



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE

PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA - POSGRAP

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SERVIÇO SOCIAL - PROSS

ANTONIO GONZAGA DA SILVA JÚNIOR

ONTOLOGIA E ESSÊNCIA HUMANA EM LUKÁCS

São Cristóvão – SE

2022

ANTONIO GONZAGA DA SILVA JÚNIOR

ONTOLOGIA E ESSÊNCIA HUMANA EM LUKÁCS

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Serviço Social – PROSS, da Universidade Federal de Sergipe – UFS, como parte dos requisitos necessários para a obtenção do título de mestre em Serviço Social.

Linha de Pesquisa: Trabalho, Formação Profissional e Serviço Social.

Orientadora: Profa. Dra. Nelmires Ferreira da Silva.

**São Cristóvão – SE
2022**

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA CENTRAL UNIVERSIDADE
FEDERAL DE SERGIPE**

S586o Silva Júnior, Antonio Gonzaga da
Ontologia e essência humana em Lukács / Antonio Gonzaga
da Silva Júnior ; orientadora Nelmires Ferreira da Silva. – São
Cristóvão, SE, 2022.
125 f.

Dissertação (mestrado Serviço Social) – Universidade
Federal de Sergipe, 2022.

1. Ontologia. 2. Essencialismo (Filosofia). 3. Trabalho. 4. Lukács,
György, 1885-1971. I. Silva, Nelmires Ferreira da, orient. II. Título.

CDU 364-2:111.12

ANTONIO GONZAGA DA SILVA JÚNIOR

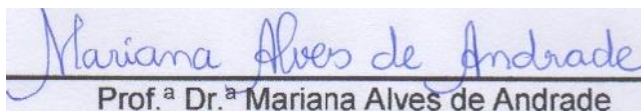
ONTOLOGIA E ESSÊNCIA HUMANA EM LUKÁCS

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Serviço Social, da Universidade Federal de Sergipe, como exigência para a obtenção do título de Mestre em Serviço Social.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Nelmires Ferreira da Silva

Aprovado em: 07/12/2021

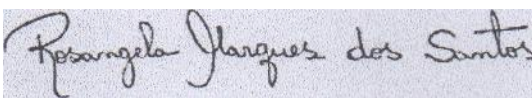
Prof.^a Dr.^a Nelmires Ferreira da Silva
(Orientadora – UFS)



Prof.^a Dr.^a Mariana Alves de Andrade

Prof.^a Dr.^a Mariana Alves de Andrade
(Examinadora Externa – Faculdade de Serviço Social – FASSO, UFAL)

Prof.^a Dr.^a Tereza Cristina Santos Martins
(Examinadora Interna – UFS)



Prof.^a Dr.^a Rosângela Marques dos Santos
(Examinadora Interna Suplente – UFS)

***Dedico este trabalho aos meus pais,
Antonio Gonzaga da Silva e Maria
Marcildes da Silva Gonzaga,
trabalhadores que muito fizeram em
prol dessa minha conquista, e em
muitos outros momentos da minha vida.***

AGRADECIMENTOS

Neste momento de conclusão de mais uma etapa de minha vida, agradeço às pessoas que sempre acreditaram no meu potencial, apoiando-me e me incentivando na realização deste curso de mestrado. Agradeço a meus pais, Antonio Gonzaga da Silva e Maria Marcildes da Silva Gonzaga – as pessoas mais importantes da minha vida –, pela paciência e pelo apoio incondicional em todos os momentos do curso e, especialmente, na elaboração desta dissertação.

Agradeço igualmente a todos os meus familiares e amigos, em especial à Andreia Cristina – que nunca deixou de me incentivar –, Laíse Cristina, Íris Karine e Tales Laurentino, por se preocuparem sempre comigo e por terem me dado muita força, de forma direta ou indireta, para que eu concluísse este curso.

Agradeço, com imenso carinho, a todos os meus colegas de turma, Edivanda Rodrigues, Érica Mendonça, Íris Karine, Juliana Gabriele, Kamilla Alves, Moisés de Menezes, Rita Regina, Rosely Anacleto e Thalyta Rayanna; por terem compartilhado as alegrias e angústias desse processo.

Agradeço, com o mesmo carinho, a Walter Luis Araujo dos Santos que, com sua dedicação profissional singular, estava sempre à disposição dos alunos, para solucionar nossas dúvidas e, não raro, apoiando-nos emocional e espiritualmente quando nos sentíamos esgotados e desmotivados. Tudo isso além de contribuir para o funcionamento adequado do PROSS/UFS.

Agradeço também a todos os trabalhadores dos serviços gerais na pessoa de Dona Rosemeire, que zelavam com desvelo para que pudéssemos frequentar um ambiente agradabilíssimo.

Agradeço à Prof.^a Dr.^a Nelmiros Ferreira da Silva; à Prof.^a Dr.^a Tereza Cristina Souza Martins; à Prof.^a Dr.^a Mariana Alves de Andrade; e à Prof.^a Dr.^a Rosângela Marques Santos, as quais compuseram, com desvelo e solicitude, à banca de defesa da presente dissertação.

Agradeço ao corpo docente do Programa de Pós-Graduação em Serviço Social (PROSS/UFS), reconhecendo que aprendi muito com os ensinamentos ministrados, o que proporcionou a elaboração deste trabalho. E, de modo muito

especial, à Prof.^a Dr.^a Nelmires Ferreira da Silva, que foi minha professora e orientadora, contribuindo decisivamente para que eu finalizasse este mestrado, com seu papel de uma verdadeira educadora, que, na medida do possível, nunca desiste de seus discentes. A ela devo, sem reservas e sem demagogia, a alegria de ter terminado este mestrado.

***Não basta saber, é preciso também aplicar;
não basta querer, é preciso também fazer.***

Johann Wolfgang von Goethe

RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo investigar a concepção da categoria da essência humana presente na obra póstuma do filósofo marxista húngaro Georg Lukács intitulada *Para a Ontologia do Ser Social* vol. 13 e vol. 14. Para tanto, inicialmente realizou-se um exame da concepção ontológica materialista de mundo de Lukács; em seguida, efetuou-se uma prospecção analítica do contexto econômico, histórico-social, ideopolítico e cultural das principais elaborações de concepções ontológicas no processo histórico da humanidade, salientando seus principais formuladores. Por fim, passou-se à análise da categoria da essência humana, sua gênese, formação e desenvolvimento.

Palavras-chave: Essência Humana. Trabalho. Ontologia do Ser Social. Concepções Ontológicas.

ABSTRACT

The present work aims to investigate the conception of the category of human essence present in the posthumous work of the Hungarian Marxist philosopher Georg Lukács entitled *Towards the Ontology of Social Being I and II*. To do so, we initially conduct an examination of Lukács' materialist ontological conception of the world. Then, we carry out an analytical prospection of the economic, historical-social, ideo-political and cultural context of the main elaborations of ontological conceptions in the historical process of humanity, highlighting its main formulators. Finally, we turn to the analysis of the category of human essence, its genesis, formation and development.

Keywords: Human Essence. Work. Ontology of Social Being. Ontological Conceptions.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1 A CONCEPÇÃO ONTOLÓGICA MATERIALISTA DE LUKÁCS	23
1.1 A esfera inorgânica	25
1.1.1 O salto ontológico do ser inorgânico para o ser biológico.....	27
1.1.2 O momento predominante.....	30
1.1.3 A dependência ontológica.....	31
1.2 A esfera biológica	33
1.2.1 O salto ontológico do ser biológico para o ser social.....	34
1.2.2 A prioridade ontológica.....	36
1.3 A esfera social	37
1.3.1 A reprodução social.....	52
2 A CONCEPÇÃO DE ESSÊNCIA HUMANA NA ONTOLOGIA DE LUKÁCS	57
2.1 A essência humana na idade antiga	59
2.2 A essência humana na idade média	69
2.3 A essência humana na idade moderna	75
2.4 A essência humana na Ontologia de Lukács	85
2.4.1 O correto lugar da práxis.....	85
2.4.2 A historicidade do ser.....	88
2.4.3 A relação entre essência e fenômeno.....	91
2.4.4 A essência humana na Ontologia de Lukács.....	96
CONSIDERAÇÕES FINAIS	109
REFERÊNCIAS	125

INTRODUÇÃO

Com o colapso do “Socialismo Real”, consubstanciado na queda do Muro de Berlim (1989) e na desintegração da União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (1991), muitos pensadores e intelectuais aderiram à ideia de que não há alternativa ao capitalismo. Assim, os apologistas da sociabilidade burguesa postularam o fim da história e, ao mesmo tempo, a impossibilidade ontológica de o gênero humano construir uma sociedade humanamente emancipada¹. Diante desse cenário, o cientista político Francis Fukuyama ganhou notoriedade, em 1992, com a publicação do livro *O Fim da História e o Último Homem*², que se tornou *best-seller* internacional muito mais pelo alcance de suas ideias do que pela originalidade e ineditismo delas, resgatando ideias e construções do verdadeiro criador da tese do fim da história.

Hegel (1771-1830) foi o primeiro grande pensador a postular o fim da história com o coroamento do sistema do capital e do Estado Democrático de Direito. Para Hegel, o desenvolvimento da história da humanidade chegava-se ao seu fim com a ascensão do capitalismo, em suas palavras: com o alcance do “Capital Permanente Universal”. Isto não significa que, para Hegel, o processo de desenvolvimento da história da humanidade estagnaria com a ascensão do “Capital Permanente Universal”, mas que a história da humanidade evoluiria somente através do acúmulo contínuo de conteúdo gnosiológico, nunca rompendo, porém, os limites das estruturas do Estado Democrático de Direito e da sociabilidade burguesa, obstaculizando *a priori* toda e qualquer tentativa de construção de uma sociabilidade baseada na emancipação humana. Assim, “Hegel admitia que no processo histórico há uma legalidade inerente que necessariamente transcende as limitadas aspirações egocêntricas dos indivíduos particulares.”³

Para sustentar coerente e consistentemente a tese do fim da história com a ascensão da “democracia liberal”⁴, seus apologistas precisam afirmar – com

¹ MÉSZÁROS, István. **Para além do capital**. Boitempo: São Paulo, 2011.

² Primeiramente, Francis Fukuyama escreveu um artigo intitulado *O Fim da História*, em 1989, publicado na revista *The National Interest*. Com o sucesso do mesmo, o autor posteriormente escreveu o livro *O Fim da História e o Último Homem*, em 1992, e publicado no Brasil no mesmo ano pela editora Rocco.

³ MÉSZÁROS, op. cit. p. 62.

⁴ “Democracia Liberal” é uma expressão bastante usada por Francis Fukuyama, portadora de dois conceitos intimamente interligados: “Democracia” corresponde à esfera política do sistema do capital e “Liberal” corresponde à esfera econômica do mesmo sistema.

absoluta necessidade – um duplo pressuposto. O primeiro consiste na inevitabilidade de conferir à história dos seres humanos um caráter teleológico, seja de cariz religioso como em Kant e Vico, seja secular como em Aristóteles e Hegel. O segundo pressuposto reside na concepção da essência humana como fixa, imutável, a-histórica, egoísta, mesquinha e individualista.

O teleologismo presente no desenvolvimento ontológico global, bem como no processo evolutivo da história dos humanos singulares e da generalidade humana, ao fim e ao cabo, termina por conferir capacidade de elaboração de posições teleológicas às potências ontológicas transcendentais, como nas ontologias religiosas, ou conceber teleologicamente a história da humanidade mesmo sem um deus, como nas elaborações filosóficas de Hegel. Portanto, conceber a história da humanidade sob a categoria do teleologismo cancela, pois, a concepção marxiano-lukacsiana de que são “Os homens fazem a sua própria história; mas não a fazem segundo a sua livre vontade, em circunstâncias escolhidas por eles próprios, mas nas circunstâncias imediatamente encontradas, dadas e transmitidas pelo passado.”⁵

Ao conceber tanto a história do ser orgânico quanto a história da humanidade como produto de uma posição teleológica, argumenta Lukács (2018), a realidade objetiva forçosa e inevitavelmente tem de ser transformada em um mito. Segundo Mészáros:

[...] a lei histórica estipulada, descrita não apenas por Hegel mas em toda a tradição filosófica burguesa, tinha de ser atribuída a uma força – fosse a “providência” de Vico, a “mão oculta” de Adam Smith, o “plano da natureza” providencial de Kant ou a “astúcia da Razão” de Hegel – que se afirmava e impunha suas próprias metas acima e contra as intenções, desejos, ideias e planos conscientes dos seres humanos. (MÉSZÁROS, 2011, p. 62-63).

Citando o filósofo Aristóteles, Lukács afirma que “apesar do profundo caráter terrenal de suas ética e estética, de sua doutrina do Estado e da sociedade e de amplas porções de sua filosofia da natureza”, sua formulação ontológica ainda “move-se, com o motor imóvel como questão chave, ainda na linha de uma ontologia de dois mundos.”⁶

⁵ LUKÁCS, Georg. **Para a ontologia do ser social**. Maceió: Coletivo Veredas, 2018, v. 14, p. 234.

⁶ Ibid., p. 333

[...] a observação e a aplicação do »finalismo« na esfera da vida conduzem »por si« também a considerar do mesmo modo a natureza inorgânica, i.e., a buscar uma força e substância teleológica originária por detrás das necessidades legais; daqui também o problema do motor imóvel. (LUKÁCS, 2018, v. 13, p. 333).

Nesse mesmo sentido, diz Lukács:

Na medida em que, ao mesmo tempo, na vida humana, na existência e no desenvolvimento da sociedade, espontaneamente surge, a partir de uma tal base, uma hipostasia dos pontos de vista diretamente teleológicos, a interpretação teleológica das conexões ontológicas torna-se instrumento intelectual para constituir tanto a, por último, unidade do mundo, pela qual tudo tem de ser submisso à decisão teleológica de Deus, quanto para a particularidade da existência terrena dos seres humanos, que constitui uma esfera separada, especial, subordinada mas plena de significado central, no interior desse reino a ele subordinado. (LUKÁCS, 2018, v. 13, p. 333-334).

Por outro lado, a concepção da categoria da essência humana, que corresponde ao segundo pressuposto inevitável para a afirmação do fim da história com o Estado Democrático de Direito e a sociabilidade burguesa, constitui um corolário simultâneo e ineliminável do primeiro pressuposto. Para os apologistas do sistema do capital, o ser humano é portador de uma essência imutável, a-histórica, egoísta e individualista. Nesse sentido:

Desde o irracionalismo do filósofo nazista alemão Martin Heidegger, passando por elaborações filosóficas muito mais civilizadas e sofisticadas como as de J. Habermas, H. Arendt, N. Bobbio e J. Rawls, todas essas correntes, cada uma a seu modo, concebem a vida social como uma luta entre indivíduos que são essencialmente mesquinhos, egoístas, individualistas e movidos pelo desejo de acumular propriedades. (LESSA & TONET, 2011, p. 13).

Os defensores da economia de mercado, desse modo, postulam que a harmonia, a prosperidade e o bem-estar tanto dos humanos singulares quanto da generalidade humana estão radicados na premissa de que cada indivíduo singular agindo de forma egoísta e mesquinha, na busca por acumular propriedade, estará

contribuindo para a riqueza da totalidade da sociedade da qual é partícipe. De acordo com Adam Smith (1723-1790), o pai do liberalismo econômico:

Não é da benevolência do açougueiro, do cervejeiro ou do padeiro que esperamos nosso jantar, mas da consideração que eles têm pelo seu próprio interesse. Dirigimo-nos não à sua humanidade, mas à sua autoestima, e nunca lhes falamos das nossas próprias necessidades, mas das vantagens que advirão para eles. (SMITH, 1996, p. 74).

Nos contratualistas da Idade Moderna, Thomas Hobbes (1588-1679), John Locke (1632-1704) e Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), cada um a seu modo, e em contextos econômicos, histórico-sociais, ideopolíticos e culturais diferentes, afirmam que o ser humano possui uma natureza humana a-histórica e imutável. Thomas Hobbes, por exemplo, além de conceber a essência humana como fixa e imutável, também a considerava como má, individualista e egoísta. Desse modo, ele afirma que “Fora dos estados civis, há sempre guerra de todos contra todos.”⁷ Em outra passagem do *Leviatã*, ele discorre:

Mas mesmo que jamais tivesse havido um tempo em que os indivíduos se encontrassem numa condição de guerra de todos contra todos, de qualquer modo em todos os tempos os reis, e as pessoas dotadas de autoridade soberana, por causa de sua independência vivem em constante rivalidade, e na situação e atitude dos gladiadores, com as armas assestadas, cada um de olhos fixos no outro; isto é, seus fortes, guarnições e canhões guardando as fronteiras de seus reinos, e constantemente com espiões no território de seus vizinhos, o que constitui uma atitude de guerra. (HOBBS, 2014, p. 109-110).

Rousseau, por sua vez, postulava que, no “Estado de Natureza”, os seres humanos nascem bons, solidários e cooperativos; no entanto, após a passagem para o “Estado Civil”, a sociedade civilizada os corrompem. Rousseau diz: “[...] o homem é naturalmente bom [...]”⁸ Em outra obra, o mesmo afirma: “O homem nasceu livre, e

⁷ HOBBS, Thomas. **Leviatã**. Martin Claret: São Paulo, 2014, p. 108.

⁸ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. L&PM: Porto Alegre. 2013, p. 126.

em toda parte se encontra sob ferros. De tal modo acredita-se o senhor dos outros, que não deixa de ser mais escravo que eles.”⁹

Por seu turno, o pensador John Locke, considerado o fundador do liberalismo político, defende sua tese acerca da essência do ser humano nos seguintes termos: “Aquele que acha que o poder absoluto purifica o sangue do homem e corrige a baixez da natureza humana precisa ler a história de nosso século, ou de qualquer outro, para se convencer do contrário.”¹⁰ No mesmo sentido, prossegue Locke,

Se o homem é tão livre no estado de natureza como se tem dito, se ele é o senhor absoluto de sua própria pessoa e de seus bens, igual aos maiores e súdito de ninguém, por que renunciaria a sua liberdade, a este império, para sujeitar-se à dominação e ao controle de qualquer outro poder? A resposta é

evidente: ainda que no estado de natureza ele tenha tantos direitos, o gozo deles é muito precário e constantemente exposto às invasões de outros. Todos são tão reis quanto ele, todos são iguais, mas a maior parte não respeita estritamente, nem a igualdade nem a justiça, o que torna o gozo da propriedade que ele possui neste estado muito perigoso e muito inseguro. Isso faz com que ele deseje abandonar esta condição, que, embora livre, está repleta de medos e perigos contínuos; e não é sem razão que ele solicita e deseja se unir em sociedade com outros, que já estão reunidos ou que planejam se unir, visando a salvaguarda mútua de suas vidas, liberdades e bens, o que designo pelo nome geral de propriedade. (LOCKE, 1994, p. 123).

Percebe-se que os contratualistas mencionados concebem a categoria da essência do ser humano, cada qual a seu modo, como algo fixo, imutável, dado pela natureza *a priori* de uma vez por todas. Enquanto Hobbes afirma abertamente que o ser humano é egoísta e individualista por natureza, saliente-se a frase atribuída ao próprio: “É o *bellum omnium contra omnes* de Hobbes [...]”¹¹ Locke, por sua vez, de um modo mais sutil, esgrima que a finalidade de todo e qualquer Estado Civil é resguardar a propriedade privada de cada indivíduo humano. Ou seja, o indivíduo humano-singular, desde o estágio mais primitivo da humanidade, preocupava-se com seus bens privados, levando à constatação de que os seres humanos, independentemente do estágio evolutivo no qual se encontrava, é um ser individualista e proprietário privado por natureza. No pensamento de Jean-Jacques Rousseau, o

⁹ Id., 2011, p. 28

¹⁰ LOCKE, John. **Segundo tratado sobre o governo civil**. Rio de Janeiro: Vozes, 1994, p. 92.

¹¹ LUKÁCS, op. cit. p. 393

ser humano é bom e solidário, por natureza, e o que o corrompe é o Estado Civil, quer dizer, o ser humano nasce bom e solidário, isto é, com uma essência já formada, dada também *a priori* pela natureza de uma vez por todas. Dessa forma, a concepção de essência humana em Rousseau, tanto quanto em Hobbes e em Locke, consiste numa essência fixa, imutável e a-histórica, não restando aos indivíduos humano-singulares nenhuma margem de manobra para construírem suas próprias essências e, por conseguinte, suas respectivas histórias, cabendo aos mesmos tão somente procurar construir, em escala social, uma organização societária que expresse suas respectivas essências ou, no máximo, se rebelar contra a estrutura e organização societária, as quais obstaculizam a explicitação plena de suas essências.

Na contemporaneidade, com efeito, a problemática acerca da essência humana nos permite delimitar, no embate político e ideológico, duas posições diametralmente opostas e mutualmente excludentes acerca da categoria da essência humana, quais sejam: a posição dos apologistas do capitalismo e a posição dos revolucionários. Para os apologistas da sociabilidade burguesa (ou conservadores), a essência humana é imutável, a-histórica, má e egoísta e, por consequência necessária, a organização societária baseada no Estado Democrático de Direito e na economia de mercado, “onde o homem é o lobo do próprio homem”¹², constitui a melhor forma possível de organização humano-social.

Por isso, diz Heidegger, a luta é a dimensão autêntica da existência humana; pelo mesmo motivo, afirmam Habermas, Arendt, Bobbio e Rawls, o capitalismo, a democracia burguesa e o mercado são as mediações insuperáveis da vida civilizada. Todos eles, cada um à sua maneira, buscam conservar o capitalismo e consideram uma impossibilidade a sociedade emancipada comunista tal como proposta por Marx. (LESSA & TONET, 2011, p. 13).

Por outro lado, os revolucionários, especialmente os marxistas ortodoxos, advogam a possibilidade histórico-concreta de superação do sistema do capital, uma vez que os revolucionários postulam que a essência humana é mutável e histórica. A essência humana, assim, não é dada *a priori*, muito pelo contrário, ela é produto dos

¹² Em que pese essa frase ser atribuída ao pensador Thomas Hobbes, na verdade, ela foi criada por Plauto (254 a.C. – 184 a.C.), em sua obra *Asinaria*. Somente mais tarde popularizada por Hobbes, filósofo inglês do século XVII, na sua obra *Do Cidadão*. *Lupus est homo homini lupus* quer dizer *O homem é o lobo do próprio homem*.

atos teleologicamente postos dos próprios seres humanos. Desse modo, o processo de construção de uma nova ordem societária, sem dominação e exploração do homem pelo homem, consubstancia uma possibilidade ontológica, inscrita no horizonte histórico-concreto da realidade objetiva.

Na sociabilidade burguesa contemporânea, essa polarização política e ideológica adquire delineamentos precisos e com consequências inevitáveis para o futuro da humanidade. O adequado conhecimento acerca da essência humana determina, pois, a possibilidade ontológica de os homens romperem com a sociedade capitalista, na perspectiva de construção de uma sociedade humanamente emancipada. Dessa forma, apenas partindo da apreensão correta acerca dos fundamentos ontológicos da categoria da essência humana, os seres humanos poderão desenvolver táticas e estratégias políticas e ideológicas, para a construção de uma sociedade onde não ocorra a exploração do ser humano pelo ser humano.

Portanto, para a humanidade, no atual estágio do capitalismo, descortina-se no horizonte duas possibilidades mutuamente excludentes, como bem afirma a frase de Rosa Luxemburgo: “Socialismo ou Barbárie”; e ampliada posterior e também corretamente por Mészáros nos seguintes termos:

Se eu tivesse que modificar as palavras dramáticas de Rosa Luxemburgo com relação aos novos perigos que nos esperam, acrescentaria a “socialismo ou barbárie” a frase “barbárie se tivermos sorte” – no sentido de que o *extermínio da humanidade* é um elemento inerente ao curso do desenvolvimento destrutivo do capital. (MÉSZÁROS, 2003, p. 108-109).

Com base nessa contextualização e problematização da concepção de essência humana, que está – imperativamente – articulada com a possibilidade ontológica da construção de uma sociedade comunista, tomamos por objeto de pesquisa, da presente dissertação, ***“A Concepção de Essência Humana na Ontologia de Lukács”***. Em relação aos objetivos específicos buscou-se ***“Apresentar a Concepção Materialista de Mundo de Lukács”***; ***“Investigar as Concepções Ontológicas ao Longo da História da Humanidade”***; e ***“Analisar o Processo de Construção da Essência Humana pelos Próprios Seres Humanos na Ontologia de Lukács”***.

Pretendeu-se abordar no decorrer do trabalho, subsídios para afirmar as seguintes hipóteses: 1) que a essência humana é produto único e exclusivo dos atos dos próprios seres humanos sempre teleologicamente postos e mediados pela categoria da alternativa e não algo dado *a priori* por uma potência transcendental; 2) que a essência humana não é imutável, fixa e a-histórica, como afirmam os ideólogos da sociabilidade do capital. A essência é mutável e historicamente construída pelos próprios homens e, desse modo, os homens podem construir uma sociedade comunista.

O interesse em investigar a concepção lukacsiana da categoria da essência humana surgiu, inicialmente, do estudo da disciplina *Filosofia*, ministrada pelo professor Sérgio Lessa, durante a graduação em Serviço Social na Universidade Federal de Alagoas, sendo amadurecido posteriormente no estudo da disciplina *Trabalho na Contemporaneidade*, ministrada pela professora Gilmaisa Costa, também durante a graduação em Serviço Social; e por leituras mais aprofundadas, que tangenciam a temática supracitada, indicadas pelos professores acima mencionados.

No intuito de capturar as determinações mais essenciais do nosso objeto de pesquisa, utilizamos o método crítico-dialético, criado por Karl Marx. Ele é “crítico” porque, como já salientamos, a categoria da crítica em Marx significa o rastreamento dos fundamentos histórico-sociais que deram origem a um determinado fenômeno social. Ele é “dialético”, porque, ao contrário dos empiristas positivistas e funcionalistas e dos idealistas culturalistas, os quais concebem a realidade de uma forma positiva, unilateral e sem contradições de fundo, Marx apreende a realidade de forma através das categorias do movimento e da negação. Por um lado, toda a matéria, seja inorgânica, biológica ou social, está em ininterrupto movimento, sendo esta a sua determinação mais fundamental; e, de outro lado, a “negação” quer dizer que a realidade, através do movimento ininterrupto da matéria, está o tempo todo sendo desconstruída, construída novamente, isto é, superando categorias que existiam e criando novas categorias, em outras palavras: a negação é transformação ininterrupta do ser, sem, contudo, eliminar seu caráter por último unitário do ser.

Quanto aos procedimentos analítico-intelectivos do “Método Crítico-Dialético”, podemos dividir, de forma esquemática, tais procedimentos em três etapas.

Na primeira etapa, o pesquisador elenca o que deve ser pesquisado e inicia o processo, a partir de objetos reais e concretos. Na etapa seguinte, o sujeito opera o processo de “Abstração”. Essa categoria é o momento da pesquisa que o sujeito retira o objeto da realidade, do seu contexto circundante e o transpõe para o seu cérebro. Nas palavras de Netto,

A abstração é a capacidade intelectual que permite extrair de sua contextualidade determinada (de uma totalidade) um elemento, isolá-lo, examiná-lo; é um procedimento intelectual sem o qual a análise é inviável – aliás, no domínio do estudo da sociedade, o próprio Marx insistiu com força em que a abstração é um recurso indispensável para o pesquisador. (NETTO, 2011, p. 44).

Na última etapa do procedimento analítico-intelectivo, o sujeito realiza “a viagem de volta” com seu objeto, isto é, o sujeito traz o objeto para a realidade objetiva, mas, desta vez, com o mesmo saturado de determinações. Ainda Netto,

Neste nível, o elemento abstraído torna-se ‘abstrato’ – precisamente o que não é na totalidade de que foi extraído: nela, ele se concretiza porquanto está saturado de ‘muitas determinações’. A realidade é concreta exatamente por isso, por ser ‘a síntese de muitas determinações’, a ‘unidade do diverso’ que é própria de toda totalidade. (NETTO, 2011, p. 44).

Desse modo, para apreender o movimento real da essência humana, realizou-se uma pesquisa bibliográfica, orientada com base em um roteiro previamente elaborado, congregando os resultados obtidos, além da obra principal, em livros, artigos, resenhas e manifestos de autores reconhecidamente especialistas na obra lukacsiana, publicadas em meios eletrônicos e impressos. Na pesquisa bibliográfica, a leitura caracteriza-se como a principal técnica para a obtenção de conceitos e categorias claros, e tem a finalidade de colocar o pesquisador em contato direto com a produção escrita dos textos que gravitam a obra principal, no nosso caso, *Para a Ontologia do Ser Social* de Lukács.

Para desdobrar a investigação, detivemo-nos, singularmente, nas obras do filósofo marxista húngaro, Georg Lukács, a saber: *Halbband I: Prolegomena Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins* (Tomo I: Prolegômenos para a Ontologia do Ser

Social), e *Halbband II: Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins* (Tomo II: Para a Ontologia do Ser Social), *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*. Os dois volumes, em sua integralidade, só foram publicados após a morte do autor. A primeira publicação foi realizada pela Editora Riuniti, com tradução do original alemão para o italiano, realizada por Alberto Scarponi em 1976, 1981 e 1990. A publicação completa dos originais em alemão só ocorreu em 1986, pela Editora Luchterhand Verlag, sob os cuidados de Frank Benseler.

Os dois tomos da obra são denominados de *Para a Ontologia do Ser Social I e II*. Para a publicação, os dois tomos não passaram por uma revisão, organização e elaboração adequadas como atesta o próprio autor. Da obra, apenas o capítulo *A falsa e a autêntica ontologia de Hegel* recebeu um acabamento adequado e foi publicado, com consentimento do próprio autor, antes de sua morte. O capítulo *Os Princípios Ontológicos Fundamentais de Marx* também foi publicado com Lukács em vida, todavia, sem a revisão do capítulo.

Diante do exposto, deparamo-nos com uma obra extensa e de significativa densidade teórica, na qual todos os capítulos, exceto o dedicado a Hegel, padecem de um grau de acabamento, em maior ou menor grau. Este fato é revelador de uma das muitas dificuldades que encontramos para realizar a leitura e, tanto quanto possível, compreender adequadamente o arcabouço categorial de *Para a Ontologia do Ser Social* de Georg Lukács.

No processo investigativo, duas esferas de dificuldades se apresentaram, a saber: 1) como a intenção primeira de Lukács era redigir um texto acerca do complexo categorial da Ética, ele se propôs a escrever uma introdução a esse texto, ou seja, uma ontologia que estabelecesse as bases para sua futura obra, *A Ética*. Todavia, quanto mais se debruçava sobre as bases objetivas e concretas da Ética, nosso filósofo percebeu que a redação se prolongava indefinidamente e resolveu publicar separadamente alguns capítulos. Ao fim e ao cabo, sua *Para a Ontologia do Ser Social*, isto é, sua base ontológica para a Ética, acabou ganhando contornos de uma obra única com aproximadamente 1400-1500 páginas. Desse modo, seu intuito de redigir um texto, com a finalidade de estabelecer um terreno sólido para avançar rumo a uma Ética, terminou por produzir uma obra relativamente autônoma.

