

UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS  
FACULDADE DE SERVIÇO SOCIAL

MARCELLA GOIS SILVA MEDEIROS

**A REPRODUÇÃO SOCIAL EM LUKÁCS: A ESSÊNCIA DO SER SOCIAL E A  
POSSIBILIDADE DA EMANCIPAÇÃO HUMANA**

Maceió

2022

MARCELLA GOIS SILVA MEDEIROS

**A REPRODUÇÃO SOCIAL EM LUKÁCS: A ESSÊNCIA DO SER SOCIAL E A  
POSSIBILIDADE DA EMANCIPAÇÃO HUMANA**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação de Serviço Social da Universidade Federal de Alagoas, como requisito para obtenção do grau de Mestre em Serviço Social.

Orientador: Prof. Dr. Sergio Daniel Gianna

Maceió

2022

**Catálogo na fonte**  
**Universidade Federal de Alagoas**  
**Biblioteca Central**  
**Divisão de Tratamento Técnico**

Bibliotecária: Taciana Sousa dos Santos – CRB-4 – 2062

M488r Medeiros, Marcella Gois Silva.

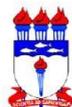
A reprodução social em Lukács: a essência do ser social e a possibilidade da emancipação humana / Marcella Gois Silva Medeiros. – 2022.

115 f.

Orientador: Sérgio Daniel Gianna.  
Dissertação (Mestrado em Serviço Social) –  
Universidade Federal de Alagoas. Faculdade de Serviço Social. Programa de Pós-Graduação em Serviço Social. Maceió, 2022.

Bibliografia: f. 113-115.

1. Reprodução social. 2. Essência humana. 3. Ser social. 4. Trabalho. 5. Historicidade. I. Título.



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS**  
**FACULDADE DE SERVIÇO SOCIAL**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SERVIÇO SOCIAL –PPGSS**

Membros da Comissão Julgadora de Defesa da Dissertação de Mestrado **MARCELLA GOIS SILVA MEDEIROS**, intitulada “A REPRODUÇÃO SOCIAL EM LUKÁCS: A ESSÊNCIA DO SER SOCIAL E A POSSIBILIDADE DA EMANCIPAÇÃO HUMANA”, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Serviço Social da Universidade Federal de Alagoas em 28 de janeiro de 2022, às 14 horas, por meio de vídeo conferência via Google Meet.

Banca Examinadora

Dr. Sergio Daniel Gianna  
(UFAL – Presidente)

Dra. Maria Norma Alcântara Brandão de Holanda  
(UFAL – Examinador Interno)

Dr. Talvanes Eugênio Maceno  
(UFAL – Examinador externo ao Programa)

## AGRADECIMENTOS

Os últimos três anos se deram de uma forma muito distante da que eu havia planejado. A vontade de me fazer pesquisadora acabou se tornando uma série de desencontros emocionais, financeiros, teóricos, físicos e interpessoais e que não fazem valer a pena escrever mais uma dissertação para falar sobre. Gostaria hoje de estar escrevendo estes agradecimentos com um pouco mais de felicidade, mas, até o momento, todo o processo sequer ainda deu lugar para o sentimento de alívio.

Ainda assim, não posso deixar de agradecer aos poucos que não apenas entenderam todo o caos vivido, como também se dispuseram a atravessá-lo, de alguma maneira, ao meu lado.

Agradeço aos meus avós que, mesmo me perguntando por que eu ando com um livro de “Odontologia”, sempre se dispuseram a me proporcionar não apenas um local de estudo, mas também um espaço em seus corações.

A Gabi e Higashi, pela parceria vivida nesses últimos anos e a qual pretendo carregar comigo para o resto da vida. Estar com vocês me ensina, cotidianamente, o que filosofia nenhuma seria capaz de ensinar.

A Teco, que sempre acaba me lembrando quem eu sou.

A Yuri, por sua paciência ao adentrar em minha vida em um dos meus piores momentos. Por aceitar compartilhar os dias comigo e com eles me ensinar o significado da palavra companheirismo. Seu amor infinito me enche de força, sorrisos e açúcar, os quais me fizeram mais capaz de atravessar esse processo.

Aos meus amigos de estudos que estão sempre por perto, mesmo estando longe: Nanda, Apa, Uelber, Day, Milena e Thay. Nossas “terapias em grupo” foram essenciais para me fazer chegar até aqui.

E, por último, mas não menos importante, todo o meu agradecimento a Mariana, por compartilhar não apenas conhecimento, mas suas experiências de vida ao longo dessa jornada; a Gianna, por ter me aceitado enquanto orientanda e ter se mostrado um orientador tão compreensivo e presente; a Norma, Deri e Diego, por aceitarem fazer parte da banca mesmo com os prazos apertados; e a Talvanes, por todas as dicas, palavras de conforto e de incentivo e, claro, convites para dançar forró.

Sou o que sou pelo que nós somos.

## RESUMO

O presente trabalho tem por objetivo, com base principalmente em um estudo acerca da Reprodução Social na Ontologia de Lukács, debater a questão da “essência humana” e seu entendimento moderno enquanto uma “natureza egoísta” com vistas a sustentar o modo de produção capitalista enquanto única alternativa possível para a história da humanidade. Neste sentido, com base em uma pesquisa teórico-bibliográfica e partindo do método legado por Marx, o materialismo-histórico, nos ocupamos, em um primeiro momento, com o surgimento da esfera de ser social a partir da natureza orgânica e o papel que o complexo do trabalho detém neste processo, levando em conta que, através da posição teleológica que se desdobra em seu interior, surge uma forma de responder as demandas da existência muito mais complexa que a mera reação instintiva do mundo orgânico. A partir disto, investigamos então por meio de quais legalidades essa nova esfera de ser se reproduz, dando destaque a prioridade ontológica do complexo da economia e a totalidade da sociedade enquanto momento predominante desse devir. Já em um segundo momento, nos ocupamos em demonstrar como estas legalidades operam no interior da historicidade do mundo social, destacando sempre a relação que se desdobra entre indivíduo e sociedade em cada momento histórico e a forma que a essência humana foi sendo compreendida em cada um deles, o que nos levou então a desmistificar, através da demonstração de por quais processos os homens fazem suas próprias histórias (e, portanto, sua própria natureza), a forma que ela assume no interior do capitalismo enquanto uma natureza egoísta e justificadora da eternidade deste modo de produção.

**Palavras-chave:** Essência humana. Ser social. Trabalho. Reprodução Social. Historicidade. Continuidade.

## ABSTRACT

This paper aims, based mainly on a study about Social Reproduction in Lukács' Ontology, to discuss the issue of "human essence" and its modern comprehension as a "selfish nature" in order to support the capitalist mode of production as the only possible alternative for the human's history. In this perspective, based on theoretical-bibliographic research and grounding in Marx's methodological legacy, the historical-materialism, we treated, in a first moment, about the emergence of the sphere of "Social Being" from organic nature and Labor complex's role has inside this process, considering that, through the "Teleological Position" that unfolds within it, emerges a way to respond the demands of existence much more complex than the mere instinctive reaction that happens inside the organic being. Supported by that, we investigated through which legalities this new sphere of being reproduces itself, emphasizing the "ontological priority" of the economical' complex and the "totality of society" as the "predominant moment" of this becoming. In a second moment, we intended demonstrate how these legalities operate inside of the historicity of the social' world, always highlighting the relationship that unfolds between individual and society in each historical moment and the form that the human' essence was understood in each one of them. This situation led us to demystify, through the demonstration of by which processes human beings make their own histories (and their own nature), the form that the human essence assumes within capitalism as a "selfish nature" and the way that it try to justify the eternity of this mode of production.

**Key Words:** Human essence. Social Begin. Labor. Social Reproduction. Historicity. Continuity.

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO.....</b>	<b>8</b>
<b>2 O MUNDO SOCIAL É A CRIAÇÃO DE UMA NOVA OBJETIVIDADE.....</b>	<b>14</b>
<b>2.1 As três formas de organização da matéria.....</b>	<b>14</b>
<b>2.2 O papel do trabalho na gênese do ser social.....</b>	<b>18</b>
<b>2.3 A reprodução social: delineando as conexões do complexo como um todo.....</b>	<b>34</b>
2.3.1 A prioridade ontológica do complexo da economia na reprodução social.....	35
2.3.2 A totalidade da sociedade como momento predominante da reprodução social.....	41
<b>3 A QUESTÃO DA ESSÊNCIA HUMANA.....</b>	<b>51</b>
<b>3.1 A reprodução da totalidade social e a questão da essência humana.....</b>	<b>51</b>
<b>3.2 A questão da essência humana em sua forma burguesa.....</b>	<b>81</b>
<b>4 CONCLUSÃO.....</b>	<b>107</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>114</b>

## 1 INTRODUÇÃO

Os tempos não estão fáceis. Vivemos em um momento histórico no qual nos deparamos cotidianamente com notícias - sejam elas referentes ao meio ambiente, a sociedade como um todo ou a vida privada dos indivíduos – que refletem, como em nenhum outro período, a intensificação dos efeitos da reprodução do modo de produção capitalista.

Os últimos estudos acerca do meio ambiente realizados pelo Painel Intergovernamental sobre Mudanças Climáticas (IPCC)<sup>1</sup> nos colocam diante de projeções drásticas: o aquecimento do planeta gerado pelo ser humano conseguiu causar mudanças climáticas irreversíveis por centenas e milhares de anos<sup>2</sup>, além de já engendrar fenômenos meteorológicos extremos cada vez mais frequentes. Para além destes estudos se somam o que pode ser o início de uma crise hídrica que já se manifesta nos Estados Unidos<sup>3</sup>, assim como o aumento do preço dos alimentos no Brasil, ao passo que as pessoas tiveram que trocar o consumo da carne pelo de pés de galinha<sup>4</sup>, algumas delas chegando até a desmaiar de fome na fila dos postos de saúde<sup>5</sup>. Neste cenário, a subjetividade humana não poderia sair intacta: nunca tivemos tantas pessoas com depressão vivendo no planeta terra<sup>6</sup>.

O texto que o leitor tem em mãos veio a ser finalizado no começo do terceiro ano da pandemia do Covid-19, uma forma de evento que para muitos cientistas é considerada apenas o início de uma nova era de doenças que irão se espalhar pelo planeta<sup>7</sup>. Após o início da

---

<sup>1</sup> PLANELLES, Manuel. Relatório da ONU sobre o clima responsabiliza a humanidade por aumento de fenômenos extremos. **El País**. Madri, 09 ago. 2021. Disponível em: <<https://brasil.elpais.com/internacional/2021-08-09/relatorio-da-onu-sobre-mudancaclimatica-responsabiliza-humanidade-por-aumento-de-fenomenos-extremos-atuais.html>> Acesso em: 02 dez. 2021. O Painel se trata de uma organização científico-política criada em 1988 no âmbito das Nações Unidas pela iniciativa do Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente e da Organização Meteorológica Mundial.

<sup>2</sup> Alguns países como a Índia já chegaram a atingir 50°C, o que tornou moradias inabitáveis e levou a população a comercializar blocos de gelo no meio das ruas (BBC News Brasil, 2021). Em 2015, aos menos 400 mortes foram atribuídas às ondas de calor que atravessaram o país (BBC News Brasil, 2015).

<sup>3</sup> GROOM, Nichola. EUA declaram escassez de água no Sudoeste e decretam racionamento. **R7**. Los Angeles, 16 ago. 2021. Disponível em: <<https://noticias.r7.com/internacional/eua-declaram-escassez-de-agua-no-sudoeste-e-decretam-acionamento-16082021>>. Acesso em: 02 dez. 2021.

<sup>4</sup> TOMAZELA, José Maria. Pé de frango se torna a carne possível, com disparada da inflação. **O Estado de S. Paulo**. São Paulo, 16 set. 2021. Disponível em: <<https://economia.estadao.com.br/noticias/geral,pe-de-frango-se-torna-a-carne-possivel-com-disparada-da-inflacao,70003841681>>. Acesso em: 02 dez. 2021.

<sup>5</sup> PEREIRA, Felipe. Remédio para a fome. **TAB UOL**. 29 nov. 2021. Disponível em: <<https://tab.uol.com.br/edicao/doentes-de-fome/>>. Acesso em: 02 dez. 2021.

<sup>6</sup> Pandemia aumenta em 28% a incidência de casos de depressão no mundo. **Correio Braziliense**. 09 out. 2021. Disponível em: <<https://www.correiobraziliense.com.br/ciencia-e-saude/2021/10/4954410-pandemiaaumenta-em-28-a-incidencia-de-casos-de-depressao-no-mundo.html>>. Acesso em: 02 dez. 2021.

<sup>7</sup> Aqui podemos trazer como exemplo os riscos do degelo do *permafrost* em decorrência das mudanças climáticas causadas pelos seres humanos, o qual além de trazer à tona fósseis do Pleistoceno, também libera grandes emissões de carbono e metano, mercúrio tóxico e vírus e bactérias causadores de doenças antigas (BBC News Brasil, 2020).

pandemia, cientistas do mundo inteiro se dedicaram à realização de pesquisas que fossem capazes de encontrar tanto uma cura quanto uma vacina capaz de amenizar o caos sanitário. A descoberta desta última veio depois de um ano de “quarentena” e, ainda assim, muitos países demoraram (e ainda demoram) a ter acesso à vacinação. Mesmo após o lançamento de duas ou três vacinas o Brasil foi chamado, na mídia internacional, de “fábrica de mutações”.

Mas por que isto ocorre? Por que mesmo havendo uma vacina, toda a população mundial não pôde ser imediatamente vacinada? Por que não conseguimos ainda, diante do desenvolvimento de tanta tecnologia, sanar problemas como a fome, a crise hídrica e o aquecimento global? *A resposta está no fato de que vivemos sob um modo de produção que funciona ao redor da lógica da mercadoria.* Vacina, mesmo em meio a uma pandemia, é uma mercadoria. Alimento, mesmo que em meio a uma crise alimentar, é uma mercadoria. Isto significa dizer que a produção não se realiza com vistas a satisfazer as necessidades humanas, mas as necessidades do mercado, o que se soma ao fato de que o acesso a estes bens apenas pode se dar em virtude da classe social na qual o indivíduo se insere.

Porém se é fato que o capitalismo, uma vez que apoia sua reprodução na exploração da força de trabalho para apropriação da mais-valia, apenas pode produzir riqueza ao mesmo tempo que produz miséria frequente<sup>8</sup>, por que ainda vivemos sob sua égide?

Podem ser vários os fatores que contribuem para tal feito: a falta de interpretação adequada das derrotas revolucionárias ao longo da história, o papel das esquerdas democrático-reformistas em meio a luta da classe trabalhadora, o poder da ideologia dominante que produz alienações cada vez mais incisivas na vida cotidiana, etc. Dentre as várias possíveis razões, escolhemos, no presente trabalho, nos debruçar sobre uma: *a ideia recorrente de que a vida como está posta é, sempre foi e sempre será assim em decorrência de uma suposta natureza dos seres humanos.* Em outras palavras, trata-se da ideia de que o capitalismo seria o único modo de produção possível, pois seria ele uma consequência direta de um egoísmo natural presente nos seres humanos desde seus nascimentos.

Esta ideia, por sua vez, foi desenvolvida na Modernidade. Ao se constituir enquanto uma classe revolucionária diante do Feudalismo que definhava, a burguesia – sendo o exemplo clássico desta situação a burguesia francesa – teve de romper com as ideias da Idade Média que defendiam a existência de uma ordem social predestinada e afirmar o ideal de

---

<sup>8</sup> MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. Lisboa: Edições 70, 1993. Um exemplo claro desta situação pode ser encontrado no fato de que, em meio a pandemia do Covid-19, enquanto muitos perderam seus empregos, os bilionários ficaram US\$ 5 trilhões mais ricos (CNN Brasil, 2021).

“homem livre”, responsável por fazer sua própria história.

Todavia, uma vez atingido seu objetivo econômico-político e a fim de manter o funcionamento do modo de produção capitalista que consolidara, a burguesia teve então que assumir um caráter contrarrevolucionário: *ela generalizou a forma burguesa do indivíduo e com isso justificou uma existência eterna do modo de produção capitalista*. Colocando de outra forma, tem-se que a humanidade avançara ao não reconhecer mais os estratos sociais dos indivíduos a partir de uma determinação divina ou de uma força ordenadora a eles externa, uma vez que todos eram “livres para enriquecer”, mas o limite dessa liberdade humana se debatia com sua natureza: egoísta, mesquinha e a qual tornava a existência do modo de produção capitalista uma certeza inquestionável.

Por isto tantos teóricos deste momento histórico se ocuparam em desenvolver formas de sociedade que tivessem como eixo principal a realização de um contrato entre os homens e o Estado, sendo este o responsável por evitar a guerra de todos contra todos. Com exceção de Rousseau, que pressupôs uma natureza bondosa a qual seria corrompida pelo meio (mas, ainda assim, se tratava de uma natureza imutável), todos os teóricos da modernidade entenderam os seres humanos a partir desta essência imutável e com isto proclamaram a necessidade do contrato social.

Ontologicamente falando, essa interpretação acerca da natureza humana repousa em um entendimento de mundo que confere uma continuidade imediata do mundo social para com o mundo biológico. Como diria Lukács em “A Destruição da Razão”<sup>9</sup>, tem-se que o capitalismo é entendido como uma construção social, mas seus problemas são tidos como consequência de um estado natural dos indivíduos. Consequentemente, as análises superficiais acerca do surgimento do ser social, que não levam em conta os momentos de ruptura em meio a continuidade que existe no ser, apenas podem interpretar o mundo social enquanto uma “segunda natureza”<sup>10</sup>, eliminando, com isto, o caráter ativo do ser humano em meio a sua história.

Neste sentido, o presente trabalho tem como objetivo investigar a questão da essência humana e sua relação com o modo de produção que ela supostamente sustenta. Somente partindo de uma investigação minuciosa acerca do surgimento da esfera de ser social a partir da esfera de ser orgânica, suas particularidades e por meio de quais legalidades ela se reproduz, podemos então observar como a relação entre ambas as esferas de ser se desenrola através de

---

<sup>9</sup> LUKÁCS, Georg. **A Destruição da Razão**. São Paulo: Instituto Lukács, 2020.

<sup>10</sup> LUKÁCS, Georg. **Para uma ontologia do ser social**. Vol. 14. Maceió: Coletivo Veredas, 2018b. p.81.

uma “ruptura em meio a continuidade do ser”<sup>11</sup>, a qual propicia que os seres humanos, através de suas posições teleológicas - sendo estas inexistentes no mundo natural -, se tornem capazes de atuar na construção de suas histórias e de sua própria natureza, abrindo assim espaço para a construção de uma forma de sociabilidade diferente da que está posta.

Para isto tomamos como eixo principal de nossas investigações o capítulo da “Reprodução Social” na Ontologia de Lukács, no qual o filósofo irá, com base no legado deixado por Marx e a partir do trabalho enquanto categoria fundante do mundo social, investigar por meio de quais legalidades esta nova esfera de ser se reproduz e se afasta de suas barreiras naturais. A escolha da obra e em especial deste capítulo se deram em decorrência do fato de que, em sua análise sobre o complexo da Reprodução Social, Lukács se contrapõe a ciência dominante da época ao realizar um tratamento do ser social através de um *tertium datur*: para ele, o ser social não se trata de um mero resultado da legalidade social, como defendia o materialismo mecanicista, e muito menos se trata de um ser com uma historicidade independente à legalidade social, como defendia o idealismo filosófico. Para Lukács, o ser social brota da esfera orgânica a partir dos atos de trabalho dos seres humanos, e através de sua práxis cotidiana é capaz de construir tanto uma totalidade social quanto uma personalidade, uma individualidade.

Todavia, isto não quer dizer que nossas investigações ficaram limitadas a tal capítulo. Recorremos ainda ao capítulo “do Trabalho”, especialmente para elucidar o papel da posição teleológica na reprodução social e em sua diferenciação para com a reprodução orgânica; ao capítulo “da Ideologia”, a fim de investigar as questões referentes à exteriorização dos indivíduos e, portanto, a construção de suas personalidades e naturezas; à algumas passagens dos Prolegômenos com vistas a situar nosso debate acerca da historicidade da relação entre essência e fenômeno segundo o autor; assim como a algumas obras de conteúdo histórico e de comentadores do filósofo em questão a fim de clarificar nossas explicitações acerca do problema da essência humana.

Para realizar nossas investigações nos remetemos ainda à teoria marxista, pois somente ela foi capaz de situar o papel da práxis humana e romper com a defesa da existência de uma essência imutável, a-histórica e determinante do mundo dos homens, a qual predominou nas concepções de mundo até o século XIX. Com isto, apenas partindo do método materialista-histórico e dialético, o qual reconhece a prioridade ontológica da economia para a esfera

---

<sup>11</sup> LUKÁCS, 2018b, p.11.

social, assim como leva em conta categorias como a historicidade<sup>12</sup> e compreende a relação entre essência e fenômeno a partir de momentos de continuidade e descontinuidade, podemos então reconhecer que o ser social responde às questões postas pelo mundo não através de uma mera adaptação biológica, mas de um “efeito ativo”, de uma práxis dotada de finalidade que cria uma genericidade social e o transforma em uma personalidade. Somente através deste resgate acerca do complexo do trabalho podemos então situar os homens como construtores de suas histórias e, por conseguinte, de sua natureza, e com isto invalidar a ideia de uma existência eterna do modo de produção do capital.

Além da teoria marxista, a fim de nos apossar da complexidade de conteúdos que a Ontologia detém, fizemos uso da “leitura imanente”, uma forma de análise que busca apreender os complexos em seu ser em-si e não a partir de uma projeção subjetiva de nossa concepção de mundo<sup>13</sup>. Somente através desta leitura podemos superar os limites intrínsecos às pesquisas parciais e nos tornamos capazes de levar em conta a *totalidade do objeto*, assim como de articular a categoria da *historicidade* – a qual nos permite identificar a gênese e a função social do texto - com o *immanentismo* – o qual nos mostra, ao situar o pensamento historicamente, em que medida ele é capaz de captar a realidade<sup>14</sup>. Para nossas investigações acerca dos entendimentos que questão da essência humana assumiu em cada momento histórico, tal articulação se fez fundamental, pois tanto a ciência quanto a filosofia não se constituem enquanto uma história das abstrações de grandes pensadores, mas são respostas generalizadas que os indivíduos dão aos problemas de suas realidades em cada momento histórico<sup>15</sup>.

Com isto, nossa pesquisa se divide em duas seções: em um primeiro momento nos detemos em um estudo acerca da “categoria trabalho”, como ela funda a esfera de ser social, qual o papel da posição teleológica nesta forma diferenciada de resposta ao ambiente e como tal forma supera a mera resposta instintiva dos animais. A partir daí nos ocupamos em

---

<sup>12</sup> Para Lukács (2018a), a historicidade consiste na essência do ser, é sua característica fundamental.

<sup>13</sup> Esta forma de reflexo da realidade na consciência é chamada de “*reflexo desantropomorfizador*”. Sobre isto Lukács (2018a, p.28) discorre: “Nessa questão, vale relembrar que a desantropomorfização é e permanecerá sendo um dos meios mais importantes e indispensáveis para o conhecimento do ser tal como é em si. Tudo o que parece ligado com a imediata relação do respectivo objeto de conhecimento ao ser humano real, capaz de discernir e que determina, não apenas as qualidades autênticas, objetivas, do objeto, mas, ao mesmo tempo, a peculiaridade dos órgãos de recepção humanos (o pensamento imediato incluso) deve, nesse processo de desantropomorfização, passar ao segundo plano como fenômeno (ou, eventualmente, até mesmo como mera aparência) e ceder seu lugar aos momentos reais em si existentes, e assim os seres humanos se capacitam a colher o mundo tal como ele é em si, independentemente deles. Um tal domínio da realidade, que parte do trabalho, através da práxis humana, jamais teria existido sem este abstrair do ser humano de sua própria imediateidade.”

<sup>14</sup> GIANNA, Sergio Daniel. **Ideologia, ciência e filosofia: unidade e diferença no pensamento de Lukács e Mészáros**. Maceió: Coletivo Veredas, 2021.

<sup>15</sup> Ibid.

demonstrar como o ser social se reproduz através de suas próprias legalidades - com destaque para a *prioridade da economia* e da *totalidade enquanto momento predominante* – passando então a criar complexos que se tornam cada vez mais sociais.

Já em um segundo momento nos ocupamos em abordar como estas legalidades se mostram na historicidade do ser social, tanto através da fundação de diversos modos de produção ao longo da história da humanidade, como através da formação da personalidade dos indivíduos singulares que correspondem à totalidade em questão. Sobre essa égide pudemos então situar a forma que a essência humana foi assumindo em cada momento histórico e em especial sua forma burguesa, a qual naturaliza o egoísmo inerente a uma sociedade de classes e o generaliza para toda a humanidade, eliminando assim o caráter ativo dos homens na construção de suas histórias, como também a possibilidade de se realizar a emancipação humana, uma alternativa ao modo de produção capitalista e das alienações dele decorrentes legada por Marx.

Por fim, acreditamos que este objeto de estudo é de significativa importância para o Serviço Social, sobretudo a partir de sua ruptura com suas bases conservadoras e de sua aproximação com a teoria marxista durante os anos 80, quando passou a apoiar seu projeto Ético-político na defesa da emancipação humana<sup>16</sup>, assim como seu Código de Ética em uma ontologia do ser social<sup>17</sup>. Nesse sentido, a presente dissertação é uma contribuição para a análise da desmistificação da essência humana em sua *forma burguesa*, com isto fornecendo à profissão elementos que embasam seu ponto de vista teórico-político, assim como elementos capazes de fazer frente a onda conservadora que atualmente a atravessa.

---

<sup>16</sup> NETTO, José Paulo. A construção do projeto ético-político contemporâneo. In: **Capacitação em Serviço Social e Política Social**. Módulo 1. Brasília: CEAD/ABEPSS/CFESS, 1999. p. 104-105.

<sup>17</sup> BRASIL. **Código de ética do/a assistente social. Lei 8.662/93 de regulamentação da profissão**. 10. ed. rev. e atual. Brasília: Conselho Federal de Serviço Social, 2012. p. 21-22. Ou seja, na defesa de uma esfera de ser fundada no trabalho, capaz de realizar escolhas e projetar uma nova forma de sociedade.

## 2 O MUNDO SOCIAL É A CRIAÇÃO DE UMA NOVA OBJETIVIDADE

### 2.1 As três formas de organização da matéria

Ao discorrer acerca dos tratamentos que as diversas ontologias feitas ao longo da história deram à questão da gradação das formas de ser, Lukács<sup>18</sup> afirma que a “velha ontologia” teria se ocupado em criar uma gradação na qual o ser mais elevado teria que, necessariamente, se configurar enquanto o ser mais perfeito da hierarquia de valor. Em contrapartida a esta visão, ao desenvolver uma ontologia materialista, Marx nada mais teria feito que separar o ontológico dos pontos de vista dos valores postos<sup>19</sup>: para ele, era necessário reconhecer os patamares de ser da realidade, todavia, os critérios para esta gradação deveriam ser “tomados exclusivamente das características do ser enquanto ser”.

Isto significa que o “método do reflexo intelectual marxiano, materialista e dialético da realidade”<sup>20</sup> deve sempre buscar se aproximar do “ser-precisamente-assim”<sup>21</sup> dos seres em seu reflexo intelectual, afastando-se, com isso, da “arbitrariedade do valor”<sup>22</sup>, pois o valor nada mais seria que uma aplicação intelectual e externa à coisa, não correspondendo assim à sua essência<sup>23</sup>. Em outras palavras, o valor configura-se como um “pôr subjetivo”, algo “insuperavelmente arbitrário”<sup>24</sup>.

Em termos práticos isto implica, em primeiro lugar, que para se realizar uma investigação ontológico-materialista deve-se começar perguntando “qual patamar de ser pode possuir um ser sem os outros e qual pressupõe – ontologicamente – o ser de outro patamar?”<sup>25</sup>. Aqui nos deparamos então com uma questão de *prioridade ontológica*: trata-se de reconhecer, longe de valorações arbitrárias, o estado de fato trivial de que “uma determinada forma de ser constitui a inexorável base ontológica de outra, e não o inverso nem o recíproco”<sup>26</sup>. Feita esta pergunta, verifica-se que:

---

<sup>18</sup> LUKÁCS, 2018b, p.146.

<sup>19</sup> Ibid., p.145.

<sup>20</sup> LUKÁCS, loc.cit.

<sup>21</sup> Ibid., p.148.

<sup>22</sup> LUKÁCS, loc.cit. Lukács reforça o tempo todo, em sua Ontologia, como “da prioridade de um modo de ser ante outros, não se segue nenhuma tomada de posição, nem em sentido positivo nem negativo, em qualquer hierarquia de valor. Trata-se de uma desnuda constatação de fatos, que a reprodução biológica da vida constitui a base ontológica de todas as manifestações de vida, que aquela sem esta é possível, o contrário, todavia, não.” (Ibid., p.208)

<sup>23</sup> Ibid., p.148.

<sup>24</sup> LUKÁCS, loc.cit.

<sup>25</sup> Ibid., p.146.

<sup>26</sup> Ibid., p.78.

[...] 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, 2018b, p.146)

Em segundo lugar, tem-se que a passagem tanto da natureza inorgânica para o ser biológico, como do ser biológico para o ser social, jamais é alcançada de uma vez por todas através de um golpe<sup>27</sup>, mas, pelo contrário, se dá através de um longo processo histórico, no qual a nova forma de ser, ao se reproduzir constantemente, passa a desenvolver, de modo cada vez mais intenso, suas próprias categorias. Todavia, aqui tem que ser ressaltado que este logo processo histórico não se resume a um “gradativo nascimento” da nova forma de ser, mas de um processo marcado por possuir uma *ruptura* em meio à sua *continuidade* e que chamamos de *salto ontológico*. Como Lukács destaca ao tratar dos estudos de Engels acerca das semelhanças e diferenças entre o homem e o macaco,<sup>28</sup> o período demasiadamente longo em que a transição de uma esfera de ser a outra se dá em nada altera seu caráter de salto, visto que este deve ser assim entendido:

[...] 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; estes, todavia, não podem ser desenvolvidos daquele em uma simples continuidade retilínea. 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*. (LUKÁCS, 2018b, p.11, grifos nossos)

Em terceiro e último lugar temos que salientar que a nova esfera de ser fundada por um salto ontológico, ao mesmo tempo em que desenvolve legalidades e categorias qualitativamente novas ante a esfera fundante em sua base, jamais é capaz de superá-la completamente.<sup>29</sup> O que ocorre, mais uma vez, é uma relação de ruptura e continuidade: das interrelações entre as categorias das esferas de ser fundante e fundada se desdobram tanto a preservação das conexões legais da esfera fundante como a sua inserção em novas conexões relativas à esfera fundada, sem que com isto perca de vista a essência de suas legalidades. Em outras palavras: “As novas categorias, leis, etc. da esfera de ser dependente mostram-se como novas e independentes ante

---

<sup>27</sup> LUKÁCS, 2018b, p.146.

<sup>28</sup> Ibid., p.11.

<sup>29</sup> Ibid., p.146.

as suas fundantes; sempre pressupõem, contudo, precisamente em sua novidade e independência, estas como base de seu ser”.<sup>30</sup>

Tendo estas legalidades em vista, podemos agora então caracterizar as três formas de organização da matéria. A *natureza inorgânica* é a esfera na qual encontramos a água, os sais minerais, as rochas, etc. Ela é marcada, essencialmente, pela ausência de vida. Com isto, seu movimento consiste em nada mais do que um “tornar-se-outro”<sup>31</sup>. Para exemplificar esta situação, temos a conversão da pedra em terra, da força mecânica em calor, etc.

O salto da esfera inorgânica à *esfera orgânica* se relaciona ao surgimento da vida na terra e abrange uma série de discordâncias quanto aos elementos presentes na atmosfera primitiva, que vão desde teorias relativas à presença de elementos trazidos por cometas até à Terra até as que apontam para a formação de moléculas complexas no interior do oceano. O que podemos aqui afirmar<sup>32</sup> é que esta “sopa pré-biótica” de elementos indispensáveis à vida se formou a partir da contribuição de diferentes processos ocorridos no ambiente interplanetário, na atmosfera terrestre e nas fontes hidrotermais, ou seja, que a vida se originou a partir de uma combinação de substâncias inorgânicas auxiliada por processos de descargas elétricas, resfriamentos, radiações, reações químicas, etc. há cerca de 3,5 bilhões de anos atrás.

Sendo assim, a esfera orgânica ou a esfera dos seres vivos pode ser caracterizada por diversos fatores<sup>33</sup> como seus seres serem formados por uma ou mais células (seres celulares); apresentarem metabolismo (reações químicas responsáveis pela transformação e utilização da matéria e da energia); sofrerem modificações ao longo do tempo em um processo chamado evolução; terem uma composição química com a predominância de elementos como hidrogênio, carbono, oxigênio e nitrogênio, os quais formam as moléculas orgânicas; poderem apresentar crescimento, etc. Mas, acima de tudo, o essencial desta esfera é que ela possui a capacidade de *se reproduzir*, de modo que sua reprodução é essencialmente marcada por um eterno “reproduzir a si próprio”, por sempre “reproduzir seres vivos de mesma qualidade biológica”<sup>34</sup>. De uma bananeira sempre colheremos bananas, assim como do cruzamento de cachorros jamais teremos o nascimento de um pássaro, por exemplo.

Com isto podemos então enxergar como a esfera orgânica pressupõe a esfera inorgânica: seja na composição das plantas e dos animais, seja na necessidade de nutrientes que estes possuem para se reproduzir, o mundo orgânico possui uma base inexorável na esfera inorgânica.

---

<sup>30</sup> LUKÁCS, 2018b, p.146.

<sup>31</sup> Ibid., p.235.

<sup>32</sup> DAMINELI, A.; DAMINELI, D. APUD LOPES, Sônia; ROSSO, Sergio. **Bio**. São Paulo: Saraiva, 2013. p.114.

<sup>33</sup> Ibid., p.107.

<sup>34</sup> LUKÁCS, op.cit., p.128.

Isto, por sua vez, não reduz o mundo orgânico à esfera mineral presente em sua base: ele possui suas próprias legalidades (como a reprodução de seres vivos de mesma qualidade biológica) e através delas se desenvolve de modo que sua relação com o entorno passa a ser mediada de forma cada vez mais complexa<sup>35</sup>. Para exemplificar este processo, basta analisar como a reprodução dos animais é muito mais mediada que a reprodução das plantas. Nas palavras de Lukács:

[...] sobre isto seja apenas apontado que o mundo vegetal se reproduz ainda em direto metabolismo com a natureza inorgânica, enquanto o mundo animal já é dependente do orgânico como alimentação, que na inter-relação dos animais com seu entorno as reações diretas e exclusivamente biofísicas e bioquímicas são substituídas por mediações sempre mais complicadas (sistema nervoso, consciência). (LUKÁCS, 2018b, p.128)

No caso da *esfera de ser social* tem-se que ela mantém uma base na esfera biológica visto que em ambas “a reprodução é a categoria decisiva para o ser em geral: ser significa, estritamente falando, como se reproduz a si próprio”<sup>36</sup>. Já que o ser social “possui como base inexorável o ser humano como ser vivo”<sup>37</sup>, a reprodução biológica tem de constituir um momento inexorável da reprodução social: nascimento, vida e morte continuam sendo, para o ser social, as características fundamentais da vida, sendo uma consequência direta deste estado ontológico que é ser um ser vivo<sup>38</sup>. Todavia, uma vez fundada enquanto uma nova esfera de ser, a esfera social passa a desenvolver suas próprias legalidades, reproduzindo-se através de um movimento que se afasta - sem jamais romper - desta base biológica e, inclusive, a modifica. Por sua vez, o responsável por realizar o salto da esfera orgânica a esfera social é o trabalho.

