanidade a patamares crescentes de sociabilidade.¹⁵

A Alienação

Na enorme maioria das vezes, a síntese dos atos singulares em tendências histórico-genéricas impulsiona a humanidade para patamares superiores de sociabilidade. Contudo, isto nem sempre ocorre. Em dadas situações históricas, mediações e complexos sociais, mesmo que anteriormente tenham impulsionado o desenvolvimento sócio-genérico, podem passar a exercer um papel inverso, freando ou dificultando o desenvolvimento humano.¹⁶

Dois rápidos exemplos. A religião nas sociedades primitivas foi a primeira forma de elevação dos conhecimentos fragmentários e das primitivas necessidades afetivas, emocionais e sociais, em uma concepção de mundo, ainda que mística. Foi a forma pela qual as sociedades primitivas conseguiram generalizar em universalidade os conhecimentos empíricos obtidos na vivência cotidiana. Esta primeira generalização foi decisiva para a gênese e o desenvolvimento, milênios após, da filosofia (e, mais tarde, da ciência) enquanto elevação das experiências e conhecimentos cotidianos em uma visão de

¹⁵- - *Per una Ontologia...*, vol II* pp. 57,101-2, volIII** pp. 396-9. *Prolegomeni...*, op. cit., pp. 14,42-3, 46 e ss, 198 ss., 261-3.

¹⁶- *Per una Ontologia...*, vol II*, pp. 92 e ss., 107-8; vol II** pp. 397-8,559, 562,569,575.

mundo não mais mística. Nessa medida e sentido, nos primeiros momentos da história humana, a religião foi uma mediação importante para sistematizar as experiências singulares cotidianas em um conhecimento universal.

Com o tempo, contudo, a religião terminou por se transformar em um empecilho ao desenvolvimento humano. Não apenas porque, nas sociedades de classe, na maior parte das vezes se converteu em justificativa do *status quo*; mas fundamentalmente porque, ao projetar numa transcendência os poderes efetivos da humanidade -- acima de tudo, ao fazer da história humana uma dádiva divina -- impede que os homens tomem consciência de serem eles os verdadeiros e únicos demiurgos do seu destino. Ao velar este fato, a forma religiosa de conhecimento impede que a humanidade assuma conscientemente o fato de que ela é a única responsável pela sua história, que não há nenhuma força extra-humana que a impeça de moldar o seu destino do modo como achar mais justo e adequado. Com o desenvolvimento da arte, da ciência e da filosofia, a humanidade passa a contar com novas e melhores mediações para generalizar o conhecimento do singular em concepção de mundo -- e, então, a religião se converte em um obstáculo à explicitação do para-si do gênero humano.

Um outro exemplo de como uma mediação social, de impulsionadora do desenvolvimento genérico, pode se converter em um obstáculo ao avanço da sociabilidade, é o capital. É inquestionável o seu papel revolucionário ao romper os estreitos limites da sociedade feudal, ao possibilitar que as individualidades descobrissem e desenvolvessem a sua efetiva autonomia frente à totalidade social, ao revolucionar as forças produtivas num ritmo e numa intensidade sempre surpreendentes, etc.. Contudo, com o passar dos anos, com o encerramento do ciclo revolucionário burguês, o capital passa, de modo cada vez mais intenso, a frear o desenvolvimento humano-genérico. Chega-se a um ponto em que a intensificação da reprodução ampliada de desumanidades é forma que assume o próprio desenvolvimento das forças produtivas por ele desencadeado. Desenvolvimento das forças produtivas deixa de significar potencialização das capacidades humano-genéricas, para implicar aumento da miséria e das tragédias humanas. Nos dias em que vivemos, um exemplo deste fato é a introdução da automação e da informática na produção. É hoje inimaginável o quanto isto poderia significar no sentido de diminuir a jornada de trabalho efetivamente necessária para a reprodução da sociedade, aumentando

assim o «tempo livre» dos indivíduos. A esfera da necessidade poderia consumir um tempo de trabalho da humanidade infinitamente menor ao que absorve hoje, e a esfera da liberdade poderia ser ampliada de modo significativo. O que isto significaria no sentido da emancipação humana é por si evidente.

No entanto, enquanto mediação para potencializar a extração da mais-valia, a automação e a informática nada mais significam senão desemprego, miséria e agravamento das desigualdades sociais. E, neste quadro histórico, quanto mais elas potencializarem a produtividade do trabalho, mais miséria produzirão. O capital, portanto, de impulsionador revolucionário da humanidade entre os séculos XIII e XVIII, se converteu em um obstáculo cada vez mais formidável, conforme avança o tempo, à plena explicitação categorial do gênero humano.

A religião e o capital, para permanecermos com os nossos exemplos, demonstram bem o que Lukács denomina por alienação: obstáculos socialmente postos ao desenvolvimento humano-genérico.