Desse contexto, evidencia-se, para nós, duas esferas de dificuldades.¹³ A primeira esfera de dificuldade, visto que Lukács a escreve fazendo, intermitentemente, e com frequência peculiar, pausas e referências a uma obra que não seria escrita, como também interrompendo raciocínios e explicações, advertindo o leitor que tais raciocínios e explicações seriam mais bem detalhados e esclarecidos posteriormente na sua obra seguinte.

A segunda esfera de dificuldade jaz no caráter puramente teórico-universal do texto, uma vez que Lukács parte da categoria do trabalho, enquanto categoria fundante do mundo dos homens e eterna necessidade da vida social dos homens, para explicar a universalidade do complexo social da vida humana. Assim, delimitar, com a maior precisão possível, as mediações e os nexos ontológicos internos à categoria da essência humana constituem uma tarefa de fôlego, bem como de uma acurada abstração teórica.

Portanto, desde já, evidenciamos, para o leitor, que a investigação, acerca da categoria da essência humana, em *Para a Ontologia do Ser Social* de Georg Lukács exhibe necessariamente um caráter incipiente e provisório. Todavia, não há como superar tais esferas de dificuldades senão pesquisando e tentando dar os primeiros passos, mesmo que incipientes e provisórios, os quais, apesar dos equívocos, que certamente apresentará. Desse modo, o resultado da investigação estará, à espera, de futuros investigadores que, esperamos, possam contribuir para esclarecer e desvelar o arcabouço categorial de *Para a Ontologia do Ser Social* do filósofo húngaro.

Isso posto, uma questão pode ser levantada: por que efetuar uma investigação acerca dos fundamentos ontológicos da categoria da essência humana com base em *Para a Ontologia do Ser Social* do filósofo húngaro Georg Lukács?

Em primeiro lugar, revolucionários de envergadura teórica como Lênin, Rosa Luxemburgo e Antonio Gramsci tiveram uma trajetória de vida relativamente curta enquanto Lukács teve uma vida mais longa, o que contribuiu para que o mesmo vivenciasse a maior parte dos grandes eventos históricos que o século XX apresentou. Em segundo lugar, o filósofo húngaro, a par de toda a obra de Marx e dos clássicos do marxismo, elaborou já no fim de sua vida duas monumentais obras que

¹³ Estas mesmas dificuldades já foram apontadas por Andrade, M. (2016b, p. 14-16).

mais tarde tornaram-se conhecidas como as obras do último Lukács (ou do Lukács da maturidade): *A Estética* e *Para a Ontologia do Ser Social*. Nesta última, Lukács extraiu de Marx uma ontologia do ser social em tudo distintas das ontologias até então formuladas, como a ontologia religiosa, fenomenológica, existencialista, etc. Georg Lukács elaborou, sempre na esteira de Marx, uma ontologia materialista firmemente ancorada em base crítico-dialética. Pela primeira vez na história humana, alguém conseguiu formular, de modo condensado, em uma obra, uma teoria geral das categorias do ser social em bases materialistas.

Desse modo, o primeiro capítulo, intitulado *A Concepção Ontológica Materialista de Lukács*, responde ao primeiro objetivo específico de *Apresentar a Concepção Materialista de Mundo de Lukács*, expondo as determinações mais decisivas do ser em geral, que se desenvolve numa processualidade por último unitária; revelando, ao mesmo tempo, que essa unitariedade última do ser não é algo contrário à sua diferenciação interna. Para alcançarmos tal intento, dividimos o capítulo em três partes, quais sejam: 1.1 – *A Esfera do Ser Inorgânico*; 1.2 – *A Esfera do Ser Biológico*; e 1.3 – *A Esfera do Ser Social*.

Na continuidade do trabalho, o segundo e último capítulo, denominado de *A Concepção de Essência Humana na Ontologia de Lukács*, responde ao segundo objetivo específico: *Investigar as Concepções Ontológicas ao Longo da História da Humanidade*. Para isso, dividimos o capítulo em quatro partes, a saber: 2.1 – *A Essência Humana na Idade Antiga*; 2.2 – *A Essência Humana na Idade Média*; 2.3 – *A Essência Humana na Idade Moderna*; e 2.4 – *A Essência Humana na Ontologia de Lukács*.

CAPÍTULO 1 – A CONCEPÇÃO ONTOLÓGICA MATERIALISTA DE LUKÁCS

Com o objetivo de investigar a categoria da essência humana na ontologia do filósofo marxista húngaro Georg Lukács, procuramos primeiramente examinar a concepção materialista de mundo de Lukács¹⁴, pois a consideramos o pressuposto indispensável, para fundamentar em bases filosóficas sólidas, toda a posterior discussão acerca da essência humana.

O materialismo pré-marxista, também chamado de velho materialismo ou materialismo vulgar, caracteriza-se por conceber o ser humano como resultado direto da estrutura econômica da sociedade da qual ele é partícipe, produzindo, assim, uma concepção economicista da vida social humana. Ou seja, a economia constitui o único complexo social parcial que determina tanto a vida do ser humano singular quanto da totalidade social, desconsiderando, pois, a influência de outros complexos sociais parciais, bem como a influência decisiva da consciência nos processos de decisões-alternativas da práxis social, das ideologias, das alienações, da estética, enfim, da totalidade social. Nesse sentido, portanto, “[...] todo materialista pré-marxista teve de, ao recusar a qualidade-de-ser transcendente do mundo, contestar ao mesmo tempo a possibilidade de uma teleologia realmente operante.”¹⁵

O materialismo fundado por Marx, com efeito, considera a enorme influência que as categorias sociais produzem na vida social humana. Isso não significa que o filósofo alemão minimize ou, no limite, exclua as forças das determinações que o modo de produção, vigente a cada momento histórico concreto, exercem sobre a história dos seres humanos. Segundo Lukács,

O novo materialismo fundado por Marx considera, de fato, a base natural da existência humana uma base inexorável, o que para ele é, todavia, apenas um motivo a mais para esclarecer a socialidade específica daquelas categorias que brotam do processo da separação ontológica de natureza e sociedade, precisamente em sua socialidade. (LUKÁCS, 2018, v. 14, p. 67).

¹⁴ “É sabido que nem sequer nos aproximamos de uma investigação completa do conjunto dos textos de *Para uma ontologia do ser social* e dos *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*. O já acumulado, todavia, possibilita algumas afirmações com uma elevada margem de segurança. Uma delas é acerca da concepção materialista de mundo do filósofo húngaro.” (LESSA, 2015, p. 10).

¹⁵ LUKÁCS, op. cit. p. 17.

O novo materialismo, argumenta Lukács, considera como base do ser social os seres inorgânico e biológico. Todavia, o ser social não é um resultado direto e necessário dos seres predecessores. Antes de tudo, o ser social, pelo trabalho, se destaca das puras determinações biofísicas e bioquímicas, geneticamente pré-determinadas, onde a consciência dos homens deixa para trás o caráter meramente epifenomênico, passando a constituir-se numa consciência ativa, influenciando decisivamente o devir-humano dos seres humanos.

Com essa constatação o materialismo dialético separa-se do mecanicista. Pois este reconhece como realidade objetiva apenas a natureza em sua legalidade. Marx leva a cabo a separação do novo materialismo do velho, do dialético do mecanicista, com grande determinação em suas conhecidas »Teses ad Feuerbach«: »O principal defeito de todo o materialismo existente até agora (o de Feuerbach incluído) é que o objeto [*Gegenstand*], a realidade, o sensível, só é apreendido sob a forma do *objeto* [*Objekt*] ou da *contemplação*, mas não como *atividade humana sensível*, como prática; não subjetivamente. (LUKÁCS, 2018, v. 14, p. 27-28).

Desse modo, de acordo com a acepção ontológica lukacsiana, a existência do ser social não rompe com os seres inorgânico e biológico, pois estes constituem a base ontológica de seu existir, assim como seu processo de desenvolvimento não se reduz aos seres inferiores. A evolução do ser inorgânico é a base para o surgimento do ser biológico, e a evolução deste é a base para a gênese e continuidade do ser social. Em suma, “O materialismo histórico obtém, com isto, sua necessidade interna, seu sólido fundamento ontológico científico, apenas com base em uma ontologia materialista-dialética.”¹⁶

Diante do exposto, para a compreensão do pensamento de Lukács acerca da essência humana, presente em sua ontologia, decidimos iniciar nossa trajetória pela concepção materialista de mundo do filósofo húngaro. Assim, dividimos o capítulo, para facilidade expositiva, em três partes: 1.1 – *A Esfera do Ser Inorgânico*; 1.2 – *A Esfera do Ser Biológico*; e 1.3 – *A Esfera do Ser Social*. Para alcançar nosso objetivo, neste capítulo, utilizaremos, prioritariamente, as obras lukacsianas

¹⁶ Ibid., p. 151.

Prolegômenos Para a Ontologia do Ser Social (2018, v. 13) e *Para a Ontologia do Ser Social* (2018, v. 14).

1.1 – A ESFERA DO SER INORGÂNICO

A esfera inorgânica é composta pela matéria inanimada, desde os objetos de grandes proporções, como os planetas, o sol, as estrelas etc., a objetos invisíveis a olho nu, como os prótons, nêutrons e elétrons. Nesse sentido, Lukács afirma que o processo evolutivo do ser inorgânico corresponde à própria história do universo; e que essa história tem como determinação ontológica decisiva o fato de ser composta apenas por processos físicos e químicos e, ainda, pelo fato de esses processos terem dado origem a elementos e compostos químicos.

Em um estágio ainda inicial do ser inorgânico, esses elementos e compostos químicos apresentavam propriedades e qualidades muito simples, homogêneas e com poucas interações e mediações. Após centenas de milhares de anos, em um estágio já bastante desenvolvido, os mesmos elementos e compostos químicos passaram a revelar novas propriedades e qualidades cada vez mais complexa, mais heterogêneas e uma densa e rica malha de mediações e interações.

Apesar de apresentar uma riqueza de qualidade e quantidade, pela mediação do seu processo evolutivo, o ser inorgânico continua mantendo sua determinação ontológica essencial: apenas processos físicos e químicos. Por isso, seu processo de continuidade se desdobra num eterno tornar-se-outro de seus próprios elementos.

Constata-se, com efeito, a presença de modificações, no interior da esfera inorgânica, quanto à organização dos átomos e das moléculas. Exemplifiquemos com o grafite e o diamante. Ambos são formados por átomos de carbono puro, todavia, a organização desses átomos e moléculas, em determinada forma e em determinada proporção, é que determina a diferença fundamental entre a objetividade grafite e a objetividade diamante.

As alterações de forma e proporção, entretanto, que um mesmo átomo e/ou molécula podem sofrer, em nada modifica a determinação ontológica mais essencial

da matéria inorgânica de nosso exemplo; visto que, se decomposto com o passar do tempo ou em laboratório, os átomos e as moléculas de carbono que compõem o grafite e o diamante retornarão à sua condição originária.

[...] na natureza inorgânica processos físicos ou químicos podem conduzir à dissolução de formas de objetividade e que, em tal caso, o objeto assim modificado pode pertencer já objetivamente a um outro gênero, não supera esta relação do exemplar singular com o gênero. Porque a relação dos objetos entre si, nessa esfera de ser, é essencialmente o de mero ser-outro, e assim uma tal mudança de gênero se encaixa sem restrições na totalidade das conexões de movimento do ser inorgânico. (LUKÁCS, 2018, v. 13, p. 42).

Portanto, independentemente da organização dos átomos e das moléculas que compõem a matéria inorgânica, em dada forma e/ou em dada proporção, ela continuará apresentando apenas reações químicas e fenômenos físicos. Por isso, sua determinação ontológica decisiva é seu constante e eterno tornar-se-outro de si mesmo, ou seja, um ser inorgânico sempre transformar-se-á em outro ser inorgânico. “A natureza inorgânica conhece apenas um tornar-se-outro [...]”¹⁷

1.1.1 – O Salto Ontológico do Ser Inorgânico para o Ser Biológico

Num determinado estágio de desenvolvimento da matéria inorgânica, onde o planeta Terra apresentou condições climáticas, atmosféricas, geológicas etc., alguns átomos de carbono começaram a se conectarem formando cadeias de carbono apresentando a capacidade de duplicar-se.

A ciência de hoje começa a, concretamente, chegar às pistas da gênese do orgânico a partir do inorgânico, na medida em que mostra que sob determinadas circunstâncias (atmosfera, pressão atmosférica etc.) podem surgir determinados complexos altamente primitivos em que já estão contidas em germe as características fundamentais do orgânico. (LUKÁCS, 2018, v. 14, p. 7-8).

¹⁷ Ibid., p. 235.

Esta capacidade de duplicar-se, de repor um ser idêntico a si mesmo é denominada de reprodução. Nesse sentido, a categoria ontológica da reprodução consistiu na gênese de uma nova esfera ontológica: a esfera orgânica. Teve lugar, assim, um salto ontológico de uma forma de ser mais simples à outra mais complexa e mediada. Diz Lukács,

[...] 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; esta forma mais complexa é algo qualitativamente novo, cuja gênese não pode jamais ser simplesmente “deduzida” da forma mais simples. (LUKÁCS, 2018, v. 14, p. 227).

O salto ontológico é um salto de qualidade. Argumenta o filósofo húngaro que os saltos ontológicos ocorrem tanto entre uma esfera de ser a outra, como também no interior de uma dada esfera do ser. No surgimento da vida a partir do inorgânico verifica-se um salto, assim como, na interioridade da esfera orgânica, apresenta-se diversos saltos ontológicos, como o surgimento das plantas, dos animais, etc.

Na acepção do nosso filósofo, “todo salto significa uma mudança qualitativa e estrutural no ser, pelo qual o patamar inicial contém em si, de fato, determinados pressupostos e possibilidades do posterior e mais elevado [...]”¹⁸ Isso quer dizer que para que a processualidade do salto ontológico possa iniciar-se, o ser anterior precisa explicitar determinados pressupostos e possibilidades, sendo estes *conditio sine qua non*, para o surgimento de uma objetividade nova.

Isso não significa, contudo, que as rupturas que os saltos operam ocorram num simples e retilíneo movimento da matéria, como os verificados nas leis dos movimentos dos corpos da física newtoniana. Conforme Lukács, “Esta ruptura com a continuidade normal do desenvolvimento constitui a essência do salto, não o temporalmente súbito ou gradativo nascimento de uma nova forma de ser.”¹⁹ O salto

¹⁸ Ibid., p. 11.

¹⁹ Ibid., p. 11.

ontológico, portanto, consubstancia um processo longo, desigual e contraditório, com muitos becos sem saídas.

A determinação decisiva, no salto do qual se trata, é o momento de negação, de ruptura, de descontinuidade com as forças, relações, categorias, leis etc. anteriormente existentes. Apenas o momento de negação, todavia, não é suficiente para a gênese do novo ser, já que “a negação apenas é capaz de expressar a diferenciação em um modo extremamente incompleto e indeterminado [...]”²⁰

Somente em simultânea articulação com o momento positivo é que o momento negativo se torna a determinação decisiva para a gênese do novo ser. No salto ontológico, apresenta-se, de um lado, a ruptura com as forças, relações, categorias, leis, etc. do velho, e concomitantemente, de outro, a afirmação das novas forças, relações, categorias, leis, etc. do novo. Diz Lukács, “é por isso que a concreta dedução dialética do momento da negação sempre tem de ser complementada – *per nefas* – pelo lado positivo.”²¹

Existe um confronto das legalidades e propriedades do novo que está surgindo com as legalidades e propriedades do velho que resiste. Nesse embate, o novo necessita, com incontornável necessidade, negar e subjugar as legalidades e propriedades do velho, para tornar determinantes as suas. Argumenta Lukács, “O salto manifesta-se tão logo a nova qualidade do ser [novo] realmente se realize, ainda que em atos muitíssimos primitivos, isolados.”²² Na gênese do ser orgânico, Lukács postula que surgem,

[...] na gênese de um tal novo, fenômenos de caráter transitórios que jamais conduziram ao surgimento, à consolidação, à autoconstituição do novo patamar de ser, se as forças do novo tipo de ser não desempenhassem nas – inexoráveis – interações com as da antiga, o papel de momento predominante. (LUKÁCS, 2018, v. 14, p. 204).

Em poucas palavras, para que o salto ontológico se consubstancie, faz necessário a articulação dialética entre os momentos de negação e de positividade.

²⁰ Ibid., p. 499.

²¹ Ibid., p. 499.

²² Ibid., p. 49.

Enquanto o primeiro rompe com as características e determinações do ser anterior, o segundo explicita e afirma as características de determinações do novo ser.

Depois de efetivado o salto ontológico, tem sempre lugar o aperfeiçoamento da nova forma de ser. Lukács diz,

[...] que o surgimento de categorias peculiares de uma esfera dependente jamais é alcançado pronta e completamente de um golpe, ao contrário, constitui o próprio resultado de um processo histórico no qual a constante reprodução da nova forma de ser produz, de modo sempre mais desenvolvido, independente, em suas conexões relativamente – postas sobre si mesmas, as suas categorias, leis etc. caracteristicamente específicas. (LUKÁCS, 2018, v. 14, p. 146-147).

Nesse momento, têm-se um longo, contraditório e desigual processo de aperfeiçoamento e cristalização das próprias legalidades, propriedades, forças, relações, categorias, etc. do ser biológico; e esse processo de aperfeiçoamento e cristalização do ser biológico corresponde à própria história da esfera biológica. Nas palavras do filósofo húngaro, “A via da evolução é a do máximo domínio das categorias específicas de uma esfera de vida sobre aquelas que recebem sua existência e operatividade em um modo inexorável da esfera ontológica inferior.”²³

1.1.2 – O Momento Predominante

Os saltos ontológicos apenas podem ocorrer porque a matéria está em permanente movimento, ou seja, o ser, apesar de sua unitariedade, exhibe em seu interior uma constante e ininterrupta interação entre suas partes. Acerca das constantes e perenes interações que ocorrem na interioridade do ser, diz Lukács,

[...] a mera interação conduziria a uma condição estacionária, por último estática; deva a dinâmica viva do ser, seu desenvolvimento, alcançar a uma sua expressão intelectual, tem de ser apontado onde, na interação concernente, é encontrado o momento predominante. (LUKÁCS, 2018, v. 14, p. 204).

²³ Ibid., p. 8.

O filósofo húngaro afirma que as meras interações entre as partes na interioridade do ser “não produzem em um complexo nada mais do que a estabilização do equilíbrio”²⁴, uma vez que as permanentes interações resultariam num equilíbrio dinâmico entre as partes que interagem entre si. Continuando,

Pois apenas este – admissivelmente, não apenas seu operar, mas ao mesmo tempo, com isso, as resistências com que se choca, que ele próprio desencadeia etc. – confere à interação, estática apesar de toda mobilidade parcial, uma direção, uma linha de desenvolvimento; a partir de meras interações poderia seguir-se apenas a estabilização pelo equilíbrio em um complexo. (LUKÁCS, 2018, v. 14, p. 204).

Faz-se necessário, por isso que, na interação de que estamos tratando, algum elemento explicita uma decisiva e fundamental determinação, para que a processualidade interativa possa adquirir um rumo, uma direção. O elemento que se constitui na determinação decisiva, a cada momento, de toda a processualidade, Marx denominou de “Momento Predominante”. Ele é responsável por conferir direção, sentido, ritmo, cadência, etc. à processualidade da qual é partícipe. Nas palavras de Lukács,

Enxergar com clareza essa determinação é particularmente importante ao se falar da transição de uma esfera ontológica para outra. Pois, de modo evidente, surgem, na gênese de um tal novo, fenômenos de caráter transitórios que jamais conduziram ao surgimento, à consolidação, à autoconstituição do novo patamar de ser, se as forças do novo tipo de ser não desempenhassem nas – inexoráveis – interações com as da antiga, o papel de momento predominante. (LUKÁCS, 2018, v. 14, p. 204).

Não há, portanto, interação entre as partes que prescindam de um momento predominante. Qualquer interação precisa que, com absoluta necessidade, a cada momento de uma determinada processualidade, um elemento se constitua – dinamicamente – no momento predominante, pois o mesmo é que ditará a direção, o sentido, o ritmo, a cadência, etc. a determinada processualidade.

²⁴ Ibid., p. 204.

1.1.3 – A Dependência Ontológica

O aprofundamento do processo de autoconstituição do ser biológico, embora tenha como momento predominante a categoria da reprodução, encontra – no ser inorgânico – alguns pressupostos e possibilidades imprescindíveis à sua realização. Disso constata-se a inextricável articulação entre os seres inorgânico e biológico, porquanto o primeiro constitui a base ontológica de ser do segundo, ainda que a gênese do biológico inicie um processo de “relativa autonomia”, mediante a explicitação de sua essência: a reprodução biológica.

Nesse sentido, os pressupostos e as possibilidades postos pelo ser inorgânico, que propiciaram a gênese e o desenvolvimento do ser biológico, e que serve, com incontornável necessidade, de base ontológica para a reprodução desta, consubstanciam uma nova determinação entre os seres: a dependência ontológica. Assim, a dependência ontológica, argumenta Lukács, “estabelece tanto a combinabilidade genética quanto a diferença e a oposição ontologicamente essenciais”²⁵ entre as três distintas esferas ontológicas. Portanto, deve ser perguntado qual tipo de ser possui prioridade ontológica e cronológica frente aos demais, para determinar qual deles surgiu primeiro, sendo, por isso, independente dos demais. Nessa direção, afirma Lukács que,

Quando assim se pergunta, as respostas são clara e facilmente verificáveis: a natureza inorgânica não pressupõe nem o ser biológico nem o social. Pode existir completamente independente, enquanto o ser biológico pressupõe uma certa qualidade do inorgânico e sem ininterrupta interação com ele não é capaz de reproduzir qualquer instante do próprio ser. Igualmente, o ser social pressupõe a natureza orgânica e inorgânica, e sem ambas essas bases é impossível se desenvolver categorias diferentes de ambos. (LUKÁCS, 2018, v. 14, p. 146).

A esfera inorgânica pode existir completamente independente das demais. O ser inorgânico não necessita de nenhuma outra forma de ser para operar seu

²⁵ Ibid., p. 26.

processo de continuidade. Quanto à dependencialidade ontológica em relação ao ser social, o filósofo húngaro postula que, primeiramente,

[...] deve-se examinar qual categoria ou, sendo o caso, complexo categorial, tem uma prioridade ontológica para com outro, qual pode existir sem o outro, qual ser, ao contrário, ontologicamente pressupõe o ser de outros. Então, quando consideramos nesse sentido puramente ontológico o ser social, imediatamente se impõe a nós a percepção de que sem a reprodução biológica dos seres humanos nenhum ser social é possível. Este ponto de conexão da natureza orgânica e ser social é, ao mesmo tempo, a base ontológica para todas as categorias mais complicadas e mediadas desse patamar de ser. (LUKÁCS, 2018, v. 14, p. 149).

Em suma, argumenta Lukács, a esfera biológica “pressupõe uma certa qualidade do inorgânico e sem ininterrupta interação com ele não é capaz de reproduzir qualquer instante do próprio ser.”²⁶ É uma impossibilidade ontológica o processo reprodutivo do ser biológico sem a permanente interação com o inorgânico. “Igualmente, o ser social pressupõe a natureza orgânica e inorgânica, e sem ambas essas bases é impossível se desenvolver categorias diferentes de ambos.”²⁷

1.2 – A ESFERA DO SER BIOLÓGICO

A esfera do ser biológico é constituída pela matéria viva, desde os seres autotróficos unicelulares, que apresentam uma constituição mais simples e homogênea, até os animais superiores como os chimpanzés, que revelam um código genético muito semelhante ao do ser humano. Segundo Lukács:

Como consequência daqueles acasos favoráveis que tornaram possível na Terra a vida orgânica, surge uma nova forma de ser, cujas condições iniciais já começamos a vislumbrar e cuja história, desde Darwin, conhecemos cada vez mais aproximadamente. (LUKÁCS, 2018, v. 13, p. 214).

²⁶ Ibid., p. 146.

²⁷ Ibid., p. 146.

Com a gênese e desenvolvimento do ser biológico são inseridas categorias inéditas no ser em geral, quais sejam: a vida, a morte, a seleção natural, a história do ser biológico, a dependência ontológica, a reprodução, etc. Sobre a vida e a morte, diz Lukács, “Biologicamente, as características fundamentais e elementares da vida denominam-se: nascimento, vida e morte, que não têm nenhuma analogia no ser físico [...]”²⁸ Nesse sentido,

Este reproduz, todavia em um plano mais geral, o fato ontológico básico da natureza orgânica: devir e passar dos organismos. De modo ontologicamente similar também há para os gêneros um devir e um passar. Este processo pode conduzir ao fenecimento de um gênero antigo e ao florescimento de um novo, mas, sempre, traz apenas – indiferente de mediada por quantas formas de transição – um devir e passar dos gêneros em sentido biológico. (LUKÁCS, 2018, v. 13, p. 50).

Do mesmo modo que o ser inorgânico possui sua própria história, argumenta Lukács, “Naturalmente, também a esfera do ser biológico tem uma história, paralela à história geológica da Terra.”²⁹ Assim, “Desde Darwin (já desde Geoffroy de Saint-Hilaire, Goethe e Lamarck) devemos também compreender a genericidade dos seres vivos como um processo essencialmente histórico.”³⁰

O processo evolutivo do ser biológico consiste no nascimento, desenvolvimento/reprodução e morte. Analogamente à evolução do ser inorgânico, o biológico evoluiu de estágios mais simples e homogêneos para estágios mais complexos e heterogêneos. Todavia, enquanto a processualidade do inorgânico consiste apenas em processos físicos e químicos, que, ao término, produzem outro ser inorgânico distinto do primeiro; a processualidade biológica é marcada pela capacidade de reprodução, isto é: um jambeiro produzirá jambos, que por sua vez produzirão jambeiros, que produzirão jambos, e assim por diante. Diz Lukács,

Em geral surgem, dos processos de reprodução de diferentes seres vivos, relações relativamente estáveis, assim pode ser visto como uma característica muito geral desse processo que ele simplesmente reproduz a

²⁸ Ibid., p. 127.

²⁹ Ibid., p. 128.

³⁰ Ibid., p. 50.

si próprio, portanto, seres vivos da mesma qualidade biológica. (LUKÁCS, 2018, v. 14, p. 128).

De acordo com a acepção ontológica de Lukács, a determinação mais essencial do ser biológico, isto é, a sua essência, consiste no *perene* repor-o-mesmo de si mesmo.

1.2.1 – O Salto Ontológico do Ser Biológico para o Ser Social

A transição do ser biológico para o ser social também foi mediada por um salto ontológico. No momento de tal salto, o ser biológico apresentou um patamar evolutivo bastante complexo, explicitando pressupostos e criando possibilidades, as quais forjaram as condições favoráveis ao surgimento de um novo ser: o social.

Todavia, enquanto o salto do ser inorgânico ao biológico teve por base uma forma de organização superior dos átomos e das moléculas, dando origem às substâncias orgânicas e aos processos biológicos, o salto para o ser social se deu por uma organização superior das relações dos indivíduos entre si e, concomitantemente, dos indivíduos com o seu mundo ambiente. Não foi uma alteração dos processos naturais o desencadeador do salto, mas uma transformação da essência da relação dos indivíduos, em seu conjunto, com o seu ambiente.

Sobre essa transição, Lukács afirma que “deve-se sempre ter-se claro que se trata, de uma – ontologicamente necessária – repentina transição de um nível de ser a outro, qualitativamente diferente.”³¹

Ressalta Lukács, todavia, que “de antemão está aqui excluído um retorno experimental à transição do preponderantemente orgânico à socialidade.”, uma vez que “O *hic et nunc* social de um tal estágio de transição, devido à penetrante irreversibilidade do caráter histórico do ser social, é impossível que se deixe reconstruir experimentalmente.”³²

³¹ Ibid., p. 9.

³² Ibid., p. 8.

Dessa forma, se constitui uma impossibilidade ontológica obtermos um conhecimento direto e preciso dessa transformação do ser biológico em ser social. Argumenta Lukács,

O máximo alcançável é um conhecimento *post festum*, uma aplicação do método marxiano de que a anatomia dos seres humanos oferece a chave para a anatomia do macaco, que, portanto, o estágio mais primitivo é reconstruível – intelectualmente – a partir do estágio mais elevado, de uma sua direção de desenvolvimento, de suas tendências de desenvolvimento. (LUKÁCS, 2018, v. 14, p. 8).

O ser humano, de acordo com Lukács, “emerge em meio à luta pela existência”³³, e a primeira intervenção criativa no seu entorno foi criar ferramentas para proteção e para obtenção de comida. À transformação da natureza em meios de produção e de subsistência, que destacou uma dada espécie animal das puras determinações bioquímicas e biofísicas operantes na vida biológica, Lukács após Marx, denominou de “Trabalho”.

1.2.2 – A Prioridade Ontológica

Considerando que abordamos o concreto complexo da sociabilidade, ressalta Lukács, “pode ser legitimamente aflorada a questão de por que precisamente, nesse complexo, o trabalho e lhe subscrevemos um lugar de tal modo preferencial no processo e para o salto da gênese.” A resposta a tal questionamento é muito “mais simples do que parece à primeira vista”³⁴.

Uma vez que, responde Lukács, “todas as outras categorias dessa forma de ser já são, em sua essência, de caráter puramente social; suas qualidades, seu modo de operatividade surge apenas no ser social já constituído”. Por isso, “o tipo de sua manifestação, por mais primitivo que possa ser, pressupõe o salto já consumado.”³⁵ Continua Lukács,

³³ Ibid., p. 9.

³⁴ Ibid., p. 9.

³⁵ Ibid., p. 9.

Apenas o trabalho tem sua essência ontológica em um pronunciado caráter de transição: sua essência é uma inter-relação entre ser humano (sociedade) e natureza, e tanto a inorgânica (ferramenta, matéria-prima, objeto do trabalho etc.) quanto a orgânica, inter-relação que pode figurar em pontos determinados da série a que nos referimos, mas antes de tudo assinala a transição, no ser humano que trabalha, do ser meramente biológico ao ser social. (LUKÁCS, 2018, v. 14, p. 9-10).

De acordo com a concepção ontológica do filósofo húngaro,

Essa prioridade ontológica da reprodução biológica da vida humana tem igualmente por isso uma – igualmente ontológica – prioridade ante todas as outras atividades humanas, todas as outras práxis. (LUKÁCS, 2018, v. 14, p. 9).