Antes de tratarmos deste salto em específico da esfera orgânica para a esfera social, aqui deve ser ressaltada a impossibilidade de se fazer algum tipo de experimentação acerca deste processo de transição. Como Lukács<sup>39</sup> nos mostra, o caráter histórico do ser social é irreversível, impossível de ser reconstruído experimentalmente e, por isto, não poderemos jamais alcançar um conhecimento imediato e preciso acerca desta transformação. Em suas palavras:

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. A máxima aproximação nos pode dar, por exemplo,

---

<sup>35</sup> LUKÁCS, 2018b, p.128.

<sup>36</sup> Ibid., p.127.

<sup>37</sup> LUKÁCS, loc.cit.

<sup>38</sup> Ibid., p.157.

<sup>39</sup> Ibid., p.8.

as escavações que lançam luz em diferentes etapas da transição fisiológico-anatômica e social. O salto permanece, contudo, ainda um salto e, por último, apenas pode ser conceitualmente esclarecido através do referido experimento intelectual. (LUKÁCS, 2018b, p.8)

Deste modo, a esperança dos primeiros darwinistas de se encontrar o “*missing link*” entre o macaco e os seres humanos é perceptivelmente vã, uma vez que os traços biológicos apenas podem iluminar os patamares desta transição de um nível de ser a outro, mas jamais o salto enquanto tal.<sup>40</sup> Mais uma vez recorrendo à Lukács:

Já apontamos, contudo, sobre isso que por mais precisas as descrições das diferenças físico-psíquicas entre seres humanos e animais, devem passar longe do fato ontológico do salto (e do processo real, no qual ele se realiza) até que possa esclarecer o surgimento dessas qualidades dos seres humanos a partir de seu ser social. Tampouco pouco as experiências psicológicas com os animais altamente desenvolvidos, sobretudo com macacos, podem esclarecer a essência dessas novas conexões. Esquece-se, aqui, facilmente a artificialidade das condições de vida de tais animais. Primeiro, é superada a insegurança de sua existência (busca de alimentos, ameaças), segundo, trabalham com ferramentas etc. não feitas por eles mesmos, mas fabricadas e agrupadas pelo experimentador. *A essência do trabalho humano se baseia, contudo, em que ele, primeiro, emerge em meio à luta pela existência, segundo que todas as suas etapas são produtos de sua autoatividade.* (LUKÁCS, 2018b, p.9, grifo nosso)

Uma vez reconhecidas as bases ontológicas e materialistas do ser, nas quais o salto ontológico, com seu momento articulado de continuidade e descontinuidade, permite a passagem da natureza inorgânica a orgânica e desta ao ser social, torna-se agora possível avançar na análise das legalidades presentes na reprodução social e em sua mediação com a categoria trabalho.

## 2.2 O papel do trabalho na gênese do ser social

A linha evolutiva que deu origem aos seres humanos<sup>41</sup> apareceu há cerca de 15 milhões de anos após surgirem certas características em alguns mamíferos hoje classificados no grupo de primatas:<sup>42</sup> polegares opositores que possibilitavam que segurassem objetos e se agarrassem

---

<sup>40</sup> LUKÁCS, 2018b, p.9. Sobre a mão do macaco e dos humanos, Engels (APUD LUKÁCS, 2018b, p.11) discorre: “O número e a disposição geral dos ossos e dos músculos são os mesmos no macaco e no homem, mas a mão do selvagem mais primitivo é capaz de executar centenas de operações que não podem ser realizadas pela mão de nenhum macaco. Nenhuma mão simiesca construiu jamais um macaco de pedra, por mais tosco que fosse.”

<sup>41</sup> LOPES; ROSSO, 2013, p.756.

<sup>42</sup> Ibid., p.754. Com base nos autores, os primatas podem ser classificados em dois grandes grupos: prossímios (lemuriformes e tarsiformes) e antropoides (são primatas com encéfalo mais desenvolvido). Entre os antropoides atuais temos três linhas evolutivas: macacos do novo mundo (saguís, micos e macacos-prego), macacos do velho mundo (babuíños, rhesus e mandris) e hominínoides (gibão, gorila, chimpanzé, orangotango e ser humano).

em galhos; grande mobilidade dos membros posteriores e anteriores em relação ao tronco, o que permitia uma maior variedade de movimentos, como pular de galho em galho; visão tridimensional e com ela a noção de profundidade essencial para a vida nas árvores; e um maior desenvolvimento do encéfalo, o que fazia com que as gestações durassem menos e passasse a ser necessário um cuidado mais intenso com a prole em seus primeiros anos de vida. As mais recentes pesquisas moleculares apontam que os ancestrais dos humanos se diferenciaram dos que deram origem aos chimpanzés há cerca de 7 milhões de anos atrás<sup>43</sup>. Vamos aqui analisar a partir do momento em que esta diferenciação começou a ocorrer.

Os primeiros representantes da linhagem da espécie humana<sup>44</sup> foram primatas que começaram a desenvolver uma postura ereta (bípedes), tendo as mãos liberadas para outras funções além do deslocamento. Com o tempo, a adaptação fez com que os membros inferiores ficassem maiores que os superiores e que o modo de vida mudasse de arborícola para os campos e as savanas. Além disto, eles apresentavam um aumento da massa encefálica e do volume do crânio, uma face mais achatada e a disposição dos dentes em formato de “U” ao invés de um formato retangular, fazendo com que os caninos reduzidos permitissem a prova de uma maior variedade de alimentos.

Até pouco tempo atrás<sup>45</sup>, o mais antigo ancestral por nós reconhecido através de fósseis encontrados no leste da África, datados entre 3,9 e 2,9 milhões de anos atrás, era o *Australopithecus afarensis*<sup>46</sup>. Porém novas descobertas nos mostraram que nossos primeiros ancestrais surgiram na África muito antes disso. O fóssil mais antigo, encontrado no Chade e denominado *Sahelanthropus tchadensis*, data de 7 a 6 milhões de anos atrás.

Sabe-se que entre 3 e 2 milhões de anos atrás a África abrigava várias espécies da linhagem dos humanos: os *Australopithecíneos* (cérebro pequeno, pré-molares e molares grandes, bipedalismo facultativo) e o gênero *Homo* (cérebro maior, dentes pré-molares e molares menores e bipedalismo preferencial). Algumas espécies de *Australopithecíneos* coexistiram com as primeiras espécies do gênero *Homo* que evoluiu na África<sup>47</sup> há cerca de 2,5 milhões de anos atrás, em decorrência do impulso dado pelo resfriamento climático da terra.

---

<sup>43</sup> LOPES; ROSSO, 2013, p.755. Chimpanzés e seres humanos, por exemplo, apresentam 98,5% de semelhança genética.

<sup>44</sup> Ibid., p.756.

<sup>45</sup> LOPES; ROSSO, loc.cit.

<sup>46</sup> O fóssil mais famoso desta espécie foi batizado de “Lucy” e seu esqueleto foi encontrado por inteiro em 1974 em Hadar, no deserto de Afar, na Etiópia, pelo professor Donald Johanson e pelo estudante Tom Gray. Aqui vale destacar que o campo das descobertas acerca da origem da humanidade é dinâmico, visto que novos fósseis são frequentemente encontrados trazendo consigo novas informações.

<sup>47</sup> Ibid., p.758.

A primeira espécie de Homo recebeu o nome de *Homo habilis* pelo fato de possuírem mais habilidades com as mãos que os *Australopithecíneos*, uma vez que conseguiam fazer instrumentos de pedra. No entanto, hoje se sabe que os primeiros hominídeos a lascas pedras pertenciam à espécie *Australopithecus garhi*, que viveu na Etiópia há 2,5 milhões de anos. Do *Homo habilis* em diante a evolução se caracterizou pelo desenvolvimento dos seguintes hominídeos: *Homo ergaster*, *Homo erectus*, *Homo heidelbergensis*, *Homo neanderthalensis*, *Homo sapiens*, *Homem de Cro-Magnon* e *Homo sapiens sapiens*.

Diferentemente do que se costuma dizer, o surgimento da esfera de ser social não está atrelado a um mero aumento da capacidade biológica dos hominídeos<sup>48</sup>. É claro que o desenvolvimento cerebral<sup>49</sup> muito significou para este processo ao fornecer a base biológica que possibilitou o salto, mas foi somente através do surgimento do complexo do trabalho que este salto à esfera social pôde se consolidar.

Em sua saga pela sobrevivência, os seres humanos precisam, minimamente, se alimentar, se abrigar e se vestir. Para isto, precisam agir em meio à natureza, e essa ação acaba resultando em uma transformação dos bens naturais em matéria-prima para produção dos meios de produção e de subsistência necessários à reprodução de suas vidas. Esta relação de transformação da natureza pelas mãos humanas Marx denominou *trabalho*:

O trabalho é, antes de tudo, um *processo entre o homem e a natureza*, processo este em que o homem, por sua própria ação, medeia, regula e controla seu metabolismo com a natureza. Ele se confronta com a matéria natural como com uma potência natural [*Naturmacht*]. A fim de se apropriar da matéria natural de uma forma útil para sua própria vida, ele põe em movimento as forças naturais pertencentes a sua corporeidade: seus braços e pernas, cabeça e mãos. (Marx, 2013, p. 188, grifos nossos).

Lukács<sup>50</sup> nos mostra que Aristóteles, em sua *Metafísica*, diferencia no trabalho dois componentes: o *pensar* e o *produzir*. No primeiro tem-se que a finalidade é posta e se investiga

---

<sup>48</sup>Aqui entram em cena as mais diversas teorias que conferem ao mero desenvolvimento da capacidade cerebral, ou a outros elementos como a cultura ou a linguagem o papel de categoria fundante do ser social. O exemplo mais atual e reconhecido é o de Harari em seu livro “Sapiens”, no qual ele afirma que “o Homo sapiens conquistou o mundo, acima de tudo, graças à sua linguagem única.” (HARARI, 2018, p.27). Veremos agora como apenas o trabalho pode desempenhar este papel.

<sup>49</sup>Sobre o desenvolvimento da capacidade cerebral dos seres humanos, Leakey (1995) destaca como os hominídeos, ao passarem a consumir carne, obtiveram vantagens em relação aos Australopithecíneos vegetarianos: a carne enquanto fonte de calorias, proteínas e gorduras possibilitou um reforço no suprimento de energia ao homem primitivo, o que, por sua vez, custeou o desenvolvimento de um cérebro maior. Todavia, tem-se que ter em mente que ao lado das mudanças biológicas como o aumento do cérebro, da dentição e do maxilar destes hominídeos, o ato de comer carne implicava, acima de tudo, a existência de um salto ao mundo social, uma vez que, para obter este tipo de alimento, eles tiveram que fabricar ferramentas e desenvolver a cooperação enquanto uma forma de organização do trabalho e social.

<sup>50</sup> LUKÁCS, 2018b, p.18.

os meios para sua realização, enquanto no segundo ela se realiza. Seguindo a linha de pensamento, o filósofo húngaro também recorre à Hartmann quando este fala que o componente “pensar” do trabalho também se decompõe em dois atos: a posição de finalidade e a pesquisa dos meios. Esta *posição de finalidade* trata-se de uma atividade orientada a um fim e é chamada de “posição teleológica”. Ela é o *momento ideal* do processo de trabalho<sup>51</sup>, no qual o ser humano, abstratamente, enlaça passado, presente e futuro<sup>52</sup> e concebe em sua mente a transformação a ser realizada na natureza.

É fato que “o desejo” de satisfazer uma necessidade é comum à vida animal e humana.<sup>53</sup> Porém quando entre necessidade e satisfação se coloca o trabalho, a posição teleológica que o orienta, tem-se então a “vitória do comportamento consciente sobre a mera espontaneidade instintiva”<sup>54</sup>, o surgimento de um “efeito ativo”<sup>55</sup> sobre o mundo. Por isto Marx<sup>56</sup> ressalta como o trabalho não se trata das primeiras formas animais e instintivas de responder às necessidades postas, mas de uma forma de resposta que diz respeito apenas ao ser social:

Uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão, e uma abelha envergonha muitos arquitetos com a estrutura de sua colmeia. Porém, *o que desde o início distingue o pior arquiteto da melhor abelha é o fato de que o primeiro tem a colmeia em sua mente antes de construí-la com a cera.* No final do processo de trabalho, chega-se a um *resultado que já estava presente na representação do trabalhador no início do processo, portanto, um resultado que já existia idealmente.* Isso não significa que ele se limite a uma alteração da forma do elemento natural; ele realiza neste último, ao mesmo tempo, seu objetivo, que ele sabe que determina, como lei, o tipo e o modo de sua atividade e ao qual ele tem de subordinar sua vontade. E essa subordinação não é um ato isolado. Além do esforço dos órgãos que trabalham, a atividade laboral exige a *vontade orientada a um fim*, que se manifesta como atenção do trabalhador durante a realização de sua tarefa [...]. (Marx, 2013, p.188, grifos nossos).

Quanto à *pesquisa dos meios*, Lukács coloca em cena a necessidade da existência de um reflexo o mais preciso possível da realidade<sup>57</sup>. Para que o processo de trabalho se efetive com sucesso é necessário que o sujeito que trabalha seja capaz de refletir, em sua consciência, a realidade que o cerca. Apenas produzindo um conhecimento correto acerca dos objetos, forças,

---

<sup>51</sup> “Momento ideal” uma vez que ocorre na mente de quem trabalha, mas isto não elimina seu caráter objetivo, tanto por existir no interior de um ser material, como por ser capaz de fundar uma nova objetividade no mundo (LUKÁCS, 2018b, p.12). Nas palavras de Lukács (LUKÁCS, 2018b, p.12): “Com isso é enunciada a categoria ontológica central do trabalho: através do trabalho é realizada uma posição teleológica no interior do ser material como o nascimento de uma nova objetividade”.

<sup>52</sup> LUKÁCS, 2018b, p.162.

<sup>53</sup> Ibid., p.42.

<sup>54</sup> Ibid., p.41.

<sup>55</sup> Ibid., p.157.

<sup>56</sup> MARX, KARL. **O Capital: crítica da Economia Política**. Livro 1. São Paulo: Boitempo Editorial, 2013. p.188-189.

<sup>57</sup> LUKÁCS, op.cit., p.28.

relações naturais a serem transformadas o indivíduo pode alcançar os meios adequados para realizar na matéria objetiva a sua finalidade<sup>58</sup>. Deste modo, o reflexo nos coloca diante da categoria da “*alternativa*”, a qual respondemos através da *criação de valores* (analisamos se algo é útil à nossa finalidade, bom, ruim etc.). Ao escolhermos os instrumentos para a realização do processo de trabalho de acordo com um mínimo de conhecimento sobre eles – sua dureza, sua liquidez, sua volatilidade, etc. -, temos em cena uma consciência que reconhece as propriedades da matéria e as utiliza para atingir a finalidade desejada, fazendo com que a resposta ao meio através do instintivo dê lugar à alternativa. Nas palavras de Lukács, aqui tem-se que com isto a consciência já não é mais um “mero epifenômeno”:

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. Naturalmente, também a grama não cresce para ser comida pelo gado, e nem este para fornecer carne para a alimentação dos predadores. 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. A pedra para instrumento é escolhida, todavia, por um ato de consciência, que não é mais de caráter biológico. Devem — pela observação e pela experiência, i.e., pelo reflexo e através de sua elaboração segundo a consciência — ser reconhecidas determinadas propriedades da pedra que são adequadas ou inadequadas para a atividade planejada*. Do exterior, um ato muitíssimo simples e unitário, a escolha de uma pedra é, em sua estrutura interna, muitíssimo complicado e pleno de contradições. (LUKÁCS, 2018b, p.34-35, grifo nosso)

A pesquisa dos meios nos coloca ainda diante de outras duas novas relações as quais permanecem inexistentes para o mundo orgânico. A primeira delas é que esta necessidade de um reflexo da realidade para a realização do trabalho acaba por consumir uma *separação entre sujeito e objeto* inexistente na natureza<sup>59</sup>. Se é fato que a posição teleológica necessita de uma determinada distância entre a consciência e a realidade, tem-se então que se consuma uma distância entre o ser humano enquanto portador desta consciência e a realidade em si existente<sup>60</sup>. Para os animais, incapazes de realizar esta representação destacada da realidade que se coagula em uma “realidade” própria na consciência<sup>61</sup>, resta apenas a possibilidade de no máximo

---

<sup>58</sup> LUKÁCS, 2018b, p.20.

<sup>59</sup> Ibid., p.30.

<sup>60</sup> Ibid., p.344.

<sup>61</sup> Aqui Lukács (2018b, p.30) sublinha o fato de ter colocado a palavra “realidade” entre aspas uma vez que a realidade na consciência é apenas uma reprodução. Trata-se de uma nova forma de objetividade, mas não de realidade, devendo ainda ser acrescentado que essa nova objetividade jamais poderá ser idêntica ao objeto reproduzido real: “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

reconhecer alguns sinais e a eles reagir de determinadas formas, ou seja, não sendo capazes de fazer distinções conceituais<sup>62</sup>, de conhecer a realidade em si, eles apenas podem responder ao meio através de seus instintos. Para Lukács, esta dualidade que surge na esfera social se trata então de “um estado de coisa fundamental do ser social” e é com ela que “o ser humano abandona o reino animal”.<sup>63</sup>

Por sua vez, esta relação entre sujeito e objeto nos coloca diante de uma nova distinção que surge em meio a esfera social, a da “inseparável combinabilidade de categorias em si opostas e, vistas abstratamente, mutuamente excludentes: causalidade e teleologia”<sup>64</sup>. Como vimos, a *teleologia* se trata de uma categoria posta. Isto, portanto, implica que enquanto uma “consciência que põe fins”, ela necessita de um portador, de um “artífice consciente”<sup>65</sup> que a carregue consigo e que a objetive dando início a um processo real. Além disso, por este mesmo motivo ela apenas pode existir dentro do trabalho e da práxis humana que dele decorre<sup>66</sup>. Em sua contraposição nos deparamos então com a *causalidade*: “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”<sup>67</sup>. Sendo assim, a causalidade pode existir de modo independente a este sujeito assim como pode, por ele, ser transformada.<sup>68</sup>

---

reflexo na consciência. ” Por isto podemos dizer que o reflexo possui uma posição contraditória (LUKÁCS, 2018b, p.30): ao mesmo tempo em que ele não é um ser, ele também é veículo para o surgimento de uma nova objetividade no ser social.

<sup>62</sup> Lukács (2018b, p.29) nos mostra que alguns animais superiores podem, no melhor dos casos, formar “representações” dos momentos mais importantes de seu mundo ambiente, mas jamais “conceitos” sobre eles. Em suas palavras: “Pense-se, por exemplo, nos sinais que muitos animais dão ao se aproximar pelo ar aves de rapina. Contudo, mesmo se galinha e pintinhos costumam reagir a tal sinal rápido e propositadamente, disso não decorre, de modo algum, que possuam uma imagem de como a ave de rapina é em si; nem sequer é seguro se, em uma situação inteiramente outra, seria em geral reconhecida. ” (LUKÁCS, 2018b, p.345)

<sup>63</sup> LUKÁCS, 2018b, p.30

<sup>64</sup> Ibid., p.19.

<sup>65</sup> Ibid., p.13.

<sup>66</sup> Ibid., p.16. Lukács aqui afirma que “[...] para Marx o trabalho não é uma das muitas formas de manifestação da teleologia em geral, mas o único ponto em que uma posição teleológica, enquanto momento real da realidade material, é ontologicamente verificável. ” Neste sentido, a questão da realidade do pensamento (como o debate acerca da consciência existir ou não no mundo animal) é secundária, pois ela apenas pode ser verificada na práxis. (LUKÁCS, 2018b, p.16-17).

<sup>67</sup> Ibid., p.13.

<sup>68</sup> Podemos aqui apontar como a confusão entre estas duas categorias nos levam a interpretações errôneas acerca do processo social, como é o caso da *visão teleológica da história* (LUKÁCS, 2018b, p.13), a qual entende que o desenrolar desta se daria de acordo com um propósito e, para isto, necessitaria desenvolver alguma forma de artífice consciente, que projete, de forma metafísica, este modelo real (LUKÁCS, 2018b, p.17), seja ele Deus, ou destino, ou um espírito atemporal, etc. Nas palavras de Lukács (2018b, p.17): “Toda filosofia orientada teleologicamente, para colocar intelectualmente em harmonia seu Deus com o cosmos, com o mundo dos homens, teve de proclamar a superioridade da teleologia ante a causalidade; mesmo quando Deus meramente dá corda no relógio do mundo e, com isso, coloca em marcha o sistema causal, é inevitável uma tal hierarquia de criador e criatura e, com ela, a prioridade da posição teleológica.”

Deste modo, afirma Lukács<sup>69</sup> que a tarefa de pesquisar os meios para realizar uma finalidade exige a obtenção de um conhecimento objetivo das causalidades das objetividades e processos que se deseja transformar. Apenas através de uma adequada pesquisa dos meios e de uma correta posição de finalidade a realidade natural, que nada mais é que um complexo cuja legalidade é indiferente aos esforços e pensamentos humanos, que por si só não é capaz de produzir o novo como consequência de uma práxis social própria<sup>70</sup>, pode ser organizada, combinada segundo suas características em si, para produzir algo até então inexistente. Lukács ilustra esta situação ao tratar de um machado:

*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. 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, 2018b, p.19, grifos nossos)*

Por isto pode ele então afirmar que o pesquisar dos meios possui uma dupla função<sup>71</sup>: por um lado, ele desvela o que em si rege os objetos, independente de toda consciência; por outro, através deste conhecimento, o ser humano se torna capaz de realizar novas combinações, dar novas “possibilidades de função” aos elementos até então presentes na natureza, as quais seriam inexistentes não fosse a ação da finalidade posta pelo ser humano que trabalha. Uma vez que este reflexo da realidade falhe, que a consciência que organiza a matéria natural de uma forma social se equivoque na pesquisa dos meios<sup>72</sup>, tem-se então que o resultado é uma falha na objetivação da posição teleológica o que, por sua vez, faz com que as legalidades naturais da matéria voltem a se sobressair<sup>73</sup>.

---

<sup>69</sup> Ibid., p.19.

<sup>70</sup> LUKÁCS, 2018b, p. 158. Aqui nos referimos ao fato de que a esfera orgânica é incapaz de produzir o novo no sentido do *novo teleologicamente posto*. O movimento da esfera orgânica pode ser caracterizado como a “reprodução do mesmo” ou pelo “tornar-se outro” em decorrência de “um processo biológico involuntário-espontâneo de adaptação aos novos estados de fato naturais” (LUKÁCS, 2018b, p.158). Isto quer dizer que, ainda que uma goiabeira nunca produza a mesma goiaba mais de uma vez, ela sempre produzirá goiabas, assim como ainda que a lagarta se transforme em borboleta, ela não poderia produzir algo distinto.

<sup>71</sup> Ibid., p.19.

<sup>72</sup> Ibid., p.20.

<sup>73</sup> Lukács também se utiliza da existência destes erros como um indicador da existência da separação entre sujeito e objeto que se consolida no processo de trabalho, chamando-os de “erros como resultado do distanciamento” (LUKÁCS, 2018b, p.31).

A consequência deste processo, nas palavras de Hegel<sup>74</sup>, em que a “ação cega” da natureza é transformada em uma “ação finalística”, é que a posição teleológica faz uso da atividade própria da natureza ao passo em que a transforma em oposta a si própria. Em outras palavras, temos que a atividade da posição teleológica na natureza transforma sua *causalidade dada* – ainda que isto se dê em meio à insuperabilidade ontológica de suas leis, ou seja, que não a submeta a uma transformação interna - em uma *causalidade posta*<sup>75</sup>. Para demonstrar esta ausência de finalidade nas legalidades da matéria em si e como a ação humana atua de modo a fazer novas combinações segundo uma finalidade conscientemente posta Lukács recorre a Aristóteles:

Isto se mostra muito plasticamente no exemplo de Aristóteles de construção de uma casa. A casa é algo tão materialmente existente quanto a pedra, a madeira etc. Apesar disso, surge na posição teleológica uma objetividade inteiramente diferente ante os elementos. *Do mero ser-em-si da pedra ou da madeira não pode, de modo algum, ser deduzido», através da prossecução imane de suas propriedades, as legalidades e as forças que operam na casa. Para isso é necessário o poder do pensamento e da vontade humanos que ordene fático-materialmente estas propriedades em uma conexão por princípio inteiramente nova.* Nessa medida, foi Aristóteles o primeiro que reconheceu ontologicamente que o tipo de essência dessa objetividade é inimaginável a partir da »lógica« da natureza. (LUKÁCS, 2018b, p.18, grifos nossos)

E a Hegel:

[...] Hegel descreveu um aspecto ontologicamente decisivo do papel da causalidade natural no processo de trabalho: sem ser submetida a uma transformação interna, emerge a partir dos objetos naturais, a partir das forças naturais, algo inteiramente outro; o ser humano que trabalha pode inserir suas propriedades, as leis de seu movimento, em combinações completamente novas, conferir a elas funções e modos de operar completamente novos. *Desde que, todavia, isto apenas pode se consumir em meio à insuperabilidade ontológica das leis da natureza, a única alteração das categorias naturais pode aqui consistir em que elas — em sentido ontológico — se tornam postas; seu ser-posto é a mediação de sua subordinação à posição teleológica determinada, com o que, ao mesmo tempo, torna-se um objeto, processo etc. unitariamente homogêneo a partir do entrelaçar-se posto de causalidade e teleologia.* (LUKÁCS, 2018b, p.20, grifos nossos)

No que concerne ao *momento real*<sup>76</sup> do processo de trabalho, temos que a realização da posição teleológica, da posição de finalidade no mundo objetivo se desenrola através de um processo que Lukács<sup>77</sup> denomina *objetivação*, o qual sempre resulta na produção do novo:

<sup>74</sup> HEGEL APUD LUKÁCS, 2018b, p.19.

<sup>75</sup> “Esta atividade da natureza se torna, portanto, sem transformação ontológico-natural de suas bases, posta.” (LUKÁCS, 2018b, p.20)

<sup>76</sup> LUKÁCS, 2018b, p.342.

<sup>77</sup> Ibid., p.356. Sobre a objetivação ele aqui afirma que: “Todo produto do trabalho [...] é objetivado para poder ser usado para um dado propósito. Na objetivação que passou através do trabalho, tornou-se útil para determinado propósito, i.e., seu ser-para-nós constitui, a partir de agora, um momento material de sua qualidade material.”

No processo de trabalho, portanto, a atividade do homem, com ajuda dos meios de trabalho, opera uma transformação do objeto do trabalho segundo uma finalidade concebida desde o início. O processo se extingue no produto. Seu produto é um valor de uso, um material natural adaptado às necessidades humanas por meio da modificação de sua forma. O trabalho se incorporou a seu objeto. Ele está objetivado, e o objeto está trabalhado. O que do lado do trabalhador aparecia sob a forma do movimento, agora se manifesta, do lado do produto, como qualidade imóvel, na forma do ser. Ele fiou, e o produto é um fio [*Gespinst*]. (MARX, 2013, p.190)

Em suma, tem-se que<sup>78</sup> o trabalho diferencia o ser social do mundo animal por se constituir enquanto uma resposta ao meio que vai para além do meramente instintivo. Ele transforma esta relação entre *necessidade e satisfação* em uma relação entre *pergunta e resposta*, relação esta que nenhum animal conseguiu até então realizar. Assim, através da combinação de um momento ideal, a posição teleológica, com um momento real, sua objetivação, o ser humano remodela, combina, sintetiza de acordo com uma finalidade os elementos presentes na natureza os quais, sem a presença da posição de finalidade do ser humano, apenas poderiam produzir o novo dentro dos limites traçados pela natureza.

No entanto, vale sempre lembrar que nesse processo o real sempre atua como *momento predominante*. Em seu tratamento sobre Hegel, Lukács<sup>79</sup> afirma que este teria percebido corretamente a presença da contraditoriedade em todos os processos. Entretanto, a contradição por si só apenas poderia desembocar em um equilíbrio estático dos mesmos. Assim, ao se ter em conta a dinamicidade dos processos, Lukács entende que, em seu devir, um de seus elementos acaba se constituir enquanto o que Marx chamara<sup>80</sup> de "momento predominante". Este, ao predominar, seria então o responsável por conferir “uma direção, uma linha de desenvolvimento”<sup>81</sup> ao processo enquanto tal. Por sua vez, vale ainda lembrar que, do mesmo modo que demonstramos no tratamento da “prioridade ontológica”, o momento predominante também não se trata de uma questão valorativa, mas sim de uma categoria ontológica, do próprio ser.

Sendo assim, afirmar que o real atua como momento predominante quer dizer que no ser-em-si da natureza há leis independentes ao sujeito que visa transformá-la e elas ditam o que a posição teleológica pode ou não realizar. Em outras palavras, tem-se que o ideal apenas pode colocar o real em um movimento desejado seguindo a lei de que “nada pode se tornar operante nas posições teleológicas cuja base não constituísse a qualidade real do ser”. Aqui, mais uma vez, ganha sentido a necessidade do reflexo o mais correto possível da realidade.

---

<sup>78</sup> LUKÁCS, 2018b, p.342-343.

<sup>79</sup> LUKÁCS, GEORG. **Prolegômenos e para a ontologia do ser social**. Vol. 13. Coletivo Veredas, 2018a. p.543.

<sup>80</sup> Id., 2018b, p.542.

<sup>81</sup> Ibid., p.204.

Agora podemos então passar a tratar de um dos aspectos mais importantes do trabalho e que apenas nos confirma como a presença da posição teleológica no ato de responder ao ambiente implica em uma mudança na forma de se reproduzir. Enquanto a reprodução orgânica, como vimos, se limita a reproduzir os “processos de vida que perfazem o ser biológico de um ser vivo”<sup>82</sup>, a reprodução social, uma vez que é fundada nos atos de trabalho teleologicamente postos e estes possuem uma capacidade de se “remeter para além de si”<sup>83</sup>, não apenas possui espaço para a existência do novo como já se constitui enquanto uma consequência desta característica expansiva do trabalho.

Explicando de forma mais detalhada, tem-se que o ser humano que trabalha, ao transformar a natureza de um modo teleologicamente posto, ou seja, através do trabalho, acaba por desenvolver objetos, conhecimentos, etc. que não mais se limitam as necessidades imediatas que os trouxeram à tona: eles se generalizam para toda a humanidade, sendo aplicados em outras situações e gerando novas necessidades até então inimagináveis diante do primeiro ato de trabalho. Isto quer dizer que “o simples fato da objetivação possui internamente uma tendência para a generalização”<sup>84</sup>, que o ser humano que trabalha necessita desenvolver sempre novos complexos e novas relações a fim de satisfazer as frequentes novas necessidades que vão surgindo.

É em decorrência do fato de não se limitar a reproduzir o imediatamente necessário àquele que trabalha que o trabalho detém espaço para a produção do novo: é capaz de fundar uma nova esfera de ser, é capaz de fundar o complexo da reprodução social, uma totalidade decorrente das interações dos complexos sociais entre si e com o todo que é o ser social:

*A generalização que é inseparavelmente ligada ao criar de algo radicalmente novo, que não tem qualquer analogia com o processo de reprodução da natureza, que não é produzido por »cegas« forças espontâneas, mas é criado através de uma posição teleológica consciente, no sentido literal da palavra, transforma o processo de trabalho e o produto do trabalho, mesmo quando surge imediatamente como ato singular, em genérico. 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. 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. Se se toma desse desenvolvimento uma forma mais desdobrada, obtida muito antes do capitalismo de hoje, vemos objetivamente uma*

---

<sup>82</sup> LUKÁCS, 2018b, p.117.

<sup>83</sup> LUKÁCS, loc.cit.

<sup>84</sup> Ibid., p.422.

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 e objetos, relações, movimentos etc. reais, que deve ser subjetivamente experimentada por ele como uma realidade objetiva independente de sua consciência. (Precisamente o por nós indicado *complexo constituído de complexos*.) (LUKÁCS, 2018b, p.205-206)

Com isso tem-se<sup>85</sup> que as posições teleológicas dos seres humanos que agem socialmente se desenvolvem de forma ilimitada, formando uma “*síntese objetivo-geral*”, a qual, ao criar uma realidade puramente social, ao se reproduzir a partir de pressupostos já puramente sociais, proporciona uma mediação cada vez mais puramente social entre ser humano e natureza. Tais sínteses, por sua vez, não se movem mais de acordo com a intencionalidade inicial que lhes trouxeram à vida, uma vez que:

[...] toda posição teleológica coloca em movimento mais e diferentes cadeias causais do que as intencionadas conscientemente na própria posição, essa síntese que se torna social conduz para além de todas as posições singulares, realiza mais — objetivamente em geral — do que o nelas contido [...]. (LUKÁCS, 2018b, p.131)<sup>86</sup>

Por sua vez, vale aqui destacar o fato de que esta síntese social portadora de uma legalidade própria não anula o papel que o *acaso* desempenha em seu “devir”.<sup>87</sup> Como Lukács afirma,<sup>88</sup> é importante reconhecer o incontável número de espaços de manobra do acaso uma vez que suas implicações constituem uma parte importante para a vida social dos seres humanos, pois aqui não se pode negar a casualidade inexorável “do encontro em um ponto de união entre duas esferas de ser completamente heterogêneas”<sup>89</sup> ou, em outras palavras, “que do simples singular da natureza inorgânica se desenvolve um sujeito singular que é capaz e compelido a posições teleológicas”<sup>90</sup>.

Uma última consequência<sup>91</sup> da atuação da posição teleológica no trabalho e que faz com que a esfera social se diferencie da esfera biológica consiste no fato de que, enquanto a reprodução orgânica apenas pode se modificar quando há uma radical alteração no mundo

<sup>85</sup> LUKÁCS, 2018b, p.159.

<sup>86</sup> Ibid., p.28, 144, 147. A este período de desenrolar das cadeias causais também podemos chamar de “*período de consequências*” (LUKÁCS, 2018b, p.36).

<sup>87</sup> Ibid., p.34.

<sup>88</sup> Ibid., p.144.

<sup>89</sup> Ibid., p.290.

<sup>90</sup> Ibid., p.144. O filósofo destaca ainda (LUKÁCS, 2018b, p.144) como acaso e necessidade estão em uma interrelação recíproca, porém são comumente entendidos de forma errônea, como se a sociedade em sua totalidade tivesse o predomínio da lei (necessidade), enquanto a vida dos indivíduos tivesse o predomínio de uma casualidade particular. O que ocorre de fato é que “O mútuo ser entrelaçado de lei e acaso é, antes, uma qualidade que permeia tanto o todo quanto seus componentes”.

<sup>91</sup> Ibid., p.117.

ambiente, a reprodução social, por possuir espaço para a produção do novo, possibilita que seres humanos se tornem capazes de se adaptar a alterações tanto no âmbito externo,<sup>92</sup> o que, por sua vez, permite que fundem e modifiquem a estrutura e a dinâmica de diversas formas de sociedade, quanto no âmbito interno, o que permite que se desenvolvam enquanto individualidades.

Trataremos, mais adiante, sobre como cada forma de trabalho funda um modo de produção social e abre espaço para o desenvolvimento de certos tipos de individualidades<sup>93</sup>. Aqui podemos apenas adiantar, no que concerne ao nosso tratamento acerca do trabalho e destas últimas mudanças que ocorrem no interior dos seres humanos que trabalham<sup>94</sup>, que ao transformar a natureza o ser humano também modifica a si próprio. Este é o momento do trabalho que Lukács a denomina *exteriorização*. Assim, ao transformar a natureza, os seres humanos “não apenas operam sobre o mundo objetivo, mas, ao mesmo tempo e disso inseparável, remodelam o seu próprio ser como sujeito que põe objetivações”<sup>95</sup>.