Conceber as alienações como produtos da história humana, portanto como resultantes da reprodução social, é decisivo para se compreender a *Ontologia* de Lukács. Acima de tudo, porque temos aqui uma evidência da ruptura do filósofo húngaro, após Marx, com todas as teorizações que tendem a conceber a miséria humana como resultantes de um destino imposto aos homens por Deus ou, então, numa tradução para o universo laico desta concepção mística, como resultante de uma natureza humana misteriosamente dada aos indivíduos de uma vez para sempre. De Locke a Rousseau -- e, hoje em dia, de Habermas aos pensadores liberais como Claus Off e Bobbio, e mesmo para «marxistas» analíticos como Elster ou Roemer -- a afirmação de uma natureza humana como motor e limite do desenvolvimento social é uma constante. No período revolucionário da burguesia, a natureza humana era concebida como «motor» da história de modo a possibilitar a revolução burguesa. A revolução era justificada pelo desacordo entre o *Ancien Régime* e a natureza humana. Após a Revolução Francesa, a natureza humana deixa de ser o «motor» da história e se converte em limite pretensamente realístico que se contrapõe às tentativas «utópicas» de superação do capital em direção a uma humanidade emancipada. Esta artimanha ideológica, se podemos dizer assim, apenas é possível fazendo coincidir a «natureza» humana com a essência do indivíduo burguês. O seu egoísmo, mesquinhez, espírito de competição, etc., são generalizados até se

converterem em essência humana, em insuperável limite ao desenvolvimento da sociabilidade.

Ao conceber a essência humana como histórica, como historicamente determinada pela reprodução social -- e portanto, ao conceber as misérias humanas, as desumanidades produzidas pelos próprios homens como sendo de responsabilidade única da humanidade, Lukács resgata a tese marxiana de que os homens fazem a sua própria história, ainda que em circunstâncias que não escolheram. A consequência decisiva deste resgate é a recusa de toda teorização que tenda a negar a possibilidade da emancipação humana do jugo do capital a partir de uma pretensa natureza humana, de uma pretensa essência humana, dada de uma vez para sempre, e que limite o desenvolvimento da sociabilidade aos padrões individualistas e mesquinhos tipicamente burgueses. E, com isso, a *Ontologia* de Lukács revela o que ela tem de mais significativa para o debate contemporâneo: é, nos dias de hoje, a fundamentação mais elaborada e melhor acabada, no plano filosófico, da possibilidade ontológica da subversão revolucionária da ordem burguesa.

Conclusão

Este resumo esquemático da *Ontologia* de Lukács não passa de uma grosseira aproximação de alguns dos seus momentos decisivos. Nem poderia ser de outro modo: não há como condensar fielmente mais de mil páginas de uma reflexão extremamente complexa em um artigo. Contudo, com todas as fragilidades e senões inerentes a tentativas deste tipo, esperamos que ele seja suficiente para indicar a atualidade dos últimos manuscritos de Lukács.

Vivemos em meio ao período contra-revolucionário talvez mais profundo desde a Revolução Francesa. Não apenas as revoluções deixaram de fazer parte da cotidianidade contemporânea (há décadas não acontecem revoluções significativas), não apenas a materialidade e a subjetividade da classe operária encontra-se em profunda transformação, para utilizar a expressão de Ricardo Antunes¹⁷, não apenas as classes sociais se diversificaram e se tornaram internamente muito mais heterogêneas (o que é típico de momentos

¹⁷- Antunes, R. *Para onde vai o trabalho?* Ed. Cortez, São Paulo, 1995.

contra-revolucionários quando se esvanecem as distinções entre as classes), como ainda todas as tentativas revolucionárias foram derrotadas pelo capital. A revolução se converteu, para o senso comum dos nossos dias, em uma bárbara utopia: utopia no sentido de um sonho impossível, e bárbara porque destruidora da civilização. Ao mesmo tempo, para este mesmo senso comum, a barbárie da vida cotidiana sob o capital é percebida como a forma mais civilizada possível de vida social, e a desumanidade de se conceber os indivíduos como essencialmente egoístas, mesquinhos e medíocres, e de se aceitar como «natural» a exploração do homem pelo homem, é elevada à pedra de toque da liberdade.

É contra este conjunto de concepções tão difundidas em nossos dias que se levanta a *Ontologia* de Lukács: ela é uma defesa teórica dos ideais emancipatórios de Marx. Ela é a demonstração filosófica de que os homens não são essencialmente burgueses -- pela simples razão de que não há uma essência humana a-histórica que não possa ser subvertida pelos atos humanos. Por esta e por outras razões -- que nem pudemos aludir neste artigo -- é que os escritos póstumos de Lukács se revestem de espantosa atualidade.

Bibliografia

Antunes, R. *Para onde vai o trabalho?* Ed. Cortez, São Paulo, 1995.

Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa*. vol I e II, Madrid, ed. Taurus, 1988.

Heller, A. (org.) *Lukács Reappraised*, Columbia University Press, USA.

Lessa, S. «Habermas e o Mundo da Vida». *Serviço Social e Sociedade*, nº 46, dez. 1994.

Lessa, S. *A Ontologia de Lukács*, Ed. Edufal, 1996.

Lessa, S. *Sociabilidade e Individualização*, Ed. Edufal, 1995.

Lukács, G. *Pensiero Vissuto - Autobiografia in forma di dialogo*, Ed. Riuniti, Roma, 1983.

Lukács, G., «A falsa e a verdadeira ontologia de Hegel», trad. Carlos Nelson Coutinho, Ed. Ciências Humanas, S. Paulo, 1979.

Lukács, G., «Os princípios ontológicos fundamentais de Marx», trad. Carlos Nelson Coutinho, Ed. Ciências Humanas, S. Paulo, 1979.

Lukács, G., *Per una Ontologia dell'Essere Sociale*, Ed. Riuniti, Roma, 1976-81.

Lukács, G., *Prolegomeni all'Ontologia dell'Essere Sociale, Questioni di principio di un'ontologia oggi di venuta possibile*, Ed. Guerini e Associati, Napoli, 1990.

Lukács, G., *Socialisme et Democratization*, Ed. Messidor, França, 1989

Nolasco, C. et alii. *Habermas e Lukács: trabalho, objetividade e método*. Ed. Edufal, 1996.