Sabemos que, na processualidade do salto ontológico do ser orgânico para o ser social, encontravam-se, simultaneamente articuladas, as decisivas categorias do trabalho, da linguagem, da cooperação e da divisão do trabalho; todavia, tanto a categoria da linguagem quanto as da cooperação e da divisão do trabalho, só podem ser compreendidas adequadamente considerando o salto ontológico já efetuado. Apenas a categoria do trabalho possui *in nuce* um caráter de transição de uma determinada espécie de animal para o ser humano.

Assim, “No trabalho estão contidas *in nuce* todas as determinações que, como veremos, constituem a essência do novo no ser social”. Consequentemente, “O trabalho pode ser considerado, portanto, como o fenômeno originário, como modelo do ser social”³⁶.

A prioridade ontológica não é sinônimo de prioridade cronológica. Vimos que, no salto ontológico para o ser social, além do trabalho, a linguagem, a cooperação e a divisão do trabalho figuram simultaneamente no processo. O trabalho não poderia efetivar o salto sem a presença concomitante dessas categorias. Aqui registra-se, pois, a prioridade ontológica do trabalho, que é completamente diferente

³⁶ Ibid., p. 10.

da prioridade cronológica, visto que esta considera o surgimento de uma categoria, complexo, objeto, relação, etc., tomando como referência o tempo.

1.3 – A ESFERA DO SER SOCIAL

O trabalho, portanto, é a categoria fundante do ser social, pois foi a categoria decisiva que destacou uma dada espécie animal das puras determinações bioquímicas e biofísicas, pré-fixadas geneticamente, com as quais reagem às demandas postas à sua sobrevivência pelo mundo ambiente, às reações mediadas pela teleologia.

A essência do trabalho é uma exclusiva articulação entre posição teleológica e causalidade dada, a qual produzirá uma causalidade posta, uma nova objetividade social, que, por sua vez, passará a fazer parte do quadro do ser social. Em *Para a Ontologia do Ser Social*, Lukács cita o seguinte exemplo de Marx, acerca do trabalho, que já se tornou adequado, nestes termos:

»Pressupomos o trabalho numa forma em que pertence exclusivamente ao homem. Uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão, e a abelha envergonha mais de um arquiteto humano com a construção dos favos de suas colmeias. Mas o que distingue, de antemão, o pior arquiteto da melhor abelha é que ele construiu o favo em sua cabeça, antes de construí-lo em cera. No fim do processo de trabalho obtém-se um resultado que já no início deste existiu na imaginação do trabalhador, e, portanto, idealmente. Ele não apenas efetua uma transformação da forma da matéria natural; realiza, ao mesmo tempo, na matéria natural seu objetivo, que ele sabe que determina, como lei, a espécie e o modo de sua atividade e ao qual tem de subordinar sua vontade.« (MARX *Apud* LUKÁCS, 2018, v. 14, p. 12).

Já de início, Marx postula uma de suas descobertas mais geniais: a categoria do trabalho é uma atividade “que pertence exclusivamente ao homem”, ou seja, o filósofo alemão limita a capacidade de elaborar posições teleológicas apenas aos atos humanos singulares. Segundo Lukács, “é uma evidência para todo

conhecedor de seu pensamento [de Marx], que ele nega a existência de toda teleologia fora do trabalho (de práxis humana).”³⁷

Até antes de Marx, a categoria da teleologia era concebida como uma categoria ontológica universal. Aristóteles, Hegel e as concepções de mundo religiosas formularam ontologias, cada qual a seu modo, nas quais a capacidade de operar teleologia ultrapassava os limites dos atos dos seres humanos singulares. O filósofo húngaro rejeita *in limine* toda teleologia no desenvolvimento ontológico global. Aristóteles formulou sua ontologia postulando o desenvolvimento das três esferas ontológicas como produto de uma posição teleológica. Hegel, por sua vez, postulou a presença da teleologia na história da humanidade. De acordo com Lukács, os dois pensadores,

[...] tentaram igualmente conceber teleologicamente o mundo orgânico, o andamento da história, tiveram de simular por todas as partes um sujeito da posição necessária (o Espírito do Mundo, em Hegel), com o que a realidade inevitavelmente teve de ser transformada em um mito. (LUKÁCS, 2018, v. 14, p. 17).

O filósofo húngaro argumenta que conceber o processo evolutivo da natureza e a história da humanidade como teleologicamente orientada implica uma aproximação excessiva, quando não a identificação, às concepções de mundo religiosas. E afirma que conceber toda a processualidade como resultado de uma posição teleológica, ao fim e ao cabo, termina por cancelar a concepção de que os seres humanos são os únicos demiurgos de suas histórias.

A teleologia é a capacidade de antecipar na consciência o possível resultado de uma atividade antes de colocá-la em prática. “No fim do processo de trabalho obtém-se um resultado que já no início deste existiu na imaginação do trabalhador, e, portanto, idealmente.”³⁸ Nesse sentido, a consciência exerce uma função decisiva por ser responsável pela prefiguração mental da finalidade a ser atingida.

³⁷ Ibid., p. 16.

³⁸ Ibid., p. 17.

Enquanto “a causalidade é um princípio de automovimento autoposto que preserva este seu caráter mesmo quando uma série causal tem seu ponto de partida em um ato de consciência”, a categoria da teleologia, por sua essência, “é uma categoria posta: todo processo teleológico implica uma posição de finalidade e com isso uma consciência que põe fins.”³⁹

No exame da categoria da teleologia, em *Para a Ontologia do Ser Social*, Lukács, após Nicolai Hartmann, a divide em dois momentos: a posição de finalidade e a pesquisa dos meios.

Aristóteles diferencia no trabalho os componentes pensar (νόησις) e produzir (ποίησις). Pelo primeiro, a finalidade é posta e se investiga o meio para sua realização; através do último alcança, a finalidade assim posta, sua realização. Quando, então, N. Hartmann, decompõe o primeiro componente analiticamente em dois atos, a saber, a posição de finalidade e a pesquisa dos meios, concretiza de modo correto e instrutivo o pensamento pioneiro de Aristóteles e, contudo, imediatamente nada altera de decisivo na sua essência ontológica. (LUKÁCS, 2018, v. 14, p. 18).

Aristóteles divide o ato do trabalho em dois componentes: pensar e produzir. Contudo, Nicolai Hartmann, por sua vez, divide o ato de pensar, conforme Aristóteles, em dois momentos: posição de finalidade e pesquisa dos meios. Todavia, tal operação “imediatamente nada altera de decisivo na sua essência ontológica.”⁴⁰

Na análise do processo de trabalho, segundo a concepção lukacsiana, a posição da finalidade “tanto surge de uma necessidade social quanto está chamada a satisfazê-la”⁴¹. Nesse sentido, afirma Lukács:

Como todo ser vivo, o ser humano é por natureza um ser que responde: o entorno põe, à sua existência, à sua reprodução, condições, tarefas etc., e a atividade do ser vivo em sua preservação e na preservação da espécie se concentra em reagir a elas adequadamente (adequadas às próprias necessidades da vida no sentido mais amplo). (LUKÁCS, 2018, v. 14, p. 250).

³⁹ Ibid., p. 13.

⁴⁰ Ibid., p. 18.

⁴¹ Ibid., p. 21.

Contudo, para responderem adequadamente às demandas postas por seu mundo ambiente, os seres humanos precisam produzir um conhecimento correto acerca das conexões causais naturais que o próprio mundo ambiente põe à sua existência, à sua reprodução, sob pena de sua posição da finalidade não lograr êxito. Nesse sentido, afirma Lukács:

Jamais se deve, para ser preciso, perder de vista o sensato fato de que a realizabilidade ou inutilidade da posição teleológica depende absolutamente de quão extensivamente é bem-sucedida, através da pesquisa dos meios, em transformar a causalidade natural em uma – ontologicamente dito – posta. A posição da finalidade nasce de uma necessidade social; todavia, para que se torne uma verdadeira posição de finalidade, a pesquisa dos meios, i.e., o conhecimento da natureza, tem de ter alcançado um determinado patamar a ela adequado; se este não foi ainda alcançado, a posição de finalidade permanece um mero projeto utópico, um tipo de sonho, como, por exemplo, o voo, desde Ícaro até Leonardo e um longo tempo. (LUKÁCS, 2018, v. 14, p. 21).

Para que os seres humanos produzam um conhecimento correto acerca das conexões causais naturais do setor da realidade que pretende transformar, a consciência exerce uma função ontologicamente decisiva.

Enquanto no ser biológico, por mais desenvolvido que seja, a consciência opera de modo epifenomênico, isto é, secundário, acessório, condicionados por processos fisiológicos; nos seres humanos, por sua vez, a consciência exerce uma função ontologicamente distinta, já que é capaz de criar complexos de mediações permanentes que articulam em unidade os resultados dos processos de trabalho, fixando-os, acumulando-os e os generalizando.

Dessa forma, com o salto ontológico do ser biológico ao ser social, “a consciência do ser humano cessa [...] de ser um epifenômeno no sentido ontológico.”⁴² E embora a consciência dos animais, em especial dos mais elevados, “pareça ser uma inegável facticidade, ela é, todavia, um pálido momento parcial que serve o seu processo de reprodução biologicamente fundado, que se desdobra segundo as leis da biologia.”⁴³ A consciência animal “nunca vai para além de um melhor atender à

⁴² Ibid., p. 26-27.

⁴³ Ibid., p. 26-27.

existência biológica e da reprodução, é, portanto, – ontologicamente considerado – um epifenômeno do ser orgânico.”⁴⁴.

[...] deve apenas ser apontado que o desenvolvimento gradual da consciência animal, a partir dos modos de reação bioquímicos e biofísicos, a estímulos e reflexos mediados por nervos, até o patamar mais elevado já alcançado, permanece preso no quadro da reprodução biológica. (LUKÁCS, 2018, v. 14, p. 27).

Portanto, na acepção lukacsiana, “As inter-relações dos organismos primitivos com seu entorno transcorrem preponderantemente com base nas legalidades biológicas e químicas.”⁴⁵, a relação dos seres humanos entre si e com o mundo do ambiente ocorre pela mediação da consciência ativa.

A articulação se baseia na posição teleológica sempre guiada pela consciência e, antes de tudo, na novidade que por princípio está contida implicitamente em cada posição. Com isto, articula-se a mera reação como resposta, pode-se dizer, apenas com isto o efeito do mundo ambiente obtém o caráter de uma pergunta. (LUKÁCS, 2018, v. 14, p. 250).

O caráter de jogo dialético de perguntas e respostas que se desdobra entre os seres humanos e a natureza (ser inorgânico e ser biológico) funda uma relação inédita: o ser e o seu reflexo na consciência. No reflexo da realidade, como pressuposto para a posição de finalidade e o meio de trabalho, argumenta Lukács, “é consumada uma separação, um destacar, do ser humano de seu entorno, um distanciamento claramente mostrado no estar-contraposto de sujeito e objeto.”⁴⁶

Ao transformarem a natureza, pelo processo de trabalho, os seres humanos terminam por transformar a si próprios, pela aquisição de novos conhecimentos e habilidades, como também pelo desenvolvimento de suas sensibilidade e criatividade. De posse desse acúmulo subjetivo, os homens passam a avaliar, valorar, julgar, etc. o mundo ambiente a sua volta. Ao fim e ao cabo, essa processualidade produz um “afastamento do ser humano do seu ambiente”, um

⁴⁴ Ibid., p. 17.

⁴⁵ Ibid., p. 27.

⁴⁶ Ibid., p. 30.

distanciamento, que tem como efeito o “confrontar-se entre sujeito e objeto”, entre “ser e o seu reflexo na consciência”⁴⁷.

No reflexo da realidade, a representação destaca-se da realidade retratada, se coagulando em uma »realidade« própria na consciência. Pusemos a palavra realidade entre aspas já que na consciência a realidade é apenas reproduzida; surge uma nova forma de objetividade, mas nenhuma realidade e – precisamente ontologicamente – é impossível que o reproduzido seja o mesmo do reproduzido, muito menos idêntico a ele. Ao contrário. Ontologicamente o ser social se divide em dois momentos heterogêneos que, do ponto de vista do ser, não apenas estão contrapostos entre si heterogeneamente, como são absolutamente opostos: o ser e seu reflexo na consciência. (LUKÁCS, 2018, v. 14, p. 30).

Desse modo, o reflexo apresenta uma insuprimível articulação entre “dois atos em si reciprocamente heterogêneos”, quais sejam: “o reflexo o mais preciso possível da realidade em consideração” e “a posição, a ele vinculada, daquelas cadeias causais que, como sabemos, são indispensáveis para a realização da posição teleológica.”⁴⁸ Em outros termos, torna-se imprescindível, para todo ato de trabalho, que a posição de finalidade desdobre, de um lado, o reflexo mais adequado possível da causalidade dada e, de outro, a correspondente cadeia de causalidade da qual ele é expressão.

A categoria do reflexo é central aos seres humanos, porquanto, para atingir uma determinada posição de finalidade, o reflexo deve reproduzir um conhecimento correto acerca dos objetos e forças naturais; caso contrário, a posição de finalidade não será alcançada. Segundo Lukács, “Não falamos, absolutamente, da obviedade já assinalada, de que a homogeneização pressupõe o correto conhecimento das conexões causais não homogêneas da realidade.”⁴⁹

Vê-se ontologicamente, isso, nitidamente já no estágio mais primitivo. Ao o ser humano das origens apanhar uma pedra e, por exemplo, utilizá-la como machado, tem de corretamente reconhecer essa conexão entre – em muitos casos surgidas casualmente – as propriedades da pedra e sua respectiva serventia concreta. (LUKÁCS, 2018, v. 14, p. 19).

⁴⁷ Ibid., p. 30.

⁴⁸ Ibid., p. 28-29.

⁴⁹ Ibid., p. 20.

Somente em permanente confronto com os objetos e forças naturais, buscando conhecer suas qualidades e propriedades, é que os seres humanos podem utilizá-los em novas conexões, novas funções, combiná-las, para, assim, aproveitá-las de uma forma que satisfaça suas necessidades reprodutivas.

No ser-em-si da pedra não há qualquer intenção, sequer contém qualquer indicação que possa vir a ser usada como faca ou machado; pode, contudo, receber essa função como ferramenta apenas se suas propriedades objetivamente disponíveis, em si existentes, são capazes de uma tal combinação que a faça possível. (LUKÁCS, 2018, v. 14, p. 19).

Sem uma consciência ativa, que oriente a processualidade do trabalho, através das forças da corporalidade humana, a causalidade permanecerá sempre seguindo o movimento próprio de suas legalidades. Reiterando “[...] a causalidade é um princípio de automovimento autoposto [...]”⁵⁰

Entretanto, é preciso ressaltar que a apreensão correta, pelos homens, de todas os complexos, processos, relações, forças, categorias, leis, etc. que compõem a realidade objetiva, consiste numa impossibilidade ontológica, “Já que todo objeto natural, todo processo natural, apresenta uma infinidade intensiva de propriedades, inter-relações com o mundo ambiente etc. [...]”⁵¹

Se, para o trabalho, fosse necessário mesmo que apenas um conhecimento aproximado dessa infinidade intensiva enquanto tal, ele jamais teria podido surgir em patamares primitivos da observação da natureza (para absolutamente não falar de conhecimento em sentido consciente). (LUKÁCS, 2018, v. 14, p. 20-21).

Diante de aparente paradoxo, nosso filósofo postula que a correção de tal conhecimento deve corresponder apenas, no imediato da posição de finalidade, àquele setor da natureza que os seres humanos pretendem transformar. “[...] o há

⁵⁰ Ibid., p. 13.

⁵¹ Ibid., p. 20.

pouco explicado relaciona-se apenas àqueles momentos da infinidade intensiva que são de significado positivo ou negativo para a posição teleológica.”⁵²

No processo de trabalho, contudo, mesmo que os seres humanos capturem corretamente, pela mediação do reflexo na consciência, as conexões causais naturais, presentes no setor da natureza que tencionam modificar, eles precisam efetivar a posição teleológica. Caso contrário, a causalidade natural permanece “operando em seu modo natural e a posição teleológica se supera na medida em que ela, ao não se realizar, se reduz a um fato da consciência necessariamente impotente ante a natureza.”⁵³

Um projeto que é recusado, mesmo que complicado e traçado com base em reflexos corretos, permanece um não-existente, embora mantenha em si a possibilidade de se tornar um existente. Permanece, portanto, já que apenas a alternativa daquele ser humano (ou daquele coletivo de seres humanos), chamado a colocar em andamento o processo da realização material pelo trabalho, pode efetuar essa transformação da potência em existente. (LUKÁCS, 2018, v. 14, p. 38).

Ao abordar a categoria da possibilidade, Lukács o faz inicialmente em termos aristotélicos, isto é, ele utiliza a categoria da *dynamis* (potência), como Aristóteles o concebeu.

Aristóteles reconhece corretamente a qualidade ontológica da posição teleológica ao colocar sua essência em uma inseparável vinculação com a concepção de *dynamis*, porquanto determina a potência (*dynamis*), como a “faculdade de levar a bom termo determinada coisa e de executá-la de acordo com a própria intenção. (LUKÁCS, 2018, v. 14, p. 33).

Continua Lukács,

Com isso, a consciência que reflete a realidade recebe um certo caráter de possibilidade. Como se recorda, Aristóteles defende a visão de que um mestre de obras, mesmo quando não constrói, permanece um mestre de obras através da possibilidade (δύναμις) [...]. (LUKÁCS, 2018, v. 14, p. 33)

⁵² Ibid., p. 20.

⁵³ Ibid., p. 20.

Para o filósofo húngaro, tanto a natureza quanto os seres humanos podem ser objeto de uma transformação teleologicamente orientada, desde que contenha em si a *dynamis* (potência), para tal transformação. O mestre de obras, do exemplo acima, possui a *dynamis* (potência), para ser um mestre de obras, ainda que esteja desempregado, de férias, ou até mesmo não queira mais trabalhar como mestre de obras. Em suma: independentemente de sua decisão, ele possui a potência (*dynamis*) de ser um mestre de obras.

No tocante a objetividade natural, Lukács diz que, se um determinado “objeto passivo sofre alguma alteração, dizemos que ele tem a potência de sofrê-la, tanto no caso em que ele possa sofrer alguma alteração como no caso em que ele possa não sofrer nenhuma.” Desse modo, nosso filósofo postula que “(potência também se chama) a faculdade de levar a bom termo determinada coisa e de executá-la de acordo com aquilo que se pretende”, entretanto, “às vezes, quando vemos que certas pessoas caminham ou falam, mas não realizam bem essas ações e nem como elas mesmas quereriam, dizemos que elas não têm a ‘potência’ ou a capacidade de falar ou de andar.”⁵⁴. Ainda Lukács,

Toda potência é, ao mesmo tempo, potência de duas coisas contrárias, uma vez que, se de um lado aquilo que não tem a potência de existir não pode ser propriedade de coisa alguma, de outro lado tudo aquilo que tem a potência de existir também pode não se transformar em ato. Consequentemente, aquilo que tem a potência de ser pode ser e também não ser; daí que seja a mesma coisa a potência de ser e de não ser. (ARISTÓTELES *Apud* LUKÁCS, 2018, v. 14, p. 33).

Diante do exposto, constata-se a insuprimível articulação que a categoria da potência tem com a propriedade. A potência só pode ser potência de algo se possuir determinadas propriedades, e a propriedade somente é propriedade se pertencer a uma potência. Aqui temos uma relação dialética de reflexão.

O reflexo possui, portanto, uma peculiar posição contraditória: por um lado, é estrita oposição de todo ser justamente porque é reflexo e, não, ser; por outro lado e ao mesmo tempo, é o veículo para o surgimento da nova objetividade

⁵⁴ Ibid., p. 33.

no ser social, para a reprodução deste em um patamar igual ou superior. Com isso, a consciência que reflete a realidade recebe um certo caráter de possibilidade. (LUKÁCS, 2018, v. 14, p. 31).

Em todo e qualquer processo de trabalho, para uma determinada posição de finalidade concretizar-se em uma objetividade social é preciso, imperativamente, que o conhecimento produzido acerca das conexões causais naturais passe da simples possibilidade, presente na consciência, à realidade objetiva. Tal concretização, possui por médium necessário a categoria da alternativa.

Quando o ser humano primitivo escolhe, de uma massa de pedras, uma que parece adequada ao seu propósito e abandona as outras, é claro que há aqui uma escolha, uma alternativa. E, de fato, no sentido de que a pedra, enquanto um objeto em si existente da natureza inorgânica, não foi de maneira alguma pré-formada para se tornar instrumento para essa posição. (LUKÁCS, 2018, v. 14, p. 34).

Continua Lukács, “Naturalmente, também a grama não cresce para ser comida pelo gado, e nem este para fornecer carne para a alimentação dos predadores.”⁵⁵

“Em ambos os casos, contudo, do lado do animal que se alimenta, está sempre uma dependencialidade biológica para uma tal alimentação, que determina seu comportamento com necessidade biológica. É por isso que a consciência que aqui aparece é determinada unilateralmente: um epifenômeno, jamais uma alternativa. (LUKÁCS, 2018, v. 14, p. 34).

A pedra é, portanto, escolhida pelos seres humanos, pela mediação da consciência, a qual não guarda mais semelhança nenhuma com os processos biofísicos e bioquímicos pré-determinados geneticamente do ser biológico. Por outro lado, os seres humanos precisam, incontornavelmente, pela mediação da observação e experiência, em suma, pelo reflexo, reconhecer as propriedades da pedra, que são adequadas ou inadequadas para a satisfazer suas necessidades. Segundo Lukács, “Do exterior, um ato muitíssimo simples e unitário, a escolha de uma pedra é, em sua

⁵⁵ Ibid., p. 34.

estrutura interna, muitíssimo complicado e pleno de contradições.” Todavia, “Trata-se, para ser preciso, com isso, de duas alternativas relacionadas reciprocamente heterogêneas.”⁵⁶

Primeiro: a pedra é escolhida correta ou falsamente para o propósito posto? Segundo: a finalidade é posta corretamente ou falsamente, i.e., é a pedra de fato um instrumento realmente adequado para essa posição de finalidade? É facilmente aparente que ambas as alternativas podem ascender apenas de um sistema de reflexos da realidade (portanto, de um sistema de atos em si não-existent) que funciona dinamicamente e dinamicamente é elaborado. Contudo, é igualmente facilmente aparente que, primeiro, quando o resultado do reflexo não-existente se condensa em uma práxis de tal modo alternativamente estruturada, pode devir a partir do naturalmente existente um existente na moldura do ser social, por exemplo, uma faca ou um machado, portanto uma nova forma de objetividade total e completamente nova desse existente. Pois a pedra em sua existência e ser-assim naturais nada tem a ver com a faca ou o machado. (LUKÁCS, 2018, v. 14, p. 34-35).

Essa especificidade da alternativa aparece ainda mais complexa num nível um pouco mais desenvolvido, ou seja, não só quando a pedra é escolhida e usada como instrumento de trabalho, mas, em vez disso, para que ela se transforme em um melhor meio de trabalho, é submetida a um ulterior processo de elaboração. Neste caso, quando o processo de trabalho é realizado num escopo mais restrito, a alternativa exhibe, de forma mais clara, a sua verdadeira essência, isto é, não se tratar somente de um único ato de decisão, mas de um processo, uma contínua e ininterrupta cadeia temporal de alternativas sempre novas.

Se se reflete, mesmo que ainda tão superficialmente, sobre qualquer trabalho – e mesmo sendo ele tão primitivo –, deve-se enxergar que não se trata jamais meramente de um executar mecânico de uma posição de finalidade. A cadeia causal na natureza desdobra-se »por si mesma«, de acordo com a sua própria, naturalmente inerente, necessidade de »se... então«. (LUKÁCS, 2018, v. 14, p. 35).

No processo de trabalho, com efeito, não somente a posição de finalidade deve ser posta, mas também a cadeia causal que é realizada precisa se transformar em uma causalidade posta. Nesse contexto, no trabalho individual ou em cooperação,

⁵⁶ Ibid., p. 34-35.

a decisão-alternativa constitui o ato de um ser humano exigido, para pôr os conhecimentos produzidos, acerca das conexões causais naturais, nas novas funções previamente intencionadas.

Para Lukács, portanto, em todo e qualquer processo de trabalho, a alternativa constitui, pois, a categoria que intermedeia a categoria da possibilidade do conhecimento correto, acerca das conexões causais naturais, refletidas pela consciência e a categoria da objetivação. Em suma, é pela alternativa que a possibilidade pode ser objetivada, inserindo no quadro do ser social novas objetividades antes inexistentes, gerando novos acontecimentos e novas situações, tanto objetivas quanto subjetivas na vida social humana.

Portanto, quando o ser humano singular elabora uma posição teleológica, em primeiro lugar, ele reflete em sua consciência a posição de finalidade, ou seja, o possível resultado que pretende alcançar; em segundo lugar, ele realiza a pesquisa dos meios que melhor atenderá, de acordo com seu projeto inicial, as suas necessidades reprodutivas físico-biológicas.

Na pesquisa dos meios, o ser humano precisa conhecer quais são as propriedades e qualidades da matéria natural que melhor atenda a sua necessidade, ou seja, ele precisa produzir um conhecimento adequado acerca das conexões causais naturais no plano da consciência – não de toda a natureza em-si, pois isso constitui uma impossibilidade ontológica –, mas somente do setor da natureza que pretende transformar. Em seguida, já de posse espiritual dos meios, o ser humano ainda necessita decidir entre diversas alternativas possíveis a que melhor corresponde à consecução de seu projeto inicial. Lembrando sempre que se trata de uma cadeia temporal de decisões-alternativas concretas.

Ao realizar a decisão-alternativa, o ser humano, por fim, colocará suas forças físicas e psíquicas para realizar o processo de objetivação. E, após a objetivação da posição teleológica, o ser humano terá produzido um novo objeto, o qual antes da objetivação, não existia na natureza nem no quadro da vida social humana.

O processo de trabalho, na acepção do filósofo húngaro, como figura em sua obra póstuma, *Para a Ontologia do Ser Social*, consiste nuclearmente nessa processualidade acima mencionada. O ser humano, pela mediação do trabalho –

sempre com a presença ineliminável do reflexo na consciência – transforma – sempre com caráter de alternativa – a natureza (causalidade dada) em meios de produção e de subsistência (causalidade posta), indispensáveis à sua sobrevivência. Nesse processo, a objetivação é o momento que articula os elementos teleológicos, ou seja, os momentos ideais (a posição de finalidade e, em certa medida, o conhecimento) e a objetividade natural.

A categoria da objetivação “opera uma alteração no mundo objetivo na direção de seu tornar-se-social”. Exemplificando, Lukács diz que: “A pedra da pré-história, por mais primitivamente afiada, abandona tão decisivamente a mera objetividade natural quanto a máquina mais complicada.”⁵⁷. Tanto a pedra da pré-história quanto a máquina mais complexa, por serem produtos de uma objetivação, desdobram seu ser em-si, no sentido de uma crescente socialização. Nesse sentido,

Já vimos que ao mero fato da objetivação é inerente uma tendência à generalização que, aplicada ao ser social significa, a partir de agora, que este torna, como conteúdo primário a socialidade, a genericidade dos pensamentos e ações dos seres humanos, em objetos, do que se segue ademais que nesse nível de ser é inerente a ambos os complexos conteudísticos uma tendência ao convergir (até a fusão prática). (LUKÁCS, 2018, v. 14, p. 422-423).

Neste ponto, verifica-se importantíssimas determinações, categorias, conexões categoriais, etc., que estão implícitas no âmago de todo o processo de trabalho, quais sejam: ao se dirigir para a satisfação da necessidade mais originária, premente, da reprodução físico-biológica dos seres humanos, o complexo categorial do trabalho produz, concomitantemente, objetos, conhecimentos, meios, etc. que não estão mais diretamente direcionados à satisfação daquelas necessidades iniciais e, por isso, podem ser utilizados para outras necessidades muito diferentes.

A utilização de objetos, conhecimentos, meios, etc. de um determinado processo de trabalho na satisfação de necessidades que já não se assemelham à necessidade originária, só é possível pelo fato de a objetivação constituir um processo de generalização. Nas palavras do filósofo, “A socialização da sociedade, o

⁵⁷ Ibid., p. 361.

afastamento da barreira natural, executa-se imediato-materialmente através do desempenhar-conjunto social dos atos de objetivação.”⁵⁸ Continua Lukács,

Quanto mais objetos e relações dos objetos são transformados em objetivações e incorporados em seu sistema, tanto mais decisivamente emergiu o ser humano do estado de natureza, tanto mais é seu ser um social, um ser da tendência ao humano. (LUKÁCS, 2018, v. 14, p. 371).

Nesse sentido, a objetivação transforma o processo e o produto do trabalho em um fato genérico, ainda que, no imediato, se trate de um ato singular. Em Lukács, é esse tornar-se, no imediato do processo e do produto do trabalho, um fato genérico que faz com que surja espontaneamente, no processo reprodutivo, a divisão social do trabalho e a cooperação.

Exatamente porque este genérico está embrionariamente contido implicitamente no processo de trabalho e no produto do trabalho mais primitivos, pode emergir aquela dinâmica mais ou menos espontânea que impulsiona irresistivelmente para a divisão de trabalho e para a cooperação. (LUKÁCS, 2018, v. 14, p. 205).

De acordo com a concepção ontológica de Lukács, pelo fato de o “genérico está embrionariamente contido implicitamente no processo de trabalho e no produto do trabalho mais primitivo”, isto é, desde que a esfera do ser social se afirmou em face da esfera do ser biológico, após o salto, todo processo de trabalho e seu produto constituem um fato genérico, em menor ou maior grau, visto que “pode emergir aquela dinâmica mais ou menos espontânea que impulsiona irresistivelmente para a divisão de trabalho e para a cooperação.”⁵⁹.

Nesse sentido, argumenta Lukács, que, tanto o processo de trabalho quanto o produto do trabalho, por constituírem um fato genérico impulsionam os seres humanos a progredirem, na contextualidade de operar o metabolismo com a natureza, desenvolvendo, assim, a divisão social do trabalho e a cooperação.

⁵⁸ Ibid., p. 371.

⁵⁹ Ibid., p. 205.

Com isto, contudo, surge uma figura da generidade socialmente operante que, uma vez existente, retroage ininterruptamente sobre o próprio trabalho, porquanto se impõe crescentemente a generidade em todo ato de trabalho, que modifica correspondendo ao crescente significado concreto da divisão de trabalho, quanto na medida em que coloca todo aquele que trabalha em um entorno de crescente socialidade que tem de alcançar uma influência cada vez mais intensa sobre as posições teleológicas do trabalho de cada singular. (LUKÁCS, 2018, v. 14, p. 205-206).