Se é fato que para transformar a natureza os seres humanos necessitam conhecer a realidade que o cercam, e que o processo de trabalho impulsiona cada vez mais a um desenvolvimento socialmente mais incisivo, tem-se que, ao fim do processo de trabalho, os seres humanos passam não apenas a serem portadores de novos conhecimentos, mas também de novas habilidades, e com elas novas necessidades e possibilidades de satisfação, o que acaba então por modificar a sua própria natureza. Nas palavras de Marx: “Agindo sobre a natureza externa e modificando-a por meio desse movimento, ele [o homem que trabalha] modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza. Ele desenvolve as potências que nela jazem latentes e submete o jogo de suas forças a seu próprio domínio”<sup>96</sup>.

---

<sup>92</sup> Podemos aqui ilustrar (NEVES; JUNIOR; MURRIETA, 2015) tal situação ao observarmos os efeitos de um resfriamento repentino em todo o planeta chamado “Dryas recente”, o qual ocorreu no início do Holoceno, período que vai de 9.600 a.C. até os dias atuais. Ao variar cerca de 15°C em algumas regiões do globo, o clima de todo o planeta foi alterado de modo a se tornar mais seco em decorrência da contenção de água nas geleiras. Para a esfera da vida orgânica, este fenômeno atuou como um agente externo impulsionador tanto do desaparecimento de florestas como do surgimento de novas formas de vegetação, assim como do desaparecimento e migração de raças de animais. Em outras palavras, temos aqui a presença de reações biológicas impulsionadas por um ambiente externo. Já para a esfera social o fenômeno natural impulsionou uma mudança no estilo de vida dos seres humanos: os bandos puderam migrar para regiões onde havia abundância vegetal, o que tornou possível sua sedentarização e a passagem da caça/coleta para a pecuária/agricultura, momento que ficou conhecido como “Revolução Neolítica” e que possuía uma possibilidade de desenvolvimento das forças produtivas superior à organização econômico-social anterior.

<sup>93</sup> LUKÁCS, 2018b, p.366.

<sup>94</sup> Ibid., p.43.

<sup>95</sup> Ibid., p.358.

<sup>96</sup> MARX, 2013, p.188.

Para Lukács<sup>97</sup> isto significa, portanto, um “domínio da conscienciosidade sobre o instintivo meramente biológico”. Este domínio não significa, entretanto, uma mera adaptação gnosiológica que vai do instintivo ao consciente, mas uma “adaptação”<sup>98</sup> a circunstâncias não mais criadas pela natureza e sim autocriadas pelo ser humano que trabalha. Com isto, ele afirma que este domínio tem sua continuidade sempre renovada a cada novo ato de trabalho singular:

[...] se o trabalho deve ser exitoso, tem de terminar com a vitória da visão correta sobre o meramente instintivo. Pois, tal como o ser natural da pedra se encontra em completa heterogeneidade para com seu uso como faca ou machado e que, apenas devido ao pôr correto de cadeias causais conhecidas pelo ser humano, pode sofrer essa mudança, igualmente ocorre com os movimentos instintivo-biológicos originais etc. nos seres humanos. Estes, o próprio ser humano deve figurar expressamente para o trabalho do momento e os realizar em luta permanente contra o meramente instintivo nele próprio, contra ele próprio. (LUKÁCS, 2018b, p.43)

Deste modo podemos então afirmar que tanto a objetivação do objeto quanto a exteriorização do sujeito se tratam de um processo unitário que se constitui enquanto base para a *práxis humana*.<sup>99</sup> Aqui - e com base na distinção entre sujeito e objeto por nós já levantada - surge então mais uma peculiaridade da reprodução social a qual será tratada mais adiante: a de que das interações legais e casuais entre os complexos no interior do ser social emerge uma forma de reprodução que possui dois polos, o dos seres humanos singulares e o da totalidade da sociedade<sup>100</sup> e de como isto se relaciona com a superação da *mudez* desta esfera de ser<sup>101</sup>.

Por enquanto apenas podemos indicar que tanto em relação ao indivíduo que trabalha quanto à sociedade que ele funda através de seus atos de trabalho, conjunto que tratamos como o “ser social”, ocorre uma forma de reprodução que tem como princípio de direção um constante “afastamento das barreiras naturais”,<sup>102</sup> ou seja, que a esfera social, ao se reproduzir, se afasta das barreiras naturais (inorgânicas e orgânicas) que estão em sua base e caminha em direção a

---

<sup>97</sup> LUKÁCS, 2018b, p.43.

<sup>98</sup> Ibid., p.44.

<sup>99</sup> Ibid., p.354. Acerca da unitariedade deste processo, Lukács destaca como a diferenciação destes dois momentos não se trata de um feito intelectual, mas de uma relação que se desdobra na própria realidade: “[...] objetivação e exteriorização são produtos ontológicos de um ato unitário; todavia, sua necessária diferenciação histórico-social não é meramente o resultado de uma análise intelectual; que, antes, esta apenas é em geral possível porque na diferenciação de ambos os momentos do ato unitário revela diferenças ontológicas reais. Dissemos: sua essência repousa em que a relação-sujeito-objeto em si homogênea, que está na base de sua unidade, efetua na objetivação uma alteração no mundo objetivo na direção de seu tornar-se-social, enquanto a exteriorização fomenta o veículo do desenvolvimento do sujeito na mesma direção. Agora, o tornar-se-social dos objetos é um processo amplamente mais homogêneo que aquele do sujeito.” (LUKÁCS, 2018b, p.361)

<sup>100</sup> Ibid., p.144.

<sup>101</sup> Ibid., p.157.

<sup>102</sup> Ibid., p.128. Como já demonstramos anteriormente, trata-se de um “afastamento”, mas jamais de um rompimento, visto que toda nova esfera de ser se baseia na esfera de ser anterior que lhe deu origem.

um tornar-se cada vez mais social, a uma socialidade cada vez mais pura.<sup>103</sup> Isto porque esta reação ativa dos seres humanos, esta resposta que se dá em forma de “práxis social própria”<sup>104</sup> coloca, entre o ser humano membro de um grupo que trabalha e a natureza que o circunda, assim como em meio a sua relação consigo mesmo, a existência de uma relação não mais imediata, mas mediada “pelo *medium* da sociedade”<sup>105</sup>.

Com a permanente reprodução do trabalho, este *medium* entre ser humano e natureza vai ficando mais denso, mais complexo. Esta nova forma de reagir ao ambiente, agora através de uma reação “socialmente regulada”, faz surgir novas formas de trabalho e de relações práticas entre os seres humanos,<sup>106</sup> novas “categorias e relações categoriais” qualitativamente diferentes<sup>107</sup> que, por sua vez, atuam de forma retroativa, modificando o ser humano que trabalha.<sup>108</sup> Tal retroação é tamanha que até mesmo afeta a própria reprodução biológica da vida humana<sup>109</sup>.

Deste modo podemos então concluir, em primeiro lugar, que o trabalho, sob uma análise marxista, não se trata de uma adaptação biológica ao ambiente, como ocorre no caso do “trabalho” das formigas, abelhas e macacos<sup>110</sup>, mas da criação de um *medium* entre ser humano e natureza o qual implica na existência de um “comportamento ativo prático para com o mundo ambiente como um todo” no qual o ser humano não apenas suporta e se adapta às alterações ocorridas no mundo ambiente, mas reage a elas de forma ativa, confrontando-as com sua própria

---

<sup>103</sup> LUKÁCS, 2018b, p.138, 143, 148.

<sup>104</sup> Ibid., p.158.

<sup>105</sup> LUKÁCS, loc.cit.

<sup>106</sup> LUKÁCS, loc.cit.

<sup>107</sup> Ibid., p.127.

<sup>108</sup> Ibid., p.158-159.

<sup>109</sup> Dentre os exemplos utilizados por Lukács para ilustrar esta situação podemos citar o da alimentação (LUKÁCS, 2018b, p.129). Ela se trata de uma necessidade indispensável para a reprodução biológica dos seres humanos enquanto seres vivos, porém a forma de satisfação da fome é capaz de refletir o patamar de desenvolvimento socioeconômico atingido por uma sociedade, ou seja, é capaz de nos mostrar o quanto essa necessidade biológica já foi socializada. Como afirma Marx (APUD Lukács, 2018b, 129): “Fome é fome, mas a fome que se sacia com carne cozida, comida com garfo e faca, é uma fome diversa da fome que devora carne crua com mão, unha e dente”. Daqui em diante entram em cena diversos processos que ocorrem em meio a alimentação e refletem este avanço em direção a uma maior socialidade: a internacionalização das cozinhas com o desenvolvimento do mercado mundial e que se mostra na forma de preparação dos alimentos, as formas de manipulabilidade as mais diversas que os alimentos vão adquirindo, a existência de certos consumos de prestígio, etc.

<sup>110</sup> Podemos notar algumas formas de organização muito complexas em meio ao mundo animal, como é o caso das colônias de formigas nas quais elas se dividem entre “rainhas e operárias”. Todavia, o critério para tal divisão não é nada mais que um critério biológico: o quanto que cada uma recebeu de alimento ainda na fase larval. Além disto, como demonstramos ao tratar da esfera orgânica, a reprodução destas formigas, por mais complexa que aparente ser, limita-se sempre a produção do mesmo, não indo para além de respostas naturais, instintivas. Como também já demonstramos, aqui vale ainda ressaltar como os experimentos realizados em laboratório com macacos e o uso de ferramentas são insuficientes para contestar nossas afirmações visto que “A essência do trabalho humano se baseia, contudo, em que ele, primeiro, emerge em meio à luta pela existência, segundo, que todas as suas etapas são produtos de sua autoatividade” (LUKÁCS, 2018b p.9) e em laboratório nos deparamos com tanto com a superação da insegurança de sua existência (ameaças, etc.) como com ferramentas fabricadas e agrupadas pelo experimentador.

práxis, “na qual a adaptação à inexorabilidade da realidade objetiva e das novas posições de finalidade que nela brotam constitui uma inseparável unidade”.<sup>111</sup> Nas palavras de Lukács:

Aqui, seja apenas apontado brevemente um momento em que as assim denominadas sociedades animais (e também a »divisão de trabalho« em geral no reino animal) são *diferenciações fixadas biologicamente*, como pode ser o melhor observado no »Estado das abelhas«. Que, por isso, qualquer que seja o emergir de uma tal organização, *não possui qualquer possibilidade de desenvolvimento imanente a partir de si mesma; não é mais do que um determinado modo de adaptação de uma espécie animal ao seu entorno*; tanto menos quanto mais funciona perfeitamente a »divisão de trabalho« assim surgida, quanto mais é ancorada biologicamente. A divisão de trabalho gerada do trabalho na sociedade humana, ao contrário, como veremos, *cria suas próprias condições de reprodução* e, de fato, em um modo em que a reprodução simples de cada existente constitui apenas o caso limite da reprodução ampliada típica. Isto não exclui, naturalmente, o aparecer de becos sem saída no desenvolvimento; *cujas causas são, contudo, determinadas sempre pela estrutura da respectiva sociedade e não pela qualidade biológica dos seus membros*. (LUKÁCS, 2018b, p.11-12, grifos nossos)

Em segundo lugar, tem-se que somente o trabalho pode atuar como a categoria fundante da esfera social, pois apenas ele “tem sua essência ontológica em um pronunciado caráter de transição”,<sup>112</sup> uma vez que, atuando na transformação da natureza para o atendimento de necessidades sociais, se torna o único complexo capaz de mediar estes dois mundos. Os demais complexos que surgem, por sua vez, são frutos desta capacidade remeter-se para além de si do trabalho, são frutos da práxis social dos seres humanos na construção de suas vidas, sendo, portanto, complexos já puramente sociais<sup>113</sup>.

E, em terceiro lugar, pudemos então perceber como o trabalho funda uma nova esfera de ser, a esfera social, portadora de uma legalidade própria.<sup>114</sup> Que nela o ser humano, sem

---

<sup>111</sup> LUKÁCS, 2018b, p.158.

<sup>112</sup> Ibid., p.9.

<sup>113</sup> Diversas teorias reconhecem como categoria fundante do ser social o complexo da linguagem ou o complexo da cultura. Todavia, apesar de a linguagem surgir concomitante ao trabalho, este último se mantém como fator determinante para seu surgimento. Como afirma Engels (APUD LUKÁCS, 2018b, p.169), a linguagem surge quando “os seres humanos têm algo dizer um ao outro”, e isto apenas ocorre com a descoberta e a produção do novo proporcionados pelo processo de trabalho, uma vez que os novos conteúdos surgidos requerem uma comunicação (APUD LUKÁCS, 2018b, p.170) para além dos sinais até então desenvolvidos, os quais apenas podiam comunicar relações fixas. No caso da cultura, tem-se que ela se configura enquanto a generalização das respostas dadas pela humanidade às questões postas por cada momento histórico, o que nos evidencia, com mais facilidade, seu caráter de complexo puramente social. Sobre isto Lukács (2020, p.63) comenta: “Tenho convicção – disse certa vez a propósito da ontologia, e acredito que isto ainda esteja certo – que o ser humano é um ser que responde. O que a cultura humana criou até agora nunca surgiu das chamadas razões internas, espirituais ou seja lá do que for, mas do fato de que, desde o início, os seres humanos tentaram responder a certas questões surgidas socialmente. E essa série de respostas chamamos de cultura humana. Nessa cultura, muitas coisas colapsaram, porque só respondiam a perguntas cotidianas, ou porque a resposta dada não era correta. Por outro lado, algumas respostas permanecem válidas hoje”.

<sup>114</sup> Veremos mais adiante que Lukács caracteriza esta legalidade própria pela prioridade do modo de produção e pela desigualdade do desenvolvimento: “As legalidades as mais gerais do desenvolvimento social já se manifestam, portanto, nessa precoce crise evolutiva: a prioridade do modo de produção para com as objetivações mais elevadas dele resultantes, a desigualdade do desenvolvimento na relação da própria produção com seus modos de manifestação sociais.” (LUKÁCS, 2018b, p.157)

jamais eliminar as categorias inferiores de ser que o constituem, as remodela “em favor do domínio das próprias categorias”,<sup>115</sup> transformando-as de uma maneira puramente social<sup>116</sup>. Isto, por sua vez, nos leva a sinalizar duas questões.

O desenvolvimento da esfera de ser social a partir da esfera de ser biológica não resulta em uma destruição da *unidade última do ser*<sup>117</sup>, mas, ao contrário, a gênese e o desenvolvimento da vida e do ser social mantêm esta unidade e a eleva de patamar, fazendo-a se tornar mais rica e articulada. Se, como nos mostra Lukács,<sup>118</sup> na natureza orgânica os impulsos físico-químicos são recebidos de forma biológica (as vibrações do ar são sons, as interações químicas são odores e sabores, a visão enxerga cores, etc.), com o tornar-se social dos seres humanos temos uma recepção totalmente social destes estímulos (a audição percebe linguagem e música, a visão percebe arte e escrita, etc.). Trata-se, portanto, como demonstramos ao tratar do salto ontológico, de uma relação de continuidade e ruptura.

A outra questão que se coloca é que esta relação de continuidade e ruptura é comumente entendida de forma errônea, de modo que se faz necessária uma investigação mais profunda que seja capaz de dissolver a aparência de naturalidade que geralmente se confere ao mundo social. O salto ao mundo social não se dá, como ocorre nas transformações no interior da esfera orgânica, através de uma modificação da forma,<sup>119</sup> uma vez que o ser social permanece, biologicamente falando, um ser humano. Muito menos aqui se trata de uma forma social que tem que abrigar, moldar um conteúdo biológico.<sup>120</sup> Falamos exclusivamente de um movimento no qual o tornar-se dominante do ser social sobre seu fundamento biológico e químico-físico se concretiza por uma mudança de função no interior da forma.<sup>121</sup> Como apontamos anteriormente, o biológico se socializa.

Uma vez já explicitado como surge a esfera de ser social e, a partir disto, já exposto quais suas características mais fundamentais que nos impedem de compreendê-la enquanto uma mera continuidade do mundo orgânico, nos aprofundemos agora no fato de que o ser social transforma, ao longo de sua reprodução, a causalidade dada pela natureza em uma causalidade posta, ou seja, ele passa a se reproduzir através de pressupostos autocriados, o que, por sua vez,

---

<sup>115</sup> LUKÁCS, 2018b, p.128.

<sup>116</sup> Ibid., p.129.

<sup>117</sup> Ibid., p.293.

<sup>118</sup> Ibid., p.157.

<sup>119</sup> Ibid., p.204.

<sup>120</sup> Ibid., p.293. Este entendimento, por sua vez, confere espaço ao desenvolvimento de teorias que cindem o ser social e o sacralizam. Crê-se então na existência de um corpo fraco, pecaminoso (que seria nossa parte biológica), o qual teria que ser domado por uma espiritualidade pura (nossa parte social). A isto Lukács contrapõe com a afirmação de que “a carne mais relutante já é social”.

<sup>121</sup> Ibid., p.204.

faz com que sua reprodução se desdobre através de legalidades próprias, puramente sociais. Vejamos algumas delas.

### **2.3 A reprodução social: delineando as conexões do complexo como um todo**

Ao tratarmos da relação entre ser orgânico e ser social,<sup>122</sup> tanto em sentido ontogenético quanto filogenético<sup>123</sup>, nos deparamos com a reprodução enquanto a categoria decisiva de todas as interações de ambas as esferas com a natureza inorgânica. É ela que atua como momento predominante desta interrelação, seja produzindo legalidades cada vez mais biologicamente complexas na esfera de ser orgânica, seja produzindo complexos cada vez mais sociais na esfera de ser social.

Vimos ainda como essas diferentes direções de desenvolvimento acabam por se expressar de forma diferenciada para a esfera orgânica e para a esfera social. Enquanto a primeira é marcada pelo surgimento de novas espécies e de gêneros cada vez mais desenvolvidos - como é o caso, por exemplo, de um animal em relação a uma planta -, a esfera social é marcada não por uma modificação da forma, mas por uma mudança de função no interior dessa forma.<sup>124</sup> O ser social se eleva a partir de uma determinada espécie de seres vivos, os seres humanos, sendo então capaz de produzir legalidades inexistentes na esfera de ser natural.<sup>125</sup>

Aqui então já se torna evidente como a reprodução social se trata de um processo muito mais complexo que a reprodução biológica que se encontra em sua base. Como também já vimos, esta complexidade se funda no trabalho conscientemente posto e em sua característica peculiar, a capacidade de generalização.

Com isto temos que é a generalização o que suporta a capacidade de expansão do ser social, pois é através dela que, ao produzir um instrumento para satisfazer suas necessidades

---

<sup>122</sup> LUKÁCS, 2018b, p.204.

<sup>123</sup> A reprodução ontogenética se refere à reprodução do singular, enquanto a reprodução filogenética se refere à reprodução do gênero.

<sup>124</sup> Ibid., p.204.

<sup>125</sup> Para exemplificar tal situação, pensemos na atividade de tocar violino (LUKÁCS, 2018b, p.214-215): enquanto a mão dos macacos é capaz de ser utilizada em diversas funcionalidades como escalar montanhas, recolher alimentos, etc., esta “multifuncionalidade do órgão” permanece limitada à sua reprodução biológica, sendo incapaz de criar qualquer complexo que atue fora da reprodução desta ordem. Em contrapartida, a mão humana pode ser utilizada tanto para suprir suas necessidades biológicas mais imediatas como para, por exemplo, tocar um instrumento musical, uma atividade que mesmo que seja fundada biologicamente – uma vez que depende da elasticidade dos músculos e da velocidade do reagir dos nervos, exigindo certa condição psicofísica para sua execução - apenas pode funcionar obedecendo as leis internas do “mundo musical”, as quais jamais podem ser reduzidas às legalidades da esfera biológica. Isto elimina qualquer entendimento da situação como uma “mera diferenciação biológica do órgão”, como seu mero “multifuncionalismo”.

mais imediatas, o ser humano singular produz mais que um objeto: ele cria novas necessidades e formas de sua satisfação até então imprevisíveis no momento da objetivação em questão:

Suponham, p. ex., que o fogo originalmente tivesse servido para a necessidade de intimidação de animais selvagens; uma vez disponível pode também ser empregado para cozinhar, assar etc., seu uso, contudo, também não deve parar nisso, pode estender-se também à fabricação de armas melhores, ferramentas etc. As mediações na satisfação da necessidade podem, portanto, conduzir a uma propagação aparentemente ilimitada no metabolismo da sociedade com a natureza. A via biológica, ao contrário, nos animais permanece ligada em um único sentido às suas funções originárias; mesmo quando surge uma certa preparação, como na »fabricação« de mel das abelhas, esse processo permanece, no resultado bem como no processo, subjetiva bem como objetivamente, um procedimento biológico não expansível. (LUKÁCS, 2018b, p.341)

A consequência disto é que tanto o processo como o produto do trabalho mais primitivos já são capazes de fazer surgir espontaneamente uma dinâmica de divisão de trabalho, fundar modos de produção e formas de sociedade, com isto fazendo surgir uma “figura de generidade socialmente operante”<sup>126</sup> que, por sua vez, retroage sobre todo ato de trabalho singular e das posições teleológicas de quem trabalha. Em outras palavras, as posições teleológicas dos indivíduos singulares formam uma síntese,<sup>127</sup> “uma realidade dinamicamente conexa de objetos, relações, movimentos a qual ele irá experimentar subjetivamente como uma realidade independente de sua consciência”.<sup>128</sup>

Por isto podemos afirmar que o produto mais genérico da práxis social é a construção de uma totalidade que é a generidade humana<sup>129</sup> a qual assume, em seu processo de reprodução, a forma de um *complexo constituído de complexos*.<sup>130</sup> Também por isto podemos dizer que a reprodução social é a categoria que media o trabalho e a totalidade social. Nela adentram relações muito mais complexas que na reprodução orgânica, como é o caso da forma que essa generidade assume e se relaciona com suas singularidades. Trataremos agora acerca das legalidades da reprodução social e das peculiaridades que sua generidade possui.

### 2.3.1 A prioridade ontológica do complexo da economia na reprodução social

É fato que, tanto para o ser orgânico como para o ser social, a reprodução filogenética tem como base a reprodução ontogenética.<sup>131</sup> É válido para o mundo dos animais e dos seres

---

<sup>126</sup> LUKÁCS, 2018b, p.205.

<sup>127</sup> Ibid., p.86.

<sup>128</sup> Ibid., p.205.

<sup>129</sup> Ibid., p.206.

<sup>130</sup> Ibid., p.205.

<sup>131</sup> Ibid., p.207.

humanos que sem a reprodução dos exemplares singulares não há reprodução da espécie, do todo:

A reprodução filogenética pode ter lugar como constância e mudança das espécies e categorias, pode criar para si um mundo ambiente de complexo de complexos como seu portador; sem a *reprodução ontogenética dos exemplares singulares, que corporificam em sentido imediato o existente*, não pode ocorrer nenhuma reprodução filogenética de qualquer tipo. (LUKÁCS, 2018b, p.207, grifo nosso)

Quando Lukács afirma que os exemplares singulares “corporificam em sentido imediato o existente” significa dizer que a reprodução imediata, o primeiro ato da reprodução, ocorre através das ações dos singulares no meio o qual estão inseridos. Daqui se retira que as condições de existência acabam por ter *prioridade ontológica* diante das demais expressões das esferas de ser orgânica e social.<sup>132</sup> No caso do ser social, vimos como esta relação de mediação entre ser humano e natureza é mediada pelo trabalho; como, para sobreviver, o ser social necessita reproduzir, antes de tudo, sua existência enquanto um ser vivo biológico, para isto retirando da natureza o que necessita, e que durante este processo ele acaba fundando uma esfera de ser que se torna cada vez mais social e que, sem romper com sua base biológica, também a socializa.

É esta socialização de sua existência humano-biológica que faz com que o ser humano transforme a base de sua reprodução em um complexo puramente social: o complexo da economia.<sup>133</sup> Por isto afirmamos que a economia possui prioridade ontológica diante dos demais complexos desta esfera de ser. Enquanto para os demais animais o meio natural auxilia na reprodução de suas existências de forma direta, mecânica, no ser humano encontramos uma relação com o meio muito mais mediada através o trabalho, relação esta que acaba socializando-o e fazendo surgir uma outra: a relação econômica. Lukács<sup>134</sup> aqui complementa que quanto mais mediada é uma formação social, mais a produção e o consumo que realizam esta reprodução de cada ser humano singular têm dificuldade para adentrar na consciência dos seres

---

<sup>132</sup> LUKÁCS, 2018b, p.207. Como vimos no tratamento das formas de organização da matéria, por prioridade ontológica entende-se “que uma determinada forma de ser constitui a inexorável base ontológica de outra” (LUKÁCS, 2018b, p.78), constatação esta que deve partir das características do ser-precisamente-assim-existente e não de uma arbitrária inserção do ser em uma hierarquia de valor. Assim sendo, afirmar que as condições de existência têm prioridade ontológica ante as demais implica dizer que elas detêm um papel mais fundamental – o que não significa, como veremos mais adiante, uma determinação mecânica – para a reprodução no geral.

<sup>133</sup> Ibid., p.208.

<sup>134</sup> Ibid., p.209. Aqui o autor se utiliza (LUKÁCS, 2018b, p.209) de um exemplo deixado por Lenin acerca de sua relação, enquanto escritor, com a comida. Escondido com um trabalhador após o levante de julho de 1917, Lenin dependia que este trouxesse sua comida para sobreviver. Certa vez o trabalhador comentou como o pão, diante dos últimos acontecimentos no cenário da luta de classes da Rússia, tinha melhorado sua qualidade. Aqui, a relação entre pão e reprodução biológica já é mediada por uma relação social: a luta de classes, a qual era, para o trabalhador que estava em contato direto com a produção, muito mais evidente que para Lenin, o qual o pão chegava enquanto um “tipo de produto colateral do trabalho de escritor”.

humanos enquanto uma relação que detém prioridade ontológica ante as demais manifestações da vida.

Um exemplo desta prioridade ontológica da economia para com os demais complexos da vida humana pode ser encontrado em sua relação com a violência<sup>135</sup>. Lukács<sup>136</sup> aqui nos mostra que as atividades que servem à reprodução primária da vida humana<sup>137</sup>, à garantia da existência biológica dos seres humanos, devem tanto ser executadas na prática quanto se deparar com a necessidade de encontrar “salvaguardas com as quais a existência dos seres humanos em geral obtenha uma proteção suficiente”. Isto implica que existe um imbricamento entre a forma de proteção das sociedades humanas com sua forma de garantia de alimento, ou seja, entre violência e economia. A cooperação desenvolvida nos primeiros estágios da caça é disto um exemplo claro: ela servia tanto como defesa da vida humana contra ataques de animais selvagens como, ao mesmo tempo, garantia o alimento do dia.

A respeito da economia assumir o papel de momento predominante em sua relação com a violência não elimina o fato de esta última atuar enquanto um complexo parcial em meio ao complexo como um todo, ou seja, de possuir uma legalidade própria, seus próprios princípios e métodos de atuação, ainda que estes se desenrolem de forma subsumida à dinâmica de desenvolvimento do respectivo patamar econômico-social em questão<sup>138</sup>. A mesma margem de manobra aparece na relação dos demais complexos sociais com o complexo da economia, com a exceção de que apenas a violência apresenta esta particularidade de possuir com este complexo, com a reprodução direta da vida humana, um enraizamento muito mais intrínseco. Basta observar como na história ocorre uma série de aplicações dos resultados do trabalho na guerra<sup>139</sup>.

---

<sup>135</sup> LUKÁCS, 2018b, p.209.

<sup>136</sup> LUKÁCS, loc.cit.

<sup>137</sup> LUKÁCS, loc.cit.

<sup>138</sup> LUKÁCS, loc.cit. Por isto que a genialidade de comandantes militares e de teóricos da guerra nada mais é do que a capacidade destes indivíduos apreenderem os novos momentos da economia, do desenvolvimento histórico-social e de convertê-los em tática e estratégia (LUKÁCS, 2018b, p.210). Com isto Lukács (2018b, p.210) descarta qualquer interpretação que confira a estas personalidades um status de “atemporalidade dos gênios”, assim como também descarta a possibilidade de qualquer “fetichização da técnica” (LUKÁCS, 2018b, p.213), ou seja, qualquer concepção que entenda o desenvolvimento da técnica dentro da guerra não como um “momento parcial do desenvolvimento econômico”, mas sim como uma “fatalidade independente e insuperável”, “um fatal poder natural independente das forças humanas”.

<sup>139</sup> Aqui vale ser ressaltado que sob determinados cenários a esfera da guerra pode receber uma figura mais avançada que a economia em sentido estrito (LUKÁCS, 2018b, p.211), isto porque certas relações econômicas como trabalho assalariado, maquinaria, relações comerciais, etc. acabaram encontrando, no interior do exército de determinadas formas de sociedade, muito mais espaço para se desenvolver que em meio às relações econômicas em si o que, por sua vez, não anula o que viemos defendendo até então acerca do papel de momento predominante da economia nesta relação.

Outro exemplo desta prioridade ontológica da economia em sua relação com os demais complexos sociais pode ser encontrado quando se analisa as classes sociais. Como demonstraremos mais adiante em nosso tratamento das formas históricas da reprodução social, tem-se que a forma que o trabalho assume em cada sociedade funda um respectivo modo de produção e, com ele, uma totalidade social portadora das relações sociais a ele correspondentes. Com o desenvolvimento das forças produtivas ao longo da história, do eventual surgimento do excedente de produção e, com ele, da questão de “a quem deve pertencer o mais trabalho produzido”<sup>140</sup>, passamos então a nos deparar com o fato de que este mais-trabalho começou a ser apropriado de forma privada, o que fez surgir, na história da divisão do trabalho, sua organização ao redor das classes sociais. Por isto Marx<sup>141</sup> afirma que o traço decisivo de continuidade que se mantém em todas as formas de sociedade é a forma de apropriação do mais-trabalho, sendo ela o ícone socioeconômico decisivo de uma época, o fator decisivo que diferencia as formações sociais entre si:

Disto apenas importa poder enxergar que em todas essas alterações, graduais ou explosivas, abertas ou veladamente violentas, da estrutura social, o problema de como é disposto esse mais-trabalho desempenha o papel decisivo. Se os patrícios romanos fazem concessões aos plebeus, se, como na França em 1848, todas as camadas de capitalistas quebram o monopólio do capital monetário com a ajuda do povo ou se, na Inglaterra, é aprovada a jornada de dez horas etc., é o mesmo no que concerne a essa questão. Este »mesmo«, contudo, é uma única transformação, um ininterrupto tornar-se-outro. Pois o desenvolvimento econômico sempre produz seguidamente novas formas do mais-trabalho, novas formas de sua apropriação (e de suas garantias jurídicas), novas formas de sua repartição aos diferentes grupos e estratos de apropriados. O que, nesse desigual e contraditório desenvolvimento se mantém como sua substância na transformação continuada se reduz ao fato da apropriação e — consequência do crescimento das forças produtivas — da crescente quantidade e qualidade do apropriado. (LUKÁCS, 2018b, p.218)

Aqui tem ainda que ser destacado como essa prioridade ontológica da economia para com as classes também não se trata de uma relação mecânica, determinista. Ao observarmos a história, podemos perceber que ainda que a economia detenha essa prioridade ante as classes e a luta de classes, também é fato que as relações no interior destas últimas (como as relações entre as classes complementares ao lado das duas classes fundamentais; como a atuação de outros complexos nestas disputas, como é o caso do Direito, da política, etc.) também influenciam as disputas ao redor da apropriação do mais-trabalho. Por isto o processo de luta de classes de uma sociedade jamais pode ser reduzido ao elemento econômico, ainda que ele desempenhe um papel fundamental nessas relações.

---

<sup>140</sup> LUKÁCS, 2018b, p.218.

<sup>141</sup> MARX APUD LUKÁCS, 2018b, p.217.

Por sua vez, todas estas interrelações apenas podem ser compreendidas quando se entende a economia não enquanto uma realidade “puramente objetiva”, indiferente ante à existência do ser social,<sup>142</sup> mas sim como um complexo resultante da própria práxis humana. Diferentemente do que ocorre na reprodução orgânica, na qual o meio natural está dado para os animais, na reprodução social o ser humano transforma essa “causalidade dada” em uma “causalidade posta”, ou seja, o meio em que ele se reproduz passa a ser resultado de uma síntese dos atos teleológicos que cada ser humano executa para sobreviver,<sup>143</sup> e nele até a relação mais natural se socializa.

Foi partindo deste entendimento acerca da prioridade ontológica da reprodução da vida humana<sup>144</sup> que Marx pôde conceber a prioridade ontológica da economia para o materialismo. Já em 1932, ano de publicação da *Ideologia Alemã* escrita entre 1845 e 1846, ele escreve junto de Engels:

[...] devemos começar por constatar o primeiro pressuposto de toda a existência humana e também, portanto, de toda a história, a saber, o pressuposto de que os homens têm de estar em condições de viver para poder <fazer história>. Mas, para viver, precisa-se, antes de tudo, de comida, bebida, moradia, vestimenta e algumas coisas mais. O primeiro ato histórico é, pois, a produção dos meios para a satisfação dessas necessidades, a produção da própria vida material, e este é, sem dúvida, um ato histórico, uma condição fundamental de toda a história, que ainda hoje, assim como há milênios, tem de ser cumprida diariamente, a cada hora, simplesmente para manter os homens vivos. (MARX; ENGELS apud LUKÁCS, 2018b, p.150)

E Lukács complementa:

A prioridade de ser da reprodução biológica dos seres humanos como ponto de partida de sua atividade econômica, esta como base genético-ontológica de suas atividades de agora em diante tornadas sempre mais puras socialmente: este é o fundamento ontológico que vincula inseparavelmente a filosofia geral do marxismo com sua teoria do desenvolvimento histórico-social, com o materialismo histórico [...]. (LUKÁCS, 2018b, p.150)

Daqui se segue também o *tertium datur* metodológico proposto por o filósofo húngaro: ainda que a economia detenha prioridade ontológica ante os demais complexos sociais, estes não respondem a ela através de uma dependência mecânica e, menos ainda, de uma historicidade a ela independente.<sup>145</sup> No interior destas interrelações, tanto as influências entre

---

<sup>142</sup> LUKÁCS, 2018b, p.218.

<sup>143</sup> LUKÁCS, loc.cit.

<sup>144</sup> Ibid., p.211.