Desse modo, ao longo do processo de reprodução social, em sua totalidade, surge uma forma social efetiva da generidade humana. Todavia,

Se se toma desse desenvolvimento uma forma mais desdobrada, obtida muito antes do capitalismo de hoje, vemos objetivamente uma inexorável expansão, extensiva tanto quanto intensiva, da generidade, todavia tal que não apenas aumenta naquele singular que trabalha – objetivamente – o componente genérico, mas ainda que este se confronta a ele como uma realidade dinâmica e dinamicamente conexa de objetos, relações, movimentos etc. reais, que deve ser subjetivamente experimentada por ele como uma realidade objetiva independente de sua consciência. (LUKÁCS, 2018, v. 14, p. 206)

Nesse sentido, para o filósofo húngaro, quanto mais os seres humanos desenvolvem a capacidade de trabalhar, pelo ininterrupto processo de acúmulo de novos conhecimentos e habilidades e pelo patamar elevado de desenvolvimento de suas sensibilidade e criatividade, tanto mais cresce, em sentido intensivo e extensivo, a quantidade e a qualidade dos objetos, meios, conhecimentos, complexos, processos, relações, etc., que consiste no ser social como um complexo social global, composto por complexos sociais parciais, isto é, um complexo de complexos.

Recordemos, contudo, conforme o filósofo húngaro, que esta forma social efetiva da generidade é a expressão real e objetiva da consecução do gênero humano. O gênero humano jamais seria possível sem a reprodução dos seres humanos singulares. Consequentemente, a reprodução ontogenética dos seres humanos singulares é o fundamento da reprodução filogenética, quer dizer, do processo

reprodutivo do gênero humano. Sem ela, “não pode ter lugar nenhuma reprodução filogenética de qualquer espécie”⁶⁰.

Nesse sentido, é importante assinalar que, em sua ontologia, Lukács em nenhum momento reduz ou dilui as individualidades na universalidade do gênero humano, afirmando, assim, que as individualidades são portadoras de um *quantum* de ser menor que a universalidade, onde residiria o verdadeiro ser. Para Lukács, tanto as individualidades quanto a universalidade são igualmente portadoras do mesmo *quantum* de ser.

1.3.1 – A Reprodução Social

Iniciemos relembando a constatação lukacsiana de que a continuidade é uma categoria universal e a reprodução é uma categoria particular. Isto significa que os três níveis de ser são portadores da continuidade, mas somente o ser biológico e o ser social apresentam a capacidade de se reproduzirem. Vimos também que o processo de continuidade do ser inorgânico consiste no perene tornar-se-outro de si mesmo, ou seja, o ser inorgânico exhibe apenas transformações físico-químicas: uma pedra transforma-se em areia, uma montanha torna-se um vale, e assim por diante.

O processo de continuidade do ser biológico se efetiva pela incessante reprodução do mesmo, isto é, goiaba dá goiabeiras, que darão goiabas, que, por sua vez, darão goiabeiras, num eterno repor-o-mesmo de si próprio. No ser social, todavia, o processo reprodutivo consiste em uma perene transformação, pelos homens, da natureza em meios de produção e de subsistência, criando, assim, sempre algo novo, uma situação nova, uma objetividade que não existia antes.

Na acepção ontológica lukacsiana, o que diferencia, no plano do ser, a reprodução social da reprodução meramente biológica é que, distintamente da natureza, o ser social tem por médium e órgão de seu processo reprodutivo a consciência ativa. Tendo por base ontológica de sua continuidade esta consciência ativa (e justamente devido a ela), os seres humanos adquirem a capacidade de se

⁶⁰ Ibid., p. 207.

reconhecerem em suas próprias histórias, compreendendo-as como resultado de seus atos teleologicamente postos. Sobre isso diz Lukács:

É claro que um tal movimento continuado tem de encontrar um *medium* na consciência dos seres humanos, mas é igualmente claro que essa consciência é para ser considerada como componente efetivo do ser social e jamais pode ser adequadamente mensurada com critérios gnosiológicos abstratos. Na moldura do movimento por nós descrito, a consciência também tem uma função ontológica especificamente dinâmica na qual se mostra nitidamente a particularidade do ser social ante toda outra forma de ser: na medida em que a consciência adentra como *médium*, como portadora e mantenedora da continuidade, esta alcança um ser-para-si não existente de outro modo. (LUKÁCS, 2018, v. 14, p. 164).

A consciência, na estrutura da ontologia de Lukács, é uma categoria de suma importância para o processo de continuidade do ser social. Nosso filósofo argumenta que, a depender do nível de consciência dos seres humanos, no que concerne a seus atos teleologicamente postos, estes mesmos atos podem e devem influir decisivamente na construção de suas respectivas essências. Ou seja, a presença ou a ausência da consciência, por parte dos seres humanos, em seus atos teleologicamente orientados, exerce uma função decisiva na qualidade de seus atos. Quanto mais os seres humanos tiverem consciência do seu ser em-si, isto é, conhecerem concreta e corretamente quem são, assim como, quanto mais tiverem consciência do ser em-si da totalidade social, da qual fazem parte, maior será a possibilidade de eles adotarem medidas concretas que os aproximem, enquanto indivíduos singulares, à generalidade humana. Nesse sentido, Lukács afirma:

[...] é um traço específico do ser social, a saber, que a consciência não é meramente a consciência sobre algo que ontologicamente permanece plenamente indiferente deste seu ser conhecido, ao contrário, sua existência ou ausência, sua correção ou falsidade, constitui um componente do ser enquanto tal, pelo que, portanto, a consciência, em sentido ontológico, não é mais meramente epifenômeno, não importando quão significativo ou minúsculo possa ser seu papel concreto no caso dado. (LUKÁCS, 2018, v. 13, p. 522).

Aqui, vale salientar que é justamente devido à consciência ativa dos indivíduos singulares que a reprodução social global adquire o caráter bipolar. Enquanto na reprodução do ser biológico encontramos uma processualidade muda,

incapaz de elevar o seu ser em-si para o seu ser para-si; no ser social, verifica-se uma processualidade portadora de uma linha de desenvolvimento tendencial de elevação do ser em-si para o ser para-si.

Como argumenta Lukács, a reprodução ontogenética e a reprodução filogenética do ser biológico coincide na sua imediatez, quer dizer, a reprodução do gênero e a reprodução dos indivíduos são, em tudo, idênticas. Todavia, na reprodução social, por sua vez, verifica-se uma distinção entre o processo reprodutivo filogenético e o processo reprodutivo ontogenético. Nesse sentido, nos indica Lukács,

Portanto, entre a reprodução do ser vivo singular e seu mundo ambiente, existe apenas em escassa medida uma autêntica interação. A reprodução na natureza é a do ser vivo singular, que sempre coincide imediatamente com a reprodução filogenética. A nudez do gênero se funda precisamente nessa identidade imediata. Em oposição, o ser social exibe como estrutura fundamental a polarização entre dois complexos dinâmicos que se põem e se superam no processo de reprodução sempre renovado: o ser humano singular e a própria sociedade. (LUKÁCS, 2018, v. 14, p. 156-157).

Na acepção ontológica lukacsiana, a reprodução social global é constituída por um processo bipolar. Em um polo, temos a presença da reprodução do indivíduo singular e, no outro polo, a reprodução da totalidade da sociedade da qual o indivíduo singular faz parte. Esse quadro reprodutivo constitui dois polos distintos e ineliminavelmente articulados.

O indivíduo singular, em seu intercâmbio material com a natureza, realiza não somente sua própria reprodução físico-biológica, mas também contribui decisivamente para a reprodução da totalidade da sociedade da qual é partícipe, constituindo o pressuposto, a base, de ser do processo reprodutivo desta última. Quer dizer, ao mesmo tempo que realiza sua reprodução, o indivíduo singular realiza a reprodução da totalidade social. Expressa Lukács:

Quando devem se tornar realidade todas aquelas manifestações de vida altamente complicadas que perfazem em sua totalidade (*Gesamtheit*) o ser social, em primeiro lugar o ser humano vivo tem de poder reproduzir biologicamente sua existência biológica. Sobre isto já dissemos anteriormente que o tipo da reprodução torna-se sempre mais social, devemos, todavia, ao mesmo tempo constatar que tal permanente tornar-se-social não pode jamais levar ao desaparecimento a base biológica; por mais

que a cultura possa socialmente condicionar profundamente na preparação e no consumo da alimentação, o alimentar-se permanece um processo biológico que deve ocorrer segundo as necessidades do ser humano como ser biológico. Por isso Marx, como já vimos, repetidamente considerou este processo de reprodução como a base inexorável do ser social. (LUKÁCS, 2018, v. 14, p. 208).

Analogamente ao processo que ocorre entre o ser biológico e o ser inorgânico, o processo reprodutivo físico-biológico do ser social, sem perder jamais a sua determinação natural, processa-se em condições tais que os momentos biológicos singulares sofrem cada vez mais determinações predominantemente sociais, uma vez que, no que concerne à reprodução ontogenética e à reprodução filogenética do ser social, opera-se uma mudança decisiva.

O ser social se eleva da natureza orgânica de maneira que, em uma determinada espécie de seres vivos, nos seres humanos, por um lado os momentos biológicos de sua reprodução devem permanecer inexoravelmente preservados na sua relação com os componentes químico-físicos; que, contudo, por outro lado, seu funcionar e sua reprodução recebem um caráter sempre mais pronunciadamente social. (LUKÁCS, 2018, v. 14, p. 204-205).

A consequência disso é que:

O desenvolvimento ascendente, o tornar-se dominante do ser social sobre seu fundamento biológico (e, por este mediado, sobre seu fundamento químico-físico), não se expressa, como na natureza orgânica, através de uma modificação da forma, mas, ao contrário, se concretiza por uma mudança de função no interior da mesma forma. A reprodução física do ser humano enquanto ser vivo biológico é e permanece o fundamento ontológico de todo o ser social. (LUKÁCS, 2018, v. 14, p. 205).

Mesmo quando se aborda questões da realidade social muito sutis e elevadas, que aparentemente não guardam nenhuma semelhança com o trabalho dos seres humanos, “devemos, todavia, ao mesmo tempo constatar que tal permanente tornar-se-social não pode jamais levar ao desaparecimento a base biológica”; mesmo quando, “a cultura possa socialmente condicionar profundamente na preparação e no

consumo da alimentação, o alimentar-se permanece um processo biológico que deve ocorrer segundo as necessidades do ser humano como ser biológico.”⁶¹

A resistência por parte de grandes pensadores em compreender esse fato básico da reprodução da totalidade social reside na especificidade reprodutiva do ser social e de sua crescente socialização, através da qual surge, a partir de seu permanente desenvolvimento, vários outros complexos sociais parciais. Por isso, na acepção lukacsiana, o ser social é um complexo composto de vários outros complexos.

No quadro da reprodução social acima delineado, o complexo da economia consiste no momento predominante. Nas palavras do filósofo húngaro,

Quanto mais se tornam sociais as atividades humanas que, por último, estão a serviço do cumprimento do que é requerido pela reprodução ontogenético-biológica dos seres humanos, tanto mais intensa se torna a resistência intelectual a conferir essa prioridade ontológica à esfera econômica. (LUKÁCS, 2018, v. 14, p. 208).

O complexo social da economia, segundo Lukács, porquanto se conecta direta e indiretamente com a reprodução físico-biológica dos indivíduos singulares, exerce a função, no quadro da totalidade social, de conectar a reprodução destes à reprodução do gênero humano.

[...] a economia, considerada enquanto sistema dinâmico de todas as mediações que constitui a base material para a reprodução do gênero humano e de seus exemplares singulares, é a conexão real que conjuga a reprodução do gênero humano e aquelas dos seus exemplares singulares. (LUKÁCS, 2018, v. 14, p. 257).

Portanto, o ser social somente pode manter sua existência na ininterrupta processualidade reprodutiva. E o elemento que articula, em uma unidade, a reprodução dos indivíduos singulares e a reprodução da totalidade social é o complexo da economia.

⁶¹ Ibid., p. 208.

O complexo social parcial da economia, por exercer a função de complexo articulador entre as processualidades reprodutivas dos seres humanos singulares e da totalidade social, constitui também o ponto de partida para a gênese e desenvolvimento do processo de sociabilização dos seres humanos e da totalidade social.

O processo de sociabilização consiste no tornar as relações sociais cada vez mais complexas e mais ricas em mediações. Com efeito, para que se desdobre tal complexificação das relações sociais, faz-se necessário que os indivíduos singulares também se complexifiquem, ou seja, tornem-se mais complexos tanto objetiva quanto subjetivamente. Ou seja, ao articular os polos reprodutivos do ser social, o complexo da economia simultaneamente dá origem ao processo de sociabilização, tornando as relações sociais e os indivíduos singulares cada vez mais complexos.

O indivíduo singular é, antes de tudo, um ser corpóreo e biológico. Sua existência depende primeiramente de sua reprodução físico-biológica, pois, sem transformar a natureza nos meios de produção e de subsistência, ou seja, sem ingerir alimentos, água, criar abrigos, etc., ele deixa de existir. Assim, a reprodução biológica do indivíduo singular possui prioridade ontológica frente à reprodução da totalidade social, consistindo, pois, sua base ontológica. Contudo, por só poder reproduzir-se – imperativamente – em sociedade, o indivíduo singular jamais pode ser redutível apenas à sua reprodução físico-biológica.

A socialização da sociedade, o afastamento da barreira natural, executa-se imediato-materialmente através do desempenhar-conjunto social dos atos de objetivação. Quanto mais objetos e relações dos objetos são transformados em objetivações e incorporados em seu sistema, tanto mais decisivamente emergiu o ser humano do estado de natureza, tanto mais é seu ser um social, um ser da tendência ao humano. (LUKÁCS, 2018, v. 14, p. 371).

Do exposto até aqui, depreende-se duas constatações ontológicas: primeiramente, a reprodução de cada indivíduo singular pressupõe sempre seu intercâmbio material com a natureza; em segundo lugar, por ter sua reprodução físico-biológica realizada socialmente, o indivíduo singular sofre influência de elementos e tendências da totalidade social em sua reprodução físico-biológica.

O fato da generalidade humana de constituir-se no momento predominante da reprodução social não elimina a prioridade ontológica fundamental de ser a reprodução físico-biológica do indivíduo singular o pressuposto decisivo do ser social.

Originariamente, pela mediação do mais primitivo dos atos de trabalho, o indivíduo singular saiu não apenas da nudez do gênero de uma dada espécie animal para o ser social, como também deu início ao complexo processo de individuação. Este processo consiste na transformação dos indivíduos de mera singularidade muda em individualidades concretas.

Do primeiro trabalho, enquanto gênese do tornar-se-humano dos seres humanos, até as mais sutis resoluções psíquicas, forma o ser humano o seu mundo ambiente, auxilia a construí-lo e ampliá-lo e ao mesmo tempo forma, com estas suas mesmas ações próprias, de sua singularidade meramente natural uma individualidade no interior de uma sociedade. (LUKÁCS, 2018, v. 14, p. 233).

Os indivíduos singulares, ao reagirem às demandas postas pela totalidade social, como vimos, adquirem novos conhecimentos e novas habilidades, bem como transformam a natureza em meios de produção e de subsistência, isto é, criam novas objetividades. Dessa forma, os indivíduos singulares vão cada vez mais construindo suas individualidades, enriquecendo-as. Este é um processo ontológico objetivo que ocorre tendo os indivíduos consciência ou não do mesmo. Nesse sentido, afirma Lukács,

O desenvolvimento real da individualidade, sempre social, jamais meramente fundada pela natureza, a partir da mera singularidade natural, é um processo altamente complicado, cujo fundamento ontológico é formado pelas posições teleológicas das práxis com todas as suas circunstâncias, mas que, absolutamente, não é, em si mesmo, de caráter teleológico. (LUKÁCS, 2018, v. 13, p. 44).

Desse modo, as individualidades humanas são produtos únicos e exclusivos dos próprios atos teleologicamente postos dos indivíduos singulares, ou seja, das decisões-alternativas dos próprios indivíduos. O indivíduo singular decide frente às demandas postas pela totalidade social, sempre com caráter de alternativa,

como será sua reação – se de afirmação, se de negação, ou se de indiferença – a tais demandas.

Contudo, em um sentido determinado, puramente prático, é no próprio ser social, e antes de tudo na vida cotidiana, plena de fatos, processos, conexões etc. onde a negação vem empregada em um sentido muito amplo, mas de fato de todo impróprio. Pois todo momento da práxis é precedido por uma decisão alternativa em cuja preparação tem lugar que o ser humano que age tem de retirar, pela análise, a partir da respectiva situação em que se encontra, uma »pergunta« que determina sua futura ação e à qual ele, de sua parte, tenta então dar uma »resposta«. A qualidade da vida cotidiana e da linguagem que a faz consciente tem por consequência que esta »resposta« na maior parte das vezes alcança expressão tanto como afirmação, quanto como negação da pergunta. Esse modo de conceber e expressar, na aparentemente infundável, extremamente heterogeneamente feita, massa de decisões, parece com frequência cristalizar-se numa dualidade de »sim« e »não«, pela qual emerge a aparência de que seria capaz de constituir uma base para a ampliação ontológica da dualidade lógica de determinação e negação, de »positividade« e »negatividade«. (LUKÁCS, 2018, v. 13, p. 117).

Nesse cenário, a qualidade das decisões-alternativas objetivadas ante às demandas postas pela totalidade social determinará a qualidade das individualidades: se mesquinha, egoísta, individualista; ou solidária, altruísta, cooperativa. Portanto, na acepção ontológica de Lukács, as decisões-alternativas dos indivíduos singulares consubstancia a individualidade humana, a personalidade humana.

Pois em todo ser humano é latentemente operante um grande número de possibilidades — no sentido aristotélico por nós com frequência analisado. Seu caráter autêntico, todavia, realiza-se em seu ser-precisamente-assim justamente em qual, e através de qual possibilidade, torna-se um ato. Naturalmente, a possibilidade também pertence ao seu quadro como um todo, já que sua ultrapassagem é igualmente objeto de uma decisão alternativa; todavia disto permanece decisivo: ela é afirmada ou negada, ela torna-se uma ação ou permanece uma mera possibilidade, por último condenada à inoperosidade. A substância de um ser humano é portanto o que, no decorrer de sua vida, conecta-se como continuidade, como direção, como qualidade da ininterrupta cadeia dessas decisões. Jamais se pode esquecer, precisamente quando se quer corretamente compreender ontologicamente o ser humano, que essas decisões ininterruptamente determinam sua essência, dirigindo-a para cima ou para baixo. Para um pintor não é meramente a alternativa se deve pintar este ou aquele quadro; cada pincelada é uma alternativa, e quando é criticamente adquirida e empregada para o traço seguinte, mostra nitidamente o que representa sua pessoa como artista. Isso, todavia, dito ontologicamente em geral, vale para toda atividade humana, para toda a relação entre os seres humanos. (LUKÁCS, 2018, v. 14, p. 233-234).

Neste sentido, para a formação da individualidade humana, pois, o que realmente importa é o conjunto (ou cadeias) de decisões-alternativas que os indivíduos singulares tomam ao longo de sua vida. Sempre conforme Lukács, a substância de uma individualidade é a personalidade, e esta consiste na expressão da essência do indivíduo singular.

Vale salientar, todavia, que a cadeia de decisões-alternativas objetivadas pelos indivíduos singulares são respostas concretas, no interior de uma sociedade concreta. Isto significa que o indivíduo singular não tem um campo de ação ilimitado para suas objetivações, pois determinações como lugar de nascimento, família, país, condições econômicas e social, etc. interferem sobremaneira em seu campo de ação.

Nesse sentido, pode-se dizer o que já apontamos no papel do trabalho para o tornar-se-humano dos seres humanos: que o ser humano é o resultado de sua própria práxis. Aqui, contudo, se confirma na reprodução ontológica do ser humano singular o que Marx observou na filogenética que se consoma na história: »Os homens fazem a sua própria história; mas não a fazem segundo a sua livre vontade, em circunstâncias escolhidos por eles próprios, mas nas circunstâncias imediatamente encontradas, dadas e transmitidas pelo passado.« (LUKÁCS, 2018, v. 14, p. 234).

CAPÍTULO 2 – A CONCEPÇÃO DE ESSÊNCIA HUMANA NA ONTOLOGIA DE LUKÁCS

A problemática da essência humana está inextricavelmente articulada com a questão da possibilidade de os seres humanos poderem construir suas próprias histórias, ou seja, de eles serem os únicos e exclusivos responsáveis pelos seus destinos. Não havendo, pois, nenhuma potência transcendente que possa interferir em tal processo senão as próprias relações sociais construídas pelos seres humanos, através de seus atos teleologicamente postos articulados em uma unidade sintética.

Isto porque, se a essência humana for considerada *a priori* imutável e fixa, a história da humanidade não passaria de um processo no qual desde o seu início até o seu fim já estaria determinada, não restando aos seres humanos tão somente resignar-se ao destino posto pela essência. Por outro lado, se a essência humana é mutável, a história da humanidade pode ser modificada pelos próprios atos dos seres humanos singulares, que, em síntese, consubstancia a totalidade social do qual fazem parte.

Na aproximação à problemática da essência do ser humano em *Para a ontologia do ser social*, identifica-se que as investigações acerca da mesma podem ser divididas em dois grandes momentos, quais sejam: o primeiro que se inicia na Grécia Antiga e se estende até o grande Hegel da *Fenomenologia do espírito* e da *Ciência da lógica*; e o segundo, que se inicia com Marx e alcança até os dias de hoje.

O primeiro grande momento ainda pode ser subdividido em três períodos, a saber: o período da Grécia Antiga, onde os filósofos de maior expressão são Parmênides, Platão e Aristóteles; o período Medieval, sendo Santo Agostinho e São Tomás de Aquino as figuras de maior relevo; e o período Moderno, no qual as formulações ontológicas burguesas atingem seu ápice com Hegel.

Consideramos essa metodologia expositiva válida, porquanto, das primeiras especulações filosóficas acerca do ser e de sua essência até Hegel, a essência humana é compreendida como algo fixo e imutável, isto é, o ser humano teria nascido com sua essência pronta, nada podendo fazer para mudá-la, quando não muito, somente aperfeiçoá-la ou explicitar seu núcleo mais intensamente.

Somente com as formulações de Marx é que a essência humana adquire um estatuto, em tudo diferente das ontologias predecessoras. Em Marx, pela primeira vez na história da humanidade, a essência humana é concebida como mutável e histórico. Por isso mesmo, Lukács afirma que o pensador alemão operou uma revolução ontológica e metodológica ao apreender a essência (não apenas do ser humano, mas do ser em geral) mutável e histórica. Marx, segundo Lukács, postulou que o ser é histórico, porque sua essência não é dada *a priori*, mas consubstancia-se ao longo da própria processualidade do ser.

Quanto à subdivisão do primeiro momento em períodos, julgamos necessário, já que, em que pese o caráter da essência humana ser concebido de forma fixa, imutável e a-histórica por todos os formuladores de ontologias de tal momento; apresenta-se diferenças significativas de fundo de como cada pensador, em seus distintos períodos, com formações econômico-sociais e culturais distintas, formula suas concepções ontológicas.

Decidimos estruturar este capítulo em quatro partes: 2.1 – *A Essência Humana na Idade Antiga*; 2.2 – *A Essência Humana na Idade Média*; 2.3 – *A Essência Humana na Idade Moderna*; e 2.4 – *A Essência Humana na Ontologia de Lukács*. Para atingirmos nosso objetivo, utilizaremos as seguintes obras de Lukács: *Prolegômenos Para a Ontologia do Ser Social* (2018, v. 13) e *Para a Ontologia do Ser Social* (2018, v. 14).

2.1 – A ESSÊNCIA HUMANA NA IDADE ANTIGA

As primeiras formulações ontológicas surgiram na Grécia Antiga, sendo atribuído ao filósofo Parmênides de Eleia o título de fundador da Ontologia. Vários condicionantes contribuíram para que a Grécia Antiga se tornasse o solo genético desse novo modo de pensar e reflexionar sobre a vida e o destino humanos. Em sua ontologia, Lukács, menciona, no nosso entendimento, a mais importante, “A antiguidade grega, em que não havia nenhum poder sacerdotal e nenhuma teologia obrigatório-dogmática, pôde por isso, tornar-se a terra clássica do surgimento da ontologia.”⁶²

O fato de ser um novo modo de conhecimento e, por isso, apresentar muitas falhas, em nada altera o caráter genial e grandioso da ontologia grega. Muito pelo contrário, segundo Lukács, “De que apenas poder-se-ia tratar das primeiras aproximações ao correto estado de fato, por vezes semimiticamente expressas, nada tira da grandeza dessa primeira tentativa.”⁶³

Dessa forma, conforme Lukács, o fato de ela ter podido “ser tão monumentalmente dirigida em linha retilínea aos objetos mais essenciais”⁶⁴ jaz na ausência de uma teologia estruturada, bem como na inexistência de religiões organizadas, como o judaísmo, para fazer-lhe confrontações.

Ainda segundo Lukács, “(Mesmo as acusações de *asébeia* que emergiam seguidamente, na maior parte das vezes, contudo, politicamente determinadas, puderam interromper esse processo.)”⁶⁵, uma vez que os primeiros filósofos eram perseguidos politicamente sob a acusação de corromper a juventude, contrariando, assim, os interesses das classes dominantes de Atenas.

Os opositores dos primeiros filósofos, argumenta Lukács, utilizavam como armas de confronto o argumento de que eles estavam contrariando os ensinamentos mitológicos, como forma de contrapor a ontologia fundada. Ainda nesse contexto de

⁶² LUKÁCS, Georg. **Prolegômenos para a ontologia do ser social**. v. 13, Maceió: Coletivo Veredas, 2018, p. 332.

⁶³ Ibid., p. 332.

⁶⁴ Ibid., p. 332.

⁶⁵ Ibid., p. 332.

confronto, salienta Lukács que os mitos se apresentavam “em constante mudança e continuamente reinterpretados”, e, uma vez que,

[...] nessa mudança a poesia exerceu uma parte de primeiro plano, surgiu um caso que jamais retornaria, que os poetas foram seguidamente combatidos por essas filosofias como principais inimigos de uma imagem racional do mundo. (LUKÁCS, 2018, v. 14, p. 332).

Do surgimento da filosofia até Sócrates, diz Lukács, predominou no pensamento social grego o monismo cósmico, isto é, a concepção de que não existe potências transcendentais, que possam interferir na história dos homens. Somente com “a crise da pólis e, com ela, o tornar-se central dos problemas morais, tipicamente colocou como ponto central da filosofia o problema da práxis correta.”⁶⁶

Parmênides de Eleia foi o fundador da Ontologia. Segundo Lukács, “O comentário de Parmênides, de que apenas o existente é, o não-existente não é, contém já a correta resposta a essa questão [...]”⁶⁷ Todavia, diz Lukács:

Platão é o primeiro filósofo que, para responder à questão »o que fazer? « na pólis em dissolução, delineia uma ontologia como base para suas tentativas de solução, cuja visão de realidade, cuja imagem de mundo deve oferecer uma garantia de como os aparentemente imprescindíveis postulados morais para o resgate da pólis podem ser fixados como possíveis e necessários. (LUKÁCS, 2018, v. 13, p. 333).

De acordo com Lukács, para Platão, o cosmos é dividido em duas partes, a saber: a esfera fenomênica e a esfera das essências. Enquanto o primeiro consiste na imanência do mundo dos homens, onde se desenvolve as relações sociais, a ciência, o trabalho, a vida cotidiana, etc.; o segundo corresponde ao mundo das ideias, o mundo perfeito, o qual todo ser humano deveria esforçar-se para alcançar.

A esfera fenomênica possui um caráter passageiro, efêmero e imperfeito, visto que seria uma mera cópia da esfera das essências, onde jaz o eterno, o imutável e a perfeição.

⁶⁶ Ibid., p. 332-333.

⁶⁷ Ibid., p. 433.

De acordo com Lukács, é com Platão que “o dualismo ontológico que caracteriza a maioria das religiões, antes de tudo o cristianismo,” adentra a cultura europeia. Por um lado, “o mundo dos seres humanos, do qual se elevam as necessidades religiosas, o desejo ardente por sua realizabilidade”; por outro lado, “um mundo transcendente cujas qualidades ontológicas são chamadas a fornecer as perspectivas e garantias de sua realizabilidade.”⁶⁸

Esse dualismo ontológico (ou dualismo cósmico) significa que o ser é dividido em duas partes: o mundo dos homens, de um lado; e o mundo dos deuses ou, a depender do filósofo, o mundo da essência absoluta, o mundo de Deus, o mundo do *Geist*, etc. Para Platão, especificamente, o dualismo cósmico consiste na bipartição do cosmos em mundo dos homens e mundo das ideias. Enquanto o primeiro corresponde aos fenômenos da vida cotidiana, que estão em permanente mutação e transformação; o segundo está vinculado às essências, às ideias, as quais são imutáveis e eternas. Segundo Lukács,

Pois, por um lado, o mundo das ideias como base espiritual criadora do ser terreno não altera nada de essencial na estrutura coisal deste último; a imobilidade da coisa e a imaterialidade das energias permanecem imutáveis, são simplesmente elevadas a uma sublime esfera transcendente cujas propriedades parecem dar a ela uma consagração redentora. (LUKÁCS, 2018, v. 13, p. 91).

Em Platão, verifica-se a noção de que a essência é o *locus* da integralidade do ser, enquanto o fenômeno consubstancia um ser parcial e imperfeito. Em outras palavras, a essência possui a realidade completa, o *quantum* de ser completo, enquanto o fenômeno possui apenas um reflexo da verdadeira realidade, um *quantum* de ser incompleto.

Na ontologia de Platão, há uma esfera da essência que é eterna e, por isso, não pode ser alterada pela práxis humana. Assim, em Platão, a direção da história da humanidade não é conferida pelos atos teleologicamente postos, em síntese, dos indivíduos singulares, mas, sim, pelo modelo fixo e imutável da esfera das essências, que corresponde ao mundo das ideias. Em poucas palavras, os indivíduos singulares

⁶⁸ Ibid., p. 333.

não eram os responsáveis por suas histórias, visto que as mesmas eram determinadas pelos deuses que habitavam a esfera das ideias.

Como o mundo fenomênico corresponde ao imperfeito e ao degradado, a essência dos indivíduos singulares, que habitam nesta esfera, é uma essência imutável, fixa, a-histórica, mal e egoísta. Dessa forma, os indivíduos singulares apenas conseguiriam alcançar a felicidade autêntica, se se dedicarem à busca do mundo das essências. Segundo Lukács,

Pois, por um lado, o mundo das ideias como base espiritual criadora do ser terreno não altera nada de essencial na estrutura coisal deste último; a imobilidade da coisa e a imaterialidade das energias permanecem imutáveis, são simplesmente elevadas a uma sublime esfera transcendente cujas propriedades parecem dar a ela uma consagração redentora. (LUKÁCS, 2018, v. 13, p. 91).

Portanto, a esfera transcendente possui prioridade ontológica e cronológica frente à esfera imanente. Para Platão, no mundo das ideias está presente uma posição teleológica que determina, em última instância, a história dos seres humanos e como os mesmos devem comportar-se no mundo fenomênico, para alcançar uma vida virtuosa. Em que pese a influência e a grandeza de Platão, o maior expoente do mundo greco-romano é Aristóteles.

Diferentemente de Platão, que foi seu mestre, Aristóteles postula que a essência de um ser está presente no próprio ser, isto é, na imanência do próprio ser. Para ele, não há um mundo transcendente que corresponde à essência real do ser, e um mundo imanente que corresponderia ao fenomênico. Por isso, Lukács afirma que “Aristóteles é, naturalmente, na maioria das questões filosóficas fundamentais, um contra-ataque a Platão.”⁶⁹

Aparentemente, deduz-se que Aristóteles rompe com o dualismo cósmico de seu mestre; todavia, o dualismo cósmico é mantido inalterado, visto que o filósofo estagirita postula, segundo Lukács, “[...] buscar uma força e substância teleológica

⁶⁹ Ibid., p. 333.

originária por detrás das necessidades legais; daqui também o problema do motor imóvel.”⁷⁰

Todavia, para Lukács, “a despeito do amplo caráter terreno de sua ética e estética, de sua doutrina do Estado e da sociedade e de amplas porções de sua filosofia da natureza”, a concepção ontológica de Aristóteles “move-se, com o motor imóvel como questão chave, ainda na linha de uma ontologia de dois mundos.”⁷¹

Tal como em Platão, também em Aristóteles o limite da história dos homens é dado, não por nenhuma dimensão propriamente sócio-histórica imanente à vida social humana, mas pelo caráter dualista de sua concepção de mundo: a essência impõe aos seres humanos, imperativamente, o lugar natural que tanto os próprios como os objetos devem ocupar na estrutura cosmológica.

Tanto em Platão quanto em Aristóteles, cabe aos indivíduos singulares, no limite, apenas desenvolverem as possibilidades que lhes são fornecidas por esta estrutura cosmológica mais geral. O motor imóvel de Aristóteles desestabiliza, por completo, todo o seu edifício categorial acerca do cosmos e do mundo dos homens, uma vez que o motor imóvel determina *a priori* todo o devir do cosmos e da história dos indivíduos singulares.

Dessa forma, nas palavras de Lukács, a “tendência à dissolução da terrenidade ainda se reforça em Aristóteles como resultado do caráter preponderantemente teleológico de sua ontologia.” Ainda que “o modelo do tipo teleológico de essência do trabalho” tenha sido apreendido de modo correto por Aristóteles, nas questões atinentes às naturezas inorgânica e biológica, o pensador estagirita procura “uma força e substância teleológica originária por detrás das necessidades legais”. Aqui, portanto, também reside “o problema do [seu] motor imóvel.”⁷²

A concepção ontológica aristotélica, com o motor imóvel produzindo o primeiro movimento, apresenta, assim como as concepções ontológicas de Parmênides e Platão, um caráter ontológico dualístico, onde a categoria da teleologia

⁷⁰ Ibid., p. 333.

⁷¹ Ibid., p. 333.

⁷² Ibid., p. 333.

se faz presente no motor imóvel, determinando *a priori* todo o desenvolvimento ontológico global.

Para Aristóteles, cada objeto tem seu lugar determinado *a priori*. Tudo o que existe tem o seu lugar predeterminado pelo motor imóvel, e este lugar é o *locus* da essência. Dessa forma, se a fumaça de uma fogueira sobe é porque o lugar predeterminado pelo motor imóvel para a fumaça é no céu, portanto, sua essência se encontra no céu. Repetindo, tudo o que existe possui um lugar só seu; e esse lugar corresponde à sua essência. Assim, a essência dos homens encontrava-se no local que eles ocupavam na estrutura das sociedades escravistas.

As sociedades escravistas, assim como todas as sociedades classistas, estavam divididas em duas classes fundamentais: a classe dos senhores de escravos (dominante) e a classe dos escravos (dominada). Entre as duas, existia a classe intermediária que auxiliava a classe dominante na expropriação, exploração e dominação da classe dominada. Ou seja, a essência dos senhores de escravos era serem senhores de escravos; a essência dos escravos era serem escravos; e a essência dos indivíduos que pertenciam à classe intermediária era auxiliar a classe dominante no processo de manutenção da ordem escravista.

Vale salientar que, no modo de produção escravista, nem todos os seres humanos eram considerados humanos, como concebemos nos dias atuais. Na estrutura organizativa das sociedades escravistas, apenas eram considerados “Humanos” os seres humanos adultos, do sexo masculino e pertencente à classe dominante. As mulheres, apesar de adultas, eram consideradas seres humanos com um *quantum* de humanidade menor, isto é, com uma capacidade racional menor do que os homens adultos, do sexo masculino e pertencente à classe dominante. As crianças, por seu lado, caso fossem do sexo masculino e da classe dominante, eram consideradas como seres humanos com uma capacidade de raciocínio ainda em desenvolvimento. Quanto aos demais seres humanos: escravos, auxiliares, comerciantes, estrangeiros etc., não eram considerados seres humanos, mas tão somente animais com a capacidade de falar e pensar.

A grandiosidade do pensador estagirita, tão mencionada por Lukács, reside no fato de que sua concepção ontológica dualista do ser, elaborada no século IV a.C.

conseguiu explicar todos os fenômenos sociais decisivos até o século V da era cristã, ou seja, sua ontologia perdurou por quase um milênio.

Apesar da predominância do dualismo cósmico da ontologia Antiga, a ontologia do filósofo Epicuro consiste na única que interrompe o desenvolvimento ascendente das ontologias de caráter dualista do ser. Nela, um materialismo puramente terrenal e inescrupulosamente crítico destrói toda ontologia de dois mundos.

Assim como os demais filósofos de sua época, Epicuro coloca as questões morais, cotidianas e do sentido da existência humana no centro de sua filosofia. “Esta última se diferencia de todas até então”, visto que a natureza “se defronta com os esforços humanos com perfeita indiferença, com uma legalidade específica não teleológica”, restando ao ser humano o poder e o dever de “resolver as questões de sua vida exclusivamente em sua existência física neste mundo.” Dessa forma, “a morte, o como do falecer” transforma-se numa questão “puramente moral, exclusivamente humana.”⁷³

Quer dizer, o mundo, em sua imanente legalidade, não possui propriedades e/ou qualidades que possam auxiliar o ser humano a comportar-se desse ou daquele modo, para adquirir algum sentido para sua existência. Segundo Lukács, diz Epicuro,

Não é possível [...] se livrar do medo por detrás das questões mais importantes da vida se não se está enterrado do universo (*Weltalls*), mas se movimenta apenas em especulações de caráter mítico. Consequentemente não é possível, sem conhecimento da natureza, se alcançar os genuínos prazeres. (LUKÁCS, 2018, v. 13, p. 334).

Precisamente no mesmo sentido, segundo Lukács, ele versa sobre a morte do seguinte modo, “O suposto mais pavoroso de todos os males, a morte, não tem para nós qualquer significado; pois enquanto ainda estamos aqui, a morte não está aqui; mas, se a morte aparece, do mesmo modo não estamos mais aqui.”⁷⁴

Essa concepção inescrupulosamente terrenal, diz Lukács, “não pôde desencadear qualquer efeito geral e duradouro.” A ética epicurista era dirigida a

⁷³ Ibid., p. 334.

⁷⁴ Ibid., p. 334.

peessoas com alto nível intelectual. Por si só, esse fato já diminuía a abrangência do seu alcance, todavia, a moral estoica, em muitos detalhes semelhante à de Epicuro foi “apoiada por uma ontologia que vem muito mais amplamente ao encontro da ‘necessidade de redenção’ da Antiguidade tardia do que aquela radicalmente terrena de Epicuro.”⁷⁵

Diante do exposto, Lukács assevera categoricamente,

É assim que a imagem de mundo desse período, mesmo no momento em que domina a mística dos neoplatônicos, está sempre pronta a também acomodar elementos das filosofias de Aristóteles e dos estoicos, ainda que quase sempre após uma exaustiva reinterpretação, enquanto o epicurismo permanece completamente isolado e é repetidamente vilipendiado como hedonismo vulgar. Em períodos de domínio de fervorosas necessidades religiosas, esse é sempre o destino de uma ontologia radicalmente terrena. (LUKÁCS, 2018, v. 13, p. 334-335).

Portanto, em Epicuro, não existe qualquer mundo transcendente, mas unicamente o mundo onde se desdobra a vida cotidiana dos seres humanos, em sua pura imanência. Assim, Epicuro rompe com todas as concepções ontológicas de seu tempo, postulando que só existe uma esfera ontológica: a do mundo dos homens; e que, por conseguinte é eliminada toda e qualquer posição teleológica fora da imanência do mundo dos homens.

Após o tratamento da filosofia de Epicuro, Lukács inicia a abordagem do pensamento cristão, desde sua gênese, ainda na Idade Antiga, passando por seu desenvolvimento, até alcançar o estatuto de religião oficial do Império Romano, sob o imperador Constantino.

Metodologicamente, para sermos coerentes com a sequência factual, presente na ontologia do nosso filósofo, abordaremos, em primeiro lugar, a gênese, o desenvolvimento e a cristalização do cristianismo; e deixaremos para analisar as concepções ontológicas mais importantes do cristianismo, formuladas por Santo Agostinho e Santo Tomás de Aquino, na parte que versa sobre a ontologia medieval.

Tal procedimento pareceu-nos mais adequado, porquanto – embora tais concepções ontológicas foram elaboradas com o intuito de defender e de propagar a

⁷⁵ Ibid., p. 334.

ideologia oficial da Igreja –, elas consistiram na principal (em alguns momentos, a única) imagem humana do mundo, durante todo o período que corresponde a Idade Média.

Isso posto, retornemos à nossa investigação.

A gênese do cristianismo ocorre nesse ambiente de dissolução da cultura greco-romana, com a queda do império romano do ocidente juntamente com o modo de produção escravista. Nessa direção, surge uma nova concepção ontológica – essencialmente religiosa – e o modo de produção feudal.

Esse ambiente de colapso da cultura antiga, salienta Lukács, provoca também na filosofia a necessidade de redenção pela satisfação mágico-mística. Tal necessidade fez surgir uma profusão de seitas dedicadas ao atendimento imediato de tais desejos de salvação pessoal da alma.

Desse complexo círculo de questões que o surgimento e o desenvolvimento do cristianismo põem, Lukács diz que devemos indicar apenas um momento ontologicamente decisivo: “a expectativa pelo retorno de Cristo ressuscitado e a concepção, a ele intimamente conectada, do fim do mundo, que se imagina próximo, a ser pessoalmente experimentado.”⁷⁶ Da necessidade religiosa da época,

[...] emerge, então, uma ontologia pronunciadamente religiosa que recusa com ousada radicalidade a imagem de mundo então disseminada, ainda que cientificamente tão problemática, e coloca, como única realidade, a objetivação do anseio religioso que se eleva da desesperançabilidade de um sentido terreno para a vida pessoal, não apenas para os judeus oprimidos, mas em todo o império antes de tudo para os pobres. Com isso, a todas as visões sobre o mundo existentes, sobre a posição do ser humano nele, é lançado o desafio. (LUKÁCS, 2018, v. 13, p. 335).

O próprio Jesus, segundo Lukács, confrontou apenas os escribas – os doutores da lei –, cabendo a Paulo, com efeito, conduzir a nova doutrina para além dos estreitos limites de uma seita judaica, alcançando a Ásia Menor, a Grécia insular e continental e a sede do império romano.

⁷⁶ Ibid., p. 335.

Paulo afirma que a revelação de Jesus é considerada uma loucura para os gentios, porém, precisamente como loucura – no verbo que se fez carne, na sua pregação da boa nova, na sua morte na cruz para expiar o pecado de toda a humanidade, e na sua ressurreição – possui a garantia da única realidade autêntica, constituindo assim o fundamento de uma autêntica ontologia religiosa.

De acordo com o filósofo húngaro, “A iminente reaparição de Cristo fornece a coroação do clímax: o juízo final, o final da realidade até aqui.” A parúsia não aconteceu. “Todavia, é muito interessante para a estrutura interna da ontologia religiosa que esse colapso da revelação mais elevada e mais central da crença cristã não foi capaz de destruí-la.”⁷⁷

Apesar das perseguições contra os cristãos, no princípio da difusão do cristianismo, o império romano, num processo longo e desigual e contraditório, terminou por assimilar a fé cristã, até culminar com o ato do imperador Constantino, que declarou o cristianismo a religião oficial e a principal sustentação ideológica do império romano.

Diante desse estado de coisas, afirma Lukács que “não se pode jamais negligenciar que, em que pesem todas as alterações fundamentais na imagem de mundo originária da cristandade, a estrutura de dois mundos sempre se manteve.” De um lado, “uma concepção fundada teologicamente no mundo dos seres humanos, em que seu destino se realiza, em que seu comportamento decide sua redenção ou sua danação.”, e, por outro lado, a concepção fundada, ainda mais teleologicamente, no mundo de Deus que a tudo abarca, “cujo ser forma a garantia ontológica última para a inquestionabilidade do poder de Deus na realidade terrena; o cosmos é, portanto, o fundamento ontológico e objeto visível do poder de Deus.”⁷⁸

Apesar da irrealizabilidade da parúsia, tão esperada pelos cristãos da igreja primitiva, e do enorme surgimento de seitas no interior da própria igreja nascente, a religião e a igreja puderam manter por muitos séculos intacta sua concepção ontológica dualista. Nas palavras do filósofo húngaro,

⁷⁷ Ibid., p. 335.

⁷⁸ Ibid., p. 336.

Contudo, mesmo com todas essas mudanças, os princípios mais importantes da ontologia religiosa permaneceram inabalados: o caráter teleológico do cosmos e do desenvolvimento histórico, a estrutura antropocêntrica (e por isso necessariamente geocêntrica), regida pela onipotência de Deus – teleologicamente exercida –, faz da vida humana terrena, transcendentemente protegida dos próprios seres humanos, o centro do universo. (LUKÁCS, 2018, v. 13, p. 337).

2.2 – A ESSÊNCIA HUMANA NA IDADE MÉDIA

A ontologia medieval é dividida em duas partes, porquanto é elaborada para explicar dois momentos distintos da Idade Média. Enquanto o primeiro corresponde à ambiência da decadência do Império Romano e é formulada pelo pensador católico Santo Agostinho, para explicar as causas de tal decadência, como também para explicar a incipiente formação econômico-social; o segundo consiste na elaboração ontológica de Santo Tomás de Aquino, formulada para explicar os novos fenômenos sociais que estavam surgindo na Europa ocidental na Baixa Idade Média.

De acordo com Santo Agostinho, o cosmos foi criado por um Deus onipresente, onisciente e onipotente. Isso significa que antes de criar o mundo o próprio Deus já sabia tudo o que iria acontecer: todas as ações dos homens, quem iria para o céu, para o purgatório ou para o inferno. Essa concepção ficou conhecida como “Doutrina da Predestinação”. Portanto, aos homens não cabia fazerem história, mas tão somente sofrerem a história preestabelecida por Deus. O único comportamento humano possível era soltar-se à resignação.

Diferentemente da concepção ontológica aristotélica, não havia nenhuma parcela da história reservada à humanidade, a história e seu evoluir já havia sido determinada por Deus desde o início dos tempos. O cosmos para Santo Agostinho era dividido em duas partes, a saber: o mundo dos homens e o céu – morada eterna de Deus. No mundo dos homens reinava o pecado, o mal, a perversidade humana. A terra era o lugar do efêmero, do passageiro e dos fenômenos; enquanto o céu era o paraíso, a morada do Deus eterno, das virtudes, da imutabilidade e da felicidade eterna.

Para Santo Agostinho, o ser humano é um ser pecador desde o nascimento, porque o pecado original cometido por Adão e Eva, como consta na Bíblia, era transmitido de geração em geração, sendo uma marca de todo ser humano. Para livrar-se dessa marca do pecado original, os seres humanos deveriam abdicar dos prazeres da vida mundana e voltar sua vida para Deus.

O Bispo de Hipona, no que tange à relação entre ser e ente, de um lado; e ser e existência, de outro, explicita o caráter transcendental de sua ontologia. Acerca da existência concreta e objetiva da singularidade e particularidade dos objetos (entes), “[...] com isso, o ser não deve receber ‘propriedades’ (como perfeição, hierarquia etc.) que em nenhum sentido lhe são devidas, as quais têm de conferir seu caráter específico ao conhecimento designado ao respectivo ser.”⁷⁹ Nesse sentido, o pensador de Hipona se posiciona de modo abertamente paradoxal,

Assim, diz Agostinho sobre as coisas: “Por um lado, existem, pois provêm de Vós; por outro, não existem, pois não são aquilo que Vós sois. Ora, só existe verdadeiramente o que permanece imutável”. O ser das coisas expressa, portanto, seu caráter de valor como criações de Deus, enquanto sua corrupção demonstra seus momentos não-existentes. Nesse sentido é, “tudo que existe, bom”, o ruim, o mal “não é uma coisa real”. (LUKÁCS, 2018, v. 14, p. 70).

Para Agostinho, Deus não existe, mas sim, Deus “é”, uma vez que existir é uma característica de algo sujeito ao tempo e ao espaço, e ser “é” algo eterno. O que existe para o pensador em exame são os objetos, pois estão sujeitos às categorias do tempo e espaço. Os homens nessa concepção existem, pois só Deus “é”. Esse pensamento é muito semelhante ao de Platão: mundo das ideias (imutável) e mundo sensível (mutável). Isso se deve devido à forte influência que a ontologia platônica exerceu sobre Agostinho. Lukács fazendo referência a duas obras fundamentais de Agostinho, *Cidade de Deus* e *Cidade dos homens*, traça um paralelo com a concepção da realidade terrena com a realidade celestial na fundamentação ontológica do Bispo de Hipona. Lukács assevera,

Portanto, a *civitas terrena*, ao lado da *civitas dei*, não era mera aparência, nenhuma imaginação, nenhuma »teoria«, mas havia, aos seus olhos, uma realidade (divina, transcendente) por último unitária, no interior de qual esfera

⁷⁹ LUKÁCS, op. cit. p. 630.

teria de ser compreendida a realidade subordinadamente terrena enquanto tal. Essa é a fundação ontológica de toda imagem de mundo religioso-cristã dos primeiros padres da igreja até Calvino. (LUKÁCS, 2018, v. 14, p. 630).

E finaliza Lukács,

Disso segue-se, todavia, que por um lado, ainda mais incisivamente que em geral nas imagens de mundo idealistas, os valores mais complicados, mais espiritualizados, terminam em uma oposição mais ou menos brusca com os valores materiais, terrenos e depende do tipo de posição daqueles se estes são simplesmente subordinados a eles ou – aceticamente – são diretamente rejeitados. (LUKÁCS, 2018, v. 14, p. 71).

Essa concepção de mundo formulada por Santo Agostinho conseguiu explicar todo os fenômenos sociais do período que vai da decadência do Império Romano até o início do Renascimento comercial e urbano. Isto significa que essa explicação foi capaz de abranger um período de cerca de 700 anos.

No início do Renascimento, na Baixa Idade Média, a explicação de Santo Agostinho começou a não dar conta do mundo que estava surgindo. O comércio havia se desenvolvido muito, as cidades apresentavam modelos urbanísticos e arquitetônicos novos, alguns servos da gleba começaram a enriquecer-se e se desvincular-se do senhor feudal, surgiram os comerciantes, as oficinas de mestres e aprendizes etc. Em poucas palavras, a concepção agostiniana de que a vida terrena era um local de sofrimento, de pobreza e de expiação dos pecados passou a não fazer mais sentido para a classe dos servos e da nascente burguesia, visto que era patente que se podia ter uma vida mais confortável, mais digna e com prosperidade.

É justamente nesse período que começam a pulular seitas em todas as partes da Europa, especialmente nos locais onde havia mais prosperidade por parte dos servos, comerciantes e mestres de ofício. Os hereges tinham um campo fértil ao seu dispor, porquanto se foi Deus quem criou todas as coisas e sabia de antemão tudo o que iria acontecer então fora Deus quem criou os hereges e, mais ainda, quem permitiu que os hereges criassem heresias. Estava patente que a concepção ontológica de Santo Agostinho não dava mais conta de explicar por que o mundo é assim e não é diferente, e a Igreja Católica juntamente com a nobreza precisavam

com urgência de uma nova concepção do ser. Sobre esse cenário de crise da ontologia agostiniana, Lukács assevera,

Quando Agostinho contrapôs ao pelagianismo, por um lado, e ao maniqueísmo, por outro lado, um *tertium* católico, tentava impor, entre as tendências de uma secularidade intencionada antropológico-terrenamente e um dualismo abruptamente excludente, a visão cristã do ser, a qual enlaça a realidade terrena (ser humano, sociedade, história) com a realidade da missão de Cristo (parúsia etc.) como um existente por último unitário. (LUKÁCS, 2018, v. 14, p. 630).

Em Santo Agostinho, apresenta-se mais nitidamente a posição teleológica presente em um ser transcendente. Em sua formulação, Deus é a perfeição, enquanto os seres humanos carregam a marca do pecado original. Nesse sentido, os seres humanos não possuem essência, pois a mesma encontra-se em Deus, restando aos humanos, pela oração, jejum e caridade, alcançar a misericórdia e a graça divina, para encontrar sua verdadeira essência, que equivale a sua salvação. Por isso, a expressão: a essência não-humana do homem.

Apesar de diferenças significativas das concepções ontológicas de Santo Agostinho (inspirada na ontologia de Platão) e de Santo Tomás de Aquino (fecundada pela ontologia de Aristóteles); é nítido o caráter do dualismo ontológico nos dois pensadores católicos. Nas palavras de Lukács,

Claro, não se pode jamais negligenciar que, em que pesem todas as alterações fundamentais na imagem de mundo originária da cristandade, a estrutura de dois mundos sempre se manteve: uma concepção fundada teologicamente do mundo dos seres humanos, em que seu destino se realiza, em que seu comportamento decide sua redenção ou sua danação e a do mundo de Deus que a tudo abarca, ainda mais teleologicamente elevado, do além-cósmico, cujo ser forma a garantia ontológica última para a inquestionabilidade do poder de Deus na realidade terrena; o cosmos é, portanto, o fundamento ontológico e objeto visível do poder de Deus. (LUKÁCS, 2018, v. 13, p. 336)

De um lado, nós temos o mundo dos homens que corresponde ao mundo dos fenômenos, o mundo do efêmero, onde tudo está em permanente transformação; e, de outro lado, nós temos o mundo perfeito, o paraíso, onde nada muda, tudo é

imutável, local onde a essência – por excelência – reside. O reino de Deus no céu (eterno e essencial) e o mundo dos homens na terra (efêmero e fenomênico).

É justamente nesse momento que surge Santo Tomás de Aquino (1225-1271) para tentar formular uma concepção ontológica de mundo que fosse capaz de explicar as transformações políticas, econômicas, sociais, artísticas, culturais etc., que ocorriam na Europa, preservando, contudo, o privilégio do clero e da nobreza.

Santo Tomás de Aquino começa por estudar e reunir tudo o que os árabes produziram no âmbito da filosofia, especialmente os estudos acerca de Aristóteles. Ele começa por produzir uma hierarquia do cosmos semelhante à de Aristóteles, com a diferença de que o filósofo e teólogo católico colocou, no lugar do Primeiro Motor Imóvel do estagirita, a figura do Deus da Igreja Católica, ou seja, a Santíssima Trindade.

Para Santo Tomás de Aquino, se Deus criou todas as coisas, então é óbvio que o ser humano por ele criado contém algo do criador, e através de orações os seres humanos podem entrar em contato com Deus: seja diretamente, seja pela mediação dos santos e anjos. Para o santo católico, os estudos são de fundamental importância, pois foi Deus quem criou tudo, ou seja, para ele, estudos dos fenômenos naturais e sociais consistiam em uma via de conhecer Deus.

Entretanto, a genialidade de pensador católico se manifestou na solução encontrada para a questão do livre arbítrio, que a concepção agostiniana já não dava mais conta. Vejamos: segundo Santo Tomás de Aquino, Agostinho incorre no erro de cancelar o livre arbítrio do mundo dos homens. Para Aquino, Deus é tão amoroso e tão bondoso com seus filhos que concedeu o livre arbítrio para que os mesmos pudessem escolher entre adorá-Lo, detestá-Lo ou simplesmente serem indiferentes. Contudo, se alguém perguntasse: por que Deus dá o livre arbítrio para alguém odiá-Lo? Ou questionasse: por que Deus dá o livre arbítrio afirmando que é Ele próprio quem o dá, obrigando assim o ser humano que o recebeu saber que só existe um caminho? Santo Tomás de Aquino responde sempre que isso são questões que nossa razão, nosso intelecto, não consegue comportar, ou seja, é um mistério divino, não adiantando fazer tais questionamentos.

Acerca das teses fundamentais tomistas, Lukács afirma que,

[...] garantem um mundo próprio de salvação (ou de danação) do ser humano, cujos princípios de redenção são completamente independentes de toda qualidade da natureza; pode-se, portanto, sem contradições trazê-la a um denominador comum com toda a necessidade religiosa – mesmo as da igreja. (LUKÁCS, 2018, v. 13, p. 418).

Apesar de diferenças significativas das concepções ontológicas de mundo de Santo Agostinho (inspirada na ontologia de Platão) e de Santo Tomás de Aquino (fecundada pela ontologia de Aristóteles); é nítido o caráter do dualismo cósmico dos dois pensadores católicos. Nas palavras de Lukács,

Claro, não se pode jamais negligenciar que, em que pesem todas as alterações fundamentais na imagem de mundo originária da cristandade, a estrutura de dois mundos sempre se manteve: uma concepção fundada teologicamente do mundo dos seres humanos, em que seu destino se realiza, em que seu comportamento decide sua redenção ou sua danação e a do mundo de Deus que a tudo abarca, ainda mais teleologicamente elevado, do além-cósmico, cujo ser forma a garantia ontológica última para a inquestionabilidade do poder de Deus na realidade terrena; o cosmos é, portanto, o fundamento ontológico e objeto visível do poder de Deus. (LUKÁCS, 2018, v. 13, p. 336).

A essência humana nas duas ontologias apresentadas é concebida como uma essência ruim, mal, pecadora, enfim, uma essência degradada que necessita ser resgatada e restaurada por uma potência externa ao mundo dos homens, isto é, transcendental. Enquanto nas sociedades escravistas a essência humana estava vinculada ao local para o qual tendia os próprios seres humanos; nas sociedades feudais, a essência humana não residia nele próprio, nem no lugar que o mesmo se encontrava. A essência humana nas formulações de Aquino estava fora do homem, externa aos seres humanos, estava em Deus.

Para que o ser humano pudesse alcançar sua própria essência, deveria se empenhar em levar uma vida virtuosa na terra que, associada à graça de Deus, o levaria ao paraíso, imutável e eterno. Não raro essa concepção é denominada de essência não-humana dos homens, porquanto não está no homem.

2.3 – A ESSÊNCIA HUMANA NA IDADE MODERNA

Com o rápido desenvolvimento das forças produtivas que ocorrem a partir da Baixa Idade Média, uma nova classe social surge na história, qual seja: a burguesia. Ela é composta por servos, comerciantes, artesãos e alguns nobres que investiram na nova forma de produzir e adquirir riqueza: o capital. Esse período histórico lançou as bases à ruptura definitiva com o modo de produção feudal, por isso passou a ser denominado de “Renascimento” comercial e urbano, visto que os principais representantes do movimento renascentista cultuavam a cultura greco-romana, como também, com o desenvolvimento econômico-social, ressurgiram o comércio e as cidades.

A incipiente classe burguesa, que é a proa do Renascimento, encontra-se numa posição desconfortável, pois, embora possua o poder econômico, não possui o poder político e social, sofrendo diversas derrotas frente à nobreza e ao clero. Uma das principais queixas da burguesia é o excesso de tributos que tem de pagar à nobreza, para fazer com que suas mercadorias circulem entre os diversos feudos, assim como pagar o dízimo de 10% ao clero, reduzindo assim significativamente seus lucros.

Dessa forma, a burguesia incorre numa campanha contra os privilégios da nobreza e do clero (classes parasitárias), intentando em todas as frentes, como nas ciências, nas técnicas, nas artes, na educação, na política, na economia etc. Entretanto, a maior arma estratégica da burguesia é a criação da Universidade. Através dela, a classe burguesa pode esparramar para todo o continente europeu as ideias que encapsulam seu projeto de sociedade, sua ideologia e, por consequência, sua ontologia.

Diante desse efervescente cenário histórico-social, a Ontologia de Santo Tomás de Aquino, isto é, o modo como o Santo Católico explicava o mundo dos homens aparece caduca e datada para os seres humanos da Idade Moderna. Fez-se urgente, para a ascendente classe burguesa, a formulação de uma ontologia que encapsulasse as consciências dos camponeses, artesãos e comerciantes, numa concepção comum acerca do cosmos – tanto do mundo dos homens quanto do mundo

transcendental. A nobreza e o clero permaneciam aferrados à ontologia de Santo Tomás, porquanto esta mantém intocados suas prerrogativas e seus privilégios.

Os primeiros pensadores burgueses foram René Descartes (1596-1650) e Francis Bacon (1561-1626). Ambos os pensadores contribuíram à pavimentação do projeto burguês de classe hegemônica, todavia, foram Thomas Hobbes (1588-1679), Kant (1724-1804), e Hegel (1770-1831) os expoentes da concepção ontológica de mundo da classe burguesa, à época, revolucionária na luta contra tudo o que representava o Antigo Regime. Apesar das diferenças entre esses pensadores, eles partilhavam da mesma concepção ontológica quanto à essência dos homens: os homens são ruins, egoístas, individualistas e maus por natureza, não restando alternativa, já que a natureza os fez assim definitivamente; e, quem fez a natureza foi Deus. Em suma, os homens nada podem fazer contra sua essência egoísta e mal, restando organizar a sociedade baseada nesse pressuposto fundamental.

Com o renascimento comercial e urbano em pleno desenvolvimento, especialmente com as descobertas científicas de Copérnico, Kepler e Galileu, surgiu uma situação fundamentalmente nova, para fazer frente à ontologia religiosa.