<sup>145</sup> Ibid., p.219. Estas concepções se vinculam (LUKÁCS, 2018b, p.140) tanto ao *materialismo mecanicista* (que sempre entende as relações causais como relações mecânicas, dotadas de uma legalidade indiferente à consciência dos seres humanos), quanto ao *idealismo filosófico* (o qual entende o desenrolar da história como uma mera

os complexos em interação diferem de um para outro assim como o “papel concreto do momento predominante não é sempre e em geral o mesmo”.<sup>146</sup> Como vimos, o próprio complexo da violência detém uma vinculação com a economia que nenhum outro complexo detém, assim como o complexo da luta de classes é capaz de afetar o desenvolvimento econômico de modo muito mais incisivo que qualquer outro complexo<sup>147</sup>:

Aqui não é possível mais do que sobre isto brevemente apontar que as classes e a luta de classe sempre modificam mais fortemente o desenvolvimento econômico que a interação com qualquer outro complexo. De fato, é evidente que o desenvolvimento econômico determina as relações de força das classes e, com isto, o desenlace das lutas de classe, mas apenas por último, pois [...] quanto mais são desenvolvidas, em sentido social, as classes, quanto mais o seu ser social afastou as barreiras naturais, tanto maior o papel que desempenha em suas lutas o fator subjetivo, a transformação de uma classe em si em uma classe para si, e isto não meramente em seu patamar de desenvolvimento geral, mas também em seus detalhes até às respectivas personalidades que lideram, cuja qualidade, segundo Marx, permanece coisa do acaso. Agora, para o desenvolvimento econômico de um país, não é de modo algum o mesmo se, em uma situação de crise revolucionária, produzida pelo próprio desenvolvimento econômico, esta ou aquela classe vença e enfrente a organização da sociedade (a promoção ou a inibição de determinadas tendências economicamente operantes) deste ou daquele modo. (LUKÁCS, 2018b, p.220)

Por isso Lukács<sup>148</sup> pôde descartar a possibilidade de uma determinação mecânica e sem “interação viva” dos complexos sociais para com a economia, daí afirmando que “todo complexo necessariamente apenas é capaz de reagir ao seu próprio modo aos impulsos que o movimento geral do ser social insere na economia”. Daqui surge o que o filósofo denomina de “desenvolvimentos desiguais na história da humanidade”<sup>149</sup>: uma forma de manifestação da contradição entre a irresistível tendência geral, ou seja, a lei geral no interior do ser social que impulsiona suas categorias a se tornarem cada vez mais puramente sociais, e os obstáculos a esta realização, o fato de não haver uma *teleologia* que guie este processo de forma homogênea, uma vez que os complexos possuem uma *independência relativa* em seus desenvolvimentos.

Neste sentido, somente levando em conta que é o complexo da economia que, enquanto “ponto em que a autorreprodução da vida humana e a natureza (orgânica bem como inorgânica)

---

consequência do pensamento humano), correntes de pensamento as quais Lukács frequentemente se contrapõe, em sua *Ontologia*, através da proposição deste *tertium datur* metodológico-ontológico.

<sup>146</sup> LUKÁCS, 2018b, p.220.

<sup>147</sup> Com isto Lukács erradica qualquer possibilidade de entendimento da prioridade ontológica como uma determinação mecânica. Entre economia e luta de classes, ainda que a primeira exerça o papel de momento predominante sobre esta, não implica que os efeitos de lideranças, disputas políticas, etc. não sejam capazes de interferir diretamente na esfera econômica. O mesmo acontece na relação entre economia e guerra: ainda que aquela assuma o papel de momento predominante nos conflitos armados e com isto exerça um papel decisivo nas questões armamentícias, táticas, estratégicas, etc., é fato que uma vitória ou uma derrota em um combate podem acelerar ou inibir o desenvolvimento econômico-social. (LUKÁCS, 2018b, p.221)

<sup>148</sup> Ibid., p.222.

<sup>149</sup> Ibid., p.123.

entram em uma indissolúvel interação uma com a outra”, possibilita o ser humano “experimentar as legalidades da natureza não apenas como seu objeto, mas também de conhecê-las e, através de um tal conhecimento, torná-las elemento, veículo de sua própria vida”<sup>150</sup>, que podemos então compreender a reprodução social enquanto um complexo como um todo: trata-se do processo de reprodução de um novo ser-precisamente-assim, o qual não se constitui enquanto a soma das legalidades naturais e sociais, mas sim do surgimento de uma nova síntese partindo destas.<sup>151</sup>

Aqui já frisamos o suficiente que a partir deste salto a sociedade passa a se reproduzir através de uma nova legalidade a qual tem no *princípio da socialidade*<sup>152</sup>, ou seja, em um “*tornar-se cada vez mais social*” sua direção de desenvolvimento. Passemos agora a tratar como a economia, ao se constituir enquanto um complexo que detém prioridade ontológica ante os demais faz brotar, através da generalização inerente aos atos de trabalho, a totalidade da sociedade, e como, diferentemente do que ocorre na esfera orgânica, esta totalidade atua como momento predominante do desenvolvimento humano e por isso detém uma relação mais mediada com suas singularidades.<sup>153</sup>

### 2.3.2 A totalidade da sociedade como momento predominante da reprodução social

Como vimos anteriormente, ao mediar a relação entre o homem e a natureza, o trabalho tanto objetiva no mundo um objeto até então inexistente, capaz de generalizar tanto o produto em si como seu processo para a toda a história da humanidade, fundando com isto uma totalidade puramente social, a generalidade humana, como também exterioriza o sujeito que trabalha, ou seja, transforma sua natureza, apresentando-lhes novas habilidades, conhecimentos, necessidades, possibilidades, etc. Com isto podemos então dizer que o trabalho funda, para o ser social, uma *reprodução dividida em dois polos* articulados entre si: o dos *indivíduos singulares* de um lado, e o da *totalidade da sociedade* de outro. Vejamos detalhadamente como este processo se desenrola.

Uma vez já abordadas as diferenciações entre o processo de reprodução das esferas de ser orgânica e social, podemos agora inserir aqui uma nova diferença qualitativa entre as duas: na esfera orgânica encontramos uma reprodução na qual “a reprodução dos seres vivos na

---

<sup>150</sup> LUKÁCS, 2018b, p.223.

<sup>151</sup> Ibid., p.225.

<sup>152</sup> Ibid., p.203.

<sup>153</sup> Ibid., p.205.

natureza orgânica é idêntica ao processo de seu ser”,<sup>154</sup> ou, em outras palavras, a reprodução ontogenética (a reprodução dos seres vivos singulares) é idêntica à reprodução filogenética (a reprodução do gênero, da espécie).

Esta identidade entre a reprodução do singular e do gênero na esfera orgânica se funda no fato de que, em seu processo de reprodução, o ser vivo é incapaz de constituir qualquer *complexo mediador* entre si próprio e a totalidade. Por isto dizemos que a reprodução na esfera orgânica é “*muda*”.<sup>155</sup> Isto implica, portanto, que o ser vivo desenrola sua reprodução em um entorno (inorgânico e orgânico) o qual se configura enquanto momento predominante do processo de reprodução da esfera. É o entorno que permite ou impede a reprodução, enquanto ao ser vivo resta apenas a possibilidade de se adaptar e preservar a espécie/gênero ou de entrar em extinção. Por isto Lukács afirma que “a historicidade do mundo orgânico não é separável em suas fases de desenvolvimento essenciais da história geológica da terra”<sup>156</sup>.

Um processo totalmente diferente ocorre na esfera do ser social. Como vimos,<sup>157</sup> enquanto a esfera orgânica se restringe a reproduzir seres vivos de mesma qualidade biológica, sendo apenas capaz de produzir o novo dentro dos limites biologicamente postos e em decorrência de um mero processo involuntário de adaptação aos novos estados naturais, o ser social responde às questões postas pelo meio através de uma práxis social própria fundada nos atos de trabalho, caracterizada por ser “socioativa”,<sup>158</sup> “teleologicamente orientada”, “conscientemente posta”. Esta diferenciação tem aqui uma consequência fundamental para o ser social.

Como também demonstramos anteriormente, com a mais inicial posição teleológica no trabalho é aberto um processo de desenvolvimento ilimitado, no qual uma posição teleológica “sempre produz novas, até delas surgir totalidades complexas”.<sup>159</sup> Isto se dá devido à “supremacia do genérico no trabalho”,<sup>160</sup> ou seja, a sua capacidade de generalizar, de universalizar seus processos, conhecimentos e produtos singulares para toda humanidade.

Esta generalização inerente ao trabalho, portanto, coloca para a reprodução social a construção de uma totalidade social a qual, ao se constituir enquanto uma síntese social, não se

---

<sup>154</sup> LUKÁCS, 2018b, p.156.

<sup>155</sup> Ibid., p.156.

<sup>156</sup> Ibid., p.128, 156. Exemplificamos este processo ao tratarmos das diferentes consequências para o mundo orgânico e social diante da última glaciação. Para os primeiros, a adaptação ou a extinção da fauna e da flora. Para os segundos, a possibilidade de desenvolver a agricultura e a pecuária e, com ela, produzir um pequeno excedente de produção.

<sup>157</sup> Ibid., p.158.

<sup>158</sup> LUKÁCS, op.cit.

<sup>159</sup> Ibid., p.159.

<sup>160</sup> Ibid., p.172.

identifica mais com a reprodução dos singulares do gênero. Em outras palavras, tem-se que, na reprodução social, a reprodução ontogenética não é mais idêntica à reprodução filogenética. A consequência que aqui emerge para esta esfera de ser é que seu processo reprodutivo passa então a ser polarizado entre dois complexos dinâmicos, mas ainda articulados entre si: a reprodução do ser humano singular de um lado e a reprodução da totalidade da sociedade (ou de gênero humano) de outro<sup>161</sup>:

Deve-se [...] ainda considerar a qualidade polar por último decisiva do complexo como um todo. Ambos os polos que dele delimitam os movimentos de reprodução, que o determinam em sentido positivo ou negativo, que destroem velhas barreiras e põem novas barreiras, são, de um lado, o processo de reprodução em sua totalidade tanto extensiva quanto intensiva e, de outro, os seres humanos singulares, cuja reprodução enquanto singular constitui a base ontológica da reprodução como um todo. (LUKÁCS, 2018b, p.227)

Isto por sua vez ocorre porque a esfera social supera a mudez de sua reprodução: nela passa a existir um complexo mediador<sup>162</sup> entre a reprodução filogenética e a reprodução ontogenética que se encontra em sua base, o qual elimina a relação de identidade entre as duas. Tal complexo é a *consciência*. É a consciência que atua enquanto o *órgão da continuidade* para a reprodução social, com isso inaugurando uma forma de continuidade totalmente diferenciada em relação à esfera orgânica: ela é capaz de acumular o conhecimento adquirido pelo patamar de desenvolvimento do ser social, fazendo com que ele se constitua enquanto um conhecimento pertencente ao gênero humano e, portanto, sirva de base ao desenvolvimento dos indivíduos singulares desta esfera de ser. Lukács chama isto de uma espécie de “memória social”<sup>163</sup> que eleva a capacidade de desenvolvimento da humanidade:

Assim, na medida em que as *alternativas corretamente postas e respondidas* — corretamente no sentido de que correspondem às «exigências do dia» — são inseridas, *socialmente fixadas na reprodução social* dos seres humanos, tornam-se partes *integrantes do continuum da reprodução* dos seres humanos singulares e da sociedade, consolidam-se ao mesmo tempo como *crescimento da capacidade de vida da sociedade em sua totalidade (Ganzheit)* e como *expansão e aprofundamento das capacidades individuais* dos seres humanos singulares. (LUKÁCS, 2018b, p.160, grifos nossos)

Aqui dois pontos merecem ser frisados, um acerca desta superação da mudez e outro acerca da continuidade. O primeiro deles é que não podemos cair em perspectivas metodológicas gnosiológicas que entendam a superação da mudez do ser social enquanto uma

<sup>161</sup> LUKÁCS, 2018b, p.145, 227, 252.

<sup>162</sup> Ibid., p.155.

<sup>163</sup> Ibid., p.164.

contraposição entre uma esfera de ser consciente *versus* uma não consciente. Nossos esforços até aqui têm sido no sentido de ressaltar que “a mudança ontológica real, do em-si mudo da generidade da natureza orgânica, no para-si não mais mudo no ser social é algo mais amplo, mais extenso do que a nua oposição psicológica ou gnosiológica de consciente e não consciente”.<sup>164</sup> Neste sentido, deve ficar claro que a superação da mudez se relaciona à existência de um complexo mediador entre o ser singular e a totalidade que dele emerge. No caso do ser social, o único complexo capaz de mediar singularidade e totalidade, uma vez que elava ao gênero os conhecimentos produzidos nas singularidades e os tornam veículo de desenvolvimento da humanidade, é a consciência.

A fim de desvendar qualquer entendimento gnosiológico acerca desta situação, Lukács<sup>165</sup> nos recorda que o trabalho, categoria que expressa a diferença entre ser natural e social, se depara já em seus primeiros atos com uma posição teleológica ainda inconsciente do ponto de vista do gênero, mas que não faz com que seu processo e produto sejam socialmente mudos. Em suas palavras:

O trabalho, certamente, é impossível sem conscienciosidade; esta, contudo, ilumina em primeiro lugar não mais que o ato de trabalho singular. Que nele se corporifique a generidade do ser humano e, de fato, em um modo ontologicamente nunca antes existente, ainda não conduz consigo a nenhuma conscienciosidade sobre a conexão real. O trabalho — já como ato do ser humano singular — é social segundo sua essência, no ser humano que trabalha consuma-se sua autogeneralização social, a elevação objetiva do ser humano particular em generidade. (LUKÁCS, 2018b, p.161)

No que tange à questão da continuidade, temos aqui de ressaltar que ela se trata de um traço essencial de todo ser.<sup>166</sup> E, uma vez que os complexos se desenrolam em interrelações dotadas de conexões heterogêneas, tem-se que estas relações acabam por constituir, no interior desta continuidade, momentos de descontinuidade.<sup>167</sup> Tais momentos, por sua vez, não são capazes de anular a continuidade enquanto uma característica presente em todos os desenvolvimentos. Nas palavras de Lukács: “ambas as categorias estão uma para a outra em um modo permanentemente relativo: não há *continuum* sem momento de descontinuidade e nenhum momento de descontinuidade quebra em modo sem exceção totalmente a

---

<sup>164</sup> LUKÁCS, 2018b, p.160.

<sup>165</sup> LUKÁCS, loc.cit.

<sup>166</sup> LUKÁCS, loc.cit.

<sup>167</sup> Id., 2018a, p.131-132.

continuidade”.<sup>168</sup> Trata-se, portanto, de uma relação de “Inseparável conexão de momentos contraditórios no desdobramento do próprio processo”.<sup>169</sup>

Essa forma dialética de desenvolvimento dos complexos no interior da reprodução Lukács, com base em Hegel,<sup>170</sup> chama de *identidade da identidade com a não-identidade*. Trata-se de um traço na continuidade de todo ser que permite que ele forme diferentes órgãos para sua satisfação sem que isto anule sua unitariedade enquanto ser.<sup>171</sup> Para Lukács,<sup>172</sup> deste processo de preservação de sua unidade apenas pode emergir, para o ser em geral, uma riqueza infinitamente variada de sua história:

[...] as circunstâncias do desenvolvimento impõem de fato uma ampla, ocasionalmente extremamente nítida, agudizada diferenciação e, contudo, por trás, sempre se preserva algo de sua unidade originária. E este traspasar-de-um-no-outro e contrapor-se-um-ao-outro tem, por sua vez, um caráter dinâmico. Nunca tem lugar uma separação definitiva, nunca uma unificação definitiva, embora ambos seguidamente traspassem um no outro. [...]. Disto emerge uma riqueza infinitamente variada da sua história [...]. Esse tipo de conexão tornar-se-á, na conexão bem como na diferença, tanto mais profunda e diferenciada quanto mais decisivamente no ser social alcançam preponderância as categorias especificamente sociais. (LUKÁCS, 2018b, p.215)

A diferença então que surge para o mundo social é que, uma vez que sua continuidade é portadora de um complexo mediador entre os indivíduos singulares e a totalidade – a consciência enquanto órgão da continuidade -, seus momentos de “não-identidade” permitem que ele acumule conhecimentos que servem de base as próximas objetivações dos seres humanos, que dão impulso a esta resposta ativa ao entorno tão característica do ser social. Em outras palavras, tem-se que na esfera orgânica a continuidade se desenrola “apenas objetivamente”, “meramente em si”, ou seja, não atuando como material para uma resposta ativa dos animais ao mundo, ela apenas se desenrola de modo indiferente para os seres singulares que se reproduzem.<sup>173</sup> Por isto a esfera orgânica é limitada a sempre reproduzir o mesmo. Ainda que uma borboleta atravessasse todos os momentos de “não-identidade” do ovo, da lagarta e da crisálida, este processo apenas pode resultar na formação de uma borboleta:

---

<sup>168</sup> LUKÁCS, 2018b, p.131-132.

<sup>169</sup> Ibid., p.132.

<sup>170</sup> Ibid., p.214.

<sup>171</sup> Aqui novamente se encaixa nosso exemplo que compara a mão do macaco à mão de um ser humano capaz de tocar violino. Tanto as mudanças de forma que ocorrem no interior do mundo orgânico, quanto de “função no interior da forma” que se dão no interior do ser social, constituem momentos de descontinuidade que, por sua vez, não eliminam o caráter de continuidade do ser.

<sup>172</sup> Ibid., p.215.

<sup>173</sup> Ibid., p.160.

Mesmo os processos genéricos procedem, normalmente, em formas prevalementemente de continuidade; do processo de acasalamento, por exemplo, de borboletas, surgem, do mesmo modo, borboletas. Apenas desse ponto de vista trata-se de um desenvolvimento genérico que a totalidade tem de ser, por último, uma continuidade. Todavia, como esse processo, igualmente de maneira normal, passa pelo percurso do ovo, lagarta e crisálida, mostra neste aspecto também uma nítida descontinuidade, pois a corporificação dessas etapas, entre si muito diferentes, são igualmente componentes da autorreprodução da espécie, como toda etapa diferente no percurso para a realização deve continuamente substituir uma à outra. (LUKÁCS, 2018a, p.131-132)

Quando se trata do ser social, tem-se que a continuidade e a descontinuidade também se constituem enquanto elementos do processo de desenvolvimento, o que fica bastante claro, segundo Lukács,<sup>174</sup> ao se observar o desenrolar da história mundial. Porém nesta esfera de ser a continuidade possui uma nova qualidade, visto que possui a consciência enquanto órgão mediador. Como demonstramos, ao enlaçar passado e futuro, a consciência mantém o já alcançado como base para o que vem, aumentando, com isto, a capacidade da reprodução social. Por isto essa esfera de ser, com base no trabalho, tem sua continuidade marcada pela sempre produção do novo:

Na continuidade do processo, portanto, a consciência deve se desenvolver continuamente, deve manter em si o já alcançado como base para o que vem, como trampolim para o mais elevado; deve sempre elevar o patamar alcançado à consciência de um modo que, ao mesmo tempo fique aberta — de acordo com a possibilidade — , que não obstrua a continuidade do percurso ao futuro. A consciência, enquanto tal órgão da continuidade, representa sempre um determinado patamar de desenvolvimento do ser e deve, por isso, assimilar em si as barreiras dele como suas próprias barreiras, só pode mesmo concretizar a si própria, por último, — segundo sua essência —, em correspondência com esse patamar. Na medida dessa atualidade, dessa dependencialidade para com o presente, a consciência ao mesmo tempo enlaça passado e futuro, suas barreiras, suas imperfeições, suas limitações são portadoras também dos momentos indispensáveis daquela nova continuidade que emerge no ser social. (LUKÁCS, 2018b, p.162)

Deste modo a *continuidade* se configura, no ser social, enquanto um *componente ativo* de sua reprodução.<sup>175</sup> Através de uma dialética de conservação e superação ela consegue ir além do “mero agarrar do já alcançado” e possibilita aos homens esse ininterrupto “ir-para-além” que caracteriza sua esfera de ser. Nas palavras de Lukács, trata-se de uma “unidade plena de contradição do preservar e do proceder avante”<sup>176</sup>.

<sup>174</sup> “Quando se observa a história mundial (no sentido mais amplo da palavra) como a manifestação ontológica mais apropriada para a unidade e síntese daqueles processos universais nos quais, o quanto possível, o presente e o passado podem ser reconhecidos como ser, então, sem dúvida, continuidade e descontinuidade, em sua conexidade dialética e simultânea contraditoriedade, são aquelas categorias que de modo mais direto e esclarecedor caracterizam a qualidade desse processo.” (LUKÁCS, 2018a, p.132).

<sup>175</sup> LUKÁCS, 2018b, p.176.

<sup>176</sup> LUKÁCS, loc.cit.

Por sua vez, já que a consciência existe enquanto algo que pertence ao ser humano singular, pode-se ter a impressão que é a reprodução do ser humano singular que detém uma predominância no processo de reprodução social como um todo. Todavia, ainda que, como vimos, os atos singulares se constituam enquanto o primeiro passo desse processo, os atos humanos pertencem sempre à esfera da generidade. Com isto se cria uma situação de unificação indissolúvel entre “individual-particular” e “genérico-social” na qual é o momento genérico-social, enquanto uma síntese dotada de legalidades próprias, de “forças sociais”, é capaz de expressar a continuidade das sociedades e colocar para os indivíduos singulares, na forma de “memória da sociedade”, o caráter de alternativa para suas ações.

Em outras palavras, tem-se que a totalidade se constitui enquanto o momento predominante em sua relação com as singularidades, mas isto não anula que estas possam reagir de maneiras diversas, o que origina a por nós já falada “desigualdade de desenvolvimento” do processo. Somente assim Lukács pôde afirmar que a consciência, ao atuar enquanto *medium* da continuidade do ser social, não se trata de um elemento passivo, mas que possui “efeitos retroativos qualitativamente alteradores”, capazes de até mesmo modificar as legalidades dos processos.<sup>177</sup> Para melhor ilustrar esta situação basta pensar que da conservação do passado não se segue, na vida cotidiana, sua aplicação imediata, que há variações de como e quanto cada indivíduo aplica, em cada situação, o conhecimento acumulado pela humanidade.

Aqui algumas outras observações acerca da consciência devem ainda ser levantadas. A primeira delas é que a consciência dos seres humanos não se trata de algo dado, pronto desde seu nascimento, algo completamente existente desde o início.<sup>178</sup> Muito pelo contrário, ela se constitui enquanto “um produto”, enquanto a “expressão mais consumada” do processo objetivo, dele emergindo gradualmente, processualmente, continuamente. Por isto podemos então afirmar que a consciência se trata de um “momento real do desenvolvimento social”:<sup>179</sup> o processo objetivo em sua continuidade conduz as formas e conteúdos da consciência os quais, todavia, não poderiam se realizar sem uma conversão em consciência.

A segunda é que nossas observações até então feitas não implicam que não exista consciência nos animais. Todavia, mesmo quando tratamos dos animais mais elevados, apenas podemos observar a consciência enquanto um mero “epifenômeno”, como “um momento parcial que serve ao seu processo de reprodução biologicamente fundado” e, por isto, se limita

---

<sup>177</sup> LUKÁCS, 2018b, p.162-164.

<sup>178</sup> Ibid., p.162.

<sup>179</sup> Ibid., p.163.

a obedecer às leis da biologia.<sup>180</sup> Em outras palavras, ainda que a consciência animal se desenvolva a partir dos modos de reação bioquímicos e biofísicos diante de novos estímulos e reflexos, tal elasticidade permanece presa ao quadro da reprodução biológica<sup>181</sup>.

A consciência apenas deixa de ser um mero epifenômeno do ser orgânico e passa a se constituir como um órgão fundamental para a reprodução do ser social através dos atos de trabalho.<sup>182</sup> É através do trabalho e de seu ato autocontrolado - a posição teleológica - que os seres humanos, diferentemente do que ocorre no mundo animal, passam a transformar a natureza a partir de posições de finalidade.<sup>183</sup> Assim, sem jamais romper com sua base biológica, a consciência do ser social, diferentemente da consciência dos animais, se desenvolve a ponto de ser capaz de modificar a si mesma:

[...] aqui devia apenas ser constatado como um fato a indilacerável-dupla dependencialidade da consciência humana ao ser orgânico e social do ser humano. Essa dupla dependencialidade, contudo, não é estática, e o momento da dinâmica, da possibilidade de desenvolvimento, representa aqui justamente o ser social. Pois seria totalmente falso negar consciência aos animais superiores. Todavia, precisamente porque neles apenas a ligação à vida orgânica pode se tornar operante, a atividade da consciência limita-se àquelas reações ao mundo exterior que normalmente permanecem as mesmas por longos períodos, prescritas pela reprodução da vida orgânica; por isso podemos descrever a consciência animal em sentido ontológico como um epifenômeno. A consciência humana, em contraste, é posta em movimento por posições de propósito que vão para além da existência biológica de um ser vivo, ainda que devam servir imediatamente antes de tudo à reprodução da vida, na medida em que, a seu serviço, levam a cabo sistemas de mediação que, em medida crescente, tanto formal quanto conteudisticamente, retroagem sobre as próprias posições, e só após este desvio por mediações sempre mais amplas, dirigem-se novamente ao serviço da reprodução da vida orgânica. (LUKÁCS, 2018b, p.237).

A terceira observação que devemos fazer acerca da consciência é que apenas ela pode se constituir enquanto órgão da continuidade do ser social e mediar essa relação mais rica entre

---

<sup>180</sup> LUKÁCS, 2018b, p.26.

<sup>181</sup> Ibid., p.27, 43. Descartando as experiências em laboratório uma vez que elas concedem ferramentas já prontas aos animais e cria para eles um ambiente de segurança, encontramos na própria natureza alguns desenvolvimentos que de imediato nos fazem assemelhar o mundo animal ao mundo social: um artigo publicado na BBC News Brasil (2019), o qual tenta nos mostrar como os animais são capazes de sentir emoções humanas, cita um estudo publicado na revista Science em 2016, no qual se demonstra que ratazanas ou ratos do campo são capazes de perceber que seus pares estão sofrendo e diante disto oferecer-lhes conforto. Porém tal reação nada mais consiste em auxiliar o roedor estressado a liberar oxitocina, um hormônio que ajuda a recuperar sua “sensação de bem-estar”, não havendo qualquer mediação social nesta relação. Para os seres humanos tem-se que o mesmo hormônio é conhecido como “hormônio do amor”, e daqui se seguem as complexas relações dos seres humanos ao redor deste assunto: a forma que a família assume em cada momento histórico, o que é considerado sexualmente atraente ou não, o que é um tabu para a sociedade em questão, etc. (LUKÁCS, 2018b, p.132-132)

<sup>182</sup> Ibid., p.27.

<sup>183</sup> Maceno (2017, p.59) nos recorda, com base em Lukács, que não podemos jamais ignorar que o ser orgânico também transforma a natureza com que se relaciona imediatamente e que esta transformação tem efeitos nos singulares/espécies desta esfera de ser. Todavia, diferente do que ocorre na esfera social, ela não se dá através de posições de finalidade, se limitando então ao “quadro do meramente biológico”. Para exemplificar esta situação basta pensar no desequilíbrio de cadeias alimentares em decorrência da ação predatória de vegetais e animais.

indivíduo singular e totalidade social. Isto porque, como vimos, a consciência é algo que pertence imediatamente ao ser humano singular e este, por sua vez, através de seus atos de trabalho, possui a capacidade de generalizar o produto e o processo do trabalho mais inicial, criando com isto uma totalidade social a ele independente. A consequência inédita que aqui surge, segundo Lukács, é então que esta generidade criada pelas mãos humanas acaba por servir como veículo de desenvolvimento da própria humanidade<sup>184</sup>, e ao colocar para os seres humanos as alternativas a serem escolhidas em sua práxis cotidiana, permite com que eles se tornem os “artífices de suas próprias histórias”:

Sobre isso deve sempre ser enfatizado: a generalidade que se origina da autorrealização do ser humano em ser-genérico humano em sua práxis social é e permanece, nessa interação, o momento predominante. Pois a nova continuidade que caracteriza o ser social apenas pode se impor quando todos os momentos da práxis, que auxiliam esse progresso, essa intensificação objetiva da generidade, que a promovem, são preservadas também subjetivamente, também na consciência dos seres humanos, quando não são existentes apenas em si, mas, ao contrário, encontram-se precisamente no seu ser-em-si retido na consciência em movimento ao ser-para-si do genérico. (LUKÁCS, 2018b, p.175)

Com isto podemos então aqui concluir que a reprodução social é a categoria que se coloca entre o trabalho e a totalidade social (ou, como diria Lukács, a história humana). Ela se desdobra enquanto um complexo constituído de diversos complexos que se relacionam entre si e com o complexo como um todo, sendo seu devir guiado pelo princípio da socialidade inerente ao mundo social. Em seu devir, o complexo da economia, ou seja, a socialização da relação entre os indivíduos dos quais a reprodução se inicia e o meio no qual se inserem, assume um papel de prioridade ontológica diante dos demais complexos, ao passo que, a partir dos atos de trabalho que nela têm espaço, o ser social funda uma totalidade, funda o gênero humano enquanto portador de um acúmulo feito pela humanidade, se constituindo enquanto um gênero muito mais rico e desdobrado, com uma relação muito mais complexa para com os indivíduos singulares que a que ocorre na esfera orgânica de ser. É através desta relação que eles podem, então, interferir em suas próprias histórias e na história da humanidade como um todo.

Esclarecidas as mediações que diferenciam o ser social do ser biológico e as legalidades que operam em sua reprodução, passemos agora, com base na categoria da *historicidade*, a analisar estes aspectos ao longo do desenvolvimento da história da humanidade, observando

---

<sup>184</sup> LUKÁCS, 2018b, p.175.

como, a partir desta relação mais desdobrada entre gênero humano e indivíduo singular, se comporta a essência humana em cada momento deste processo.

### 3 A QUESTÃO DA ESSÊNCIA HUMANA

No primeiro momento de nossas investigações vimos como o ser social surge a partir dos primeiros atos de trabalho realizados pelos seres humanos e como tais atos constituem uma forma de resposta ao ambiente muito mais complexa do que a que se desenrola no mundo animal: mais que uma resposta meramente instintiva, os seres humanos desenvolvem posições de finalidade as quais, ao se objetivarem no mundo, alteram tanto as legalidades do mundo em si quanto modificam o próprio sujeito que trabalha.

Vimos ainda como isto significa que a reprodução desta nova esfera de ser – a reprodução social – se divide em dois polos articulados entre si: o polo da totalidade social e o polo dos indivíduos singulares. Aqui, mais uma vez, tem-se uma relação que se desenrola de forma muito mais complexa que na esfera orgânica: surge um complexo mediador entre indivíduo e sociedade - a consciência - capaz de acumular os conhecimentos e as experiências produzidos pela totalidade e torná-los veículo de desenvolvimento para a reprodução dos singulares futuros. O resultado aqui encontrado é um aumento da capacidade de crescimento para esta esfera de ser sem precedentes na história: ela passa a ser capaz de produzir o novo e a ele se adaptar.

Se é fato que é na totalidade da sociedade que “as categorias desvelam sua verdadeira essência ontológica”<sup>185</sup>, uma vez que a totalidade da sociedade é capaz de expressar a continuidade das diversas formas de sociedade e colocar para os indivíduos o caráter de alternativa para suas ações, veremos agora como as legalidades de desenvolvimento por nós tratadas se comportam no interior do desenrolar da história da humanidade. Em outros termos, veremos agora como essa generidade socialmente fundada, a partir de sua continuidade diferenciada, atua como um veículo de desenvolvimento para a humanidade, uma vez que ela coloca, em forma de alternativa, as possibilidades de atuação para os seres humanos e, com isto, eles se tornam capazes de interferir em suas próprias histórias, de modificar tanto a totalidade da sociedade como a si próprios.

#### 3.1 A reprodução da totalidade social e a questão da essência humana

---

<sup>185</sup> LUKÁCS, 2018b, p.256. Sobre a importância de se compreender a qualidade desta totalidade discorre Lukács: “[...] todo complexo parcial tem, de fato, como explicamos seguidamente, seu modo específico de objetividade, reconhecê-lo é imperativo para a compreensão abrangente da sociedade; quando, porém, é considerado isoladamente ou deslocado para o centro, as grandes e autênticas linhas do desenvolvimento como um todo podem ser facilmente distorcidas.” (LUKÁCS, 2018b, p.257)

Na análise de como o *crescimento das forças produtivas afeta a estrutura da sociedade como um todo*<sup>186</sup> podemos nos debruçar sobre as formas que o trabalho e a divisão do trabalho assumem ao longo da história e como para cada uma dessas formas há uma maneira correspondente de se organizar a totalidade da sociedade, assim como também um modo predominante de exteriorização dos indivíduos. Somente recorrendo ao desenrolar histórico do ser social podemos enfim observar como este “tornar-se mais social” se manifesta concretamente no decorrer da reprodução social.

A princípio, Marx e Engels<sup>187</sup> identificaram a existência de dois caminhos históricos, um desdobrado no Ocidente e outro no Oriente. No primeiro caso tem-se que o pressuposto para que os indivíduos se organizassem para retirar da natureza o que necessitavam para a reprodução de suas vidas era o gregarismo, seja ele constituído ao redor de laços de sangue, pela linguagem ou pelos costumes em comum. Com isto as comunidades ali originariamente presentes surgiram naturalmente e a divisão do trabalho foi se estruturando ao longo do tempo na medida em que seus membros se especializaram nas atividades de pastores, caçadores, agricultores, etc.

Nestas comunidades encontramos a terra desempenhando um papel central<sup>188</sup> para sua reprodução, pois ela fornecia não apenas sua sede, mas também os meios de trabalho e o material de trabalho. Esta dependência imediata para com a terra fazia com que tais comunidades se constituíssem, em sua totalidade, enquanto uma forma de sociedade pouco complexa: nela encontramos um trabalho cujos pressupostos ainda não são produtos do próprio trabalho, *pressupostos que ainda se mostram muito naturais*<sup>189</sup>.

Essas comunidades, também conhecidas por serem “caçadoras-coletoras”<sup>190</sup>, apenas podiam sobreviver socializando sua carência generalizada. Como afirmam Netto e Braz<sup>191</sup>, esse “comunismo primitivo” apenas podia existir distribuindo equitativamente o pouco produzido, de modo que a diferenciação de papeis sociais no interior destas sociedades era mínima, tornando homens caçadores e mulheres – devido a necessidade de proteger a reprodução do grupo - responsáveis pela coleta e pela preparação de alimentos. Foi essa distribuição de tarefas “generalista”<sup>192</sup> que deu a base ao desenvolvimento de uma formação social que pudesse então

---

<sup>186</sup> LUKÁCS, 2018b, p.259.

<sup>187</sup> APUD LUKÁCS, 2018b, p.259-260.

<sup>188</sup> MARX; ENGELS APUD LUKÁCS, 2018b, p.259-260.

<sup>189</sup> MARX APUD LUKÁCS, 2018b, p.259.

<sup>190</sup> NEVES; JUNIOR; MURRIETA, 2015, p.287.

<sup>191</sup> LUKÁCS, op.cit., p.68.

<sup>192</sup> NEVES; JUNIOR; MURRIETA, op.cit., p.287.

contar com uma maior concordância de decisões por parte de seus membros, um maior alcance de “decisões similares espontaneamente médias” em seu interior<sup>193</sup>.

Ainda assim, isto não eliminava a existência de certos casos de recusas individuais em seguir os padrões de comportamento estabelecidos pela comunidade, o que fez com que, a fim de se proteger, esta desenvolvesse um “tipo de jurisdição” capaz de ordenar tanto a cooperação no trabalho em si quanto as hostilidades armadas<sup>194</sup>. Aqui, em decorrência da baixa complexidade dos conflitos que eventualmente surgiam, esta ordenação não requereu, como veremos mais tarde, um “tipo próprio de divisão social do trabalho”<sup>195</sup>, ficando a cargo dos chefes, caçadores, guerreiros, velhos, etc., e sendo seu conteúdo e forma determinados através das experiências coletadas pelo grupo.

O *comunismo primitivo* se estabilizou por um certo tempo enquanto modo de produção característico do Ocidente, enquanto no Oriente nos deparamos com seres humanos se reproduzindo de forma completamente diferente, a qual Marx<sup>196</sup> vai chamar de *modo de produção asiático*. Partindo de seu exemplo indiano, ele caracteriza as comunidades ali surgidas como sociedades baseadas em uma economia hidráulica e na posse comum da terra, na união direta entre agricultura e artesanato e nas quais a divisão de trabalho dos organismos de produção bastava a si mesmos, uma vez que produziam para o autoconsumo ao invés de para o mercado. Com isto, esta forma de divisão de trabalho era fixa e servia de modelo para as novas comunidades que eventualmente surgissem em terras desocupadas diante do aumento da população.