“O colapso científico do sistema geocêntrico do mundo, provisoriamente, de fato poderia, com todas as suas consequências, ser condenado como heresia”, todavia, “sua validade científica, seu efeito para a práxis social não podiam mais ser contidos por tais meios.”⁸⁰

A centralidade ontológica advinda da propagação dos avanços e das conquistas das ciências da natureza, em especial a física e a química, puderam obstaculizar a tendência de perseguição da Igreja aos chamados “hereges”. Nesse sentido, afirma Lukács,

Certamente não é casual que uma tal qualidade ontologicamente central de uma descoberta científica coincida histórico-temporalmente com a impossibilidade social de para sempre suprimir suas consequências por tais meios. Em todo o caso, o conflito – no caso de Galileu – explosivo significa uma mudança no destino da ontologia religiosa. (LUKÁCS, 2018, v. 13, p. 337).

⁸⁰ LUKÁCS, op. cit. p. 337.

Na Idade Média, a teoria da dupla verdade servia para abrir pequenos espaços ao desenvolvimento científico. Contudo, diante da nova situação – o surgimento da classe burguesa –, a própria Igreja, a ideologia religiosa oficial, recorria à teoria da dupla verdade, para salvaguardar, ao menos, partes de sua ontologia, com a finalidade de não colapsar completamente.

Tal modificação, argumenta Lukács, “é em geral associada com o nome do Cardeal Belarmino.” Em um drama de autoria de Bertold Brecht sobre a disputa da Igreja com Galileu, Brecht “fez o Cardeal Belarmino articular clara e cinicamente a nova versão da dupla verdade”, nos seguintes termos: “Vamos marchar com os tempos, Barberini. Se os mapas celestes, que dependem de uma hipótese nova, facilitam a vida dos nossos navegantes, eles que usem os mapas. O que nos desagrada são doutrinas que tornam erradas as escrituras.”⁸¹

Sobre tal estado dos fatos, Lukács tece duras críticas nesses termos,

Do ponto de vista da honestidade em querer reconhecer a realidade, a dupla verdade sempre teve, em si, algo de uma postura cínica. Este caráter se intensifica ao não se tratar de criar um pequeno espaço de manobra a um conhecimento de outro modo reprimido ou condenado a ser extirpado, mas, com sua ajuda, de organizacionalmente perpetuar intocada a validade oficial de uma ontologia. Esse cinismo, todavia, expressa adequadamente o instintivamente correto conhecimento da nova situação por parte da igreja: para a nova classe dominante em ascensão, para a burguesia, o desenvolvimento ilimitado das ciências, antes de tudo das ciências da natureza, era uma questão vital. (LUKÁCS, 2018, v. 13, p. 338).

O cardeal Belarmino, de acordo com Lukács, jamais concordaria com uma posição da Igreja que fosse de encontro a não utilização dos conhecimentos científicos então produzidos. Ele concordava com as investigações científicas e com a utilização prática de tais conhecimentos, desde que não infringissem uma só palavra das escrituras.

Por essa razão, afirma Lukács que “a tomada de posição para com a objetividade real, para com a questão de se as verdades das ciências naturais de fato representam a realidade objetiva ou se apenas possibilitam sua manipulação prática,”

⁸¹ Ibid., p. 337-338.

é a questão central que domina a filosofia burguesa “desde os dias de Belarmino até hoje e determina sua posição no conjunto dos problemas ontológicos.”⁸²

A filosofia burguesa pós-renascimento era constituída por duas correntes aparentemente contrárias, mas que, nas questões decisivas, guardavam a mesma concepção de ontológica dualista. De um lado, temos pensadores de “Hobbes a Helvétius, de Espinosa a Diderot”, que tentam dar seguimento ao legado deixado pelos pensadores renascentistas; de outro, surgem “pensadores significativos e influentes que desejam dar fundamento teórico e gnosiológico ao cinismo belarminiano da política da igreja.”, qual seja: “Berkeley e Kant”⁸³

Hobbes é o pensador burguês mais influente pós-renascimento. Ele formula sua ontologia lastreado no avanço científico e no desenvolvimento tecnológico que ocorreram desde o período renascentista. Por exemplo: Hobbes fez uso das descobertas de Copérnico, no campo da Astronomia, e de seus contemporâneos Kepler e Galileu, estes tanto no campo da Astronomia quanto no da Física e Matemática.

Nessa época, a Igreja ainda detinha diversas prerrogativas, todavia, sua influência não era a mesma do período medieval. Nesse sentido, diz Lukács,

Que, à época em que a igreja ainda se postava com toda força, muitos cientistas e filósofos enxergassem motivos para uma linguagem esópica sobre tais complexos, nada altera na linha histórico-mundial. Esta consiste no avanço inexorável da nova ontologia fundada nas ciências da natureza. (LUKÁCS, 2018, v. 13, p. 338).

Por outro lado, concorrentemente à linha que procurava cultivar uma ontologia sobre as bases dos progressos científicos e do desenvolvimento tecnológico herdados da renascença, surge uma corrente que vai ao encontro da ontologia belarminiana, ou seja, uma ontologia fundada na especulação teológica, na teoria do conhecimento, na gnosiologia e na lógica formal: a ontologia de Kant.

A ontologia kantiana, argumenta Lukács, apresenta uma acentuação unilateral e desmedida do princípio da liberdade, em relação ao princípio da

⁸² Ibid., p. 338.

⁸³ Ibid., p. 338-339.

necessidade. Dessa forma, a concepção ontológica de Kant apresenta, por um lado, “um dualismo abrupto, inconciliável, no sentido ontológico, que metafisicamente dilacera a unitariedade do ser social”⁸⁴, enquanto, por outro lado, na práxis social separa, mecanicamente, de todos os demais, o mundo fundado sobre a moral.

Segundo Lukács, em Kant, o ser social “trata-se de algo radicalmente outro, que absolutamente não mais possui caráter ontológico”⁸⁵ Nesse sentido, diz Lukács, “As radicais divisões do mundo segundo o modelo da ‘crítica da razão pura’ e da ‘crítica da razão prática’ mostram-se sempre impraticáveis, por último porque apenas podem contrastar entre si um puro conhecimento natural a uma pura moral.”⁸⁶

Outro ponto de fundamental importância, para compreender a ontologia kantiana, reside no entendimento de que o ser humano já nasce com determinadas categorias em sua estrutura mental, tais como o espaço e o tempo, e o processo gnosiológico (de aquisição de conhecimento) simplifica-se na apreensão e organização pela consciência do ser humano – “previamente estruturada” – das experiências sensíveis. Quer dizer, segundo Kant, as categorias sociais são dadas *a priori*.

Os neokantianos contemporâneos vão além do mestre em relação ao idealismo subjetivista. Enquanto Kant postulava a incognoscibilidade da *coisa-em-si*, isto é, da essência do ser; os neokantianos advogavam a inexistência da *coisa-em-si*. Em outras palavras, apesar de Kant rejeitar a possibilidade de o intelecto do ser humano conhecer a essência do ser em geral, ele não negava sua existência; enquanto os neokantianos rejeitavam a existência da essência, posição igualmente compartilhada pelos positivistas. Nesse sentido, sentencia Lukács:

As sutis diferenças metodológicas, sobre as quais, então, muito foi discutido, são sem interesse para nossa colocação do problema, pois parecem sem significado diante de sua concordância fundamental (a saber), de que para a filosofia científica não há, de todo, questões ontológicas. (LUKÁCS, 2018, v. 13, p. 326).

⁸⁴ Ibid., p. 328.

⁸⁵ Ibid., p. 325.

⁸⁶ Ibid., p. 326.

Acerca do caráter decisivo das duas tendências ontológicas burguesas que se desdobram na Idade Moderna, o filósofo húngaro postula que,

O comum na essência dos esforços de ambos é assinalar, gnosiologicamente, que não pode ser atribuído aos nossos conhecimentos sobre o mundo material qualquer significado ontológico. Para nosso problema, por último, é o mesmo se, então, essas tendências gnosiológicas terminam por devolver à religião, como ela de fato é, o seu antigo direito de determinar a ontologia (Berkeley sob a influência dos compromissos de classe da “Revolução Gloriosa”) ou se, já sob a influência do Iluminismo e da Revolução Francesa, visa-se meramente a uma “religião no interior dos limites da razão pura”. (LUKÁCS, 2018, v. 13, p. 339).

E finaliza Lukács:

Em ambos os casos – à maneira da ciência isolada – é deixado gnosiologicamente imperturbado o funcionamento do conhecimento da natureza em sua imanente objetividade prática, por uma recusa – do mesmo modo gnosiológica – de toda “ontologização” de seus resultados, de todo reconhecimento da existência dos objetos em si, independente da consciência cognoscente; com o que novamente, do ponto de vista do nosso problema, é o mesmo se é falado de uma consciência humana real ou de uma “consciência em geral”. (LUKÁCS, 2018, v. 13, p. 339).

Do exposto, depreende-se que tanto para Hobbes quanto para Kant, ambos representantes diletos da burguesia revolucionária, no tocante à questão da existência de Deus, exprimiam que, se Deus criou o mundo, ele o fez e o deixou para o ser humano fazer dele o que bem quiser, ou seja, Deus fez o mundo, mas não interfere na história da humanidade. É o típico Motor Imóvel aristotélico, que deu corda no relógio e saiu de cena.

Considera Lukács que “A filosofia do século 19 é dominada por essas concepções.” que tratam de problemas ontológicos, a partir da perspectiva gnosiológica, afastando cada vez mais os problemas ontológicos da esfera da filosofia científica. Ainda segundo Lukács, até mesmo “O breve impulso à renovação do materialismo filosófico no mundo burguês,” sob a enorme influência das descobertas de Charles Darwin que, “em relação ao surgimento do ser humano”, vislumbra-se uma nova ontologia “do mesmo modo como, em sua época, o heliocentrismo permaneceu

um episódio, antes de tudo porque, a filosofia burguesa não pode mais se elevar à universalidade e ao ímpeto de um Hobbes ou Diderot.”⁸⁷

Nessa direção, postula Lukács,

As direções dominantes na filosofia burguesa permaneceram leais ao compromisso belarminiano, mesmo o aprofundaram na direção de uma gnosiologia pura, resolutamente antiontologicamente posta; pense-se como a coisa em si kantiana é excluída cada vez mais energicamente pelos neokantianos da gnosiologia, pois nem sequer uma realidade ontológica por princípio inconhecível pode ser reconhecida. (LUKÁCS, 2018, v. 13, p. 339).

A concepção ontológica moderna teve seu apogeu nas formulações do filósofo Hegel. Para ele, existia uma teleologia na história da humanidade. Assim, a problemática da concepção ontológica hegeliana não reside no caráter teleológico do ser em geral, como formularam seus predecessores, mas tão somente na história da humanidade.

Para Hegel, há um processo teleológico que conduz a história da humanidade, o qual foi denominado de *Geist* (ou *Espírito Absoluto*). Segundo Lukács,

O problema que aqui emerge não é, portanto, um pró ou contra do caráter teleológico do trabalho; o autêntico problema aqui existente, ao contrário, é submeter a quase ilimitada generalização desse fato elementar — novamente: da vida cotidiana aos mitos, religião e filosofia — a uma consideração ontológica autenticamente crítica. (LUKÁCS, 2018, v. 14, p. 13).

Continua Lukács,

Portanto não é de modo algum surpreendente que pensadores grandes e fortemente orientados à existência social, como Aristóteles e Hegel, tenham entendido claramente o caráter teleológico do trabalho e que suas análises estruturais necessitem apenas alguns complementos e, de maneira alguma de correções decisivas, e mesmo para hoje preservam sua validade. Nisso o problema ontológico verdadeiro emerge em que o tipo de posição teleológica — mesmo em Aristóteles e Hegel — não permanece limitado ao trabalho (ou, em um sentido ampliado, contudo legítimo, à práxis humana em geral), ao contrário, é elevada a uma categoria cosmológica geral, com o que emerge uma relação de concorrência, insolavelmente antinômica, entre causalidade

⁸⁷ Ibid., p. 339.

e teleologia, que atravessa toda a história da filosofia. (LUKÁCS, 2018, v. 14, p. 13).

Aristóteles e Hegel, sempre segundo Lukács, compreenderam corretamente o caráter teleológico no trabalho, todavia, tanto um quanto o outro incorreram em equívocos. Aristóteles abrangeu a teleologia à categoria universal, enquanto Hegel a extrapolou à história da humanidade.

Quer dizer, Hegel – para ficar apenas com o filósofo em exame – não restringiu a teleologia ao trabalho, mas a abrangeu à história da humanidade. Dessa forma, se tal processo histórico é portador de uma posição teleológica, então, por decorrência necessária, era necessário descobrir como surgiu tal posição. Desse modo, Hegel construiu um sistema e um método que conferia ao *Geist*, isto é, ao Espírito Absoluto, o estatuto de ser portador da posição teleológica da história da humanidade. Argumenta Lukács, “[...] Hegel, que descreveu o caráter teleológico do trabalho ainda mais concreta e dialeticamente que Aristóteles, por um lado fez da teleologia motor da história e, portanto, de sua imagem do mundo como um todo.”⁸⁸

Da mesma forma como Aristóteles concebeu o Motor Imóvel com capacidade de realizar posições teleológicas, Hegel concebeu o *Geist* como portador da posição teleológica da vir a ser da história da humanidade. Por isso, em sua concepção ontológica, a história da humanidade é resultado de um processo teleológico. Versando acerca das posições teleológicas e de sua atuação, Lukács afirma que,

Ao aqui nos referirmos à religião, isto se funda na qualidade da teleologia como uma categoria ontológica objetiva. Enquanto, para ser preciso, a causalidade é um princípio de automovimento autoposto que preserva este seu caráter mesmo quando uma série causal tem seu ponto de partida em um ato de consciência, a teleologia, por sua essência, é uma categoria posta: todo processo teleológico implica uma posição de finalidade e com isso uma consciência que põe fins. Pôr não significa, por isso, nessa conexão, nenhuma elevar-à-consciência, como com outras categorias, sobretudo com a causalidade; ao contrário, a consciência inicia, com o ato de pôr um processo real, justamente o teleológico. (LUKÁCS, 2018, v. 14, p. 13-14).

⁸⁸ LUKÁCS, op. cit. p. 13.

Continua Lukács,

O pôr tem, aqui, portanto, um inexorável caráter ontológico. A visão teleológica da natureza e da história significa, portanto, não simplesmente sua adequabilidade ao propósito, seu ser dirigido a uma finalidade, mas também que sua existência, seu movimento, seu processo, como um todo tanto quanto nos detalhes, tem de ter um artífice consciente. (LUKÁCS, 2018, v. 14, p. 14).

O *Geist* insere na história dos seres humanos uma necessidade incontornável, para que o próprio alcance seu ponto máximo de desenvolvimento. Em outras palavras, para que o gênero humano explicita seu verdadeiro ser, sua verdadeira essência e seu verdadeiro propósito, faz-se necessário que o mesmo atinja o patamar de desenvolvimento e organização política e econômico-social que corresponda à posição de finalidade posta *a priori* pelo *Geist*.

Nesse sentido, para Hegel, o desenvolvimento das forças produtivas, resultantes da Revolução Industrial, o progresso científico, as descobertas históricas, enfim, o mundo após a Revolução Francesa, com a organização política e econômico-social baseada no Estado Democrático de Direito, consubstanciava a posição de finalidade posta pelo *Geist* ao devir-ser do desenvolvimento sócio-universal.

Quando nosso filósofo húngaro versa sobre o momento em que a história da humanidade, se depara com a posição de finalidade do *Geist*, Lukács postula que “[...] essa coincidência de ideia realizada e presente histórico é metodologicamente fundada em uma lógica. O critério para a realização da ideia no presente apoia-se, não em algum tipo de revelação, mas no caráter específico da lógica hegeliana.”⁸⁹. Na mesma direção, Lukács diz que,

O presente pode, portanto, historicamente se alongar por todo um período ou mesmo uma época, e não cabe nenhuma dúvida, embora jamais tenha diretamente expressado, que Hegel compreendia o presente nesse sentido. Essa mudança de sentido abarca também o futuro e o passado no ser social. (LUKÁCS, 2018, v. 13, p. 477).

⁸⁹ LUKÁCS, op. cit. p. 476)

Para Hegel, o Espírito Absoluto encontra-se consigo mesmo, quando a história da humanidade alcança o momento determinado do modo de produção capitalista. Na sociabilidade burguesa, portanto, se estabelece uma relação de complementaridade entre o indivíduo singular e a totalidade da sociedade da qual ele faz parte, não mais uma relação de contradição, como nas sociabilidades predecessoras. Dessa forma, quando a humanidade atinge o patamar da sociabilidade burguesa, os seres humanos não necessitam mais de nenhuma grande revolução, uma vez que tal sociabilidade constitui a melhor forma possível de organização social, conforme a posição teleológica do *Geist*.

Diz Lukács, “Portanto, a concepção hegeliana do presente, assim como sua superação, toma por base a contradição entre sociedade burguesa e Estado.”⁹⁰. O que era contradição; com o *Geist*, torna-se complementação.

A partir desse estado de coisas, a relação complementar entre indivíduo singular e sociedade garante que a sociedade vai se desenvolvendo de uma forma harmônica, assim como os indivíduos singulares vão se desenvolvendo também de uma forma harmônica, de tal maneira que não haverá mais contradições. Em poucas palavras: indivíduo singular burguês e sociedade burguesa complementam-se.

Sendo a essência humana uma essência imutável, egoísta, mesquinha e individualista, a possibilidade de uma sociedade humanamente emancipada torna-se uma inviabilidade ineliminavelmente concreta; uma vez que a construção de uma sociedade humanamente emancipada exige, com imperiosa necessidade, a concepção histórica da essência humana, porquanto são os próprios seres humanos que constroem sua essência, a partir da síntese de suas decisões-alternativas concretas, que articuladas com a totalidade social produzem o conjunto das relações sociais, a sociabilidade.

O que temos hoje, nas primeiras décadas do século XXI, é fundamentalmente (e não só isso) uma luta de concepções de ontológicas. De um lado, a concepção revolucionária, que postula que a essência humana é mutável e histórica; por outro lado, a concepção conservadora que advoga que a essência humana é fixa e imutável, bem como egoísta, mesquinha e individualista. Em suma, o resultado dessa luta de concepções ontológicas, que se iniciou com a decadência

⁹⁰ Ibid., p. 480.

ideológica da burguesia (1830-1848), é que determinará o que será da própria humanidade: “Socialismo ou Barbárie”.

2.4 – A ESSÊNCIA HUMANA NA ONTOLOGIA DE LUKÁCS

A categoria da essência humana na ontologia do filósofo húngaro, está incindivelmente articulada com a categoria da práxis humano-social. A essência humana consubstancia-se, pela mediação direta e indireta, dos atos teleologicamente postos dos indivíduos singulares. Nessa inextrincável interação, ambas as categorias desdobram uma relação de reflexão.

Para compreender esta relação de reflexão que existe entre a essência humana e a práxis social e, por fim, apreendermos a categoria da essência humana, como o filósofo húngaro a formulou em sua ontologia, decidimos dividir este item em quatro momentos, com a finalidade de fundamentar nossa investigação em bases filosóficas sólidas, a saber: 2.4.1 – *O Correto Lugar da Práxis*; 2.4.2 – *A Historicidade do Ser*; 2.4.3 – *A Relação entre Essência e Fenômeno*; 2.4.4 – *A Essência Humana na Ontologia de Lukács*.

2.4.1 – O CORRETO LUGAR DA PRÁXIS

A categoria da práxis consiste na atividade teleologicamente orientada para alcançar um determinado fim. Como vimos no item 1.3, a categoria da teleologia se faz presente única e exclusivamente no interior da atividade do indivíduo singular e, exatamente em decorrência desse fato, é que Lukács postula que o trabalho é o modelo de toda e qualquer práxis social. Nesse sentido, esclarece Lukács:

Nossas últimas exposições mostraram como problemas, que adquirem uma forma muito mais generalizada, desmaterializada, sutil e abstrata em etapas mais desenvolvidas do desenvolvimento do ser humano e que, por isso, constituem mais tarde os temas principais da filosofia, estão já contidos *in nuce* em suas determinações as mais universais, contudo as mais decisivas, nos pores do processo de trabalho. É por isso que cremos ter o direito de enxergar no trabalho o modelo de toda práxis social, de todo comportamento social ativo. (LUKÁCS, 2018, v. 14, p. 46).

De acordo com nosso filósofo, o que distingue o trabalho das demais formas de práxis é o fato de o trabalho ser, no seu sentido originário, primário, “um processo entre atividade humana e natureza: seus atos são dirigidos à transformação de objetos naturais em valores de uso.” Enquanto as formas mais desenvolvidas da práxis movem-se no sentido de provocar “efeito sobre outros indivíduos, nos quais esse efeito, por último – todavia, apenas por último – visa uma mediação para a produção de valores de uso.”⁹¹

A práxis, assim, se desdobra única e exclusivamente na esfera do ser social. Enquanto diversos pensadores elaboraram suas ontologias afirmando que a categoria da práxis possuía caráter universal, isto é, ela estava presente ou no ser em geral (como Aristóteles e no pensamento religioso), ou somente no ser biológico e social (como Kant), ou ainda apenas no ser social (como Hegel); Marx, por sua vez, reduziu a práxis tão somente aos atos teleologicamente orientados de cada indivíduo singular, operando dessa forma uma revolução ontológica e metodológica ante todas as formulações ontológicas precedentes.

⁹¹ LUKÁCS, op. cit. p. 46.

Para Marx, não há uma bipartição ontológica do mundo, um dualismo cósmico. Sua ontologia é de caráter puramente terrenal, isto é, materialista: nada existe que não seja matéria. Assim, o filósofo alemão nega a existência de toda e qualquer forma de potência transcendental que possa interferir na processualidade do ser em geral.

No quadro da ontologia do filósofo húngaro, sempre na esteira de Marx, o indivíduo singular “é a única esfera da realidade em que a práxis assume o papel de uma *conditio sine qua non* na conservação e na locomoção das objetividades, na sua reprodução e desenvolvimento ascendente.”⁹² É explícita a recusa lukacsiana de toda e qualquer posição teleológica que não esteja única e exclusivamente presente somente na atividade do indivíduo singular. Nessa direção, afirma Lukács: “Precisamente nessa questão foi que Marx rompeu mais decisivamente com seus predecessores filosóficos.”⁹³

Toda e qualquer práxis, diz Lukács, “está imediatamente dirigida para atingir um propósito concretamente determinado.” Nesse sentido, “a verdadeira qualidade daqueles objetos que podem servir como meio para essa posição de propósito tem de ser corretamente reconhecida”. Diante disso, “a práxis é inseparavelmente ligada ao conhecimento.”⁹⁴

Portanto, além de cumprir a *conditio sine qua non* na produção de meios de produção e de subsistência essenciais ao processo reprodutivo social, “a práxis é, também subjetivamente, gnosiologicamente o critério teoricamente decisivo de todo conhecimento correto.”⁹⁵ No plano gnosiológico, constata-se que a práxis social revela uma

[...] oposição entre a ontologia marxista e aquelas anteriores, as quais, de diversos modos, elevaram a pura contemplação a veículo do conhecimento da verdade e, ao mesmo tempo, à medida última do comportamento correto do ser humano na realidade social. (LUKÁCS, 2018, v. 14, p. 328).

⁹² LUKÁCS, op. cit. p. 328.

⁹³ Ibid., p. 327.

⁹⁴ Ibid., p. 353-354.

⁹⁵ Ibid., p. 328.

A práxis social, desse modo, consiste no critério último para a correção do conhecimento. Contudo, Lukács alerta que “concepções que se provaram falsas para o desenvolvimento ascendente da práxis social e das ciências podem [...] oferecer uma base aparentemente segura que, supostamente, funciona bem.”⁹⁶ Nesse sentido, exemplifica Lukács,

Pense-se, por exemplo, na astronomia ptolomaica na Antiguidade e na Idade Média. Navegação, determinação do calendário, cálculo de eclipses solares e lunares, etc. podem ser, com sua ajuda, satisfatoriamente alcançados segundo as demandas da práxis social de então. Que, com isso, também o resultado geral necessariamente decorrente deste sistema, o caráter geocêntrico do universo, desempenhou ideologicamente um grande papel na conservação da falsa imagem da realidade, na exasperada oposição contra a nova verdade é, em geral, igualmente conhecido. (LUKÁCS, 2018, v. 13, p. 12).

Tal fato explicita que a práxis social cotidiana, como critério do conhecimento correto, requer, com absoluta necessidade, que a mesma seja constantemente submetida à crítica científica, com a finalidade de superar as imperfeições imanentes ao próprio processo de produção do conhecimento, como também para ultrapassar obstáculos socialmente postos à aproximação do conhecimento correto do ser.

2.4.2 – A HISTORICIDADE DO SER

Mencionamos acima que a ontologia marxiana operou uma ruptura com todas as ontologias precedentes, e o cerne dessa ruptura se revela na descoberta de uma nova concepção, absolutamente histórica, do ser. Segundo Lukács, “[...]o ser, em seu todo, a natureza, bem como a sociedade, é compreendida como um processo histórico, que a historicidade, assim estatuída, perfaz a essência de todo ser.”⁹⁷ A historicidade, assim, consubstancia a determinação mais decisiva e mais universal de todo o ser.

⁹⁶ Ibid., p. 12.

⁹⁷ Ibid., p. 212.

Em outras palavras, a essência do ser é a historicidade. Tudo o que existe, seja matéria inorgânica, seja matéria orgânica, seja matéria social constitui um processo histórico. Nada existe que não possua o caráter de processualidade. Por isso, afirma Lukács, “[...] para a correta compreensão do marxismo, a historicidade do ser, enquanto característica fundamental deste, constitui o ponto de partida ontológico para a correta compreensão de todos os problemas.”⁹⁸

Quando Lukács, em sua ontologia, analisando a correta forma de conhecer um fato social, indaga: “onde se deve procurar uma garantia para a via correta a uma tal crítica?”, porquanto “nem as objetivações mais desenvolvidas da práxis humano-social, nem seus modos fenomênicos imediato-primitivos podem oferecer uma inequívoca base sólida à investigação ontológico-crítica do ser social.”⁹⁹ Ele próprio responde nestes termos:

O autêntico retorno ao próprio ser só pode ter lugar se suas características essenciais forem sempre apreendidas como momentos de um processo de desenvolvimento essencialmente histórico e — o caráter específico da historicidade correspondendo com precisão ao seu respectivo tipo de ser — se são deslocados para o ponto central da reflexão crítica. (LUKÁCS, 2018, v. 13, p. 35).

Conforme Lukács, o filósofo alemão, desde o início de sua vida intelectual, já colocara a historicidade de todo o ser para o ponto central do seu método: “Conhecemos uma única ciência, a ciência da história.”¹⁰⁰ Em sua fase madura, Marx escreve informações precisas acerca de seu método investigativo: “[...] o exame dos próprios processos em seus respectivos ser-precisamente-assim dinâmicos.”¹⁰¹

O processo de desenvolvimento histórico do ser-precisamente-assim existente não deve ser compreendido como os ideólogos da ordem burguesa comumente o fazem. Estes entendem que tal desenvolvimento propicia apenas o conhecimento fenomênico do ser, negando a possibilidade real do conhecimento da essência do ser-precisamente-assim existente. Tais ideólogos postulam, assim, que o conhecimento é útil na medida em que serve tão somente à manipulação do ser e

⁹⁸ Ibid., p. 86.

⁹⁹ Ibid., p. 35.

¹⁰⁰ Ibid., p. 35.

¹⁰¹ Ibid., p. 36.

de suas relações, devido à impossibilidade de alcançar a realidade objetiva em sua essência.

Para Lukács, por sua vez, no contexto gnosiológico, é uma possibilidade real e concreta a apreensão da essência da realidade objetiva, do ser-precisamente-assim existente. Reportando-se a Marx, o filósofo húngaro exemplifica nestes termos: “Na anatomia do ser humano está a chave para a anatomia do macaco. Com legítima ponderação, Marx enxerga aqui ‘uma chave’, não ‘a chave’, para o decifrar do ser em sua historicidade.”¹⁰²

Em outras palavras, para compreender a anatomia de uma dada espécie de macacos, nos estágios atuais, faz-se preciso analisar um animal superior à espécie dada, mas que seja produto do processo histórico desta mesma espécie, no caso, o ser humano. Nesse sentido, a anatomia do ser humano torna-se “uma chave”, para compreender a anatomia do macaco, visto que, na processualidade do desenvolvimento histórico do ser-precisamente-assim existente do macaco, alcançamos o produto que é o ser humano. Ressalte-se que esse procedimento, nas palavras do próprio Marx, constitui “uma chave” dentre outras existentes, portanto, não “a chave”.

Já essa prioridade da historicidade, conduzida consistentemente até o fim em seu concreto ser-precisamente-assim como real, porque real modo de ser processual do ser, é uma crítica explosiva a toda absolutização da vida cotidiana. Pois todo pensamento do mundo neste nível – já devido à imediatibilidade predominante deste modo de ser – costuma ter como inerente a tendência a perenizar os fatos imediatamente dados. (LUKÁCS, 2018, v. 13, p. 36).

Ainda Lukács,

Todavia, a ontologia crítica de Marx permanece ante eles criativa, porque não é meramente controladora, ao contrário, desvela novos processos, realmente dialéticos. Ela parte do oposto – desde o início, partiu dos mais profundos princípios do ser social, da prioridade ontológica da práxis ante a mera contemplação da realidade –, e isto é posto muito energicamente ante o ser. (LUKÁCS, 2018, v. 13, p. 36-37).

¹⁰² Ibid., p. 36.

Segundo Lukács, o filósofo alemão já expusera “os princípios de uma tal crítica ontológica nas suas juvenis assim chamadas Teses ad Feuerbach.” Marx “critica o materialismo de Feuerbach – e, por meio dele, todas as ontologias materialistas precedentes – por ignorarem a práxis a partir [...] de um caráter dirigido à contemplação.”¹⁰³

A crítica realizada por Marx é uma crítica ontológica. Argumenta Lukács, “Ela parte de que o ser social, enquanto adaptação ativa do ser humano ao seu mundo ambiente, primária e inexoravelmente se baseia na práxis.”¹⁰⁴ Diferentemente de seus predecessores que realizavam suas críticas apenas no aspecto fenomênico do ser-precisamente-assim existente, subordinando, por consequência, a práxis às concepções ontológicas de caráter idealista e/ou religioso.

O ser social, conforme Lukács, é “um ser fundamentalmente sócio-histórico na medida em que seu passado, na forma de seu próprio passado, constitui um momento importante de seu ser e atuar presentes.”¹⁰⁵ Diz Lukács:

O ser humano singular [...] experimenta e molda sua própria vida na medida em que as recordações da própria pré-história constituem elementos importantes das suas respectivas decisões alternativas e, ainda mais, da sua unificação em sua personalidade. (LUKÁCS, 2018, v. 14, p. 240).