O excedente ali esporadicamente surgido no processo de produção apenas se tornava mercadoria após passar pelas mãos do Estado, o qual desde seu surgimento recolhia uma certa parcela de renda natural em forma de imposto. Ainda assim, a função dessa estrutura estatal era limitada: além do recolhimento da parcela de impostos, ela apenas era responsável por regular a irrigação e por promover a defesa contra inimigos externos.

O traço mais característico desta formação e que reflete sua baixa complexidade é que, ao mesmo tempo em que ela atravessava um cenário de instabilidade constante em sua estrutura

---

<sup>193</sup> LUKÁCS, 2018b, p.182.

<sup>194</sup> Lukács aqui destaca que a práxis humana requer a existência de posições teleológicas que não visam transformar a natureza em si, mas “alcançar tais efeitos por outros seres humanos” (LUKÁCS, 2018b, p.47). Tomando o Paleolítico como exemplo, ele afirma que o tamanho e a força dos animais caçados requeriam a cooperação de um grupo de seres humanos, mas para que esta funcionasse com êxito se fazia necessária uma repartição das funções de cada um. Deste modo, as posições teleológicas do ponto de vista do trabalho aqui possuem um caráter secundário, devendo ser precedidas por uma posição teleológica responsável por determinar o papel de cada posição teleológica singular dirigida ao objeto real. Tais posições de “convencimento” Lukács (2018b, p.47) denomina “*posições teleológicas secundárias*”.

<sup>195</sup> LUKÁCS, loc.cit.

<sup>196</sup> APUD LUKÁCS, 2018b, p.260.

estatal, em decorrência das constantes dissoluções de suas dinastias, tais conflitos não foram capazes de atingir seus elementos econômicos fundamentais<sup>197</sup>. Lukács<sup>198</sup> caracteriza este cenário de permanente restauração da base social em meio ao caos político como uma forma de “estabilidade dinâmica”: a divisão muito marcada entre artesãos e funcionários do Estado e da Igreja, o fato de cada artesão realizar todos os processos do trabalho em sua oficina sem uma autoridade superior, o fato de haver um mercado muito limitado e definido para o ferreiro, o carpinteiro, etc., impossibilitava o surgimento de uma divisão manufatureira do trabalho e de todo o desenvolvimento que dela brota.

Uma vez que a divisão de trabalho era limitada pelo autoconsumo, esta sociedade não passava a dispor de categorias e forças que a arrastasse para um intensivo intercâmbio de mercadorias e que fosse capaz de retroagir sob ela própria, alterando todas as suas bases<sup>199</sup>. O segredo para esta facilidade de reconstrução era, por sua vez, seu organismo produtivo simples:

O organismo produtivo simples dessas comunidades autossuficientes, que se reproduzem constantemente da mesma forma e, se forem destruídas acidentalmente, são de novo reconstruídas no mesmo lugar, com o mesmo nome, oferece a chave para o segredo da imutabilidade de sociedades asiáticas que contrastam de maneira tão impressionante com a constante dissolução e reconstrução dos Estados asiáticos e com as incessantes mudanças de dinastias. A estrutura dos elementos econômicos fundamentais da sociedade não é atingida pelas tormentas desencadeadas no céu político. (LUKÁCS, 2018b, p.262)

Aqui se coloca a questão de o quanto estes dois modos de produção – o comunismo primitivo do Ocidente e modo de produção asiático - foram capazes de se estabilizar ou em qual direção, a partir de suas dissoluções, emergiram as tendências de crescimento para novas formações sociais. Enquanto no Oriente as comunidades mantiveram uma dinâmica que, apesar de atravessar diversas crises políticas, manteve sua organização econômico-social intacta, no Ocidente temos que, após a sedentarização dos bandos, processo chamado de “Revolução Neolítica”, ocorreu um desenvolvimento social completamente diferente.

Por *Revolução Neolítica* entende-se o momento histórico em que os seres humanos, ao descobrirem a semente, trocaram a caça e a coleta pela pecuária e a agricultura e, com isto, se sedentarizaram, formando as primeiras vilas e cidades da história humana. Uma das teorias mais famosas acerca dos fatores ligados à adoção da agricultura pelos seres humanos pode ser encontrada nos estudos de Gordon Childe e de Lewis R. Binford<sup>200</sup>. O primeiro sugere que,

---

<sup>197</sup> LUKÁCS, 2018b, p.261.

<sup>198</sup> Ibid., p.262.

<sup>199</sup> LUKÁCS, loc.cit.

<sup>200</sup> NEVES; JUNIOR; MURRIETA, 2015, p.291.

diante de um resfriamento repentino do planeta ocorrido no fim do Pleistoceno, haveria surgido, em decorrência do ressecamento dos rios, diversos oásis no sudoeste asiático, os quais teriam impossibilitado grandes migrações e obrigado seres humanos, animais e plantas a conviverem de modo mais próximo. Alguns anos depois, quando este resfriamento do planeta ficou conhecido pelo fenômeno por nós já citado, o “Dryas recente”, Binford confirma as proposições de Childe, afirmando que o estresse ambiental criado por tal resfriamento teria obrigado as populações humanas, já pressionadas pelo aumento demográfico, a explorar de maneira mais intensiva os recursos vegetais, criando assim os sistemas agrícolas.

O que aqui nos importa destacar é como esse processo, ao deixar a vida nômade de lado, possibilitou aos seres humanos a produção de ferramentas mais eficientes e pesadas, a exploração de novos materiais para sua fabricação, assim como o armazenamento dos utensílios já fabricados, uma vez que não teriam mais que se locomover por longas distâncias transportando apenas o necessário. Isto, por sua vez, resultou em um desenvolvimento muito mais intenso das forças produtivas daquelas sociedades, o que possibilitou à humanidade, pela primeira vez em sua história, a capacidade de produzir excedentes agrícolas<sup>201</sup>.

O surgimento deste *excedente de produção* colocou uma questão inédita para a humanidade e que até hoje permanece presente: a quem deve pertencer o mais-trabalho produzido?<sup>202</sup> Como veremos ao longo deste capítulo, esta questão se constitui enquanto o traço decisivo de continuidade que se mantém em todas as formas de sociedade que se desdobraram após o “comunismo primitivo”: é a forma de apropriação do mais-trabalho o ícone socioeconômico decisivo de uma época, o fator decisivo que diferencia as formações sociais entre si<sup>203</sup>.

A resposta dada para a questão da apropriação do mais-trabalho resultou em uma nova forma de organização da divisão do trabalho e, conseqüentemente, da totalidade da sociedade: surgiram as *classes sociais*<sup>204</sup>. Uma vez que a escassez da produção não abria a possibilidade de se acumular bens que pudessem ser socializados e reinvestidos no desenvolvimento das forças produtivas, o excedente tornava agora vantajoso, pela primeira vez na história humana, que um ser humano pudesse explorar outro e viver de seu trabalho<sup>205</sup>:

---

<sup>201</sup> NEVES; JUNIOR; MURRIETA, 2015, p.288.

<sup>202</sup> LUKÁCS, 2018b, p.218.

<sup>203</sup> MARX APUD LUKÁCS, 2018b, p.217.

<sup>204</sup> LUKÁCS, op.cit., p.216.

<sup>205</sup> “É a possibilidade de um homem produzir mais do que consome – isto é: de produzir um excedente – que torna compensador escravizá-lo; só vale a pena ter escravos se o seu proprietário puder extrair deles um produto excedente (ou *sobreproduto*). A comunidade primitiva não conheceu a escravatura – quando os grupos humanos iam à guerra, matavam os prisioneiros (e, eventualmente, os devoravam), porque não havia como explorá-los.” (NETTO; BRAZ, 2012, p.77).

O excedente econômico determinou a ruína das relações comunitárias porque, com um número maior de produtos, foi possível *escravizar*. Explicamos: se antes era impossível a manutenção da vida do inimigo conquistado em guerra, agora, ao contrário, uma parte do sobreproduto poderia ser destinada à sua sobrevivência. Graças ao excedente que permite a sua subsistência, o inimigo conquistado é incorporado às sociedades conquistadoras como escravos. (CARLI, 2012, p.19, grifo do autor)

Deste modo, através do advento da propriedade privada, a sociedade neolítica expandiu a divisão do trabalho humana, aumentou em número e em complexidade as tarefas em seu interior, desenvolveu novas técnicas e cresceu em produtividade, processo este que desembocou no desenvolvimento do comércio:

Já no Neolítico, a partir de 9.600 a.C., observa-se o desenvolvimento do comércio de longa distância, e é possível que alguns indivíduos tenham vivido exclusivamente dessas rotas. O cultivo intensivo demanda uma série de tarefas cada vez mais especializadas envolvendo a produção de ferramentas, além de técnicas mais elaboradas de plantio, aragem e irrigação. Essa expansão do número de tarefas e de especialistas certamente culminou numa maior produção de excedentes agrícolas, especialmente após o desenvolvimento de técnicas como o arado de tração animal e a irrigação controlada. (NEVES; JUNIOR; MURRIETA, 2015, p.288)

Neste sentido, a complexificação da divisão do trabalho significa um avanço em relação a esta socialidade do ser humano, pois ao serem capazes de produzir para além de suas necessidades imediatas, assim como também de se utilizar de produtos que não produzem por si próprios, os seres humanos desenvolvem aspectos cada vez mais sociais de seu ser. Em outras palavras, ao se especializam em certos trabalhos enquanto os demais executam outros trabalhos também indispensáveis à vida<sup>206</sup>, modo de dividir o trabalho que em si já é muito mais complexo que a autorreprodução imediata, os indivíduos acabam necessitando desenvolver outros complexos para auxiliar estas novas tarefas, complexos estes que já se mostram puramente sociais.

Trataremos agora de alguns desses aspectos e o primeiro deles é a *mercadoria*. O surgimento da mercadoria, ou seja, o tornar-se mercadoria de um produto indica, por sua vez, que a comunidade que ali produz já consegue transformar seus valores de uso em valores de troca<sup>207</sup>. O *valor de uso* por si só já indica a existência de natureza transformada pelo trabalho humano<sup>208</sup>, ou seja, que o ser humano foi capaz de se utilizar de um produto do trabalho na

---

<sup>206</sup> LUKÁCS, 2018b, p.74, 121.

<sup>207</sup> Ibid., p.122.

<sup>208</sup> Ibid., p.124. Aqui vale ressaltar (LUKÁCS, 2018b, p.69) que existem “casos-limites” em que o valor de uso é existente sem ser produto do trabalho, como o ar, o solo virgem, etc. Todavia, com exceção do ar que realmente é um caso limite, solo, gramados e matas virgens são objetos plenos de valor com base em um trabalho posterior, enquanto “possibilidades para a criação de produtos de trabalho”. A própria coleta de produtos naturais pode ser

reprodução de sua existência<sup>209</sup> o que, como vimos no tratamento do trabalho, representa um salto do mundo social em relação à naturalidade. Já o *valor de troca* surge em uma relação reflexiva com o valor de uso<sup>210</sup>, constituindo-se como uma forma de valor mais socialmente desenvolvida que a anterior, pois ele passa a mediar uma relação econômica e social muito mais complexa que a mera produção para autossuficiência de quem trabalha:

A necessidade com que o desdobramento da divisão do trabalho conduz ao intercâmbio de mercadorias e, com ele, ao valor como regulador de cada atividade econômica, desempenha um papel significativo no processo aqui descrito, o sempre tornar-mais-social do ser social em sua permanente reprodução a degraus mais elevados da socialidade. [...] sabemos, por Marx, que sua existência e operatividade [do valor de troca] enquanto tal nada têm a ver com um ser físico, químico ou biológico. Apesar disto, já se mostra aqui que na pura socialidade dessa categoria não está contido nenhum espiritualismo social; [...]. O valor de troca é um valor puramente social, sabemos, todavia, que apenas em inseparável correlação com o valor de uso pode se tornar real. No valor de uso nos deparamos com uma dada natureza socialmente transformada. Na medida, portanto, em que o valor de troca apenas pode se realizar em relação reflexiva com o valor de uso, essa relação o ata à base natural geral da socialidade. Com isto de modo algum é diminuído o grande passo da socialização, do aparecer e do tornar-se geral e dominante da mediação do intercâmbio dos seres humanos entre si através do valor de troca puramente social. Ao contrário. Precisamente através dessa mediação adentram relações sociais altamente importantes na práxis dos seres humanos e fazem destas relações, com o auxílio do tornar-se-consciente, ainda mais resolutamente sociais. (LUKÁCS, 2018b, p.123-124)

Através do valor de troca entram em cena, na reprodução dos seres humanos, outros complexos também puramente sociais. Uma vez que a produção de mercadorias necessita de um regulador, ela faz brotar o *tempo de trabalho socialmente necessário*. Como Marx<sup>211</sup> nos mostra, o tempo de trabalho (*tout court*), utilizado como base objetiva de organização e planejamento da produção, produtor dos valores de uso do trabalho e presente em todas as formas de sociedade – e que já é algo puramente social em si, visto que não existe planejamento da produção no reino animal –, se diferencia do tempo de trabalho socialmente necessário, o qual consiste no tempo requerido para a produção de uma mercadoria, ou seja, de um valor de troca. Assim, essa forma de organização do tempo apenas pode se desenvolver em uma

---

tida como uma forma inicial de trabalho visto que nela podemos observar, mesmo que de forma germinal, todas as categorias objetivas e subjetivas do trabalho. Consequentemente, como afirma Lukács, “podemos enxergar no valor de uso uma forma de objetividade objetivamente social”, como algo que faz parte do processo de afastamento da barreira natural rumo à uma maior socialidade. A prova disto é que hoje até mesmo o ar tem valor de troca (pensemos nos balões de oxigênio dos hospitais).

<sup>209</sup> LUKÁCS, 2018b, p.10. O que por si só, como veremos no próximo capítulo, já é de uma complexidade infinita. Aqui basta pensar que a própria existência do valor já implica em uma diferença significativamente qualitativa do mundo social em relação ao mundo natural, visto que não existe a criação de valores/valorações entre os demais animais (LUKÁCS, 2018b, p.70)

<sup>210</sup> LUKÁCS, loc.cit.

<sup>211</sup> MARX, 2013.

sociedade em que exista a mercadoria, sendo, portanto, mais um elemento indicador desta complexificação da atividade humana<sup>212</sup>.

Como se não bastasse, o tornar-se mercadoria do produto também desenvolve um outro complexo puramente social, necessário enquanto elo de mediação social<sup>213</sup>: o *dinheiro*, seja ele na forma do gado, de ouro ou de papel moeda. Nas palavras de Lukács:

O tornar-se-mercadoria do produto do trabalho é, portanto, um patamar mais elevado da socialidade, o tornar-se dominante da sociedade por categorias de movimento sempre mais socialmente puras e não meramente de espécie natural. Vemos essa dinâmica em como do trabalho, de seu imane movimento ascendente necessário, cresce uma divisão de trabalho sempre mais ampla, sempre mais ramificada e, correspondentemente, em como o desenvolvimento da divisão de trabalho impele na direção da circulação de mercadorias, e como isto, por seu lado, retroage na divisão de trabalho na mesma direção. Deve-se, portanto, perceber nessas categorias, as mais simples e as mais fundamentais da vida socioeconômica, a tendência a elas inerente de que não apenas são reproduzidas ininterruptamente, mas ainda esta reprodução possui uma tendência imane à intensificação, a traspasar as formas superiores do socioeconômico. (LUKÁCS, 2018b, p.122)

No Ocidente, a primeira forma de sociedade que abarcou esta forma de divisão do trabalho apoiada em classes e todos os complexos sociais que dela brotam foi a *sociedade escravista* – ou *modo de produção escravista* -, aqui merecendo destaque as particularidades grega e romana. Como toda sociedade de classes, o modo de produção escravista foi essencialmente marcado pelo antagonismo entre duas classes fundamentais<sup>214</sup>: uma classe responsável por produzir a riqueza socialmente necessária, sendo essa aqui os escravos, e uma classe responsável por se apropriar do mais-trabalho produzido, sendo essa aqui os senhores de escravos.

Por sua vez, este avanço em direção a uma maior socialidade não pode apenas ser identificado no que tange ao desenvolvimento do escravismo ocidental em relação ao comunismo primitivo ocidental, mas também quando se compara tal processo com a formação econômico-social que se manteve do outro lado do mundo. Lukács toma como primeiro elemento de comparação a *relação entre cidade e campo*<sup>215</sup> desenvolvida em ambos os lugares,

---

<sup>212</sup> Há aqui uma discussão acerca do entendimento de Lukács sobre o tempo de trabalho socialmente necessário. Ao nosso ver, Lukács (LUKÁCS, 2018b, p.125) erra ao identificar tempo de trabalho com tempo de trabalho socialmente necessário, pois assim ele coloca este último na posição de uma categoria universal e, conseqüentemente, faz com que a mercadoria esteja presente em todas as sociedades, inclusive na socialista. Os motivos para este equívoco, a nosso ver, estão ligados a tentativa de defesa da existência de uma sociedade socialista na antiga URSS, na qual ainda predominava a existência da mercadoria. Tal discussão pode ser encontrada em “Para Além do Capital” de Mészáros, em especial no capítulo 19.

<sup>213</sup> LUKÁCS, 2018b, p.278.

<sup>214</sup> MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Manifesto do partido comunista**. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

<sup>215</sup> LUKÁCS, op.cit., p.137-138.

tendo em vista que a cidade se trata de uma formação muito mais social que o campo, que nela “mesmo as funções de vida mais simples ocorrem mediadas socialmente”, pois “a dependencialidade para com a natureza está em processo de enfraquecimento”. O exemplo utilizado pelo filósofo é o fato de um jardim no interior de uma cidade já se tratar de uma “formação prevalentemente social”<sup>216</sup>.

Sobre isso afirma ele<sup>217</sup> que, enquanto no Oriente a separação entre cidade e campo se dava de modo que a primeira estava separada da reprodução econômica imediata e vivia apenas enquanto apropriadora da renda fundiária, tinha-se que, no Ocidente, a cidade preponderava em sua relação com o campo, pois ela detinha um papel fundamental para a existência e a reprodução dos *status* dos indivíduos: era na pólis que se concentrava toda a atividade social dos seres humanos como a economia, a política, a atividade militar e cultural<sup>218</sup>. Aqui, o campo era território da cidade, enquanto no Oriente o povoado era mero apêndice do campo<sup>219</sup>. Por isto o Oriente se tratava de uma formação menos social.

Um outro elemento de comparação no quesito maior socialidade de uma formação social está na *forma de propriedade e a relação que esta detém com os indivíduos*<sup>220</sup>. Sobre isto tem-se que no Oriente nos deparamos com o fato de que a propriedade dos indivíduos singulares apenas podia ser valorizada através do trabalho comum, como no caso dos aquedutos, ao tempo em que, no Ocidente, o advento da propriedade privada e da divisão da sociedade em classes dissolveu a antiga propriedade coletiva mantida por laços tribais, e colocou em cena indivíduos que se relacionavam tanto com as condições naturais do trabalho<sup>221</sup> como com a comunidade em geral enquanto proprietários privados.

A particularidade desta relação no escravismo está em que nele, uma vez que a riqueza privada consistia em escravos e terras, a existência do proprietário parcelar singular era indivisivelmente ligada à sua cidadania<sup>222</sup>, ou seja, o senhor de escravos apenas podia ser senhor de escravos no interior da pólis, quando ligado à sua terra e à sua massa de trabalhadores. Com isso, “a propriedade dos meios de produção pelo produtor é, ao mesmo tempo, a base das relações políticas da autonomia do cidadão”<sup>223</sup>, fora da pólis o indivíduo não era nada. O exemplo clássico desse imbricamento entre o proprietário e sua cidadania é o de Sócrates<sup>224</sup>:

---

<sup>216</sup> LUKÁCS, 2018b, p.138.

<sup>217</sup> Ibid., p.263.

<sup>218</sup> Ibid., p.270.

<sup>219</sup> MARX APUD LUKÁCS, 2018b, p.263.

<sup>220</sup> LUKÁCS, op.cit., p.263.

<sup>221</sup> Marx APUD LUKÁCS, 2018b, p.263.

<sup>222</sup> LUKÁCS, op.cit., p.263.

<sup>223</sup> Ibid., p.264.

<sup>224</sup> Ibid., p.188.

ainda que condenado injustamente por corromper a juventude e desrespeitar os deuses, preferiu beber o cálice de cicuta e morrer a abandonar Atenas.

Nesse sentido Lukács<sup>225</sup> pôde então demonstrar como as relações desenvolvidas no Ocidente apontavam para um maior nível de desenvolvimento da socialidade do ser social, pois enquanto o Oriente se limitava à mera restauração do já surgido, o Ocidente era capaz de se reproduzir através da criação de complexos cada vez mais sociais, inserindo, com isto, em sua dinâmica de reprodução, a *expansão, o movimento avante*.

Todavia, Lukács<sup>226</sup> também aponta como a formação escravista - e, como veremos mais adiante, também a formação feudal – apresenta uma dinâmica de desenvolvimento que “abala as estruturas de seu edifício”. Se é fato que “pertence à essência dessa formação se reproduzir ampliadamente, desdobrar um imenso ultrapasसर para além de sua própria dadidade inicial”, também é verídico que as forças com isso despertadas gradualmente se tornam, necessariamente, “tendências desintegradoras da estrutura que trouxeram à vida”. O exemplo histórico que podemos aqui resgatar é o da guerra e da conquista enquanto características indispensáveis à reprodução e expansão do Império Romano.

É fato que o desenvolvimento de qualquer forma de sociedade que se apoie na exploração da força de trabalho apenas pode se dar através da violência. É preciso utilizar a *violência* para extrair e se apropriar do mais-trabalho, para ocupar e conquistar outros territórios, para defender seus próprios territórios e riquezas, etc. Assim, através do trabalho explorado e da propriedade privada, as antigas formas de tribo vão sendo dissolvidas e a conquista, a ocupação e a defesa se tornam os problemas centrais da vida<sup>227</sup>: o escravismo dá início a guerra como uma grande tarefa conjunta e necessária para garantir a reprodução da sociedade.

Sendo assim, não havia possibilidade de negar a conquista como forma de vida. Uma vez que o modo de produção escravista<sup>228</sup> tinha como medida de riqueza o acúmulo de terras e de escravos enquanto mão de obra, a única forma de os senhores aumentarem suas fortunas naquela sociedade era conquistando novos territórios nos quais pudessem retirar estes bens e com eles construir seus grandes Impérios. Neste sentido, negar a guerra e a conquista implicaria não apenas em negar o crescimento de seu próprio território, mas também colaborar com sua

---

<sup>225</sup> LUKÁCS, 2018b, p.263.

<sup>226</sup> Ibid., p.264.

<sup>227</sup> Ibid., p.263.

<sup>228</sup> ROSTOVTZEFF, M. **História de Roma**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1967.

derrocada, pois logo ele seria conquistado por outro povo. Foi sob essa lógica que se ergueu e expandiu o Império Romano. Nas palavras de Anderson:

A civilização clássica foi, por conseguinte, de caráter intrinsecamente colonial: a cidade-Estado celular invariavelmente se reproduzia, nas fases de ascensão, pelo povoamento e pela guerra. O saque, o tributo e os escravos eram os objetos centrais do engrandecimento, tanto meios como finalidades para a expansão colonial. O poder militar estava mais intimamente ligado ao crescimento econômico do que talvez em qualquer outro modo de produção, antes ou depois, porque a principal fonte do trabalho escravo eram normalmente prisioneiros de guerra, enquanto o aumento das tropas urbanas livres para a guerra dependia da manutenção da produção doméstica por escravos; os campos de batalha forneciam a mão-de-obra para os campos de cereais e vice-versa – os trabalhadores capturados permitiam a criação de exércitos de cidadãos. (ANDERSON, 2007, p.28)

A fim de administrar a guerra, de regular socialmente os conflitos que brotam dos antagonismos de classe e de evitar que a sociedade (e a propriedade privada) se desintegrasse, o escravismo fez brotar, naquelas sociedades<sup>229</sup>, dois outros complexos puramente sociais: o *Estado* e o *Direito*. Nas famosas palavras de Engels em “A Origem da Família, da propriedade privada e do Estado”:

[...] surgiu uma sociedade que, em virtude de suas condições econômicas globais de vida, teve de cindir-se em homens livres e escravos, ricos espoliadores e pobres espoliados, uma sociedade que não só era incapaz de conciliar esses antagonismos, como era forçada a exacerbá-los cada vez mais. Uma sociedade como essa só podia subsistir na luta aberta e permanente entre essas classes ou então sob o domínio de uma terceira força, que, aparentemente situada acima das classes em conflito, abafava o conflito aberto entre elas e permitia que a luta de classes fosse travada, no máximo, na esfera econômica, sob a chamada forma legal. A constituição gentílica caducou. Rompeu-se pela divisão do trabalho e pelo resultado desta, a cisão da sociedade em classes. Ela foi substituída pelo Estado. (ENGELS, 2019, p.209-210)

Já em relação ao Direito tem-se que ele surge a partir da necessidade de administrar os conflitos de classe. Com isto foi tomando forma, de modo gradual, em lugar da antiga jurisdição transmitida tradicionalmente, uma “jurisdição conscientemente posta”<sup>230</sup>. Aqui vale ressaltar que o surgimento deste complexo não se trata de uma mera sistematização das normas transmitidas oralmente pela tradição, mas que ele possui nova função social, essa vinculada à regulação social necessária para a reprodução da sociedade de classes<sup>231</sup>. Por isso, uma vez

<sup>229</sup> Esta ressalva aqui teve que ser feita para salientar que, apesar de estarmos seguindo a linha de pensamento de Lukács (2018b) e com isto nos utilizando das considerações de Engels, as quais toma a Grécia como o modelo clássico desta transição de uma sociedade sem classes a uma baseada em classes, já havia, há mais de dois mil anos antes da Grécia, sociedades que se organizavam a partir das classes sociais e do Estado. Para entender melhor esta discussão conferir o posfácio à edição estadunidense de a “Origem Da Família, Do Estado e Da Propriedade Privada” escrito por Eleanor Burke Leacock em 1971.

<sup>230</sup> LUKÁCS, 2018b, p.183.

<sup>231</sup> LUKÁCS, loc.cit.

surgido, o Direito apenas pode se desdobrar essencialmente como um “Direito de classe”: um sistema de ordenação para a sociedade correspondente aos interesses e ao poder da classe dominante”<sup>232</sup>. Para ser imposto, ele requereu ainda um grupo de seres humanos capazes de impor com violência suas posições de finalidade<sup>233</sup>. Nas palavras de Lukács e de Engels:

Engels descreve o surgimento de uma tal »força pública que já não se identifica imediatamente com a população que se organiza por si própria como poder armado« do seguinte modo: »A necessidade dessa força pública particular deriva da divisão da sociedade em classes, que impossibilita qualquer organização armada autônoma da população. (...). Essa força pública existe em todos os Estados; sendo constituída não só por homens armados, mas também por acessórios materiais, cárceres e instituições coercitivas de todo tipo, desconhecidos pela sociedade gentílica. Essa força pode ser pouco significativa e até quase nula nas sociedades com oposições de classe pouco desenvolvidas ou em regiões afastadas (...). Mas ele se fortalece na medida em que se exacerbam os antagonismos de classe dentro do Estado e na medida em que os Estados limítrofes crescem e aumentam sua população (...). « (LUKÁCS, 2018b, p.183)

Com isto podemos então dizer que o surgimento da esfera do Direito na vida social não implica no fim da presença da violência em meio à sociedade<sup>234</sup>, mas sim que ela adquire um novo sentido e seu uso passa a ser monopólio exclusivo de poucos. Enquanto as comunidades humanas viveram sob a lógica do trabalho voltado para a autorreprodução, a violência existia como forma de defesa e expansão do “espaço de manobra natural” de reprodução dos seres humanos<sup>235</sup>. Todavia, com o surgimento do excedente de produção, da apropriação privada do mais-trabalho e das classes sociais, tem-se que a violência adquiriu uma nova função: “a proteção da apropriação do trabalho que vai para além da autorreprodução dos outros seres humanos”<sup>236</sup>.

Assim, a forma e função que a violência assume no interior de uma sociedade também são indicativos deste princípio de socialização do ser social. Através da função que a violência assume em determinadas comunidades podemos perceber<sup>237</sup> se a lógica de defesa da existência humana se apoia em *defender a preservação da própria existência* ou se ela se transforma em uma *preservação (e tentativa de melhoria) do status socioeconômico*, o que já indica “uma crescente preponderância do status social para com a vida biológica”<sup>238</sup>. Sobre isto Lukács comenta:

---

<sup>232</sup> LUKÁCS, 2018b, p.185.

<sup>233</sup> Ibid., p.183.

<sup>234</sup> Ibid., p.217.

<sup>235</sup> Ibid., p.216.

<sup>236</sup> LUKÁCS, loc.cit.

<sup>237</sup> Ibid., p.216-217.

<sup>238</sup> Ibid., p.217.

Com isto adentra na existência humana uma categoria igualmente desconhecida na natureza orgânica: a defesa da existência dirige-se não mais meramente para a da correspondente comunidade humana em geral e, nela, do ser humano singular (no que são ainda visíveis determinações naturais socialmente moldadas), mas volta-se para o »interior« e se torna defesa da respectiva formação econômica contra aqueles seres humanos que, em seu »interior«, é impossível que possam consentir com sua estrutura, com seu funcionar, pelos fundamentos materiais de sua própria existência, que, portanto, de modo permanente, têm de valer por seus inimigos potenciais. (LUKÁCS, 2018b, p.216, grifos nossos)

Este desenvolvimento expansivo presente no modo de produção escravista, por sua vez, foi atuando, em contrapartida, de modo a minar aquela forma de sociedade<sup>239</sup>: em Roma, o fato de haver um número extrapolante de escravos para cada senhor representava um risco caso estes últimos decidissem se rebelar. Por isto os senhores passaram a compartilhar os gastos militares com vistas a financiar exércitos a fim de promover sua proteção e de conquistar mais territórios e escravos. Logo surgiram os impostos e os funcionários públicos responsáveis por recolher e administrar este dinheiro, não tardando para que se consolidasse todo o corpo do Estado:

[...] Posteriormente, entre populações do Neolítico Tardio, a partir de 7.000 a.C., a necessidade de distribuição dos excedentes cada vez mais crescentes pode ter sido a fagulha que faltava para a emergência de autoridades centralizadoras e, finalmente, dos estados que vieram a se desenvolver nos quatro cantos do planeta. (NEVES; JUNIOR; MURRIETA, 2015, p.288)

Entretanto, mesmo diante deste aparato estatal consolidado, o imprescindível aumento do número de escravos no interior do Império Romano acarretou em sua dissolução<sup>240</sup>. A fim de controlar este aumento e as possíveis revoltas deles decorrente, o Estado passou a cobrar dos senhores impostos superiores a seus ganhos. Não tardou para que o exército e os funcionários públicos passassem a receber menores salários e a se rebelarem, a aumentarem o nível de corrupção no interior das instituições, o que acabava por enfraquecer o Império e tornar cada vez mais frequentes as invasões estrangeiras e as revoltas internas por parte dos escravos. Daqui a decadência desta forma de sociedade se tornou definitiva: o comércio se desorganizou, os senhores empobreceram, os funcionários não foram pagos, a crise política e militar se intensificou. O próprio desenvolvimento da economia escravista gerou contradições que colocaram em xeque a própria sociedade, situação descrita por Lukács como o “beco sem saída”<sup>241</sup> do escravismo.

<sup>239</sup> ROSTOVTZEFF, M. **História da Grécia**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1973.

<sup>240</sup> Ibid.

<sup>241</sup> LUKÁCS, 2018b, p.266.

Naquele momento, o baixo desenvolvimento das forças produtivas e a naturalidade do modo de produção dele decorrente não dava solo que para a classe oprimida fosse capaz de superar aquele impasse histórico através da elaboração de um projeto revolucionário de uma nova sociedade<sup>242</sup>. Com isto a passagem do escravismo ao feudalismo se deu de forma empurrada, através de uma crise extremamente prolongada e manifestada em todas as esferas da vida<sup>243</sup>, de modo que para os membros daquela sociedade em desintegração o que ocorria na verdade era o fim do mundo, um fim que durou três séculos<sup>244</sup>.

Com base em Tonet<sup>245</sup> podemos então agora afirmar que toda esta base material descrita como modo de produção escravista produziu uma *concepção de mundo* com algumas características importantes para nossa investigação acerca da questão da substância humana. A primeira delas é que visando enfrentar os caóticos problemas daquela sociedade, os gregos elaboraram uma concepção de mundo que visava “apreender a essência imutável das coisas”<sup>246</sup>, a ordem universal eterna, os valores mais sólidos, os conceitos imutáveis - de verdade, bem, justiça, beleza, etc. Neste sentido, para os gregos - e, como veremos mais adiante, também para os medievais -, “o mundo tinha uma estrutura e uma ordem hierárquica definidas e essencialmente imutáveis. Estrutura e ordem no interior das quais também a posição do homem estava claramente definida”<sup>247</sup>.

Com isso<sup>248</sup> a *relação entre essência e fenômeno* nas sociedades escravistas se dava de modo que o fenômeno residia no mundo empírico: este era um mundo de aparências, marcado pela mutabilidade e pela extrema diversidade. Em contrapartida, a fim de fazer frente a este caos, era necessário encontrar – e aqui entraria a tarefa da filosofia – fundamentos atemporais, que garantissem unidade, permanência e estabilidade a este mundo caótico. Este era o papel da

---

<sup>242</sup> Como Lukács (2018b, p.450) nos mostra, a existência de ideias revolucionárias em uma sociedade pressupõe a existência de uma classe revolucionária. Sendo as sociedades escravistas e feudal formas de sociabilidade que visavam a restauração de uma condição passada, escravos e servos não poderiam se revoltar, mas jamais desenvolver uma ideologia revolucionária de fato. Estas apenas podem brotar em sociedades com “um ser-dirigido ao futuro”, e por isto os grupos heréticos da Idade Média apenas podem ganhar força diante da influência urbana do capitalismo industrial e de seu desenvolvimento econômico apto a dizimar a ordem feudal.

<sup>243</sup> LUKÁCS, 2018b, p.266.

<sup>244</sup> Ibid., p.267. Esta tendência a se acreditar que se vivenciava o fim do mundo se reflete nas concepções de mundo helênicas e, sua superação, na concepção de mundo medieval. Os filósofos do helenismo deixaram de lado as reflexões feitas por Sócrates, Aristóteles, etc. acerca da busca de conceitos universais sobre o bem, o belo, etc. e passaram a se concentrar em teorias que auxiliassem os indivíduos a viver da melhor forma possível, como os cínicos defendendo o desapego aos bens materiais, os cétricos o afastamento de nossos juízos, os epicuristas a moderação de nossos prazeres, etc. Findado este período de transição em que o fim do mundo não ocorreu, estas correntes abriram espaço à concepção filosófica medieval em Agostinho e Aquino, a qual passou então a entender o mundo dos homens como um mundo rodeado de caos e pecado, e o mundo de Deus como o mundo da verdadeira realidade, onde retornarão os escolhidos (CARLI, 2012).

<sup>245</sup> TONET, Ivo. **Método científico: uma abordagem ontológica**. São Paulo: Instituto Lukács, 2013. p.23-24.

<sup>246</sup> Ibid., p.25.

<sup>247</sup> Ibid., p.24.

<sup>248</sup> Ibid., p.25-26.

essência. Se ela se encontrava em outro mundo, como diria Platão e sua teoria do mundo das ideias, ou no interior deste mundo, como diria Aristóteles, não alterava a estrutura fundamental desta forma de encarar os processos histórico-sociais.

Seguindo o entendimento de Coutinho<sup>249</sup>, toda a filosofia de Platão se constitui enquanto um reflexo de um homem passado, já realmente inexistente: o homem da comunidade primitiva. Isto porque, uma vez inserido em uma sociedade cindida em classes antagônicas e, portanto, permeada dos conflitos que dela brotam, o filósofo grego acabou por elaborar uma “doutrina de defesa do *permanente* e negação do *efêmero*”<sup>250</sup>, sendo o permanente o ideal das comunidades gentílicas e o efêmero o caótico mundo escravista que se formava e já começava a evidenciar suas problemáticas.

Por isto Carli<sup>251</sup> afirma que “A recusa de seu presente histórico levou Platão a estabelecer a célebre oposição entre a alma eterna e o corpo fugidio”. Segundo a concepção do filósofo grego, a alma estaria localizada no mundo das ideias e, portanto, acima do mundo terreno, sendo ela o *lócus* da essência eterna e imutável, ao passo que o “mundo dos sentidos” caberia à esfera fenomênica, uma esfera portadora de uma forma de ser corrompida, seduzida pelos prazeres sensíveis e imediatos, marcada por ser efêmera, transitória, histórica.

Aristóteles, por sua vez, ainda que tenha eliminado este dualismo platônico e se dedicado a estudar a natureza e a sociedade no interior deste mundo, não conseguiu propor uma concepção de essência e fenômeno capaz de romper com o idealismo herdado de seu antecessor. Em sua tentativa de “se apropriar da verdade que está em cada coisa”, de “dar a estas um nome verdadeiro que corresponda à sua legalidade imanente”<sup>252</sup>, o filósofo acabou por observar a sociedade na qual se inseria e, a partir dela, elaborar uma concepção de ser humano enquanto uma “intenção da natureza”<sup>253</sup>.

Com isso, ao observar o novo indivíduo nascido a partir da desagregação da antiga pólis e da construção da democracia de seu tempo – essa limitada aos homens membros da cidade-Estado, excluindo mulheres, estrangeiros e escravos -, Aristóteles<sup>254</sup> concluiu que: “[...] a natureza distinguiu os corpos do escravo e do senhor, fazendo o primeiro forte para o trabalho servil e o segundo esguio e, se bem que inútil para o trabalho físico, útil para a vida política e para as artes, tanto na guerra quanto na paz. ”

---

<sup>249</sup> APUD CARLI, Ranieri. **Antropologia filosófica**. Curitiba: InterSaberes, 2012. p.21.

<sup>250</sup> HELLER APUD CARLI, 2012, p.21, grifos do autor.

<sup>251</sup> CARLI, 2012, p.21.

<sup>252</sup> Ibid., p.28-29.

<sup>253</sup> Ibid., p.26.

<sup>254</sup> APUD CARLI, 2012, p.26.

Essa “intenção da natureza” significa então que Aristóteles apenas situa a essência metafísica platônica no interior deste mundo: ao criticar Platão por este julgar impossível “uma definição comum de todos os sensíveis, que sempre mudam”<sup>255</sup>, Aristóteles procura o universal, o imutável, o “lugar das coisas” não em outras realidades, mas na realidade sensível. Ao perceber a vida grega se transformando, ele se tornava capaz, diferentemente de Platão, de *conceber o movimento enquanto uma categoria essencial da vida humana*. Todavia, haveria ainda de existir um impulso imóvel – o Deus imóvel - que tivesse dado início a existência, que tivesse colocado a história humana e a natureza em movimento.

Consequentemente, a concepção aristotélica da relação entre essência e fenômeno se manteve, em sua estrutura, idêntica à de Platão: haveria uma essência eterna e imutável responsável por originar os fenômenos, sendo estes os responsáveis pela mutabilidade e o perecimento da vida humana.

Tais concepções de mundo, responsáveis por produzir entendimentos naturalizantes das relações sociais, se constituíam enquanto uma consequência de uma sociedade ainda muito marcada por traços de naturalidade em suas relações de produção – aqui vale recordar a dependência direta para com a terra que havia no escravismo; sua necessária ligação entre proprietário e cidadão; e o fato de os escravos não serem considerados seres humanos, mas serem identificados como meros instrumentos de produção<sup>256</sup>.

Assim, desta sociedade ainda muito pouco socializada apenas poderia brotar uma concepção de mundo que entendia o modo de produção escravista como eterno e imutável, sendo os estratos sociais presentes em seu interior uma mera decorrência de um suposto mundo das ideias, de leis naturais, mas não das relações sociais históricas em si. Em outras palavras, tinha-se que, nestas sociedades, os limites para a exteriorização dos indivíduos já estavam postos desde seu início: cada ser humano nascia e morria com seu lugar definido no interior da sociedade, ao passo que esta seria a única forma de se viver possível. Isto pode ser facilmente verificado quando tomamos como ilustração a fala de Platão:

[...] penso também que, em primeiro lugar, cada um de nós não nasceu igual ao outro, mas com *naturezas diferentes, cada um para a execução de sua tarefa*. [...].  
 [...] o resultado é mais rico, mais belo e mais fácil, quando *cada pessoa fizer uma só coisa, de acordo com a sua natureza* e na ocasião própria, deixando em paz as outras.  
 (PLATÃO, 2000, p.57, grifos nossos)

<sup>255</sup> ARISTÓTELES APUD CARLI, 2012, p.31.

<sup>256</sup> Isto fica evidente quando analisamos a concepção de Aristóteles na qual o escravo é, por natureza, uma propriedade de outrem: “Um ser humano pertence a outro se, apesar de humano, for um objeto de propriedade; e uma propriedade é um instrumento destinado à ação” (ARISTÓTELES, 1998, p.10-15). Em outras palavras, ele nada mais é que um instrumento, uma extensão do corpo de seu senhor: “o escravo é uma espécie de propriedade viva e todo o ajudante é como que o primeiro de todos os instrumentos” (ARISTÓTELES, 1998, p.25-30).

Segundo esta concepção de mundo, o senhor de escravo deveria permanecer assim sendo até o fim de sua vida, pois esta era sua essência, dada *a priori* e de forma imutável já desde seu nascimento, o mesmo valendo também para os escravos.

Por sua vez, uma vez inseridos em uma sociedade imutável, tal forma de encarar o mundo apenas poderia encarar os indivíduos não enquanto construtores de suas histórias, mas como meros sofrendores de seus destinos, a eles restando, na tentativa de se interferir no curso da natureza e na vontade dos deuses, a possibilidade de realizar rituais e oferendas<sup>257</sup>.

Assim, tendo a ação dos homens no meio social algo completamente secundário, a concepção de mundo grega acabava por conferir as sociedades um caráter de imutabilidade, um *caráter a-histórico*:

A partir desta base material, os gregos [...] elaboraram concepções nas quais *o mundo tinha uma estrutura e uma ordem hierárquica definidas e essencialmente imutáveis*. Estrutura e ordem no interior das quais também *a posição do homem estava claramente definida*. O mundo natural, como também o mundo social, *não eram percebidos como históricos e muito menos como resultado da atividade dos homens*. Entre mundo e homem se configurava uma relação de exterioridade. Por isso mesmo, ao homem cabia, diante do mundo, muito mais uma *atitude de passividade* do que de atividade, *devendo adaptar-se a uma ordem cósmica cuja natureza não podia alterar*. Embora se visse compelido a agir, sabia que *seu destino não seria, em última análise, decidido por ele*. (TONET, 2013, p.24, grifos nossos)

Logo veremos que esta concepção de mundo metafísica, idealista, e, acima de tudo, defensora de uma essência imutável como forma de enfrentar o caos do mundo fenomênico também encontrará solo para se desenvolver no feudalismo, uma formação que também detém um grau elevado de naturalidade.

Seguindo nossa linha de pensamento, tem-se então que a passagem do modo de produção escravista ao feudal - uma resultante da crise do Império Romano somada às invasões

---

<sup>257</sup> Sobre isto Lukács (1966) ressalva em sua *Estética* como a magia é um complexo social que carrega a ilusão de que através de um ritual, de uma generalização antropomorfizadora compreendida enquanto sustento e motor do mundo, se torna possível dominar a realidade. Sobre sua origem ele disserta que: “a magia reúne, sistematiza e desenvolve numerosas tendências da vida cotidiana. O processo é fácil, porque entre o funcionamento da vida cotidiana e o da magia não se faz necessária nenhuma mudança de direção, nenhuma transformação qualitativa, apenas uma ampliação e uma intensificação do já existente” (LUKÁCS, 1966, p.36, trad. nossa). Em seus *Prolegômenos* (2018a, p.17), ao tratar novamente da magia, o filósofo, a fim de elucidar suas explicações, a relaciona ainda à categoria do trabalho, demonstrando-a enquanto uma forma de complexo de representação (*Vorstellungskomplexe*) que os seres humanos constroem a partir de suas experiências na tentativa de se compreender o real, mas que devido a ao patamar de desenvolvimento até aquele momento atingido, acabavam projetando “um ser para eles ainda objetiva e realmente inapreensível.” Para tanto, tais representações mágicas apenas podem se construir enquanto projeções dos momentos mais importantes do trabalho: “Todos os deuses das religiões naturais têm tais »funções de trabalho« como fundamento de sua existência imaginária. E, no caso clássico, no Velho Testamento, este modelo do trabalho é tomado tão literalmente que até mesmo o dia de descanso pertence à história da criação.”

dos celtas e dos germânicos até a Itália - se deu através de um “colapso catastrófico” que levou ao desaparecimento das cidades e à concentração da população no campo, culminando em uma recombinação de dois modos de produção distintos através da formação uma “síntese feudal”: o modo de produção escravo em decomposição e os primitivos modos de produção dos invasores germânicos<sup>258</sup>.

Ainda que o *feudalismo* tenha se desenvolvido de forma bastante diferenciada em cada país, devemos ter em vista que sua característica essencial é ser um modo de produção baseado na exploração do trabalho servil. Com o acúmulo do comércio e do uso do dinheiro as pessoas passaram a se organizar nos feudos: unidades basicamente agrárias, com produção autossuficiente e que também serviam de fortificações militares contra invasões<sup>259</sup>. O trabalho era organizado de modo que os servos, diferentemente dos escravos, eram proprietários das ferramentas e de uma parte da produção que realizavam nas terras do senhor feudal. Esta relação era limitada pelo fato de que nem o senhor poderia vender a terra ou expulsar o servo enquanto este não poderia abandonar o feudo.

Isto, por sua vez, acarretava uma novidade em relação ao modo de produção escravista: uma vez que os servos tinham acesso a uma parte do produzido, eles tinham interesse em melhorar a produção ao invés de boicotá-la. Diversos desenvolvimentos técnicos que surgiram no período escravista apenas vieram a ser aplicados no feudalismo<sup>260</sup>, o qual também abriu espaço para o desenvolvimento de novas técnicas de produção, ferramentas, formas de organização do trabalho, modos de preservar o solo, etc. Isto porque, para o servo, diferentemente do que ocorria para o escravo, o aumento da produção no geral também implicava uma melhora na sua condição de vida:

---

<sup>258</sup> ANDERSON, Perry. **Passagens da Antiguidade ao Feudalismo**. São Paulo: Brasiliense, 2007. p.18-19. Anderson fala que o escravismo se formou através de um “processo cumulativo”, enquanto o feudalismo teria surgido através deste “colapso catastrófico” que combina elementos de dois modos de produção distintos. Aqui vale ainda ressaltar que o surgimento do feudalismo não eliminou de um golpe a existência de escravos. Como afirmam Netto e Braz (2012, p.80), eles continuaram a existir até o final da Idade Média.

<sup>259</sup> Ibid. O autor (p.137) caracteriza este momento histórico enquanto uma “paisagem cheia de castelos” e fortificações que eram ao mesmo tempo “uma proteção e uma prisão para a população rural”. Ele cita que o termo *feudum* (feudo) apenas entrou em uso nas últimas décadas do século IX, e ao passo que consolidavam o poder local dos senhores e protegia a população de ataques bárbaros, consolidava a propriedade senhorial e a suserania sobre o campesinato: tinha-se agora uma servidão generalizada.

<sup>260</sup> Anderson (2007, p.76-77) salienta que o modo de produção escravista não era desprovido de progresso técnico. O que ocorria era que os progressos desenvolvidos, como é o caso do moinho de água e da colhedeira, não encontravam ímpeto (para nós: “as relações de produção correspondentes”) que os fizessem ir adiante, que os fizessem ser essenciais àquele modo de produção. Para o autor, esta situação é um reflexo do fato de que “a simples técnica em si jamais é um fator primordial para uma mudança econômica: invenções individuais podem permanecer isoladas por séculos, enquanto não surgem as relações sociais que podem fazê-las funcionar como uma tecnologia coletiva.”

[...] o escravo trabalha com as ferramentas de seu senhor, o produto do trabalho como um todo cabe a este, a ele cabe apenas a possibilidade — reduzida a um mínimo — de reproduzir de algum modo sua existência física. Daqui a primitividade, a improdutividade econômica desse modo de exploração, a impossibilidade de aumentar a produtividade no interior de sua esfera. No feudalismo, contudo, àquele que trabalha pertence tanto a renda do produto quanto a renda do trabalho — embora, tal como no escravismo, também aqui a coerção extraeconômica é a garantia última do traspasar da possibilidade econômica em realidade— e, sob condições favoráveis, a possibilidade, através do melhoramento do seu modo de trabalho, de elevar a um patamar superior a reprodução também da sua própria vida. Já que ele trabalha sua própria terra com seus próprios meios de trabalho — com um pagamento fixo ao senhor feudal —, a elevação da produtividade de seu trabalho pode também elevar seu próprio nível de vida. (LUKÁCS, 2018b, p.269-270)

Todavia, uma vez consolidado e já tendo liberado o desenvolvimento de suas forças produtivas dentro de seus limites objetivamente postos, é certo que o modo de produção feudal adentrou em um mar de crises sem fim<sup>261</sup>: os solos começaram a se deteriorar; as técnicas até então desenvolvidas se tornaram insuficientes para intensificar a produção; a fome assolara a Europa entre 1315 e 1316; a mineração impunha um limite ao desenvolvimento das moedas para o comércio; a população diminuía; crescia o número de conflitos armados por parte dos senhores feudais em busca de ocupar terras e manter seus poderes; a Peste Negra assolou a população europeia entre 1346 e 1352, levando com ela um considerável número de mão de obra disponível; o rei aumentava os impostos e a população se rebelava; os camponeses entraram em guerra; e, claro, o processo de luta de classes ao redor da terra se acirrava como consequência da superexploração que caíra sobre os servos enquanto uma tentativa de salvar o sistema feudal.

Em contrapartida, o renascimento do comércio que aos poucos vinha se desenrolando nas cidades aparecia como uma alternativa às relações feudais que se afrouxavam. Diante da queda dos rendimentos senhoriais e de todo o caos que imperava nas relações servis, as cidades que cresciam ao redor dos feudos — os burgos, ponto de encontro das feiras comerciais — passavam a apoiar as rebeliões rurais, ao tempo em que o mercado proporcionava aos servos a chance de atuarem enquanto artífices urbanos. Não tardou para que o próprio campo aderisse às novas relações monetárias, seja assalariando seus trabalhadores, seja vendendo a emancipação aos servos ou arrendando as terras dos senhores<sup>262</sup>.

Por isso podemos afirmar que o comércio enfraquecera os vínculos feudais: “[...] foi o solvente das cidades que basicamente garantiu a desintegração da servidão no Ocidente”<sup>263</sup>.

---

<sup>261</sup> ANDERSON, 2007.

<sup>262</sup> Ibid.

<sup>263</sup> Ibid., p.202. No norte da Itália, pelo início do século XIV, duas ou três gerações antes da ocorrência do mesmo processo na França e na Inglaterra, a servidão já havia desaparecido razoavelmente. Nas palavras de Anderson (2007, p.202): “A ascensão prematura e desqualificada das cidades no Norte da Itália acelerou as primeiras formas

Huberman<sup>264</sup> nos mostra como no século X a população da Europa cresceu e passou a demandar o consumo de mais (e novas) mercadorias – e aqui se destaca o desenvolvimento do mercado de luxo das classes dominantes -, assim como no século XI as Cruzadas foram uma forma de intensificar as trocas comerciais e, por sua vez, como no século XII a Europa Ocidental já estava completamente modificada: o dinheiro voltava a circular, as cidades continuavam a crescer e a burguesia começava a se consolidar enquanto classe e a discutir a necessidade da liberdade de comércio.

Se, por um lado, podemos observar no feudalismo uma maior diminuição da naturalidade nas relações de trabalho que no escravismo, pois como bem aponta Engels<sup>265</sup>, “o comando sobre os serviços prestados pelos agricultores se tornou muito mais importante do que o comando sobre suas pessoas”, a penetração de categorias sociais nessa formação, no entanto, não se deu de modo que ela fosse capaz de romper com sua dependencialidade da terra e se tornar capaz de reproduzir os pressupostos do próprio trabalho. Tal situação, por sua vez, acaba por assemelhar a formação feudal ao traço do escravismo em que o modo de produção se depara com limites traçados pela própria estrutura: a formação feudal apresenta uma capacidade de desenvolvimento parcial, na qual os progressos produzidos não podem ser assimilados pelo próprio sistema, o que resulta em sua desagregação<sup>266</sup>.

A diferença aqui apontada por Lukács<sup>267</sup> é a de que no feudalismo não surge aquele beco sem saída característico da dissolução da Antiguidade Clássica, isto porque, ainda que ele tenha se esforçado para submeter a cidade ao campo, seu real desenvolvimento econômico se deu acima de tudo nas cidades, o que abre para esta formação um maior espaço de manobra social diante de sua crise e reflete, portanto, seus traços de maior socialidade.

Assim o feudalismo, ao longo do seu desenvolvimento, na medida em que o campo foi desenvolvendo suas forças produtivas e aumentando sua capacidade de produção, passou a concentrar na cidade os frutos desse desenvolvimento. Foi nela que o excedente de produção encontrou um escoamento na forma do comércio, criando de início um mercado de luxo para as altas classes dominantes e logo depois passando a transformar a renda da terra em renda

---

de plantio comercial em grande escala com trabalho assalariado [...] As terras senhoriais cultivadas pelo trabalho servil eram um anacronismo na França, na Inglaterra, na Alemanha Ocidental, na Itália do Norte e na maior parte da Espanha pelo ano de 1450”. Veremos que a culminação deste processo se dará com a produção de lã na Inglaterra enquanto uma solução para a crise agrícola e o abastecimento da indústria nas cidades, ao passo que resultou na grande mudança do capital comercial para o capital industrial e, com ele, na consolidação do capitalismo.

<sup>264</sup> HUBERMAN, Leo. **História da riqueza do homem**. Rio de Janeiro: Editora Guanabara Koogan, 1986.

<sup>265</sup> APUD LUKÁCS, 2018b, p.269.

<sup>266</sup> LUKÁCS, 2018b, p.269-270.

<sup>267</sup> LUKÁCS, loc.cit.

monetária, o que fez com que os senhores feudais passassem a tentar competir com a fortuna das cidades e com isso acabassem contribuindo para o fim do próprio sistema. Lukács assim narra este processo:

Em que pese o há pouco descrito movimento ascendente da economia feudal, em sua esfera territorial central significa uma expansão do mercado de mercadorias em comparação à Antiguidade, onde, com bem poucas exceções, era determinado apenas pelas necessidades de luxo das altas classes dominantes. O desenvolvimento da produção, do comércio, do intercâmbio etc., teve, então, seu efeito retroativo sobre a esfera central da economia feudal: a »época de ouro« da servidão encontrou seu fim nos séculos 15 e 16, ao emergir uma exploração sempre mais sem limites dos camponeses pela transformação da renda da terra em renda monetária, pela qual os senhores feudais tentaram sobrepujar a concorrência da fortuna das cidades, com o que eles objetivamente realizaram, por seu lado, apenas uma importante contribuição para minar o sistema feudal. Pois, agora, em países diversos e de modo diverso, surgiu o grande dilema da crise do feudalismo: ou, ao causar a segunda servidão, aprofundar ainda mais sua crise, a perenizar, ou, com a ajuda da acumulação primitiva, levar à liquidação todo o seu sistema. (LUKÁCS, 2018b, p.270-271)

Em meio a esta luta das cidades pelo seu lugar no seio do sistema feudal tem-se ainda que destacar que algumas delas até chegaram a conquistar suas independências em relação aos feudos, como no caso das cidades da Península Itálica, fato que pesou para a desintegração do feudalismo, ainda que não fosse suficiente para fundar uma outra forma de sociedade. Porém é neste processo de independência de algumas cidades que se libertaram com vistas a formar uma monarquia absolutista que podemos observar a constituição de uma forma política que, permitindo um equilíbrio temporário de forças entre feudalismo e capitalismo, se constituindo enquanto uma “forma típica de transição e preparação para a constituição conclusiva do último”, abriu espaço para a cartada final, a mudança no campo da economia que daria espaço ao surgimento do capitalismo. Para Lukács<sup>268</sup>, só assim, enquanto centro da política e da cultura, a cidade pôde desdobrar na realidade as possibilidades que estavam em sua base.

Neste sentido, antes de passarmos ao tratamento do modo de produção capitalista, temos que ter em mente que no que tange ao processo de afastamento das barreiras naturais e desenvolvimento de uma socialidade cada vez mais pura, ainda que o feudalismo tenha sido um modo de produção mais social que o escravismo, Marx<sup>269</sup> caracteriza ambos como portadores de uma forma de trabalho e de relações sociais ainda muito determinadas por categorias “naturais”, ainda muito pouco socializadas. Como prova disto, ao descrevê-los, ele aponta como

---

<sup>268</sup> LUKÁCS, 2018b, p.271. Aqui temos uma bela demonstração de como o método marxista não se trata de uma relação mecânica na qual as forças econômicas determinam cegamente a vida política. Na transição do feudalismo ao capitalismo nota-se, portanto, o peso do papel político das monarquias absolutistas, as quais consistiam em um acordo entre a nobreza, o rei e a burguesia nascente, sendo esta a maior beneficiada.

<sup>269</sup> APUD LUKÁCS, 2018b, p. 265.

em ambos uma parte da sociedade era tratada pela outra como “simples condição inorgânica e natural de sua própria reprodução”:

O escravo não está em qualquer relação com as condições objetivas do seu trabalho; mas o próprio trabalho, seja na forma do escravo, seja na do servo, é arrolado entre os demais seres naturais como condição inorgânica da produção, ao lado do gado ou como apêndice da terra. Em outras palavras: as condições originais da produção aparecem como pressupostos naturais, condições naturais de existência do produtor, exatamente como o seu corpo vivo aparece como o pressuposto de si mesmo, uma vez que, por mais que ele o reproduza e desenvolva, não é posto por ele mesmo: sua própria existência (corporal) é um pressuposto natural que ele não pôs. (MARX apud LUKÁCS, 2018b, p.266)

Eram estas condições de trabalho ainda muito “naturais” no sentido de muito pouco socializadas que faziam com que o trabalho fosse incapaz de reproduzir seus próprios pressupostos e, com isso, fosse também incapaz de fundar uma forma de sociedade “autenticamente social”<sup>270</sup>. Por isto os avanços aqui produzidos não conseguiam ser absorvidos pelo próprio sistema e o resultado era sua própria desintegração. Como vimos no caso do trabalho escravo, tem-se que ele apenas permitia que a sociedade crescesse através da “multiplicação da massa de escravos”, o que então requeria a existência de constantes “guerras bem-sucedidas para o fornecimento de material humano” e que “a base militar específica das antigas cidades-estados dissolva ininterruptamente os camponeses parcelários livres”<sup>271</sup>.

Por sua vez, vimos também como estas condições ainda muito “naturais” do trabalho acabaram por engendrar, na sociedade grega, concepções de mundo que naturalizavam as relações sociais, que as compreendiam como a realização de uma essência eterna e imutável, a qual nada mais consistia que a eternização da forma de sociedade e de ser humano na qual o pensador daquele momento estava inserido. Esta lógica desenvolvida na Antiguidade Clássica, uma vez sustentada por uma forma de sociedade ainda muito naturalizada, se manteve então na concepção de mundo da Idade Média, ainda que assumindo a forma da ideologia cristã. Veremos agora que é na Idade Média que a concepção cristã de mundo adquire um estatuto filosófico através de pensadores como Santo Agostinho e São Tomás de Aquino.

Uma vez que a Igreja Católica foi a única instituição sobrevivente à desintegração do Império Romano, ela adentra na Idade Média não apenas com o acúmulo do poder conquistado durante o Império, mas ainda mais fortalecida. É a concepção cristã que acompanha a passagem a um sistema de Estado territorial, que sustenta subjetivamente os indivíduos que “sobreviveram ao fim do mundo”, que se abandona o mundo subjetivo da comunidade de clã

---

<sup>270</sup> LUKÁCS, 2018b, p.266.

<sup>271</sup> LUKÁCS, loc.cit.

para se viver em baixo de uma ordem mais extensa, divinizada, portadora de uma autoridade espiritual capaz de acompanhar e auxiliar uma autoridade terrestre - o rei<sup>272</sup>. Por isto a concepção de ser humano da Idade Média dizia respeito as ideias cristãs: é através das Sagradas Escrituras e das leis eclesiásticas<sup>273</sup> que os indivíduos encontrarão as respostas para as questões mais essenciais de suas existências.

Tal concepção, por sua vez, pode ser entendida através de dois momentos: o de seu surgimento e o de sua consolidação. No primeiro caso nos deparamos com os mosteiros tornando-se centros culturais em meio ao nascimento da sociedade feudal durante o século V e da formação dos indivíduos a ela correspondente. Aqui nos deparamos com Agostinho e sua cristianização da filosofia platônica: ao partir de um conhecimento que abre mão o uso da razão para se apoiar na fé e nas “revelações divinas”, o filósofo medieval compreende o mundo de modo que existe uma esfera divina, portadora da essência eterna, universal e imutável, onde se encontraria Deus e a verdadeira sabedoria, em contraposição ao mundo dos homens, esfera do pecado, do corpo, do ser degradado, da temporalidade fenomênica. Segundo esta concepção, Deus é o original, o homem, a cópia<sup>274</sup>.

Não precisamos aqui nos alongar em explicitar como tal forma de encarar o mundo apenas poderia acarretar em uma justificativa da eternidade do modo de produção feudal<sup>275</sup>:

Quanto à circunstância histórica a que pertence, a postura de santo Agostinho é coerente. A ordem medieval, a sociedade dos nobres feudais, é naturalizada por Agostinho como um reflexo da ordem dos céus. A dominação aristocrática dos senhores sobre os servos traduz a dominação provinda da santíssima trindade. [...]. A dominação do mais forte para que o mais fraco lhe sirva com obediência é a versão terrena da dominação do Todo-Poderoso sobre as demais criaturas. Para dizer o óbvio, Agostinho é um homem de seu tempo que, ao conceber sua noção de gênero humano, inevitavelmente refletiu a humanidade de seu período histórico. (CARLI, 2012, p. 51-52)

Ao redor do século XIII o sistema feudal já se encontrava consolidado: a miséria e as comunidades fragmentadas resultantes das invasões bárbaras assim como seu intenso período de crise começaram a dar espaço a produção de um excedente agrícola feudal, a uma sociedade que voltava a desenvolver o comércio, as cidades e a iniciar as grandes navegações ao redor do

---

<sup>272</sup> ANDERSON, 2007.

<sup>273</sup> CARLI, 2012.

<sup>274</sup> Ibid.

<sup>275</sup> Para mostrar como tal concepção de ser humano manteve-se, de alguma forma, através dos pensadores da Idade Média, recorremos ainda a Boécio e sua defesa da existência de um Deus que está para além do tempo - sua criação -, ao passo que seria ele o responsável por ditar a posição dos indivíduos no interior do “mundo dos homens”: “nenhum de teus seres se desentende de tua lei antiga e nenhum descuida da tarefa no posto que o fixaste; a tudo conduz e guia a tua vontade imóvel”. (BOÉCIO APUD CARLI, 2012, p. 53-54)

globo. É fato que os feudos não deixaram de ocupar a posição fundamental daquele modo de produção, uma vez que as cidades ainda estavam sob seu jugo mas, ainda assim, surgia a necessidade de uma nova concepção de ser humano: a de um indivíduo não mais voltado exclusivamente para a vida eterna, mas que fosse capaz de conhecer a sociedade em sua totalidade e, com isto, de se ocupar com questões humanas, como as técnicas responsáveis pela melhoria da produção, as melhores formas de se organizar a sociedade, os problemas decorrentes da crescente urbanização, etc.

É neste novo cenário em que o cristianismo sai dos mosteiros e abadias em direção as catedrais góticas das grandes cidades e que Aquino passa a desenvolver sua filosofia<sup>276</sup>. Assim como Agostinho, ele também resgata um filósofo da Antiguidade Clássica para apoiar sua concepção de mundo, sendo que, desta vez, uma vez que necessitava produzir uma concepção de mundo que se adequasse melhor as necessidades terrenas do homem medieval daquele momento, o escolhido foi Aristóteles.

Aquino resgata a importância das coisas terrenas, das sensações humanas, do indivíduo enquanto uma forma de união entre corpo e alma, sem com isto desatrelar sua visão de mundo da concepção cristã. Isto significa que, ainda que o filósofo reconhecesse a importância do corpo, este estava submetido à alma; ainda que o conhecimento pudesse ser demonstrado pela razão filosófica, a fim de não se constituir um equívoco, ele teria que coincidir com o conhecimento revelado pela fé; ainda que se fizesse um resgate da importância do homem presente na filosofia aristotélica, o primeiro motor imóvel de Aristóteles apenas podia ser identificado ao Deus cristão<sup>277</sup>.

Por isto podemos então, de maneira geral, afirmar que a concepção da relação entre essência e fenômeno na Idade Média se manteve similar à concepção grega em sua estrutura: caberia à essência, sendo ela a verdadeira forma de ser, ser responsável pela eternidade, imutabilidade e perfeição da coisa, e ao fenômeno, enquanto uma forma degradada do verdadeiro ser, ser a esfera da historicidade, do caos, do transitório e do diverso. Diante da particularidade cristã, tal concepção assume a forma de “reino de Deus” e “mundo dos homens”.

Do mesmo modo que ocorre na Antiguidade Clássica, a concepção medieval de ser humano apenas pode compreender a formação social na qual se insere enquanto uma realidade eterna e inalterável pelas mãos humanas. Nela os indivíduos também não são responsáveis por construir relações puramente sociais, por fazerem a própria história, ao passo que a Igreja

---

<sup>276</sup> CARLI, 2012, p.56.

<sup>277</sup> Ibid.

acabou por consolidar uma concepção de história essencialmente *fatalista*<sup>278</sup>: Deus criara o mundo e os homens e a estes concedeu o livre-arbítrio para escolher entre o bem e o mal, mas tendo os homens seguido o caminho do pecado, teriam eles agora que vir à Terra pagar por seus erros.

Não precisamos aqui nos alongar como com isso surge o irresoluto “problema do mal” e de como uma liberdade concedida por Deus, ao passo que este Deus saberia qual seria cada escolha humana e aonde ela iria resultar, apenas poderia se tratar de uma falsa limitada. Por sua vez, esse era o máximo de liberdade possível de ser atingido na Idade Média:

Ainda que a Igreja chegasse, como é corrente hoje em dia, a afirmar que os homens fazem a sua história porque a infinita bondade de Deus permite que os homens tenham a mais completa liberdade ao fazê-la -- mesmo nessa formulação extremada, a liberdade humana continua sendo mera decorrência da concessão divina. [...] Se os homens fazem a história, o fazem como Deus o quer e previu -- essa é a formulação mais radical, extremada, que a concepção medieval-cristã pode chegar na afirmação da liberdade humana. O que corresponde, sem mais nem menos, a uma forma engenhosa de negá-la. (LESSA, 2014, p.3)

Lessa<sup>279</sup> nos mostra, com base em Lukács, que o que estava por trás destas concepções de mundo que identificavam essência à imutabilidade era nada menos que a situação de carência enfrentada por aquelas sociedades: não havendo ainda um desenvolvimento das forças produtivas capaz de superar a escassez - isto é, de permitir a produção de um excedente capaz de ser armazenado, reinvestido no desenvolvimento das próprias forças produtivas, capaz de sanar as necessidades de todos os membros da sociedade - a miséria se mostrava para a humanidade enquanto um destino inescapável, um destino cuja essência não poderia ser alterada. Em suas palavras:

Com a carência, a violência como critério de distribuição da riqueza se impõe e a necessidade histórica das classes sociais comparece como destino insuperável, fatal, da humanidade. É o reflexo desse fato na consciência dos homens o fundamento último para que concebamos a história como determinada por potências não-sociais e com limites que não poderiam ser removidos pelas ações humanas. (LESSA, 2014, p.2)

Retomando à questão da dissolução do feudalismo e de sua transição ao modo de produção capitalista nos deparamos com um longo processo histórico que Marx chama de

<sup>278</sup> LESSA, Sergio. Lukács e a Ontologia: uma introdução. **Revista Outubro**. Ed. 5, 2001. p.83-100.

<sup>279</sup> LESSA, Sergio. Lukács: essência, história e revolução. **Revista Novos Rumos**. São Paulo, v.51, n.1, junho 2014.

“acumulação primitiva de capital”<sup>280</sup>, responsável por expropriar os meios de produção das mãos dos trabalhadores e transformar sua força de trabalho em mercadoria. O que ocorre é que no feudalismo nos deparamos com uma “parada momentânea daquele processo que tentou conduzir a uma organização do mais-trabalho, o crescimento e a apropriação do mais-trabalho, por uma via puramente socialmente controlada”<sup>281</sup>, ou seja, nos deparamos com o impedimento de que a força de trabalho também se tornasse uma mercadoria.

A *corporação* - forma típica da divisão do trabalho no feudalismo e que também foi imposta à produção industrial – limitava o número de ajudantes que um mestre podia empregar assim como só permitia que ele empregasse ajudantes no ofício em que era mestre, impedindo a sua transformação em capitalista<sup>282</sup>. Nas palavras de Lukács, “O comerciante podia comprar todas as mercadorias, mas não o trabalho como mercadoria”. Todavia, o capital comercial/mercantil ali presente acabou dando certo impulso parcial<sup>283</sup> ao processo de surgimento das formas capitalistas de organização do trabalho, ainda que o capitalismo só pudesse se consolidar de vez com a penetração definitiva das categorias intrinsecamente sociais na produção, processo que resultou na hegemonia final do capital industrial<sup>284</sup>.

Assim, é com base na transformação da força de trabalho em mercadoria que o capitalismo torna as relações de trabalho, o processo de produção, as relações de produção/consumo/distribuições mais sociais, ou seja, se constitui, enquanto um modo de produção, uma formação puramente social<sup>285</sup>. Esta socialidade como princípio de desenvolvimento, por sua vez, pode então ser demonstrada através das formas que a organização do trabalho assume no interior do sistema.

A começar pela *manufatura*<sup>286</sup>, a primeira autenticamente divisão capitalista de trabalho, tem-se que ela ainda não introduz nenhuma mudança significativa no modo de trabalho da *corporação*, mas altera radicalmente a forma de divisão do trabalho. A *corporação*

---

<sup>280</sup> Sobre isso ver MARX, 2013, cap. 24.

<sup>281</sup> LUKÁCS, 2018b, p.271.