Desse modo, a historicidade, no sentido marxiano-lukacsiano, constitui um princípio universal “convocado a apreender, não apenas todo tratamento científico do ser, naturalmente antes de tudo do ser social, mas, ainda e antes de tudo, a correspondentemente influenciar, a dirigir, as atividades dos seres humanos.”¹⁰⁶ Assevera Lukács:

Ela se baseia na visão de que, por um lado, tudo – mesmo o “coisal”-material dado – é, em seu verdadeiro ser, um processo irreversível de complexos, por outro lado, que tais processos jamais podem possuir um ser isolado,

¹⁰³ Ibid., p. 37.

¹⁰⁴ Ibid., p. 37.

¹⁰⁵ Ibid., p. 70.

¹⁰⁶ Ibid., p. 240.

“precisamente” separado de outros processos, que entre eles vigoram interações intensivas ou extensivas, fortes ou fracas, portanto a autêntica qualidade do seu ser apenas em conexão com o processo como um todo, em que eles ontologicamente se sintetizam, apenas na sociedade enquanto totalidade processual, podem vir a ser compreendidos de modo adequado. (LUKÁCS, 2018, v. 13, p. 240-241).

Portanto, somente partindo da concepção ontológica marxiano-lukacsiana de apreender o ser em sua historicidade, como fundamento último de todo e qualquer conhecimento adequado do real, poder-se-á realizar uma compreensão correta da realidade tanto objetiva quanto subjetiva, visando a finalidade de pôr em andamento o processo de construção de uma sociedade humanamente emancipada.

2.4.3 – A RELAÇÃO ENTRE ESSÊNCIA E FENÔMENO

O fenômeno em Lukács não é um produto passível do desdobramento da essência. Assim como a essência, o fenômeno, na ontologia lukacsiana, é parte ativa de toda e qualquer processualidade, influenciando a substância da essência e sendo por ela influenciado.

Distintamente das ontologias predecessoras, Lukács, após Marx, confere ao fenômeno o mesmo estatuto ontológico que à essência, o mesmo *quantum* de ser. Melhor dizendo, ambas as categorias são igualmente existentes e, por isso, essência e fenômeno participam igualmente de todos os processos. Todavia, o que distingue a essência do fenômeno é que a essência está inextricavelmente conectada à categoria da continuidade, enquanto o fenômeno está articulado aos momentos singulares, que se sucedem em cadeia no desdobrar de toda a processualidade.

A continuidade, na ontologia de Lukács, é responsável pela articulação dos momentos singulares e fenomênicos, em uma unidade, conferindo permanência e unidade aos processos concernentes. A essência é o *locus* da continuidade de toda a processualidade. A essência articula, em unidade, os diversos momentos singulares e fenomênicos que se desdobram ao longo de todo e qualquer devir.

Nesse sentido, argumenta Lukács, “(Talvez seja supérfluo repetir que, segundo nossa concepção, o mundo fenomênico constitui uma parte existente da

realidade social.)”, uma vez que, sendo as “formas fenomênicas”, na acepção de Lukács, “historicamente sempre concretamente necessárias”, conclui-se, nesse sentido, que a essência e o fenômeno possuem, igualmente, o mesmo estatuto ontológico. Quer dizer, ambas são “determinações da existência”¹⁰⁷, possuindo o mesmo caráter de ser.

A essência, em Lukács, não determina o processo *a priori*, pelo contrário, ela vai se constituindo durante o desenvolvimento do ser, momento a momento, caso a caso. Diferentemente das concepções ontológicas predecessoras às de Marx, as quais concebiam a essência como elemento anterior aos processos, e que os determinavam *a priori*; a ontologia marxiana postula que a essência não é dada *a priori*, ela vai se consubstanciando ao longo do próprio processo. De acordo com o filósofo húngaro, “[...] o desenvolvimento da essência independentemente do seu pensamento e desejo não é uma necessidade fatal que a tudo determina antecipadamente o que simplesmente sucederia com eles.”¹⁰⁸

Portanto, o fenômeno, segundo de Lukács, não pode ser considerado “como um simples, passivo, produto da essência, que, antes, precisamente essa interação de essência e fenômeno constitui uma das mais importantes bases reais da desigualdade, da contraditoriedade no desenvolvimento social.”¹⁰⁹ Nesse ponto, reside, outra contraposição da ontologia marxiano-lukacsiana, em relação às ontologias que concebiam a esfera da essência indissociavelmente articulada com a parte vital do processo, restando à esfera fenomênica apenas a contingência, casualidade, o acaso.

Deve-se, para ser corretamente compreendida essa relação de essência e fenômeno [...] (ambos constituem, como vimos, um complexo inseparavelmente unificado), partir de que o fenômeno não apenas é socialmente tão existente quanto a essência, mas ainda que ambos são portadores das mesmas necessidades sociais, que ambos são componentes, indissociáveis um do outro, desse complexo histórico-social. (LUKÁCS, 2018, v. 13, p. 621).

¹⁰⁷ LUKÁCS, op. cit. p. 81.

¹⁰⁸ Ibid., p. 425.

¹⁰⁹ Ibid., p. 423.

Lukács exemplifica concretamente a relação entre essência e fenômeno, quando diz que a essência do desenvolvimento capitalista está presente no desenvolvimento das formas nacionais do capitalismo alemão, italiano, etc. Essas formas nacionais corresponderiam à esfera dos fenômenos, enquanto o puro desenvolvimento capitalista corresponderia à esfera da essência.

Nessa relação concreta, as formas nacionais do capitalismo alemão, italiano, etc. (esfera dos fenômenos) certamente influencia o desenvolvimento do modo de produção capitalista global (esfera da essência). Assim, tanto a essência como o fenômeno exercem igual influência em toda relação processual: seja na esfera da natureza, seja na do ser social. Desse modo, na relação entre essência e fenômeno não há qualquer oposição excludente, a qual pudesse aproximar, ou até mesmo identificar, a essência à necessidade, restando a casualidade ao fenômeno. Ambas as categorias participam igualmente de toda a processualidade, quer dizer, ambas as categorias exercem uma função decisiva nos processos.

As concepções ontológicas religiosas identificam a essência à necessidade. Tais concepções postulam que onde se apresenta uma determinada necessidade aí está sua essência. Em Santo Agostinho, essa situação é patente. Para o bispo de Hipona, o homem possui um vazio no coração, uma “necessidade” de algo maior que ele próprio, para sentir-se completo e realizado; e esse algo maior é Deus. Dessa forma, onde há necessidade de algo, há uma essência não realizada; quando cessa a necessidade, significa que a essência foi alcançada.

Por outro lado, existem as concepções ontológicas não-religiosas, mas que exibem o caráter de excessiva aproximação entre essência e necessidade. É o caso de Hegel, que afirma que a história da humanidade possui uma necessidade de encontrar-se consigo mesma, ou seja, com a posição teleológica intencionada em seu início. Segundo Hegel, a humanidade realizou a posição de finalidade quando alcançou a organização social baseada no Estado Democrático de Direito.

O *tertium datur* lukacsiano estabelece que a distinção entre as categorias da essência e do fenômeno reside na particular e exclusiva articulação da essência com a categoria da continuidade. Para compreendermos as determinações, as categorias e as conexões categorias que distinguem a essência do fenômeno, faz-se

necessário um exame, ainda que breve, da categoria da substância, como se apresenta na ontologia do filósofo húngaro.

As novas visões acerca do ser destruíram a concepção estática, invariável de substância; contudo, disto não se segue, de modo algum, a necessidade de sua negação no interior da ontologia, mas, apenas o reconhecimento de seu caráter essencialmente dinâmico. A substância é o que, na eterna mudança das coisas, mudando-se a si própria, é capaz de se preservar em sua continuidade. (LUKÁCS, 2018, v. 14, p. 83).

Este autopreservar-se dinamicamente durante o processo, diz Lukács, “não é, contudo, incondicionalmente ligado a uma ‘eternidade’.” As próprias substâncias “podem surgir e desaparecer, sem por isso cessarem de ser substâncias”, visto que se mantêm “dinamicamente no período de tempo de sua existência.”¹¹⁰

[...] nova concepção da substancialidade em que esta não se coloca excludente-rigidamente ante o processo do devir como relação estacionário-estática do conservar em-si, ao contrário, ela se mantém pela essência, mas processualmente, transformando-se no processo, renovando-se, participando do processo. (LUKÁCS, 2018, v. 13, p. 681).

A essência, na acepção lukacsiana, é o complexo de determinações que mantém seu caráter de ser, ainda que suas determinações sejam alteradas; a essência são os traços mais profundos que distinguem uma objetividade de outra, ao mesmo tempo em que articula, em unidade, os heterogêneos momentos que se sucedem ao longo do tempo. Em suma, a essência é o *locus* da continuidade. Como expõe Lukács, sendo a essência o *locus* da continuidade, todavia, não significa que seja posto um obstáculo para o desdobramento da relação entre essência e necessidade. Em toda processualidade, esta relação não pode se desdobrar sem ser constante e ininterruptamente permeada por um *quantum* de acaso. Dessa forma, a relação entre essência e fenômeno não obstaculiza a relação entre essência e necessidade, contudo, nesta última, em vez de se desenvolver numa relação causal, ela se desdobra sempre permeada pelo acaso.

¹¹⁰ Ibid., p. 83.

Isso posto, passemos à investigação do nosso objeto de pesquisa: a essência humana na ontologia de Lukács.

2.4.4 – A ESSÊNCIA HUMANA NA ONTOLOGIA DE LUKÁCS

No capítulo dedicado à reprodução, em *Para a ontologia do ser social*, Lukács diz “que, com a análise do trabalho enquanto tal, foi realizada uma abstração um tanto ampla”, uma vez que “o trabalho, como categoria desdobrada do ser social, pode apenas alcançar sua existência verdadeira e adequada em um complexo social processual e se reproduzindo processualmente”¹¹¹, ou seja, em um complexo de complexos que consiste na totalidade social.

Pela função que exerce e pelo lugar que ocupa no interior da totalidade social, o trabalho revela-se, pois, a base ontológica do ser social, já que “o trabalho possui, para a especificidade do ser social, um fundamental significado fundante e que a tudo determina.”; ou seja, por sua especificidade, ele funda o ser social e também todas as determinações sociais. Portanto, o trabalho constitui a base ontológica da essência do ser humano, visto que “Todo fenômeno social [...] pressupõe, direta ou mediadamente, eventualmente muito amplamente mediado, o trabalho com todas as suas consequências ontológicas.”¹¹² Desse modo, a categoria do trabalho constitui a base ontológica última do processo de consubstanciação da essência humana.

No início está, naturalmente, a gênese fática do ser-humano através do trabalho. Seu desdobramento (divisão do trabalho etc.) causa um processo permanente de afastamento da barreira natural, o emergir cada vez mais incisivo da essência humana (do social) do ser humano. Este não deve jamais ser petrificado em uma valorosidade abstrata; a perspectiva histórica de Marx não é nenhum ser do ser humano utopicamente consumado, mas meramente o fim de sua pré-história, i.e., o início de sua autêntica história enquanto ser humano, que se encontrou nesse processo, que nele realizou a si próprio. (LUKÁCS, 2018, v. 14, p. 685).

¹¹¹ Ibid., p. 117.

¹¹² Ibid., p. 117.

O trabalho constitui “a gênese fática do ser-humano”, pois, por sua mediação, enquanto categoria central do salto ontológico, o homem deixou de ser apenas um exemplar singular da espécie, ou seja, superou a mera singularidade muda, para constituir-se em uma individualidade.

Por outro lado, como o trabalho contém em-si “o necessário e ininterrupto remeter-para-além-de-si dos atos de trabalho”, todo o seu processo e “seu desdobramento” acaba por produzir necessariamente uma constante transformação do mundo ambiente, acarretando “o emergir cada vez mais incisivo da essência humana (do social) do ser humano”.

Ao conectar o trabalho, enquanto categoria fundante do ser social e condição eterna da vida social dos homens, com o processo de construção da essência humana, Lukács termina por postular: 1º) que não existe nenhuma potência transcendental que determine *à priori* a essência dos seres humanos; e 2º) que o homem é o único e exclusivo responsável pela construção de sua própria essência.

O primeiro postulado revela, pois, o caráter imanentemente terrenal da vida social humana. Vimos como Marx “reduz” a capacidade de operar posições teleológicas ao indivíduo singular, rompendo com o dualismo cósmico de todas as ontologias anteriores. Para Lukács, não existe – Mundo das Ideias (Platão), Motor Imóvel (Aristóteles), Deus (Agostinho e Tomás de Aquino), Natureza Humana Imutável (Hobbes, Locke e Rousseau), Teleologia na história humana (Hegel) – nenhuma potência que transcenda o mundo dos homens, e que possa determinar *à priori* a essência dos próprios seres humanos.

O segundo postulado, como decorrência do primeiro, desvela o ser humano como o único demiurgo da processualidade de construção de sua própria essência. Em suma, a história do mundo dos homens é produto exclusivo dos próprios atos dos homens, sem nenhuma interferência transcendental. Ao versar sobre o processo produtivo, no capítulo dedicado à reprodução, diz Lukács,

Ante as ações singulares dos seres humanos, ela [a produção] é uma realidade irrevogável que, para falar novamente com Marx, centralmente corporifica aquelas circunstâncias nas quais os próprios seres humanos fazem sua história. Por isso ela só pode sofrer alterações essenciais em um nível da sociedade como um todo e, mesmo estas, apenas quando o

desenvolvimento imanente da própria economia as faz objetivamente possíveis. (LUKÁCS, 2018, v. 14, p. 287).

Todavia, apesar de serem os únicos e exclusivos construtores de suas histórias, as ações dos seres humanos sofrem dois momentos de constrangimentos, a saber, o primeiro reside no fato de que as circunstâncias de vida de cada homem singular não foram escolhidas por ele mesmo. Daí, a célebre frase do pensador alemão: “Os homens fazem a sua própria história; mas não a fazem segundo a sua livre vontade, em circunstâncias escolhidos por eles próprios, mas nas circunstâncias imediatamente encontradas, dadas e transmitidas pelo passado.”¹¹³

O segundo postulado constitui na impossibilidade histórico-concreta de transformação ilimitada do real pela ação humana, uma vez que o patamar de desenvolvimento das forças produtivas é historicamente determinado. “(O caso de Ícaro não assinala os limites da »natureza humana« em geral, mas os das forças produtivas na antiga economia escravista.)”¹¹⁴ Esclarece o filósofo húngaro:

A posição da finalidade nasce de uma necessidade social; todavia, para que se torne uma verdadeira posição de finalidade, a pesquisa dos meios, i.e., o conhecimento da natureza, tem de ter alcançado um determinado patamar a ela adequado; se este não foi ainda alcançado, a posição de finalidade permanece um mero projeto utópico, um tipo de sonho, como, por exemplo, o voo, desde Ícaro até Leonardo e um longo tempo depois dele. (LUKÁCS, 2018, v. 14, p. 21).

Isto posto, passemos à investigação de como o homem constrói sua própria essência. Para isso, realizaremos uma breve recapitulação da categoria do trabalho, como contido no item 1.3, para estabelecermos solidamente o solo genético do processo de construção da essência humana, visto que, como vimos no início do capítulo, corresponde simultaneamente ao processo de construção da história dos próprios homens pela mediação de seus atos teleologicamente postos.

Vimos no primeiro capítulo, ao tratarmos da esfera do ser social, que o ser humano é um ser que necessita, a todo momento, transformar a natureza em meios

¹¹³ Ibid., p. 234.

¹¹⁴ Ibid., p. 250.

de produção e de subsistência necessários à sua sobrevivência; e que tal transformação consiste no processo de objetivar uma posição teleológica, sempre pela mediação da categoria da alternativa. Ao final do processo de trabalho, pois, o homem termina por transformar não somente a natureza, mas também a si mesmo, visto que, após o processo, ele adquiriu novos conhecimentos e habilidades e desenvolveu sua sensibilidade e criatividade.

A própria história demonstra o básico estado de fato ontológico extremamente simples de que o trabalho é capaz de despertar nos seres humanos novas capacidades e necessidades, que as consequências do trabalho vão para além do nele imediato e conscientemente posto, põem no mundo novas necessidades e capacidades à sua satisfação [...]. (LUKÁCS, 2018, v. 14, p. 250).

Lukács assinalam que, ao término de todo e qualquer ato de trabalho, ocorre um afastamento da barreira natural. De acordo com a concepção lukacsiana, “Precisamente aqui torna-se visível para a ontologia do ser humano enquanto ser social a questão decisiva, o tão frequentemente mencionado afastamento das barreiras naturais em sua dialética e dinâmica concretas.”¹¹⁵

O homem é, por essência, um ser que responde, assim como todo ser vivo. Segundo Lukács, “o entorno põe, à sua existência, à sua reprodução, condições, tarefas etc., e a atividade do ser vivo em sua preservação e na preservação da espécie se concentra em reagir a elas adequadamente [...]”¹¹⁶ Entretanto, o modo como o homem responde às demandas postas pelo mundo ambiente à sua sobrevivência é distinta do modo do ser biológico. Nesse sentido, argumenta Lukács:

O ser humano que trabalha se separa de todo ser vivo até agora ao não apenas reagir ao seu entorno, como todo ser vivo deve fazer, mas ao articular em respostas estas reações em sua práxis. O desenvolvimento na natureza orgânica vai de reações físico-químicas puramente espontâneas até aquelas que são desencadeadas acompanhadas de um certo grau de consciência. (LUKÁCS, 2018, v. 14, p. 250).

¹¹⁵ Ibid., p. 250.

¹¹⁶ Ibid., p. 250.

Ao contrário do “desenvolvimento na natureza orgânica”, onde os animais reagem ao seu entorno de modo geneticamente pré-determinado; na esfera social, o ser humano é chamado, a todo momento, a reagir aos desafios postos pelo seu mundo ambiente no sentido de manter sua sobrevivência, dirimir conflitos, proteger-se, etc. A reação do ser humano difere da reação dos demais animais, porquanto, em sua reação, ele possui a capacidade de elaborar posições teleológicas. Dessa forma, suas diversas reações podem ser articuladas em uma unidade.

A articulação se baseia na posição teleológica sempre guiada pela consciência e, antes de tudo, na novidade que por princípio está contida implicitamente em cada posição. Com isto, articula-se a mera reação como resposta, pode-se dizer, apenas com isto o efeito do mundo ambiente obtém o caráter de uma pergunta. (LUKÁCS, 2018, v. 14, p. 250).

Tal processo dialético de pergunta e resposta que surge originariamente com o trabalho. Com a crescente complexificação das individualidades e das relações sociais, esse jogo dialético, “na medida que cria o novo, necessariamente também tem de [...] lançar novas questões que não brotam mais do entorno imediato, da natureza imediata, mas são componentes de um entorno autocriado, o ser social.” Entretanto, “Com isso não cessa, todavia, a estrutura de pergunta e resposta, recebe apenas uma forma que se torna mais complicada, sempre mais social.”¹¹⁷

Para responder de modo adequado à uma determinada demanda, o ser humano precisa refletir, em sua consciência, de modo o mais correto possível, as conexões causais naturais inerentes ao setor da realidade que ele tenciona transformar. Evidencia-se, assim, a função decisiva da consciência e do reflexo para o devir humano dos homens. Ressalta Lukács:

O reflexo possui, portanto, uma peculiar posição contraditória: por um lado, é estrita oposição de todo ser justamente porque é reflexo e, não, ser; por outro lado e ao mesmo tempo, é o veículo para o surgimento da nova objetividade

¹¹⁷ Ibid., p. 250.

no ser social, para a reprodução deste em um patamar igual ou superior. Com isso, a consciência que reflete a realidade recebe um certo caráter de possibilidade. (LUKÁCS, 2018, v. 14, p. 31).

Assim, “a consciência que reflete a realidade recebe um certo caráter de possibilidade”, visto que se constitui na categoria mediadora para a objetivação, isto é, na categoria que intermedeia “o surgimento de uma nova objetividade no ser social”. Dessa forma, torna-se imperioso para o ser humano singular que realiza o processo trabalho o conhecimento correto acerca das conexões causais naturais, sob pena de a objetividade tencionada inicialmente na consciência do ser humano não corresponder à objetividade obtida ao fim do processo de trabalho.

Vê-se ontologicamente, isso, nitidamente já no estágio mais primitivo. Ao ser humano das origens apanhar uma pedra e, por exemplo, utilizá-la como machado, tem de corretamente reconhecer essa conexão entre – em muitos casos surgidas casualmente – as propriedades da pedra e sua respectiva possibilidade concreta. (LUKÁCS, 2018, v. 14, p. 19).

A demanda posta pelo mundo ambiente apenas poderá ser objetivada, caso as propriedades, legalidades, determinações, relações, etc., imanentes à realidade objetiva possuir em si a factibilidade de ser transformada, ou seja, a possibilidade histórico-concreta de sofrer a modificação pretendida pelo ser humano. Todavia, tal transformação do real só será efetivada se o ser humano decidir – sempre com caráter de alternativa – levar a cabo o seu projeto. Nesse sentido, afirma Lukács: “a posição teleológica se supera na medida em que ela, ao não se realizar, se reduz a um fato da consciência necessariamente impotente ante a natureza.”¹¹⁸

Na acepção lukacsiana, a categoria que intermedeia a possibilidade e a objetivação é a alternativa. Com efeito, todo e qualquer ato humano, seja os que se destinam à transformação da realidade natural, seja os que tem por intenção a transformação da consciência de outros seres humanos, é permeado – ineliminavelmente – pelo caráter de alternativa. Nas palavras do filósofo húngaro:

¹¹⁸ Ibid., p. 20.

[...] ela não é um ato isolado de decisão, mas um processo, uma cadeia ininterruptamente temporal de alternativas sempre novas. Se se reflete, mesmo que ainda tão superficialmente, sobre qualquer trabalho – e mesmo sendo ele tão primitivo –, deve-se enxergar que não se trata jamais meramente de um executar mecânico de uma posição de finalidade. (LUKÁCS, 2018, v. 14, p. 35).

A decisão-alternativa, no contexto da ontologia lukacsiana, é imprescindível para a gênese de novas formas de objetividade social. Com efeito, ela apresenta-se, na processualidade real, sempre como uma cadeia de decisões-alternativas, pois todo ato de trabalho, por mais simples que seja, requer – com absoluta necessidade – que o ser humano tome diversas decisões-alternativas, configurando, assim, uma necessária cadeia de decisões-alternativas concretas.

Após essa breve recapitulação da categoria do trabalho, exporemos o processo de construção da essência humana.

No contexto da gênese e desenvolvimento da essência humana, o que é decisivo para seu processo de construção é a cadeia de decisões-alternativas concretas que o ser humano vai objetivando ao longo de sua vida: primeiramente, à sua própria reprodução físico-biológica; e, em segundo lugar, em resposta às demandas mais complexas, elevadas e sutis postas pela totalidade social.

Assim como o ser social se edifica de cadeias, que muitas vezes se interseccionam, de decisões alternativas, também a vida humana individual se constrói de sua sucessão e separação. Do primeiro trabalho, enquanto gênese do tornar-se-humano dos seres humanos, até as mais sutis resoluções psíquicas, forma o ser humano o seu mundo ambiente, auxilia a construí-lo e ampliá-lo e ao mesmo tempo forma, com estas suas mesmas ações próprias, de sua singularidade meramente natural uma individualidade no interior de uma sociedade. (LUKÁCS, 2018, v. 14, p. 233).

A essência humana, em suma, consiste na cadeia de decisões concretas – sempre com caráter de alternativa – que o próprio ser humano objetiva ao longo de sua vida. Nas palavras de Lukács, “A substância de um ser humano é, portanto, o

que, no decorrer de sua vida, conecta-se como continuidade, como direção, como qualidade da ininterrupta cadeia dessas decisões.”¹¹⁹

Os atos que compõem tais cadeias de decisões-alternativas concretas, argumenta Lukács, “são sempre atos concretos de um ser humano concreto no interior de uma parte concreta de uma sociedade concreta.”¹²⁰ Isto significa que tanto as demandas postas pelo mundo ambiente quanto as respostas dos seres humanos, pela mediação de cadeias de decisões-alternativas, são sempre reais e objetivas. Na ontologia do nosso filósofo, não há espaço para potências transcendentais que conferem aos seres humanos *à priori* suas essências, nem espaço para abstrações logicizantes da realidade objetiva, como em Hegel, nem para interpretações puramente gnosiológicas do real, como em Kant. Daí o caráter concreto da realidade em Lukács.

Na acepção ontológica de Lukács, o único limite concreto à construção da essência humana pelo próprio ser humano reside na categoria da possibilidade. Como vimos anteriormente, toda posição teleológica que tenha como finalidade algo factível, isto é, possível de ser posto, constitui uma posição teleológica cujo fim consiste numa possibilidade; caso não seja possível a realização da finalidade proposta, a posição teleológica constitui uma impossibilidade.

Se se quer apreender o processo como um todo em sua totalidade, torna-se claro que o movimento da essência independentemente dos desejos humanos é de fato a base de todo ser social, mas base significa ao mesmo tempo, nessa conexão: possibilidade objetiva. Com essa constatação Marx provou como irreal todo pensamento sobre uma Utopia. Ele mostrou, contudo, ao mesmo tempo, que os próprios seres humanos – justamente por isso – fazem sua história, que o desenvolvimento da essência independentemente do seu pensamento e desejo não é uma necessidade fatal que a tudo determina antecipadamente o que simplesmente sucederia com eles. Essa necessidade, todavia, resulta em um ininterrupto surgir de novas constelações reais que resultam no único espaço de manobra real sempre existente para a práxis humana. O círculo daqueles conteúdos que os seres humanos podem se pôr nessa práxis real como finalidade é – como um tal círculo – determinado por essa necessidade do desenvolvimento da essência, mas, justamente como círculos, como espaço de manobra para as posições teleológicas reais nele possíveis, não como determinação geral, inevitável, para todo conteúdo da ação. No interior desse espaço de manobra, cada posição teleológica surge sempre apenas na, para ela, única forma alternativa possível, com o que já é excluída toda predeterminação, com o que a necessidade da essência para a práxis dos seres humanos singulares

¹¹⁹ Ibid., p. 233-234.

¹²⁰ Ibid., p. 233.

inevitavelmente toma a forma de uma possibilidade. (LUKÁCS, 2018, v. 14, p. 425-426).

Lukács afirma que para compreender a processualidade de consubstanciação da essência humana “como um todo em sua totalidade, torna-se claro que o movimento da essência independentemente dos desejos humanos é de fato a base de todo ser social”; todavia, essa “base significa ao mesmo tempo, nessa conexão: possibilidade objetiva.”¹²¹ Quando abordamos, no primeiro capítulo, no item 1.3, a categoria da possibilidade, o fizemos em termos aristotélicos, mantendo-se fiel à estrutura categorial da ontologia de nosso filósofo. A partir do momento em que Lukács tangencia a essência das individualidades, mais precisamente no capítulo dedicado a “Reprodução”, ele passa a utilizar a categoria da “Possibilidade”, em vez de “Potência” (*dynamis* aristotélica). Portanto, utilizaremos a categoria da “Possibilidade”.

Lukács afirma que Marx “mostrou [...] que os próprios seres humanos [...] fazem sua história”, e “que o desenvolvimento da essência independentemente do seu pensamento e desejo não é uma necessidade fatal que a tudo determina antecipadamente [...]” Nessa direção, Lukács afasta toda e qualquer potência transcendente do devir-humano dos seres humanos e do devir da natureza. “Com essa constatação Marx provou como irreal todo pensamento sobre uma Utopia.”¹²²

A essência humana “resulta em um ininterrupto surgir de novas constelações reais que resultam no único espaço de manobra real sempre existente para a práxis humana.”¹²³ Assim, para o filósofo húngaro, a essência humana consiste na delimitação do campo de possibilidades aberto à práxis do ser humano. A essência humana, dessa forma, traça as linhas do quadro daquilo que se constitui uma possibilidade ontológica à práxis do ser humano em um determinado momento histórico concreto.

O círculo daqueles conteúdos que os seres humanos podem se pôr nessa práxis real como finalidade é – como um tal círculo – determinado por essa necessidade do desenvolvimento da essência, mas, justamente como

¹²¹ Ibid., p. 425.

¹²² Ibid., p. 425.

¹²³ Ibid., p. 425.

círculos, como espaço de manobra para as posições teleológicas reais nele possíveis, não como determinação geral, inevitável, para todo conteúdo da ação

Para o filósofo húngaro, “a necessidade da essência para a práxis dos seres humanos singulares inevitavelmente toma a forma de uma possibilidade.” Desse modo, no círculo de possibilidades desenhado pela essência humana, “cada posição teleológica surge sempre apenas na, para ela, única forma alternativa possível, com o que já é excluída toda predeterminação[...]”¹²⁴

Em poucas palavras, a essência humana, em vez de uma determinação geral, inevitável de todo conteúdo prático, delimita o campo de possibilidades, onde poderá se desenvolver o ineliminável caráter de alternativa de toda e qualquer práxis humano-social. A categoria da possibilidade exerce uma função decisiva para a compreensão da essência do ser em geral. Na particularidade da essência do ser humano, a possibilidade revela uma inextrincável relação com a categoria da alternativa. Os seres humanos, no processo de trabalho, devem, em primeiro lugar, conhecer se tal ato é uma possibilidade concreta ou não; em segundo lugar, caso a possibilidade seja real, eles precisarão, independentemente com que grau de consciência, escolher entre as diversas alternativas as que melhor poderão satisfazer suas necessidades. Nesse sentido, Lukács afirma que “as posições teleológicas assim executadas afetam o concreto movimento de desenvolvimento da própria essência.”¹²⁵

Os atos teleologicamente postos dos seres humanos singulares, ao fim e ao cabo, podem, e o fazem com frequência, expandir os limites do possível. Pelo processo de trabalho, vimos que os seres humanos, ao modificarem a natureza, produzem – diretamente – objetos, conhecimentos, meios, etc. e – indiretamente – produzem complexos, processos, relações, etc. sociais. Em síntese, pelo trabalho, os homens promovem, ineliminável e simultaneamente, o desenvolvimento das forças produtivas e o desenvolvimento das capacidades humanas, gerando, desse modo, imperativamente, uma nova situação, um novo fato, um novo acontecimento. É justamente por esse ininterrupto movimento inerente ao processo de trabalho, que os

¹²⁴ Ibid., p. 425-426.

¹²⁵ Ibid., p. 426.

seres humanos podem, e o fazem com determinada frequência, expandir as linhas limítrofes que delimitam o campo de possibilidades e impossibilidades, a cada momento histórico concreto determinado.