<sup>282</sup> Huberman (1986) descreve como com o desenvolvimento do comércio e diante da ação de salteadores e piratas, os mercadores se uniram para fazer melhores negócios, formando corporações ou ligas, tendo o exemplo sido seguido pelos artesãos. Uma vez que a distância entre trabalhador e patrão ainda era muito pequena, de modo que um aprendiz logo poderia se tornar um mestre, os interesses entre todos os membros do processo produtivo (aprendizes, mestres, jornaleiros, etc.) não eram tão divergentes, de modo que todos participavam da corporação. Por sua vez, essa atuava em prol do bem-estar de seus membros, regulando questões assistência aos desempregados, aposentadoria, ajudas mútuas, etc. e tentando reter em suas mãos o controle da indústria diante do avanço do monopólio estrangeiro na produção das cidades. Tal situação finda com o desenvolvimento do capitalismo, o qual elimina o pé de igualdade entre artesãos e mestres e cria, com isso, novos antagonismos no seio da sociedade. Já no século XV alguns mestres prosperaram e passaram tomar conta das corporações.

<sup>283</sup> LUKÁCS, op.cit., loc.cit.

<sup>284</sup> LUKÁCS, loc.cit.

<sup>285</sup> Ibid., p.273.

<sup>286</sup> LUKÁCS, loc.cit.

consiste em uma forma de organização do trabalho legada pelo feudalismo e sua característica essencial é ser “uma síntese quantitativa das forças singulares de trabalho”<sup>287</sup>. Com isto, a divisão de trabalho em seu interior se dava apenas em pequena medida e de forma ainda muito “orgânica”, “natural”: nela todo trabalhador era educado para dominar todos os processos de produção relativos à sua corporação e, caso circunstâncias externas provocassem uma nova divisão de trabalho, as corporações se dividiam em outras novas, jamais reunindo diferentes ofícios em uma oficina<sup>288</sup>. A manufatura, por sua vez, entra em cena decompondo os processos unitários de trabalho (aqueles até então realizados por apenas um trabalhador) em várias operações parciais.

Isto tem como consequência que, por um lado, se diminui de forma brutal a produção de todo trabalho socialmente necessário e, por outro, que o trabalhador até então altamente capacitado se depara com sua atividade reduzida a repetir sempre os mesmos movimentos manuais<sup>289</sup>. Além disto, Marx<sup>290</sup> ressalta como essa divisão manufatureira do trabalho, ao especializar a atividade como um todo em diversos instrumentos, operações, etc., acaba por formar uma organização social do trabalho que cria uma “nova força produtiva social do trabalho”, a qual desloca para a supervisão da produção a posição teleológica envolvida no processo de trabalho, tornando as posições teleológicas individuais dos trabalhadores meros reflexos condicionados, hábitos, rotinas:

Os conhecimentos, a compreensão e a vontade, que o camponês ou artesão autônomo desenvolve mesmo que em pequena escala, como o selvagem exercita toda arte da guerra como astúcia pessoal, agora passam a ser exigidos apenas pela oficina em seu conjunto. As potências intelectuais da produção ampliam sua escala por um lado porque desaparecem por muitos lados. O que os trabalhadores parciais perdem, concentra-se no capital com que se confrontam. (MARX apud LUKÁCS, 2018b, p.275)

Dispensando aqui qualquer forma de interpretar o desenvolvimento econômico a partir da *fetichização da técnica*, a qual descola todos os avanços do mundo do trabalho de seu cenário social e econômico, podemos então observar que a produção manufatureira detinha algumas limitações, barreiras econômicas advindas dos limites da capacidade de trabalho da força humana. Tais limites acabaram por impulsionar o desenvolvimento da *maquinaria*<sup>291</sup> que

---

<sup>287</sup> LUKÁCS, 2018b, p.273.

<sup>288</sup> Ibid., p.275. Marx (APUD LUKÁCS, 2018b, p.274) aqui fala que “Em geral, o trabalhador e seus meios de produção permaneciam colados um ao outro como o caracol e sua concha (...).”

<sup>289</sup> Ibid., p.274.

<sup>290</sup> APUD LUKÁCS, 2018b, p.274.

<sup>291</sup> LUKÁCS, op.cit., p.275.

passou a atuar *desnaturando o trabalho, desantropomorfizando-o*, ou seja, rompendo os limites psicofísicos dos seres humanos que atuavam enquanto barreiras no processo. Nas palavras de Marx, a máquina não deixa de ser uma força humana, mas passa a ser uma nova forma de manejar a ferramenta:

Quando a própria ferramenta é transferida do homem para um mecanismo, surge uma máquina no lugar de uma mera ferramenta. A diferença salta logo à vista, mesmo que o ser humano continue sendo o primeiro motor. O número de instrumentos de trabalho com que ele pode operar ao mesmo tempo é limitado pelo número de seus instrumentos naturais de produção, seus próprios órgãos corpóreos. (...) O número de ferramentas com que a máquina-ferramenta joga simultaneamente está, de antemão, emancipado da barreira orgânica que restringe a ferramenta manual de um trabalhador. (MARX apud LUKÁCS, 2018b, p.275-276)

Assim, ao desantropomorfizar o trabalho, a máquina acaba por intensificar o princípio de desenvolvimento da socialidade na esfera social, pois por um lado cabe ao ser humano, cada vez mais, o papel de vigiar o processo produtivo e corrigir seus erros a executar a produção em si<sup>292</sup>; por outro, ao se intensificar o processo de subordinação do ser humano singular que trabalha a uma posição socioteleológica geral, tem-se um aumento das posições teleológicas que visam convencer outros seres humanos, ou seja, das posições que atuam mediando as relações entre os homens no interior do trabalho em comparação às posições voltadas diretamente à relação do homem com a natureza o que, como sabemos, também indica um passo em direção a um tornar-se mais social do ser social.

Com isto tem-se que não apenas o processo produtivo em si se socializa, passando a ser capaz de reproduzir seus próprios pressupostos (capital e força de trabalho livre)<sup>293</sup> e com isto fazer do capitalismo uma formação *puramente social*, como também todos os outros momentos da vida se socializam. Tomemos como exemplo a *forma que a propriedade assume* em seu interior: uma vez que no capitalismo a propriedade assume a forma de capital<sup>294</sup> e não mais de escravos ou terra, tem-se que os laços naturais e consanguíneos, como a própria terra e a herança abrem espaço para o “negócio”, para uma figura social autônoma. A consequência disto é que, diferentemente do que, por exemplo, ocorria na Grécia Antiga, um capitalista pode ser capitalista em qualquer lugar do mundo:

Distinto dos modos de produção precedentes, o capitalismo é a primeira formação social pura porque a forma de sua propriedade privada não mantém mais uma conexão direta com a natureza, com a terra. Isto possibilita que a expropriação do trabalho

---

<sup>292</sup> LUKÁCS, 2018b, p.276.

<sup>293</sup> Ibid., p.288.

<sup>294</sup> Ibid., p.277.

excedente possa ocorrer pela mediação do mercado e, concomitantemente, que do indivíduo seja abstraída sua força de trabalho que, então, pode ser convertida em mercadoria: o trabalho assalariado [...] (ANDRADE, 2016, p.51).

Ao mesmo tempo, a relação do indivíduo para com o gênero se altera. Com a *universalização do intercâmbio de mercadorias* típico do modo de produção capitalista, tem-se que “todo o ato, mesmo o mais singular, é determinado pelo desenvolvimento como um todo, pelo nível geral da economia como um todo”<sup>295</sup>. Isto porque o domínio da *taxa média de lucro*<sup>296</sup>, elemento essencial para o intercâmbio de mercadorias, tem como pressuposto o fato de que o capital pode migrar livremente de um setor da economia a outro, fazendo surgir como consequência disto o fato de que “as abrangentes e complicadas leis do movimento como um todo do capital, como princípio último, determinem o ser-precisamente-assim de todos aqueles atos isolados na vida econômica, a existência econômica de cada ser humano.”<sup>297</sup>

Por sua vez, este mesmo fato contribui para que, pela primeira vez na história da humanidade, os indivíduos possam se reconhecer como membros da mesma história ou, nas palavras de Heller<sup>298</sup>: “A humanidade pôde assim despertar para uma consciência da sua essência unitária enquanto espécie”.

Esse avanço em direção a uma socialidade cada vez mais pura também ocorre no interior das relações sociais e se reflete na concepção de mundo elaborada pela ordem burguesa. O que ocorre no capitalismo é que *a relação de pertencimento de um indivíduo a um determinado estrato social – aqui, no caso, uma classe -, se manifesta em seu caráter puramente social: diferentemente do que ocorre no escravismo e no feudalismo, nele sistemas de mediações “naturais” não atam o indivíduo ao processo de reprodução social*<sup>299</sup>, como é o caso de uma casta, da cidadania da pólis, de uma relação hereditária aristocrática ligada à terra, etc.

---

<sup>295</sup> LUKÁCS, 2018b, p.278.

<sup>296</sup> O capitalismo apoia o intercâmbio de mercadorias que ocorre em seu interior no preço de custo mais a taxa média de lucro.

<sup>297</sup> Ibid., p.278-279.

<sup>298</sup> HELLER APUD CARLI, 2012, p.73. Sobre essa interdependência geral entre os países em decorrência do desenvolvimento do mercado mundial, Marx e Engels (MARX; ENGELS, 2008, p.17) comentam: “Pela exploração do mercado mundial, a burguesia imprime um caráter cosmopolita à produção e ao consumo em todos os países. [...] As indústrias nacionais tradicionais foram, e ainda são, a cada dia destruídas. São deslocadas por novas indústrias, cuja introdução se tornou essencial para todas as nações civilizadas. Essas indústrias não utilizam mais matérias-primas locais, mas matérias-primas provenientes das regiões mais distantes, e seus produtos não se destinam apenas ao mercado nacional, mas também a todos os cantos da Terra. Em vez das necessidades antigas, satisfeitas por produtos do próprio país, temos novas demandas supridas por produtos dos países mais distantes, de climas os mais diversos. No lugar da tradicional autossuficiência e do isolamento das nações surge uma circulação universal, uma interdependência geral entre os países. E isso tanto na produção material na intelectual. Os produtos intelectuais das nações passam a ser de domínio geral. A estreiteza e o isolamento nacionais tornam-se cada vez mais impossíveis, e das muitas literaturas nacionais e locais nasce uma literatura mundial.”

<sup>299</sup> LUKÁCS, op.cit., p.289.

Aqui tem-se que *é a posição que os indivíduos ocupam no processo produtivo que lhes confere seu local na respectiva sociedade que fazem parte*<sup>300</sup>. No capitalismo tem-se que “o enlace entre casta, estamento etc. e indivíduo é algo, por essência, diferente do que com uma classe”<sup>301</sup>, a qual não requer mais esta *falsa consciência* que confere a esta relação uma *aparência de naturalidade* e com isto suporta formas de vida. Nas palavras de Lukács:

O »natural« encontra-se em que uma formação em si social *em consequência do hábito, da tradição etc.*, toma, para os seres humanos, e de fato não apenas para os seres humanos singulares, antes também para as suas massas, até temporariamente para toda a sociedade, *o caráter de uma tal inexorável necessidade tal como a da vida orgânica para os próprios seres humanos singulares*. Tal como todo ser humano tem de aceitar como dados para sempre sua época de nascimento, seu sexo, sua estatura etc., assim também se coloca ele para com formas de sociedade como casta, estamento etc. *e considera seu pertencimento a elas surgido através de seu nascimento como algo natural igualmente inalterável* como seu próprio ser surgido através do seu nascimento. (LUKÁCS, 2018b, p.290, grifos nossos)

Por trás desta falsa consciência<sup>302</sup> está tanto o acaso que é o ponto de encontro de duas esferas de ser heterogêneas – a orgânica e a social – que origina um novo ser enquanto uma nova síntese, como o fato de que as heranças das formas ainda pouco socializadas do ser social contribuem para a construção de um entendimento “naturalizante” acerca de seu ser. No mais, cessados os motivos habituais, esta falsa consciência que naturaliza as relações sociais se mantém de pé enquanto uma necessidade ideológica do próprio capital.

Ao colocar um fato puramente social que é o pertencimento de cada ser humano a um determinado estrato da sociedade enquanto uma mera continuação retilínea de seu ser recebido pela natureza<sup>303</sup>, perde-se de vista o caráter posto de toda posição teleológica no interior da totalidade social, o efeito ativo do ser social no mundo, de modo que seu pertencimento a determinado estrato apenas pode ser entendido como um mero resultado imediato de seu nascimento. Como se não bastasse, em muitos casos esta situação acaba por ganhar uma fundamentação emocional e teórica de cunho religioso e ético, como o que ocorre com as castas<sup>304</sup>.

---

<sup>300</sup> LUKÁCS, 2018b, p.289. Como vimos, isto não se dá de forma mecânica, uma vez que os indivíduos detêm um espaço de manobra para a execução de suas posições teleológicas, as quais sempre possuem um caráter de alternativa o que, por outro lado, não supera o ser-precisamente-assim por último determinado pela economia e nem anula o operar de casualidades no interior do processo.

<sup>301</sup> Ibid., p.290.

<sup>302</sup> LUKÁCS, loc.it.

<sup>303</sup> Ibid., p.291.

<sup>304</sup> Ibid., p.290.

Sobre isto Marx<sup>305</sup> ressalta como do Renascimento ao Iluminismo, culminando com a Revolução Francesa, tem-se uma tentativa constante de purificar os seres humanos destas ligações supostamente naturais em relação a suas posições sociais, o que abriu espaço para uma *concepção do “ser humano livre posto-sobre-si-mesmo”* (ainda que para ele essa liberdade não seja totalmente válida, pois no capitalismo os indivíduos estão sempre submetidos “ao poder das coisas”).

Todavia, ao mesmo tempo em que o capitalismo possibilita esta desmistificação em relação a naturalidade no pertencer a uma classe, ele coloca outro obstáculo para o entendimento dos seres humanos sobre seu processo de reprodução: ao cindir o indivíduo membro de sua sociedade em *citoyen e homme (bourgeois)*<sup>306</sup>, ele cria um entendimento naturalizante não mais acerca das classes - visto que no capitalismo os indivíduos são “livres” para enriquecer -, mas da “natureza humana” e, com ela, de sua eternidade enquanto único modo de produção possível. A seguir, trataremos mais detalhadamente acerca desta problemática.

### **3.2 A questão da essência humana em sua forma burguesa**

Ao tratarmos das formas históricas que os modos de produção assumiram ao longo da reprodução da humanidade nos deparamos com a elaboração de diversas concepções acerca da essência humana – e da *relação entre essência e fenômeno* em si – correspondentes a cada período, porém sendo todas marcadas, de uma forma ou de outra, por sempre retirar das mãos dos indivíduos o poder de fazer sua própria história e, com isto, por sempre colocar um limite para sua auto realização.

Ao chegarmos enfim na *Modernidade*, nos deparamos com uma classe que, na intenção de poder realizar livremente seus próprios negócios, não podia mais se encontrar sob o julgo dos senhores feudais e de todas as restrições econômicas que um Estado descentralizado e a Igreja Católica impunham. A burguesia se via obrigada a se constituir enquanto uma classe revolucionária e, através de suas revoluções políticas<sup>307</sup>, abrir os caminhos para a consolidação

---

<sup>305</sup> APUD LUKÁCS, 2018b, p.291-292.

<sup>306</sup> LUKÁCS, 2018b, p.229.

<sup>307</sup> De 1640 a 1689 a Inglaterra atravessou um período revolucionário que tinha como pano de fundo a consolidação do modo de produção capitalista no país e visava, no plano político, questionar o modelo monárquico absolutista o qual impedia que a burguesia emergente tivesse uma participação significativa no processo político do país. O resultado foi o estabelecimento da monarquia parlamentarista que vigora até hoje, regime este que favoreceu a dominação da burguesia e abriu espaço para a consolidação da Revolução Industrial Inglesa do século seguinte. Cem anos depois seria a vez da França realizar sua revolução, a qual ficou conhecida como o marco definitivo do

de seu sistema econômico que vinha desabrochando desde os séculos XIV e XV: o *capitalismo*. O processo histórico que culminou na Revolução Francesa do século XVIII começou, por sua vez, em meados do século XIV, através de um movimento científico-cultural denominado Renascimento.

Como já começamos a observar na filosofia de Aquino, a partir da intensificação do desenvolvimento das forças produtivas e do início da retomada do comércio em meio à Idade Média, a humanidade foi passando, cada vez mais, a se preocupar com os problemas terrenos. Na busca de “dominar a natureza”, os cientistas passaram a investigar, de modo cada vez mais intenso, o universo no qual estavam inseridos. Não tardou para que, a partir do século XV, tivessem início as grandes descobertas científicas que perduram até os dias atuais, mas que, naquele momento, iam de encontro as crenças medievais.

Iniciou-se o Renascimento científico e nele figuras como Giordano Bruno passaram a discordar da teologia cristã afirmando que o universo era infinito e que haveria intermináveis planetas como o nosso. Ou como Copérnico, que afirmava que a terra não era o centro do universo - como queriam os cristãos, uma vez que teria sido criada por Deus -, mas sim que ela girava em torno do sol<sup>308</sup>.

Tal maneira consciente de dominar a natureza se estendeu ainda para as relações humanas: o ser humano passava a entender sua potencialidade na transformação do mundo, a se sentir responsável pelas tarefas que a vida cotidiana passava a demandar, a compreender que seu “destino” apenas podia ser uma consequência de seus atos presentes, não mais de uma ordem divina.

Até aquele momento o capitalismo inicial não tinha ainda, diante dos membros daquela sociedade em transição, substituído as amarras feudais por amarras capitalistas propriamente ditas. Por isto até ali os pensadores da burguesia acabaram por produzir *uma concepção de ser humano capaz de abarcar todo o gênero humano*, ou seja, de *considerar a totalidade concreta de nosso gênero ao invés de uma parcela restrita da humanidade*, como ocorrera no mundo grego e medieval<sup>309</sup>:

---

início da era moderna. A Revolução Francesa, ocorrida entre 1789 e 1799, derrubou os privilégios da aristocracia e pôs um fim ao Antigo Regime, ao regime Absolutista, abrindo espaço a instauração de um governo que, ao defender as liberdades fundamentais dos indivíduos, abriu espaço ao desenvolvimento dos negócios da burguesia.

<sup>308</sup> CARLI, 2012.

<sup>309</sup> Ibid., p.73.

Foi durante o Renascimento que pela primeira vez surgiu uma sociedade – antes do mais na Itália e, nesta, sobretudo em Florença – em que *a atividade essencial do homem, o trabalho, pertencia em princípio e potencialmente a qualquer cidadão*, onde a atividade socialmente consciente pôde tornar-se a atividade de todos os cidadãos. É por isso que o trabalho e a sociabilidade, e também a liberdade e a consciência (incluindo o conhecimento), eram necessariamente entendidos como características pertencentes, pela própria essência da espécie humana, a todos os seres humanos e a toda a humanidade. *A humanidade pôde assim despertar para uma consciência da sua essência unitária enquanto espécie*; e assim nasceu a antropologia filosófica, e Florença foi o seu primeiro berço, e o mais notável. (HELLER apud CARLI, 2012, p.73)

Aqui tem que ser ressaltado que esta ocupação com as questões cotidianas não fizeram os renascentistas abdicarem de uma vez por todas da religião. Eles apenas a realocaram: à arte, à ciência, à política, à moral e à filosofia coube o papel de responder as questões práticas, cotidianas, as questões referentes ao desenvolvimento imediato da humanidade, questões as quais a religião não seria mais capaz de responder. Esta, por sua vez, se ocuparia dos assuntos a ela concernentes.

Um destes assuntos seria a *razão humana*. É comum encontrar nos filósofos do Renascimento a concepção de que a razão seria um atributo universal: ela estaria presente em todos os indivíduos, não havendo um grupo de eleitos a que se destinasse de forma exclusiva. Todavia, também era comum se acreditar que a fonte geradora desta razão apenas poderia ser Deus. Descartes e seu famoso “penso, logo existo” é o exemplo mais crasso desta situação.<sup>310</sup>

Desta *concepção universal de razão humana* a burguesia propôs então seu conceito de *liberdade*. Segundo ela, os indivíduos possuem o livre-arbítrio para escolher, dentre as alternativas postas pela realidade, por quais meios farão suas próprias histórias. Se em Agostinho a liberdade apenas existia na escolha entre o bem e o mal – sendo o problema do surgimento do mal uma incógnita até hoje existente -, na Modernidade os seres humanos portadores da razão são livres para realizarem todo e qualquer tipo de escolha<sup>311</sup>.

Esta defesa da liberdade por parte dos filósofos da burguesia tinha, por sua vez, uma função social em meio a consolidação da nascente sociedade capitalista. Como vimos, as categorias econômicas do capitalismo mais inicial tendem a caminhar em direção a uma socialidade cada vez mais pura<sup>312</sup>, de modo que, a fim de corresponder a este modo de produção

---

<sup>310</sup> CARLI, 2012.

<sup>311</sup> Ibid.

<sup>312</sup> LUKÁCS, 2018b, p.281.

que “realiza em forma pura seu puro caráter social”<sup>313</sup>, a burguesia nascente precisou defender a existência de um *ser humano livre posto-sobre-si-mesmo*<sup>314</sup>, ou seja, livre das amarras feudais, dos laços da comunidade, livre para comercializar, para ir atrás da realização de seus interesses individuais através de seus esforços pessoais, livre de uma Igreja que se considerava portadora da razão universal e, com isto, se ocupava em ditar o que era certo e errado, ao passo em que acumulava bens e condenava o lucro individual. Sobre esta forma de liberdade Lukács comenta, com base na crítica elaborada por Marx:

[...] Marx prossegue a linha que, do Renascimento ao Iluminismo, culminando na Revolução Francesa, *procurou[-se] purificar os seres humanos de tais ligações sócio-»naturais«* e elaborou[-se] a *concepção do ser humano livre posto-sobre-si-mesmo*. Marx enxerga, todavia, na conclusão dessa argumentação, o autoengano a ele imanente: a ilusão de uma liberdade assim surgida: »Por conseguinte, na representação, os indivíduos são mais livres sob a dominação da burguesia do que antes, porque suas condições de vida lhes são contingentes; na realidade eles são, naturalmente, menos livres, porque estão mais submetidos ao poder das coisas.« Com isto Marx chama a atenção a que a decomposição das formas sociais »naturais«, sua substituição por formas puramente sociais, não é de modo algum idêntica à conquista da liberdade. No interior de uma sociedade que se tornou puramente social, esta igualmente tem de ser conseguida com uma luta especial. (LUKÁCS, 2018b, p.292, grifos nossos)

Passado o Renascimento, realizada a Revolução Francesa e consolidado o modo de produção capitalista, o “reino da razão” tão defendido por renascentistas e iluministas se demonstrou impraticável: o domínio da natureza e da história pela racionalidade humana deu lugar à racionalidade capitalista, a qual aprisionou as forças humanas no interior de uma rotina burocrática<sup>315</sup>. Ao analisar o aprisionamento do homem burguês, Weber afirma que:

O aparelho psicofísico do homem é aqui completamente adaptado às exigências do mundo externo, do instrumento, da máquina ou, em uma palavra, da função, despojado de seu ritmo dado por sua própria estrutura orgânica e submetido a um novo ritmo que, depois da análise sistemática das funções de cada músculo e da criação de

<sup>313</sup> LUKÁCS, 2018b, p.289. Este caráter puramente social do capitalismo decorre, como vimos, do fato dele se tratar do primeiro modo de produção que consegue reproduzir seus próprios pressupostos: capital e força de trabalho livre. Diferentemente do que ocorre no escravismo e no feudalismo, em que o senhor de escravos/feudal só pode afirmar seu estrato através de uma ligação com a terra, com vínculos familiares, etc., no capitalismo temos uma formação em que um capitalista pode ser capitalista em qualquer parte do mundo, assim como o estrato que os indivíduos ocupam na sociedade decorrem apenas do local em que se inserem no interior do processo produtivo, sendo então um fato meramente social, passível de alteração. Nas palavras de Lukács (2018b, p.290): “O caráter especificamente social do capitalismo se manifesta em que [...] sistemas de mediação >>naturais<< não atam o indivíduo ao processo de reprodução social. ”

<sup>314</sup> Ibid., p.292.

<sup>315</sup> COUTINHO APUD CARLI, 2012. Netto (APUD CARLI, 2012, p.117) acrescenta que: “a disciplina burocrática transcende o domínio do trabalho para regular a vida inteira de quase todos os homens, do útero à cova”.

uma ótima economia de forças, corresponde perfeitamente às condições do trabalho. (WEBER apud CARLI, 2012, p.116)

Sendo assim, já não havia mais possibilidade de a burguesia defender seu ideal de total liberdade, pois isto acarretaria na possibilidade de se abrir espaços para criticar sua dominação, para criticar a exploração gerada pelo modo de produção capitalista. Isto fez então com que ela elaborasse uma *concepção de mundo a partir de uma laicização da essência legada pela Idade Média*. De fato, a filosofia moderna *altera o conteúdo desta essência ao converter o ser divino em um ser natural*<sup>316</sup>.

O que ocorre é que, ao mesmo tempo em que a burguesia precisava afirmar a liberdade de enriquecimento pessoal, para isto desmistificando a naturalidade/eternidade dos estratos sociais legados pela formação social anterior<sup>317</sup>, ela precisa(va) defender seu modo de produção e nele colocar um limite intransponível a fim não fosse abalado. Portanto, se é fato que os seres humanos estavam livres dos estamentos da Idade Média e podiam transitar entre as classes sociais, sendo estas nada mais que o resultado *do local que se ocupa no interior do processo produtivo*<sup>318</sup>, *as mesmas classes, por sua vez, se colocavam como o limite último da história*: haveria em cada ser humano uma *essência egoísta*, proprietária privada, que impossibilitava que se imaginasse uma vida fora desta forma de se organizar o trabalho. Para o indivíduo que vive no interior do capitalismo, passa a ser mais fácil imaginar o fim da humanidade do que o fim desse modo de produção<sup>319</sup>.

E é em meio a este cenário que necessita compreender o capitalismo como um limite intransponível à história humana que se desenvolve a filosofia de Hegel. Ao adentrarmos no Iluminismo pelo século XVIII e no desenvolvimento da corrente filosófica conhecida como "Idealismo Alemão", nos deparamos com a filosofia de Hegel, uma consolidação da visão de mundo burguesa proporcionada pela Revolução Francesa. Em primeiro lugar, tem-se que destacar que Hegel, ao observar o processo revolucionário, pôde então reconhecer a história

---

<sup>316</sup> LESSA, 2014.

<sup>317</sup> Já vimos como o feudalismo se trata de um modo de produção ainda muito dependente da terra e como os vínculos ligados à aspectos "naturais" de sua formação (a terra em si, o laço familiar, a herança, etc.) determinam a posição do indivíduo em meio a sociedade. Em contrapartida, no capitalismo, sendo a forma de riqueza o capital, a universalização do mercado permite o capitalista ser capitalista em qualquer parte do mundo.

<sup>318</sup> LUKÁCS, 2018b, p.289.

<sup>319</sup> Sobre isto Weber (APUD CARLI, 2012, p.117) comenta: "Atualmente a ordem econômica capitalista é um imenso cosmos em que o indivíduo já nasce dentro e que para ele, ao menos enquanto indivíduo, se dá como um fato, uma crosta que ele não pode alterar e dentro da qual tem que viver. Esse cosmos impõe ao indivíduo, preso nas redes do mercado, as normas de ação econômica. O fabricante que insistir em transgredir essas normas é indefectivelmente eliminado, do mesmo modo que o operário que a elas não possa ou não queira adaptar é posto no olho da rua como desempregado."

enquanto um processo resultante das ações humanas<sup>320</sup>, desta vez sem os limites postos por um livre-arbítrio concedido por uma potência divina.

Em segundo lugar, para compreender sua concepção de mundo, tem-se que ter em mente que, para ele, a razão possui um duplo aspecto<sup>321</sup>: de um lado, há uma racionalidade objetiva inerente à realidade e seu desenvolvimento, o qual se desenrola através da unidade de contrários; de outro, há as categorias responsáveis por apreender de modo subjetivo essa razão objetiva.

Em poucas palavras, a filosofia de Hegel é capaz de reconhecer a categoria da *historicidade* inerente ao desenvolvimento humano. Todavia, seu desdobramento seria consequência do movimento – repleto de contradições - do “espírito absoluto” e das determinações categoriais nele já presentes<sup>322</sup>, o que acaba por conferir à história um aspecto *teleológico*: seu objetivo final seria a realização do Estado em sua forma burguesa.

Consequentemente, para este filósofo, a relação entre essência e fenômeno acaba por ser entendida de modo que à essência caberia o papel de “verdadeiro ser”, de ser pré-existente ao processo, dela se originando o fenômeno que, ao portar um *quantum* menor de ser, não se constitui enquanto negação da essência, mas sim como sua aparência<sup>323</sup>.

Com isto, a essência em Hegel se mantém na posição de ser um “ser por excelência”<sup>324</sup>, responsável por determinar teleologicamente o processo histórico e, com isto, ela acaba por anular a pura sociabilidade do mundo social, retirando o fazer histórico das mãos humanas. Em Hegel, tem-se que a essência se mantém a-histórica:

*A verdade do ser é a essência. O ser é o imediato. Já que o saber quer conhecer o verdadeiro, o que o ser é em si e por si, não se detém no imediato e suas determinações, senão penetra através dele, supondo que detrás deste ser exista algo mais que o ser mesmo e que este fundo constitui a verdade do ser. (HEGEL apud CARLI, 2012, p.105, grifos do autor)*

---

<sup>320</sup> CARLI, 2012, p.104.

<sup>321</sup> COUTINHO APUD CARLI, 2012, p.104.

<sup>322</sup> LESSA, 2014.

<sup>323</sup> Ibid.

<sup>324</sup> Ibid.

Nota-se como Hegel não foge ao ideal Iluminista quando este defende que a verdade sobre o ser individual-imediato, a essência absoluta que determina sua existência, continua sendo algo acessível a todos os indivíduos<sup>325</sup>.

Assim, diante de uma concepção de essência que se manteve *eterna, imutável, incapaz de ser transformada pelas mãos humanas e responsável por ditar a existência de uma natureza egoísta para os seres humanos*, aos defensores do capitalismo, a fim de evitar que esta liberdade individual desembocasse no colapso de toda a sociedade, apenas restava a possibilidade de defender saídas que não atingissem o cerne da problemática social. Aqui podemos destacar como exemplo a defesa da universalização da educação entre os Iluministas e do contrato social que se inicia com o Renascimento, mas se mantém no Século das Luzes.

No que concerne à educação, uma vez que, como defendiam os iluministas, todos os indivíduos seriam portadores de uma razão capaz de lhes conceder o livre-arbítrio, caberia aos governantes realizar uma educação sistemática, desde a infância, que abrangesse todas as classes. Só assim se poderia eliminar o desequilíbrio entre as camadas sociais no que diz respeito à cultura. Ao mesmo tempo, esta educação deveria desenvolver a “consciência cidadã”<sup>326</sup> dos membros da sociedade, preparar dirigentes para a administração do bem público, dirigentes estes capazes de defender os valores dos cidadãos políticos e, com isto, fazer com que todas as classes desfrutassem dos mesmos direitos:

*Uma constituição verdadeiramente livre, em que todas as classes da sociedade desfrutam os mesmos direitos, não pode subsistir se a ignorância de uma parte dos cidadãos não lhes permite conhecer a natureza e os seus limites, se os obriga a pronunciar-se sobre o que eles não sabem, a escolher quando não podem julgar; uma tal constituição se destruirá ela mesma depois de algumas tormentas e se degenerará em uma dessas formas de governo que não conseguem conservar a paz em meio ao povo ignorante e corrompido. (CONDORCET apud CARLI, 2012, p.98, grifos nossos)*

Além da educação enquanto uma “saída” para os problemas advindos de uma sociedade cindida em classes antagônicas, os pensadores deste período ainda insistiram em reavivar as teorias contratualistas, defendendo o firmamento de um *contrato social* entre os indivíduos naturalmente egoístas e o Estado, de modo que os primeiros concedessem uma parte de suas

---

<sup>325</sup> CARLI, 2012.

<sup>326</sup> Referência ao pensamento de Rousseau.

liberdades ao segundo, enquanto o segundo fosse capaz de administrar a sociedade como um todo<sup>327</sup>:

Se essa nossa interpretação de Lukács se revelar minimamente correta, em seus traços mais gerais o *liberalismo clássico* seria, além das rupturas, também uma manutenção, em novas bases e formas, da concepção ahistória da essência humana. Tal como para a concepção de mundo grega e escolástica, a essência continua sendo identificada à eternidade, à imutabilidade; permanece uma esfera de determinações que não pode ser transformada pelas ações humanas. *Tal como as leis da natureza* continuam imunes e se mantêm para além dos limites da capacidade humana de transformação do mundo natural, também a natureza dos indivíduos, sua essência mais profunda, é um dado que não pode ser alterado pelos atos humanos, pela história, enfim. *A natureza humana seria a explicação final, o fundante não fundado, a causa não causada, da história humana. Aos homens caberia, na melhor das hipóteses, realizar com plenitude as determinações iminentes de sua natureza (o contrato social) ou viver em constante desarmonia e infelicidade.* (LESSA, 2014, p.5, grifos nossos)

O que aqui nos interessa de fato é como o capitalismo dá base para que os seres humanos que vivem e se reproduzem em seu interior *se exteriorizem de uma forma cindida em duas*. Como já demonstramos, tanto na pólis da Antiguidade Clássica quanto no Feudalismo, a forma de exteriorização dos indivíduos singulares, em decorrência do alto grau de naturalidade destas formações econômicas, era sempre muito ligada à comunidade. Na Grécia nos deparamos com a obviedade que era a inseparável dadidade de ser humano e sociedade, de ser um ser humano e ser cidadão da pólis<sup>328</sup>; no Feudalismo, nos deparamos com a mistura da vida civil com a vida política, ao passo que os elementos da vida civil (como a propriedade, a família, o modo de trabalho) tinham sido elevados a condição de elementos da vida política através das relações de suserania e vassalagem, determinando, deste modo, a situação política do indivíduo, sua relação singular para com o todo<sup>329</sup>.

Quando chegamos no capitalismo, um modo de produção já puramente social, socializa-se também a relação entre ser humano e sociedade<sup>330</sup>. Como vimos, por se tratar de um modo de produção puramente social, capaz de reproduzir os pressupostos de seu próprio trabalho – capital e força de trabalho livre -, os seres humanos não se encontravam mais atados à sua comunidade de origem. Como resultado do advento do *mercado mundial*, o capitalismo proporciona a *integração da humanidade enquanto um gênero*, de modo que, pela primeira vez

---

<sup>327</sup>Aqui temos como exemplos clássicos o pensamento de Hobbes, Locke e, com as devidas particularidades, o de Rousseau. Para um maior aprofundamento sobre o tema, recomendamos a leitura de “A Teoria Política do Individualismo Possessivo”, de C.B. Macpherson.

<sup>328</sup> LUKÁCS, 2018b, p.229.

<sup>329</sup> Ibid., p.229-230.

<sup>330</sup> Ibid., p.229.

na história da humanidade, os indivíduos tanto podem se reconhecer enquanto *individualidades relativamente apartadas do todo*, quanto como *membros de uma mesma história*.