O caso de Ícaro é emblemático. No concreto momento histórico em que Ícaro decide objetivar a posição teleológica de produzir asas artificiais para poder voar, o desenvolvimento das forças produtivas ainda era muito limitado, consubstanciando uma impossibilidade ontológica naquele exato momento histórico. Por isso, o processo de objetivação de Ícaro falhou. Nas palavras de nosso filósofo,

A própria história demonstra o básico estado de fato ontológico extremamente simples de que o trabalho é capaz de despertar nos seres humanos novas capacidades e necessidades, que as consequências do trabalho vão para além do nele imediato e conscientemente posto, põem no mundo novas necessidades e capacidades à sua satisfação e que – no interior das possibilidades objetivas de uma formação determinada – na »natureza humana« não estão traçadas quaisquer fronteiras apriorísticas desse crescimento. (O caso de Ícaro não assinala os limites da »natureza humana« em geral, mas os das forças produtivas na antiga economia escravista.) (LUKÁCS, 2018, v. 14, p. 250).

Para que uma dada posição teleológica logre êxito, “o conhecimento da natureza, tem de ter alcançado um determinado patamar a ela adequado”, isto é, o conhecimento científico, resultado direto do desenvolvimento das forças produtivas, precisa fornecer os meios necessários e adequados à tal posição teleológica. Todavia, “se este não foi ainda alcançado, a posição de finalidade permanece um mero projeto utópico, um tipo de sonho, como, por exemplo, o voo, desde Ícaro até Leonardo e um longo tempo depois dele.”¹²⁶

Quando se pretende compreender corretamente o ser humano, não se deve esquecer que as decisões-alternativas determinam sua essência, dirigindo-a para cima ou para baixo. Quer dizer, a depender da qualidade das decisões-alternativas concretas, estas podem dirigir a essência do ser humano singular tanto para uma elevação quanto para um rebaixamento.

A relação do ser humano singular e da generalidade humana com a elevação ou rebaixamento de suas respectivas essências está inextricavelmente

¹²⁶ Ibid., p. 21.

relacionado com os valores e os processos valorativos. Na processualidade social global, o homem singular, em sua permanente tensão com a generalidade humana, tem sua essência singular elevada, quando suas decisões-alternativas são dirigidas à satisfação de necessidades, interesses e valores humano-genéricos. Em contrapartida, se tais decisões-alternativas forem dirigidas à satisfação de necessidades, interesses e valores humano-particulares em detrimento dos genérico-universais, sua essência singular sofrerá um rebaixamento.

O complexo valorativo que determina se uma determinada práxis deve ser considerada como impulsionadora à elevação ou ao rebaixamento da essência do ser humano singular está ontologicamente fundada na perspectiva da superação da contradição entre individualidade e generalidade humana. Assim, ao dirigir sua práxis à satisfação das necessidades humano-genéricas, o ser humano singular estará elevando a própria essência em direção a sua essência humanamente autêntica, visto que estará visando a construção de uma sociedade onde as necessidades, interesses e valores coletivos estejam acima dos particulares.

No contexto da ontologia de Lukács, consiste em um elemento de extrema importância para a construção da essência humanamente autêntica, em cada momento histórico-social, econômico-político e cultural concretos, o grau de consciência que o ser humano singular possui do seu ser em-si. A presença ou ausência da consciência, com todas as gradações possíveis entre a ausência absoluta e a presença plena, exercem uma função determinante no tocante à construção da essência humanamente autêntica, pois, a depender da qualidade das respostas do ser humano singular às demandas postas, ele pode dirigi-la para uma direção completamente diferente da previamente pretendida. Nesse sentido, de acordo com Lukács:

[...] é um traço específico do ser social, a saber, que a consciência não é meramente a consciência sobre algo que ontologicamente permanece plenamente indiferente deste seu ser conhecido, ao contrário, sua existência ou ausência, sua correção ou falsidade, constitui um componente do ser enquanto tal, pelo que, portanto, a consciência, em sentido ontológico, não é mais meramente epifenômeno, não importando quão significativo ou minúsculo possa ser seu papel concreto no caso dado. (LUKÁCS, 2018, v. 13, p. 522).

Podemos afirmar, desse modo, que a práxis humano-social será qualitativamente distinta, se o ser humano singular agir com plena consciência ou, pelo contrário, se a sua consciência estiver ausente. Essa distinção da qualidade da práxis humano-social terminará por conceder ao processo social uma qualidade diferente, modificando a própria constituição da essência humana do ser humano que realiza a práxis.

Em suma, Lukács postula que a relação que se desdobra entre o fenômeno e a essência, em *Para a Ontologia do Ser Social*, não constitui um lugar de segundo plano para o fenômeno. Entre essência e fenômeno se desdobra uma determinação de reflexão, onde o fenômeno exerce uma função ativa na determinação do desenvolvimento social e, por conseguinte, na determinação da essência humano-genérica.

Desse modo, os seres humanos, em suas formas singulares e fenomênicas, são também portadores das determinações mais humano-genéricas do ser social, a cada momento histórico. E, por possuírem tais determinações, o processo de desenvolvimento da essência humana, em termos humano-universais, impescinde do modo como os seres humanos singulares constroem suas respectivas histórias.

A essência humana, em Lukács, se relaciona com a universalidade. Todavia, na cotidianidade da vida social humana, a realidade se apresenta como uma síntese entre elas. Diferentemente do processo reprodutivo social, portanto, a generalidade e a individualidade humanas (mesmo sendo esferas distintas e igualmente reais do ser social) revelam a diferencialidade do que ocorre na relação entre essência e fenômeno. Na reprodução social, tanto a generalidade quanto a individualidade são portadoras da continuidade social.

A essência humana autêntica, portanto, consiste na elevação das individualidades ao seu ser-para-si, ou seja, nas decisões-alternativas concretas das individualidades que satisfaçam as necessidades sócio-genéricas e que atendam aos interesses sócio-genéricos, superando a mera singularidade particular. Desse modo, Lukács afirma que, “Jamais se pode esquecer, precisamente quando se quer

corretamente compreender ontologicamente o ser humano, que essas decisões ininterruptamente determinam sua essência, dirigindo-a para cima ou para baixo.”¹²⁷

¹²⁷ Ibid., p. 234.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nossa trajetória nesta dissertação foi a seguinte:

Iniciamos o primeiro capítulo apresentando a concepção materialista de mundo do filósofo húngaro. Mostramos que o ser, isto é, tudo o que existe se desenvolve em um processo por último unitário; e que essa unitariedade não é algo contrário à sua diferenciação interna. O ser em geral, de acordo com a acepção lukacsiana, pode ser dividido em três esferas, segundo as determinações, propriedades, qualidades, essências, etc. que cada uma delas exhibe. A esfera do ser inorgânico foi a primeira forma de ser (que se tem conhecimento), seguida da esfera do ser biológico e, por último, a esfera do ser social.

Evidenciamos, nesse sentido, que o desenvolvimento do ser inorgânico é a base para o surgimento do ser biológico e o desenvolvimento deste constitui a base para a gênese e continuidade do ser social. Assim, a esfera do ser inorgânico é a única completamente independente das outras duas, portando a capacidade de operar seu devir sem a existência das outras. Diferentemente, a esfera do ser biológico depende – imperativamente – da existência do inorgânico para processar seu devir. A esfera do ser social, por sua vez, revela – com absoluta necessidade – uma dupla dependência ontológica: tanto para com o inorgânico quanto para com o biológico. Sem a contínua interação com as duas esferas precedentes, o ser social cessa de existir.

Como o ser em geral está em permanente movimento, o ser inorgânico opera seu processo de continuidade mediante o perene tornar-se-outro de si mesmo. Isto é, uma rocha transforma-se em areia, a areia transforma-se pedra, etc. O ser inorgânico, acima de tudo, não possui vida, por isso, não se reproduz. Na esfera do ser biológico, o processo de continuidade se dá, pela mediação da categoria da reprodução. O processo de reprodução do biológico tem por base o contínuo e ininterrupto repor-o-mesmo, quer dizer, uma goiabeira dá goiaba, que dará goiabeira, que dará novamente goiaba, etc. Na esfera do ser social, por sua vez, o processo de continuidade também se efetiva pela mediação do processo reprodutivo, todavia, distintamente do biológico, a reprodução social ocorre através do trabalho. Ao efetivar um processo de trabalho, os homens operam uma dupla transformação: transformam

a natureza em meios de produção e de subsistência e transformam a si mesmos, gerando sempre uma nova situação, um novo fato, um novo acontecimento, etc. tanto na realidade natural quanto em seus conteúdos subjetivos. Desse modo, o processo reprodutivo social é caracterizado pela incessante produção do novo, por isso, na esfera do ser social, a história nunca se repete.

Para Lukács, portanto, há três distintas esferas ontológicas: a esfera inorgânica, cuja essência é o ininterrupto tornar-se-outro; a esfera biológica, cuja essência é o repor-o-mesmo da reprodução da vida; e a esfera do ser social, que se particulariza pela incessante produção do novo, através da transformação do mundo que o cerca, de forma conscientemente orientada, teleologicamente posta.

A unitariedade última do ser em geral não é cancelada pelo surgimento e pelo desenvolvimento das três esferas ontológicas. Muito pelo contrário, com a gênese e o desenvolvimento do ser biológico e do ser social, a unitariedade é mantida intocável num patamar mais elevado, ela adquire novos matizes e se torna mais rica e articulada. Essa unitariedade ontológica última se explicita, por exemplo, tanto no fato concreto de a reprodução social requerer uma contínua troca de matéria orgânica com a natureza, quanto pelo fato concreto de que, sem natureza, não pode haver ser social.

Vimos que o trabalho é a categoria fundante do mundo dos homens. Ou seja, pela mediação do trabalho, uma determinada espécie animal se destacou das simples e mudas reações ao seu mundo ambiente, pré-determinadas pela genética e pelos processos biofísicos e bioquímicos, dando origem ao ser humano.

Mostramos ainda que o salto ontológico do ser biológico para o ser social possui profundas analogias com o salto que intermediou a passagem do ser inorgânico ao ser biológico. Primeiramente, o salto somente foi possível a partir do alto patamar de desenvolvimento da esfera do ser biológico. Nesse estágio, já figurava no planeta terra animais que apresentam um código genético muito similar ao dos humanos modernos, como os chipanzés. Em segundo lugar, a transição do ser biológico ao ser humano também não conhece intermediários: há um salto de qualidade que dá origem a uma nova essência, a novas determinações, propriedades, qualidades, forças, relações, categorias, leis, etc. da matéria que, antes, eram absolutamente inexistentes. E, por fim, em terceiro lugar, essas novas forças,

relações, categorias, leis, etc. da matéria somente têm existência como partes de uma determinada totalidade: a totalidade do ser social.

Ressaltamos que, enquanto o salto ontológico do ser inorgânico ao ser biológico teve por base uma reorganização nova e superior dos átomos e moléculas, gerando substâncias que apresentavam a capacidade de se reproduzir, isto é, dando origem à processos que só existem no ser biológico; o salto ontológico para o ser social, todavia, se deu por uma modificação profunda das relações dos próprios indivíduos entre si e, simultaneamente, dos indivíduos com o seu entorno natural. Portanto, não foi uma modificação dos processos naturais o detonador do salto ontológico do ser biológico para o ser social, porém uma modificação da essência da relação dos indivíduos, em sua totalidade, com o seu mundo ambiente. Essa modificação foi a gênese do trabalho.

Mostramos ainda que o trabalho constitui o metabolismo material do homem com a natureza. Pela mediação de tal metabolismo, os homens transformam a natureza nos meios de produção e de subsistência necessários às suas sobrevivências, bem como transformam a si próprios e suas relações.

Vimos também que, ao fim de todo e qualquer processo de trabalho, de um lado, os homens adquirem novos conhecimentos e possibilidades e desenvolvem suas sensibilidades e criatividade; de outro lado, a natureza já não é a mesma, visto que foi modificada pela ação dos homens. Em suma, o trabalho opera uma dupla transformação: tanto os homens quanto a natureza já não são os mesmos.

Expusemos também que, de acordo com a acepção lukacsiana, a essência do trabalho é uma exclusiva articulação entre teleologia e causalidade. Enquanto a teleologia consiste na capacidade de antecipar na consciência o possível resultado de um ato de trabalho; a causalidade constitui o conjunto dos processos naturais (ser inorgânico e ser biológico). Enquanto no ser biológico, por mais desenvolvido que seja, a consciência opera de modo epifenomênico, isto é, secundário, acessório, condicionados por processos fisiológicos; nos homens, a consciência exerce uma função ontologicamente distinta, já que é capaz de criar complexos de mediações permanentes, que articulam em unidade os resultados dos processos de trabalho, fixando-os, acumulando-os e generalizando-os.

A consciência, desse modo, exerce uma função decisiva para o pôr teleológico dos homens. Para lograr êxito em todo e qualquer processo de trabalho, os homens precisam – com imperiosa necessidade – produzirem um conhecimento correto acerca das conexões causais naturais que se pretendem transformarem. Essa produção do correto conhecimento tem por *locus* a consciência dos homens envolvidos do processo de trabalho. É justamente refletindo na consciência os conhecimentos corretos acerca das conexões causais naturais que os homens podem transformar a natureza em meios indispensáveis às suas reproduções.

Salientamos também que constitui uma impossibilidade ontológica aos seres humanos, um conhecimento integral da totalidade do existente, uma vez que, na acepção de Lukács, todo objeto e toda força natural revelam uma infinidade intensiva de propriedade e determinações, que consubstanciam uma impossibilidade concreta o seu conhecimento total.

Para um pôr teleológico correto, portanto, faz-se necessário a produção de um conhecimento correto, o qual corresponda, ao menos, na imediatidade, àquele setor da realidade natural que se pretende transformar. Por outro lado, enquanto o conhecimento produzido, pela mediação do reflexo na consciência, acerca das conexões causais naturais, não se transformar numa objetividade social, quer dizer, não for posto na forma de bens úteis à satisfação de necessidades humano-sociais, tal conhecimento permanecerá sendo somente uma mera possibilidade. E, como possibilidade, poderá ou não passar à existência na realidade objetiva.

Vimos que, no contexto do processo de trabalho, para aquele conhecimento produzido, acerca das conexões causais naturais, passar da mera e simples possibilidade, quer dizer, do plano consciência, às objetividades sociais reais, é necessário que os homens escolham, entre diversas alternativas concretas, quais serão objetivadas. Isto significa que a categoria da alternativa é o médio necessário, para que uma possibilidade termine ou não por ser objetivada. Em suma, a alternativa é categoria que realiza a mediação entre a categoria da possibilidade e a categoria da objetivação.

Apresentamos que, pela dinâmica interna do mundo dos homens, toda objetivação consubstancia um fato genérico. Ou seja, pela mediação da categoria da objetivação, todo processo de trabalho e todo produto do trabalho são transformados

em fatos genéricos, ainda que, na imediatez da vida cotidiana, trate-se de um ato singular de um homem singular. A categoria da objetivação não apenas torna o processo e o produto do trabalho em um fato genérico, como também faz com que surjam espontaneamente no fluxo no processo reprodutivo social a divisão social do trabalho e a cooperação.

Desse estado de coisas, de acordo com a acepção lukacsiana, tem-se o surgimento, no âmbito do processo reprodutivo social uma forma social efetiva da genericidade. Essa forma efetiva da genericidade consiste na influência, sempre crescente, dos elementos humano-genéricos. Isso não significa que os elementos humano-particulares, dos homens singulares irão desaparecer, nem, muito menos, que ocorrerá uma diluição das individualidades na generalidade humana. A forma social efetiva da genericidade coloca cada individualidade num mundo ambiente cada vez mais socializado, onde as posições teleológicas vão adquirir uma influência da genericidade cada vez mais forte, nunca, portanto, reduzindo as individualidades à universalidade do gênero humano. Vale ressaltar que este tipo de procedimento é típico dos ideólogos da sociabilidade burguesa, em suas tentativas de desqualificar o marxismo, no que tange às suas propostas de construção de uma sociedade humanamente emancipada e igualitária.

A forma social efetiva da genericidade é a expressão concreta da realização do gênero humano. Todavia, o gênero humano não existiria sem a reprodução do homem singular, visto que a reprodução deste constitui a base ineliminável da reprodução daquele.

No segundo capítulo, expusemos o complexo categorial da essência humana, começando pela concepção ontológica elaborada desde sua gênese até a elaboração de Karl Marx. Para tanto, iniciamos mostrando que, em *Para a Ontologia do Ser Social* de Lukács, a concepção ontológica da essência humana pode ser dividida em dois grandes momentos, a saber: *Ontologia Tradicional* e *Ontologia Histórico-Crítica* (ou *Ontologia Marxiano-Lukacsiana*). A *Ontologia Tradicional*, por sua vez, pode ser dividida em três períodos, quais sejam: *Ontologia Antiga*, *Ontologia Medieval* e *Ontologia Moderna*.

Vimos que a *Ontologia Antiga* tem como principais representantes o filósofo grego Parmênides de Eleia, que é considerado o fundador da Ontologia, como área

do conhecimento filosófico; Platão de Atenas; e Aristóteles de Estagira. Parmênides afirmava, por meio de suas poesias, que o verdadeiro ser só existe no pensamento, restando à realidade objetiva um ser imperfeito, chegando, não raro, até mesmo a postular a sua inexistência. Ou seja, para Parmênides, tudo o que está associado ao mundo natural e ao mundo dos homens não passa de uma ilusão. Platão, por sua vez, postulava que o ser é dividido em duas partes: a parte da realidade objetiva, onde ocorre os fenômenos naturais e sociais e a parte das ideias. Em outras palavras, Platão concebia o mundo dos homens como um mundo imperfeito, isto é, portador de um grau de ser inferior, quando comparado ao mundo das ideias, onde a perfeição se encontrava. O mundo das ideias, segundo Platão, era portador da integralidade do ser. Nessa direção, para os homens alcançarem o ser perfeito, eles deviam se dedicar à busca incessante da sabedoria, mediante a contemplação das ideias, no plano da consciência. Aristóteles, por outro lado, rompeu aparentemente com o dualismo do ser, presente nos dois filósofos precedentes, e afirmava que o ser verdadeiro e sua essência possuem o mesmo *locus*: a realidade objetiva. Ou seja, a essência de todo objeto, bem como a essência dos próprios homens residem na imanência da vida terrenal do mundo dos homens. Todavia, o equívoco de Aristóteles, diz Lukács, reside na postulação de que a realidade objetiva foi criada por uma potência transcendental denominada motor imóvel, conferindo, assim, um caráter teleológico da história tanto natural quanto social. Portanto, Aristóteles não rompeu com o dualismo ontológico de seus predecessores.

Argumentamos que, na *Ontologia Medieval*, Santo Agostinho e Santo Tomás de Aquino foram os grandes expoentes, os quais formularam concepções ontológicas de mundo, com a finalidade de resguardar os princípios do Cristianismo. Apesar das diferenças econômicas, histórico-sociais, ideopolíticas e culturais do momento histórico que ambos os pensadores católicos vivenciaram, cada um a seu modo elaborou ontologias semelhantes, nas questões de fundo, pois o intuito dos doutores da Igreja Católica era manter as prerrogativas e os privilégios dos quais a Igreja era detentora. Ambos deram prosseguimento as ontologias do período antigo. Sendo Santo Agostinho influenciado decisivamente pela ontologia de Platão, enquanto Santo Tomás de Aquino resgatou a ontologia aristotélica, cristianizando os ensinamentos do filósofo estagirita.

Vimos também, na *Ontologia Moderna*, que os grandes representantes são os seguintes filósofos: Descartes, Bacon, Hobbes, Locke, Rousseau, Berkeley, Hume, Kant e, de acordo com Lukács, o maior representante do período, o Hegel da *Fenomenologia do Espírito* e da *Ciência da Lógica*. Hegel, argumenta Lukács, foi o maior expoente que a classe burguesa já produziu. Suas formulações alcançam, ainda com vigor, os alicerces das formulações dos ideólogos da burguesia contemporânea, daí seu imenso prestígio. Hegel postulou que a história da humanidade havia passado por várias etapas, desde o escravismo, passando pelo feudalismo, até atingir a plena maturidade na sociabilidade do capital, onde o Estado Democrático de Direito é a máxima forma de organização humano-social, isto é, Hegel postulou o fim da história enquanto organização humano-social. A humanidade, para Hegel, continuaria evoluindo apenas pelo acúmulo de conteúdo gnosiológico. Vimos ainda que a postulação do fim da história foi retomada por Francis Fukuyama, em seu ensaio intitulado *O Fim da História?* de 1989, que mais tarde, em 1992, serviu de base para o livro *O Fim da História e o Último Homem*. Em suma, Fukuyama revisita as teses centrais de Hegel e as adaptam ao momento histórico que vivenciava, a saber: a queda do muro de Berlim (1989), o colapso da URSS (1991), e o fracasso das tentativas dos países de terceiro mundo em alcançar um nível de desenvolvimento, semelhante ao dos países ricos, por vias alternativas, que não fossem pelo liberalismo econômico nem pela experiência soviética.

Argumentamos também que a *Ontologia Histórico-Crítica* ou *Ontologia Marxiano-Lukacsiana* rompe com o caráter dualista do ser, presentes em todas as concepções ontológicas precedentes (ou *Ontologia Tradicional*), postulando, em primeiro lugar, a historicidade como propriedade imanente de todo o ser, e, em segundo lugar, o caráter terrenal da sociabilidade do mundo dos homens. Essa dupla postulação teve seu ponto de partida na confirmação de que o trabalho é a categoria fundante do mundo dos homens e a condição eterna do mundo dos homens. De acordo com a concepção do filósofo húngaro, Marx operou uma revolução tanto ontológica quanto metodológica. A revolução ontológica jaz no fato de que, pela primeira vez na história da humanidade, de forma sistemática, o ser em geral foi concebido como intrinsecamente histórico; enquanto a revolução metodológica consistiu na apreensão de todos os fenômenos, sejam naturais ou humanos, como essencialmente dinâmicos, mutáveis e em constante processo de transformação.

Mostramos ainda, no último item do capítulo 2, que o processo de construção da essência humana inicia-se a partir da gênese do ser social. Assim, desde o primeiro ato teleologicamente posto, os homens começam a construir suas próprias substâncias, em uma processualidade permanente, longa, desigual e contraditória; entretanto, revelando, na média do fluxo da práxis humano-social, uma tendência crescentemente mais social.

Vimos também que o complexo processo de construção da essência humana é mediado por uma densa e rica malha de categorias e mediações. Algumas categorias, como trabalho, totalidade social, economia, teleologia, causalidade, reflexo, conhecimento, possibilidade, alternativa objetivação, acaso, etc., se destacam enquanto momentos fundamentais na apreensão desse complexo processual, que Lukács compreende como decorrência do processo de autoconstrução do próprio homem, pela mediação do trabalho. Em seu conjunto, essas categorias delineiam uma moldura articulada e inovadora dos fundamentos ontológicos da essência humana, de sua gênese, de seu desenvolvimento e de sua explicitação no fluxo da práxis social, como um dos momentos mais expressivos da genericidade humana.

O solo genético-ontológico dessa concepção de essência humana se apoia na perspectiva de que o trabalho, enquanto categoria fundante do mundo dos homens e condição eterna do mundo dos homens, cria novas objetividades sociais que coloca os homens ineliminavelmente diante de novas situações. Nesse contexto, após cada ato de trabalho, os homens adquirem novos conhecimentos e habilidades, assim como desenvolvem suas sensibilidades e criatividade, as quais se generalizam no longo, dinâmico, desigual e contraditório movimento de autoconstrução dos homens como seres histórico-genéricos.

O processo pelo qual os homens se transmutam em mero exemplar da espécie em direção às individualidades tem, para Lukács, bases ontológicas objetivas justamente por estar no trabalho o seu fundamento último. O ato de objetivação, no processo de trabalho, é concomitantemente um ato de autoconstrução dos homens e de suas respectivas essências. Pelo ininterrupto intercâmbio com a natureza, os homens, pela mediação da consciência se reconhece distinto da própria natureza e distinto dos outros homens que o cercam.

Dessa forma, ao criar uma nova objetividade, os homens criam e recriam a si mesmos enquanto individualidades que se reconhecem distintas do mundo ambiente, bem como criam suas próprias subjetividades. Portanto, a essência humana é o momento decisivo do sujeito que se constrói, se desenvolve e se explicita objetivamente na sociedade da qual são partícipes.

A essência humana emerge na processualidade efetiva e contraditória, pela qual os indivíduos evoluem de mero exemplar singular de uma determinada espécie natural ainda muda em uma individualidade genérica não-mais-muda. Em sentido amplo, essa processualidade expressa um dos momentos no qual, pelo afastamento das barreiras naturais, os indivíduos tendem a superar a mudez natural, constituindo sua humanidade como seres genéricos.

O momento em que o trabalho e a essência humana dos homens que o realizam formam um duplo e insuprimível consubstancia um complexo por último unitário. Trata-se de um processo unitário no qual se desdobram dois elementos ontologicamente interligados, o desenvolvimento da sociabilidade humana, no plano da essência em-si, isto é, do desenvolvimento das forças produtivas e o concomitante desenvolvimento das capacidades humanas.

A objetivação é a categoria decisiva do processo construção da sociabilidade, e, por conseguinte, da essência humana. A sociabilidade constitui um dos polos decisivos da evolução humana, pois, sob o impulso do desenvolvimento das forças produtivas, o homem constrói a vida em sociedade no longo processo histórico em que produz a base material de sua existência. Processo desencadeado devido à inserção do trabalho no mundo natural, como ato conscientemente orientado para a transformação da natureza em resposta à satisfação das necessidades humanas.

O pôr teleológico do trabalho singular, originariamente, tem por finalidade a simples e imediata satisfação das necessidades indispensáveis à reprodução físico-biológica dos homens que o realizam. Tal fato, já desde o início, contém a determinação mais decisiva, inerente a toda e qualquer objetivação. A objetivação opera uma modificação do mundo dos objetos no sentido da sua socialização, de modo que, o simples fato da objetivação possui internamente uma tendência para a generalização.

O trabalho individual ou em cooperação, a divisão do trabalho e todas as suas consequências impulsionam para a superação do mutismo dos exemplares singulares da espécie, e então o indivíduo se torna individualidade. Este desenvolvimento constitui um dos momentos centrais da história do homem, da reprodução da vida social e de suas relações. No percurso histórico a individualidade vai-se afirmando e se fazendo sempre mais complexa na medida em que o desenvolvimento das forças produtivas requer o crescimento das capacidades humanas, a partir do que surge a personalidade como produto indireto. Mas não se trata de um processo linear; ele é movido por contradições e desigualdades, de modo que o crescimento das capacidades produtivas dos homens não promove na mesma intensidade o desenvolvimento da individualidade. O processo é permeado por alienações que agem justamente sobre a personalidade e limitam seu desenvolvimento como gênero humano somente ao nível de uma personalidade particular.

O desenvolvimento sociabilidade impulsiona à criação de uma essência humana cada vez mais articulada, mediada e social. Esta pode ser abstraída e manifesta na autoconsciência dos próprios homens e, assim, tem sido realizado através do conhecimento produzido pelos homens. Para Lukács, a essência humana se constrói concretamente no imediato influxo ativo e inevitável da sociedade sobre as formas mais íntimas e pessoais de pensamento, de sensibilidade, de ações e de reações dos homens que vivem em sociedade, nela desenvolvem relações e, nessas relações, formam sua subjetividade como seres ativos e pensantes.

A substância tem o caráter dinâmico de princípio ontológico de permanência na mudança, com um profundo significado à permanência como algo dotado de continuidade que se mantém, se explicita e se renova nos complexos reais da realidade objetiva. Conceito ontologicamente definido como universal e histórico que nem é dado *a priori* nem se dilui na esfera dos fenômenos. Neste sentido, todo ser tende à historicidade como parte do seu próprio movimento interno, movimento intrínseco ao seu ser-precisamente-assim. No processo de individuação, a individualidade modo pessoal e, ao mesmo tempo, socialmente determinado de reagir às demandas da vida cotidiana, constitui a sua substância. O indivíduo age escolhendo entre as alternativas possíveis em meio aos inúmeros e heterogêneos atos de objetivação requeridos pela práxis humana.

Desse modo, a essência humana tem por base as decisões-alternativas dos homens que vivem e agem numa determinada sociedade concreta. A sucessão de decisões-alternativas, sempre feitas em situações concretas, constitui a história de cada homem singular. É uma sucessão de acontecimentos nos quais os homens decidem entre as diversas possibilidades, sempre com caráter de alternativa, que estão postas na vida social. Tais acontecimentos não se sucedem de forma ininterrupta. Devido às distintas decisões-alternativas concretas, os homens refletem a relação espontânea com o sujeito que decide. Certamente as escolhas sempre contêm traços de sua consciência acerca da validade ou não das determinações sociais implícitas nos processos valorativos sociais. A síntese dessa relação consubstancia a essência humana.

A categoria da alternativa é momento portador da essência humana e, desse modo, a categoria que medeia a possibilidade e a objetivação. Em seu ser-precisamente-assim existente a alternativa pode manifestar-se como permanência na mudança, influenciando no desenvolvimento da subjetividade, resultando que a essência humana é o ser-precisamente-assim existente das decisões-alternativas dos homens. Ela se revela na cadeia de decisões-alternativas que constitui as escolhas realizadas pelos homens, na medida em que estes refletem, avaliam e valoram os meios e os fins de suas ações. Por isso, a essência humana apenas pode ser concreta da perspectiva de que ela é resultado das decisões-alternativas tomadas pelos homens.

REFERÊNCIAS

- ANDRADE, Mariana. (2016) *Ontologia, dever e valor em Lukács*. Coletivo Veredas: Maceió.
- HOBBS, Thomas. (2014) *Leviatã*. Martin Claret: São Paulo.
- LESSA, Sérgio. (2015) *Notas para uma ética*. Instituto Lukács, São Paulo.
- LESSA, Sérgio; TONET, Ivo. (2011) *Introdução à filosofia de Marx*. 2.ed. Expressão Popular: São Paulo.
- LOCKE, John. (1994) *Segundo tratado sobre o governo civil*. Vozes: Rio de Janeiro.
- LUKÁCS, Georg. (2018) *Prolegômenos para a ontologia do ser social*. v. 13. Coletivo Veredas: Maceió.
- _____. (2018) *Para a ontologia do ser social*. v. 14. Coletivo Veredas: Maceió.
- MÉSZÁROS, István. (2003) *O Século XXI: socialismo ou barbárie?* Boitempo: São Paulo.
- _____. (2011) *Para além do capital*. Boitempo: São Paulo.
- NETTO, José Paulo. (2011b) *Introdução ao estudo do método de Marx*. Expressão Popular: São Paulo.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. (2011) *Contrato social*. L&PM: Porto Alegre.
- _____. (2013) *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. L&PM: Porto Alegre.
- SMITH, Adam. (1996) *A riqueza das nações: investigação sobre sua natureza e suas causas*. Editora Nova Cultural Ltda: São Paulo.