Já não se pode aqui existir mais um Sócrates disposto a morrer por não se enxergar fora da comunidade: o mercado mundial coloca aos seres humanos a chance de ter sua própria história de desenvolvimento pessoal – ainda que sempre em conexão com a história de desenvolvimento da totalidade social. Como nos mostra Heller, a dissolução das comunidades dadas naturalmente desencadeou um novo conceito de homem, o homem dinâmico:

Com o Renascimento surge um conceito dinâmico do homem. *O indivíduo passa a ter a sua própria história de desenvolvimento pessoal*, tal como a sociedade adquire também a sua história de desenvolvimento. A identidade contraditória do indivíduo e da sociedade surge em todas as categorias fundamentais. A relação entre o indivíduo e a situação torna-se fluída; *o passado, o presente e o futuro transformam-se em criações humanas*. (HELLER apud CARLI, 2012, p. 71)

Todavia, ainda que se torne enfim capaz de se reconhecer enquanto um indivíduo, o capitalismo apenas permite que a exteriorização em seu interior, que a relação do indivíduo para com a sociedade apareça “na nova estrutura da consciência dos seres humanos em um modo duplo: como a dualidade de *citoyen* e *homme (bourgeois)* em cada membro da nova sociedade”.<sup>331</sup>

Isto significa dizer que a *emancipação política* realizada pela burguesia apenas pode compreender o mundo através de uma *cisão no interior dos indivíduos*: de um lado, há o ser humano *naturalmente egoísta*, livre para buscar a realização de seus interesses pessoais. Este seria o “homem como *bourgeois*”, o “homem *verdadeiro e propriamente dito*”.<sup>332</sup> De outro, há o *citoyen*, o *homem da comunidade política*. Sobre este último Marx<sup>333</sup> deixa bem claro que ele apenas deve existir para servir ao primeiro, uma vez que a comunidade política, resultante da emancipação política, é um mero meio para a conservação dos direitos do homem individual. Em outras palavras, tem-se que a comunidade política apenas serve para garantir o direito à propriedade (privada), à liberdade (individual) e à igualdade (limitada ao campo jurídico) dos seres humanos:

---

<sup>331</sup> LUKÁCS, 2018b, p.229.

<sup>332</sup> MARX, Karl. **Para a questão judaica**. São Paulo: Expressão Popular, 2009. p.66.

<sup>333</sup> Ibid.

[...] vemos que a cidadania de Estado rebaixa mesmo a *comunidade política* dos emancipadores políticos a mero *meio* para a conservação desses chamados direito do homem; que, portanto, declara o *citoyen* servidor do *homme* egoísta; [que] degrada a esfera em que ele se comporta como ser genérico à esfera em que ele se comporta como ser parcelar; [que,] finalmente, não [é] o homem como *citoyen*, mas o homem como *bourgeois* [que] é tomado por homem *verdadeiro e propriamente dito*. (MARX, 2009, p.66)

Por isto Marx e Engels afirmam, na Ideologia Alemã<sup>334</sup>, como tal dualismo, ao ancorar o egoísmo na esfera de ser do *bourgeois*, acaba por expulsar todo juízo de valor da esfera da cidadania. Já na Questão Judaica<sup>335</sup> o primeiro afirma que: “*Toda emancipação política é a redução do homem, por um lado, a membro da sociedade civil, a indivíduo egoísta independente; por outro, a cidadão, a pessoa moral*”. Com isto, por exemplo, os direitos humanos tão defendidos pela Revolução Francesa não podem ir além do ser humano egoísta:

Assim, nenhum dos supostos direitos do homem vai além do homem egoísta, do homem enquanto membro da sociedade civil; quer dizer, enquanto *indivíduo separado da comunidade*, confinado a si próprio, ao *seu interesse privado* e ao seu capricho pessoal. *O homem está longe de ser considerado, nos direitos do homem, como um ser genérico; pelo contrário, a própria vida genérica – a sociedade – surge como sistema que é externo ao indivíduo, como limitação da sua independência original. O único laço que os une é a necessidade natural, a carência e o interesse privado, a preservação da sua propriedade e das suas pessoas egoístas.* (MARX, 1993, p. 58)

A fim de sumarizar nossas considerações, temos que, dos gregos até os modernos, as *concepções acerca da relação entre essência e fenômeno* foram, apesar das devidas particularidade de cada momento histórico, marcadas por<sup>336</sup>:

- 1) Muitas vezes possuírem um caráter dualista, ao situar essência e fenômeno se em realidades apartadas;
- 2) Considerar a essência a verdadeira forma de ser, ao passo que o fenômeno, sendo por ela originado, seria uma forma de ser degradada;
- 3) Entender a essência como algo eterno, imutável, a-histórico (não construído pelas mãos humanas), responsável por fundar e determinar toda a história humana, assim como entender o fenômeno enquanto a *esfera da historicidade*, como um mero resultado das determinações ditadas pela essência;
- 4) Conceber uma *concepção teleológica da história*: se o sentido da história da humanidade é um mero resultado desta essência fundante, seu início e fim já estão

<sup>334</sup> MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007.

<sup>335</sup> MARX, 2009, p.71.

<sup>336</sup> LESSA, 2001.

justificados por uma ordem do cosmos, por uma vontade divina ou por uma suposta natureza humana;

- 5) Por, ao retirar das mãos humanas o poder de fazer a própria história, considerar a realização da essência um limite intransponível para a história humana, justificando assim o *status quo* vigente.

Deste modo, para o indivíduo de cada época, o *modo de produção* em que se inseria se comportava enquanto uma *dadidade inalterável*, assim como *a essência que se generalizava para toda a humanidade era sempre a essência da classe dominante do momento*, sendo ambos, modo de produção e essência humana, momentos determinados por potências extra humanas e, portanto, não alteráveis pelas mãos da própria humanidade. Assim como para a Antiguidade a verdadeira essência do ser humano era a do senhor de escravos e a vida fora do escravismo/da pólis era inimaginável, assim como o sentido da vida na Idade Média era pagar seus pecados e retornar ao reino dos céus, a essência do ser humano, sob a égide do capital, apenas podia se constituir enquanto a essência do burguês médio: proprietário privado, individualista, que se utiliza da comunidade política para atingir seus objetivos individuais:

A essência a-histórica não pode possuir na história sua gênese; por isso, toda concepção histórica que se baseia nesta concepção deve pressupor, de alguma forma, uma dimensão transcendente que funda esta mesma essência. *Tal determinação não-social da história humana faz com que esta seja portadora de um limite que ela não pode em hipótese alguma superar, e não é mero acaso que em todos os casos este limite seja exatamente a sociedade à qual pertence o pensador.* Para Aristóteles, o lugar natural dos homens fazia de Atenas o último e mais desenvolvido estágio de desenvolvimento humano; para a Idade Média, a sociedade feudal era uma criação divina que corresponderia à essência pecadora dos homens; para os modernos, a melhor sociedade é aquela que possibilita a explicitação plena do egoísmo essencial dos proprietários privados, a sociedade mercantil burguesa; e, finalmente, para Hegel, a plena realização da essência humana é o Espírito Absoluto, no qual a sociedade civil (*bürgerlich Gesellschaft*) encontra no Estado seu complemento dialético ideal, garantindo assim a vida social em seu momento mais pleno (o que inclui, claro, a propriedade privada burguesa) (LESSA, 2001, p.90-91, grifo nosso).

Com isto não queremos dizer – e aqui ressaltamos novamente –, que a relação entre o mundo objetivo e as interpretações e respostas dadas a ele pelos seres humanos se desdobrem através de uma *relação mecânica, direta*, que determinaria, com necessidade, o que os indivíduos em cada momento histórico deveriam pensar. Como vimos no tratamento do complexo do trabalho, os seres humanos respondem, a sua maneira, as alternativas abertas por cada momento histórico. Recorrendo novamente ao nosso *tertium datur*,<sup>337</sup> tem-se que nem o

---

<sup>337</sup> LUKÁCS, 2018b, p.228.

ser humano é um mero objeto da legalidade econômica, nem pode ele possuir determinações essenciais independentes à existência da sociedade. O que se tem então é que, através da posição teleológica e de seu efeito ativo no mundo, através do caráter de alternativa de suas ações, os indivíduos fazem suas próprias histórias e traduzem, de modo ativo, suas realidades:

[...] a relação entre a objetividade (o mundo) e a subjetividade (aí incluída a razão) não tem nem um caráter óbvio, no sentido de que qualquer forma de pensamento está sempre localizada em um lugar e em um tempo históricos, nem de que a razão deriva, direta e mecanicamente, do mundo. *O caráter primitivo daquele processo de transformação da natureza dará origem – sempre em determinação recíproca – a uma maneira de compreender e explicar tanto os fenômenos naturais quanto a realidade social, mas serão os indivíduos que traduzirão, de modo ativo, aquela realidade.* Pense-se, em momentos e lugares diferentes, nas formas mágicas, míticas e mitológicas. Todas elas seriam incompreensíveis sem aquela determinada base material. O mesmo ocorre em todas as outras formas de sociabilidade. (TONET, 2013, p.23, grifo nosso)

Voltando à nossa questão central, podemos então enxergar que a *justificativa para a existência daquele tipo de concepção acerca da relação entre essência e fenômeno até o período moderno* pode ser retirada da afirmação de Marx e Engels de que: “[...] os homens, ao desenvolverem sua produção e seu intercâmbio materiais, transformam também, com esta sua realidade, seu pensar e os produtos de seu pensar. Não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência”.<sup>338</sup>

Somente levando-se em conta que até a *Revolução Industrial* a humanidade foi marcada por uma estreita dependência para com a natureza e, com isto, por um longo período de *carência*, uma vez que suas forças produtivas ainda não eram capazes de produzir o necessário para atender as necessidades de toda a humanidade, o único horizonte possível aberto para os indivíduos, no interior daquelas formas de sociedade, era o da miséria, a única alternativa possível, a fim de se acelerar o desenvolvimento das forças produtivas, tinha na violência o critério de distribuição da riqueza – as classes sociais.

Atingido o patamar de desenvolvimento das forças produtivas capaz de superar a carência – período que Marx denomina de *abundância*<sup>339</sup> -, pode-se então perguntar: por que a burguesia não teria, com isto, superado também esta concepção de mundo e de ser humano que naturaliza o egoísmo e justifica a exploração do homem pelo homem?

---

<sup>338</sup> MARX; ENGELS, 2007.

<sup>339</sup> MARX, Karl. **Crítica do programa de Gotha**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2012.

A resposta é apenas uma: seu interesse em manter o *status quo* não a permite desenvolver uma concepção de mundo *a partir da totalidade da sociedade*. Esta será apenas possível a partir de Marx e com o *ponto de vista de classe do proletariado*<sup>340</sup>, pois apenas ele será capaz de resgatar, na construção de sua concepção acerca da essência humana, categorias que a concepção burguesa de mundo nega ou apenas pode compreender erroneamente, como a *continuidade na história*, a *unitariedade do ser*, a *sociabilidade do ser social*, a *totalidade do ser social* e a *historicidade da essência humana*.

Ao chegarmos, enfim, em Marx, nos deparamos com uma concepção da *relação entre essência e fenômeno* – e da questão da essência humana no geral –, que, ao resgatar o *trabalho enquanto o complexo responsável pelo salto ontológico da esfera orgânica à esfera social*, consegue, em primeiro lugar, desmistificar a base que sustenta a concepção de mundo burguesa: o entendimento equivocado de que existe *apenas uma relação de continuidade* do mundo social para com o mundo natural, o qual acaba por conferir uma *aparência de naturalidade* ao primeiro. Em outras palavras, a *falsa consciência* de que haveria, para os seres humanos, uma espécie de “*segunda natureza*”.<sup>341</sup>

Por “segunda natureza” Lukács entende uma compreensão da realidade social que não leve em conta o trabalho enquanto categoria fundante desta esfera de ser e todo o recuo da naturalidade que com ele se inicia<sup>342</sup>, que não considere o fato de que a totalidade social é uma resultante das cadeias de consequências das posições teleológicas postas pelos próprios indivíduos<sup>343</sup>, ou seja, que esta segunda natureza nada mais seria que a produção da generidade humana pela própria humanidade<sup>344</sup>. Por sua vez, este conceber da realidade social enquanto uma “segunda natureza” se manifesta tanto em decorrência da frequência que uma relação social se mantém na história humana, adquirindo assim, na consciência dos indivíduos, uma aparência de naturalidade, como também se desenrola de maneira intencionada, como no caso aqui tratado acerca concepções de mundo burguesas<sup>345</sup>.

Como vimos ao tratarmos do surgimento da esfera social, o ser humano que trabalha, ao objetivar no mundo suas posições teleológicas, tanto se transforma enquanto sujeito que

---

<sup>340</sup> TONET, 2013, p.67.

<sup>341</sup> LUKÁCS, 2018b, p.258.

<sup>342</sup> LUKÁCS, loc.cit.

<sup>343</sup> Ibid., p. 474.

<sup>344</sup> Ibid., p.206.

<sup>345</sup> Para elucidar tal situação, pensemos na ideia recorrente de que haveria uma espécie de “Direito natural”. Como vimos anteriormente, o Direito trata-se de um complexo que surge com uma função específica no interior das primeiras sociedades de classe: regular os conflitos, em prol da classe dominante, a fim de que a sociedade apoiada na propriedade privada não se desintegre.

trabalha, uma vez que adquire novas habilidades e conhecimentos, ao mesmo tempo em que transforma a realidade objetiva, a qual vai sintetizando as diversas posições teleológicas dos indivíduos singulares e formando uma *síntese dotada de legalidade social própria*, ou seja, ocorre uma transformação da causalidade dada pela natureza em uma *causalidade posta pelo ser humano*, ao passo que esse último passa a se reproduzir em um entorno cada vez mais social, autocriado. Sobre isto Lukács destaca como o reconhecimento de que o ser humano realiza sua essência em seus atos não é nenhuma descoberta do marxismo, mas apenas a teoria marxista “reconduz essa prioridade ontológica da práxis humana à sua verdadeira base ontológica, ao ser social, a funda a partir dele, nele.”<sup>346</sup>

Com isto Marx pôde tomar a questão da *unitariedade do ser* considerando que nela existe uma complexa relação de *ruptura e continuidade*, na qual o ser social surge a partir dos atos de trabalho e caminha em direção a um afastamento das barreiras naturais, sem jamais com elas romper definitivamente, mas também sem jamais a elas se reduzir, uma vez que passa a se reproduzir através de suas próprias legalidades e da criação de complexos cada vez mais sociais, movimento que Lukács<sup>347</sup> denomina “reprodução social”.

Como já demonstramos no tratamento do trabalho, a *continuidade* é um traço essencial de todo ser,<sup>348</sup> e se das interrelações entre os complexos se desenrolam conexões heterogêneas que resultam em *momentos de descontinuidade no interior desta continuidade*,<sup>349</sup> tais momentos não são capazes de anular a continuidade enquanto uma característica presente em todos os desenvolvimentos. Muito pelo contrário, no caso do ser social tem-se que tais momentos apenas enriquecem esta continuidade, a eleva de patamar, a torna mais rica e articulada.<sup>350</sup> Aqui basta recorrer, novamente, ao desenvolvimento das “mais elevadas manifestações da atividade humana”:

[...] Ninguém pode contestar a *base biológica* de tais artes como a pintura ou a música; *visualidade e auditividade* são sem dúvida instrumentos do ser biológico, da *reprodução biológica do ser humano como ser vivo orgânico*. Contudo, é do mesmo modo inquestionável que o prolongamento mais amplo pensável de sua linha de desenvolvimento natural jamais poderia conduzir a um *ver pictórico, a um escutar musical*, para absolutamente não mencionar as questões criativas. O salto que, aqui, por exemplo, separa um do outro o *ver puramente biológico em um transformado em social* — em que pese a base biológica comum — naturalmente tem de ser transferido a um patamar bastante anterior ao surgimento das artes visuais. Quando Engels diz:

---

<sup>346</sup> LUKÁCS, 2018b, p.237.

<sup>347</sup> LUKÁCS, loc.cit.

<sup>348</sup> Ibid., p.160.

<sup>349</sup> Ibid., p.131-132.

<sup>350</sup> Ibid., p.293.

»A águia enxerga muito mais longe que o homem, mas o olho do homem vê muito mais nas coisas que o olho da águia«, esta constatação se aplica também à condição inicial da humanidade. Ainda mais detalhadamente trata o jovem Marx a questão da música e da musicalidade nos »Manuscritos Econômico-filosóficos« e chega a uma conclusão da mais elevada importância: »A formação dos cinco sentidos é um trabalho de toda a história do mundo até hoje. « A constatação deduzível de tudo isso, que a socialização dos sentidos não supera o ser-precisamente-assim de cada ser humano singular, mas, ao contrário, o faz mais refinado e profundo, não requer nenhuma fundamentação detalhada a mais. (LUKÁCS, 2018b, p.244, grifos nossos)

É também partindo do trabalho enquanto categoria fundante do ser social que Marx pôde ainda reconhecer a sociabilidade inerente a esta esfera de ser e, a partir do ponto de vista de classe do proletariado, elaborar uma concepção de mundo que levasse em conta a totalidade do ser social. A *sociabilidade do ser social* implica no fato de que, ao transformar a natureza, os seres humanos também transformam a si próprios, fundam sociedades e modos de produção. Em suma: inauguram uma forma inédita de se reproduzir através do “*princípio da socialidade*”, a qual, novamente, Lukács chama de “reprodução social”. Com isto o marxismo acaba por demonstrar como “a realidade social é resultado integral da interatividade humana ao longo do processo histórico e não de forças naturais ou sobrenaturais”.<sup>351</sup>

Situada esta responsabilidade de os seres humanos fazerem sua própria história – sempre levando em conta as condições herdadas do passado, o campo de manobra aberto pela sociedade -, Marx compreendeu então que, uma teoria que tivesse em vista transformar radicalmente a sociedade, apenas poderia se dar levando em conta a *totalidade que é o ser social*. Diferentemente da concepção de mundo burguesa, a qual se ocupa apenas em produzir um conhecimento que contribua para a reprodução da sociedade, a concepção de mundo da classe trabalhadora tem interesse em articular este conhecimento a uma crítica radical que sustente uma proposta de transformação da mesma.<sup>352</sup> E somente tendo-se em vista a totalidade que é o ser social – sua origem, as legalidades que atuam em sua reprodução, os complexos que se articulam em meio à toda sociedade – esta última pode se desenrolar.

Apenas levando todas estas categorias em consideração – e sendo elas apreendidas a partir da dinâmica concreta do real, do ser-em-si das coisas -, Marx pôde então apreender a *dialética da relação entre essência e fenômeno* – assim como a questão da essência humana em si - de uma maneira inusitada para a história do pensamento filosófico.

---

<sup>351</sup> TONET, 2013, p.67-68.

<sup>352</sup> Ibid., p.66.

Em primeiro lugar tem-se que, para Marx, tanto a essência quanto o fenômeno possuem a mesma qualidade de ser: o fenômeno – assim como a essência – existe em todo e qualquer processo, não é algo que se opõe ao ser<sup>353</sup>. Uma vez que ambos partem das posições teleológicas concretas dos indivíduos concretos no interior do mundo concreto, ambos se constituem enquanto *dois momentos do real*.<sup>354</sup> Consequentemente, a essência não é “mais ser” que o fenômeno, nem mais necessária ou verdadeira que ele e, muito menos, o origina. Com isto *elimina-se o solo para qualquer consideração dualista* acerca desta relação.

Daqui se retira, em segundo lugar, que sendo resultante das posições teleológicas dos indivíduos concretos no interior de uma objetividade socialmente construída, *a essência (assim como o fenômeno) não é determinada para os seres humanos a priori*, mas se trata de um *resultado da práxis humana em seu fazer histórico*. Deste modo Marx elimina qualquer possibilidade de se entender a essência como um ente fundante, determinante de toda a história da humanidade.

Tal constatação nos leva então a nosso terceiro ponto: mais uma vez, sendo resultante dos atos humanos, a essência (assim como também o fenômeno) é *histórica, se modifica com o tempo*.<sup>355</sup> Em seus debates contra Feuerbach<sup>356</sup>, enquanto este *identificava ser e essência, tornando esta imutável*, Engels afirmava:

Um belo panegírico ao existente. Exceção feita a casos contra a natureza e alguns poucos casos anormais, terás muito gosto em ser, desde os sete anos de idade, porteiro numa mina de carvão, permanecendo catorze horas diárias sozinho, na escuridão, e porque lá está teu ser, então lá está também tua essência. (...) Tua «essência» é estar submetida a um ramo de trabalho. (ENGELS apud LUKÁCS, 2018b, p. 206)

Assim, se tanto essência quanto fenômeno possuem o mesmo estatuto ontológico, se ambos são frutos dos atos humanos em sua concretude e se ambos se modificam com o decorrer da história, no que consistiria a diferença entre os dois?

A diferença, portanto, fundamental entre essência e fenômeno enquanto *dois momentos que compõem uma unidade*, segundo o ponto de vista ontológico-marxista, se apoia na *relação*

<sup>353</sup> “Manifesta-se, concisamente, na dialética de fenômeno e essência (em que se tem de sempre, naturalmente, considerar que a dialética materialista enxerga no fenômeno algo existente e não, por exemplo, uma oposição ao ser).” (LUKÁCS, 2018a, p.618).

<sup>354</sup> LUKÁCS, 2018b, p. 206, 257, 285, 324, 329; LUKÁCS, 2018a, p. 621.

<sup>355</sup> LUKÁCS, 2018b, p.326.

<sup>356</sup> “O ser é a posição da essência. O que é minha essência é meu ser. O peixe existe na água, mas desse ser tu não podes separar sua essência. (...). Apenas na vida humana distinguem-se ser e essência, mas apenas [em] casos anormais, infelizes (...).” (FEUERBACH APUD LUKÁCS, 2018b, p.206)

*que a essência tem para com a continuidade*: ela nada mais é do que o que se conecta com a continuidade na vida dos indivíduos, o que atua “como direção, como qualidade da ininterrupta cadeia dessas decisões”,<sup>357</sup> uma continuidade tendencial dos “processos que perfazem as suas determinações mais essenciais”.<sup>358</sup> Lukács<sup>359</sup> exemplifica bem esta situação ao falar que para um pintor, cada pincelada é uma alternativa, e a sucessão de uma pincelada com o traço seguinte é o que representa sua pessoa como artista. Isto, por sua vez, vale para toda atividade humana em seu fazer histórico.

Colocando em outros termos, tem-se que em Marx essência e fenômeno possuem *funções diferenciadas no interior dos processos*. Para ele, as determinações essenciais são responsáveis por determinar os “traços ontológicos fundamentais”<sup>360</sup> do processo. E fazem isso de modo que não se anula o caráter dinâmico da essência: ao determinar tais traços, elas preservam uma continuidade em meio à mudança, continuidade esta que garante a unitariedade do processo em si<sup>361</sup>. Por isto Lukács, como base em Goethe, trata a esfera da essência como “a corporificação da duração na mudança”<sup>362</sup>. Já nas determinações fenomênicas predominam os traços de singularização dos processos<sup>363</sup>: são os fenômenos que diferenciam os momentos entre si, que tornam cada momento singular. Lukács exemplifica tal situação na seguinte passagem:

Em suas interações com o mundo fenomênico, a essência produz os espaços de manobra »livres« que neste surgem e cuja liberdade apenas é possível no interior das legalidades dos espaços de manobra. O olhar mais fugaz à história das formações econômicas pode confirmar este estado de fato. É tão convincente que a existência, o florescimento e a queda de Atenas, Esparta e Roma pressupõem a escravidão como base, quanto que cada uma deve ter sua própria história, qualitativamente distinta das outras; que esta constelação mostre no capitalismo, para a Inglaterra, França, Alemanha etc. a mesma estrutura de dependência para com a essência e para com a peculiaridade no modo fenomênico, esperamos, não necessita de nenhuma prova mais detalhada. (LUKÁCS, 2018b, p.335)

Isto por sua vez *não implica dizer que o momento genérico é sempre portador da essência enquanto o momento singular é sempre portador do fenômeno*. Deste entendimento surgem algumas concepções de mundo errôneas<sup>364</sup> as quais entendem a totalidade enquanto o

---

<sup>357</sup> LUKÁCS, 2018b, p.234.

<sup>358</sup> Ibid., p.326.

<sup>359</sup> Ibid., p.234.

<sup>360</sup> Ibid., p.426.

<sup>361</sup> Ibid., p.83.

<sup>362</sup> Ibid., p.331.

<sup>363</sup> Ibid., p. 330.

<sup>364</sup> Ibid., p.325, 328.

momento genérico portador da essência e os indivíduos singulares como portadores de individualidades fenomênicas correspondentes ao momento histórico em questão; ou que entendem o fenômeno como a forma da essência e a essência enquanto o conteúdo do fenômeno; ou ainda que a essência é um “mundo fechado que de fato determina decisivamente outras esferas [a do fenômeno] sem, contudo, estar com elas em uma relação de real interação”.

Segundo a concepção marxista, *tanto a essência quanto o fenômeno atravessam tanto o todo quanto as partes do todo*.<sup>365</sup> Agora reconhece-se que, apesar de haver uma predominância da essência para com a universalidade dos processos e do fenômeno para com suas singularidades/particularidades, há momentos em que a essência também se manifesta em eventos singulares, os quais “trazem em si o novo ser realizado pela História”.<sup>366</sup> Um exemplo desta situação pode ser encontrado nos momentos de grandes rupturas: as revoluções.

Uma vez já esclarecido o papel do momento predominante em meio aos processos, podemos então agora afirmar que, diferentemente do que ocorre em outras ontologias, para Marx, *tanto a essência quanto o fenômeno se tratam de categorias históricas*, cabendo à *essência o papel de momento predominante*. Ao resgatar a concepção essência-fenômeno elaborada por Marx, Lukács faz um paralelo com a de Hegel, a fim de explicitar as inovações legadas pelo primeiro:

Com isso Hegel corretamente reconheceu que a *esfera do fenômeno*, com essa sua fisionomia peculiar, nitidamente diferente da essência precisamente em sua *policromia, mobilidade, unicidade, mesmo fugacidade, é a própria esfera da historicidade em sua imediatez*. Se aqui a alteridade, ante a essência, se expressa algo enfatizada — tal como antes, na essência, a serenidade —, tem seu fundamento na concepção fundamentalmente idealista de Hegel. Marx enfatizou aguçadamente este problema dos limites idealistas de Hegel; após ter contemplado a grandeza de Hegel, que ele »apreende a autogeração do homem como um processo (...), apreende a essência do *trabalho* e concebe o homem objetivo, verdadeiro, porque homem real, como resultado do seu *próprio trabalho*«, ele acresce criticamente: »O trabalho que Hegel unicamente conhece e reconhece é o *abstratamente espiritual*.« Todas as corretas determinações de Hegel provêm de seu conhecimento do trabalho como base de ser e do desenvolvimento do ser humano; todas as hipostasias e, com elas, determinações equivocadas, vêm dessa transformação intelectual espontâneo-inconsciente em puro espírito. Ao retornamos ao trabalho real para corrigir a interpretação de Hegel, não é, com isso, inteiramente superado o novo, o outro; *a aparência independente ante a essência, apenas se aproxima de seu correto lugar na totalidade das inter-relações para com a essência. O »sereno« da essência se transforma, por esta visão ontológica não deformada pelo idealismo, na inexorabilidade tendencial última que mostra seu impor-se no processo como um todo do desenvolvimento do ser social; a independência do mundo fenomênico se reduz a que possui uma — relativa — independência no interior da interação com a essência, portanto jamais pode ser mero produto mecanicamente produzido por ela*. Essa

<sup>365</sup> LUKÁCS, 2018b, p.329.

<sup>366</sup> LESSA, 2001, p.94.

independência é existente, contudo, exclusivamente na moldura da interação com a essência, como, claro, espaço de manobra muito vasto, multiestratificado e variado, entretanto, apenas como espaço de manobra do autodesdobramento no interior de uma interação na qual a essência possui a função de momento predominante. (LUKÁCS, 2018b, p.333-334, grifos nossos)

O fato de possuírem o mesmo estatuto ontológico, por sua vez, possibilita que essência e fenômeno atuem no mundo através de uma relação de unidade inexorável a qual permite que existam *momentos de oposição de uma para com a outra, mas que ainda assim não são capazes de romper esta interrelação*. Marx, por sua vez, enxerga nessa contraditoriedade um *traço do desenvolvimento objetivo geral que se manifesta de formas diferentes em diferentes épocas*<sup>367</sup>. Um exemplo clássico desta dialética é o desenvolvimento das forças produtivas que em si, essencialmente, corresponde a uma elevação das capacidades humanas em seu modo fenomênico, mas, no interior das relações de produção capitalistas, apenas pode levar, com necessidade, a uma degradação e a uma autoalienação dos seres humanos.<sup>368</sup> Em sua análise da máquina Marx nos mostra tanto essa contraditoriedade:

As contradições e os antagonismos inseparáveis da utilização capitalista da maquinaria não existem porque decorrem da própria maquinaria, mas de sua utilização capitalista! Já que, portanto, considerada em si, a maquinaria encurta o tempo de trabalho, enquanto utilizada como capital aumenta a jornada de trabalho; em si, facilita o trabalho, utilizada como capital aumenta sua intensidade; em si, é uma vitória do homem sobre a força da Natureza, utilizada como capital submete o homem por meio da força da Natureza; em si, aumenta a riqueza do produtor, utilizada como capital o pauperiza etc. O economista burguês declara simplesmente que a observação da maquinaria em si demonstra com toda precisão que essas contradições palpáveis são mera aparência da realidade comum, mas que nem sequer existem em si e, portanto, também não existem na teoria. (MARX apud LUKÁCS, 2018b, p.285-286)

Esta interrelação permite ainda, além da existência da contradição, *que tanto a essência seja capaz de intervir no fenômeno, quanto este seja capaz de intervir na essência*<sup>369</sup>. Isto ocorre porque, em primeiro lugar<sup>370</sup>, o fenomênico, ao se constituir enquanto uma “realidade histórica altamente concreta”, constitui o solo para que os indivíduos singulares respondam as necessidades socialmente postas através de suas posições de finalidade; e, em segundo lugar<sup>371</sup>, pelo fato de que toda posição singular concreta parte sempre da unidade entre essência e

---

<sup>367</sup> LUKÁCS, 2018b, p.285.

<sup>368</sup> Ibid., p.257.

<sup>369</sup> Ibid., p. 426.

<sup>370</sup> LUKÁCS, loc.cit.

<sup>371</sup> Ibid., p.425.

fenômeno, de modo que o real se configura enquanto uma síntese destes dois momentos. Não há como as ações humanas atuarem em um sem, com isto, interferirem em outro.

Em suma, podemos agora então afirmar que, diferentemente das demais ontologias que se desenvolveram na história da humanidade, Marx elabora uma concepção de mundo na qual a *historicidade* passa a ser uma *categoria universal*, que permeia o ser como um todo, e não apenas a esfera fenomênica<sup>372</sup>. Além disto, ao resgatar o trabalho enquanto categoria fundante da esfera social, ele coloca nas mãos dos homens o poder de fazer a própria história e, conseqüentemente, desloca a *teleologia* até então situada no interior da história para *exclusivamente o interior da práxis humana*:

A descrição do trabalho, até aqui nem de longe completa, mostra que com ele aparece, em comparação com as formas de ser precedentes do inorgânico e do orgânico, *uma categoria qualitativamente nova na ontologia do ser social. Esta novidade é a realização do resultado adequado, pensado e desejado da posição teleológica*. Na natureza há apenas realidades e uma ininterrupta mudança de suas respectivas formas concretas, um respectivo ser-outro. Precisamente a teoria marxiana do trabalho, como única forma existente de um existente teleologicamente produzido, justifica, com isso, pela primeira vez a *peculiaridade do ser social*. Pois, fossem corretas as diferentes teorias idealistas ou religiosas de um domínio geral da teleologia, pensada até o fim essa diferença absolutamente não existiria. Cada pedra, cada mosca, seria igualmente uma realização do »trabalho« de Deus, do espírito do mundo etc., tal como as realizações [...] nas posições teleológicas dos seres humanos. Com isto, a ser consistente, a diferença ontológica decisiva entre sociedade e natureza teve de desaparecer. Não obstante, ao as filosofias idealistas mirarem um dualismo, na maior parte contrastam as funções da consciência — aparentemente — puramente espiritual, afastadas — aparentemente — inteiramente da realidade material dos seres humanos com o mundo do ser meramente material. Nenhuma maravilha a que deva ser reduzido o terreno da autêntica atividade humana, seu metabolismo com a natureza, do qual provém e que, através de sua práxis, acima de tudo através do trabalho, domina cada vez mais; que a única atividade humana autenticamente concebida caia do céu ontologicamente pronta, que seja descrita como »supratemporal«, »atemporal«, como o mundo do dever em oposição ao ser. (LUKÁCS, 2018b, p.25-26, grifos nossos)

Com isto, ao situar a *relação essência e fenômeno* enquanto uma decorrência das ações humanas no interior da objetividade social, Marx abre espaço para a eliminação de qualquer entendimento de substância humana enquanto um complexo a-histórico, determinado por forças extra sociais, o qual sustente *concepções de mundo aristocráticas* nas quais poucos são os que recebem as dádivas, nas quais cada indivíduo tem seu lugar demarcado na sociedade de modo eterno e imutável ou são eles ainda portadores de uma suposta natureza que, mesmo que não dite sua posição social, é capaz de justificar a existência do modo de produção em questão como

---

<sup>372</sup> “Também ela já foi citada em outra conexão: em essência, trata-se de que o ser, em seu todo, a natureza, bem como a sociedade, é compreendido como um processo histórico, que a historicidade, assim estatuída, perfaz a essência de todo ser.” (LUKÁCS, 2018a, p.212).

a única alternativa possível para toda a história da humanidade. Contra isto Lukács rebate, de forma acertada, afirmando que “todo aristocratismo é social”:

A representação (*Vorstellung*) de que as leis não teleológicas da natureza poderiam produzir um estrato de «escolhidos» qualitativamente diferente das «massas» trai nitidamente a origem religiosa, transcendente dualística, de tais visões. Elas estão operantes, aqui e ali, em Goethe tal como nas escaramuças de retaguarda da filosofia renascentista, de modo interessante justamente como versão aristocrática da imortalidade para «grandes enteléquias» das quais a natureza «não pode prescindir», como consequência a atividade humana ante a qual, quando é suficientemente significativa, a natureza «é obrigada...a atribuir outra forma de existência». (LUKÁCS, 2018b, p.241)

Em Marx, a essência não se trata mais do fundamento da vida humana e, portanto, de um limite estabelecido *a-priori* ao desenvolvimento desta: ela é apenas uma entre várias outras determinações do real, ela desce do pedestal enrijecido que as demais ontologias a colocaram para se configurar enquanto *o conjunto de relações sociais*<sup>373</sup> sendo, portanto, meros construtos humanos. Por isto Lukács pode então afirmar que o que chamamos de personalidade de um ser humano nada mais é que um ser-precisamente-assim de suas decisões alternativas<sup>374</sup>:

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. (LUKÁCS, 2018b, p.234)

E, em outra passagem:

[...] porquanto a *autêntica substância humana*, a substância de um caráter humano, *não é nenhuma dadição natural*, mas o *produto do próprio ser humano*, o dinâmico resultado como um todo de seus atos de exteriorização. Por mais que as circunstâncias sob as quais o ser humano age, às quais responde, não sejam produzidas por ele mesmo, mas pela sociedade, por mais que as aptidões psíquicas e físicas dos seres humanos sejam dadas e não feitas por ele próprio, o desempenho conjunto de todos esses fatores resulta para ele apenas em perguntas às quais ele tem de conferir respostas — em *decisões alternativas*, portanto, aprovando, negando ou se adaptando etc. *A continuidade, portanto, de seus atos de exteriorização constitui, nesse sentido, o produto de sua própria atividade, de suas próprias decisões*, no que é importante que toda tal decisão, uma vez alcançada, para o ser humano que a executa torna-se, após sua execução, um fato igualmente inalterável de sua vida, como todo fato de sua vida determinado desde o exterior. (LUKÁCS, 2018b, p.368, grifos nossos)

<sup>373</sup> MARX; ENGELS, 2007.

<sup>374</sup> LUKÁCS, 2018b, p.233.

A consequência que esta concepção de mundo abre para a história da humanidade é inédita: ao *afirmar a sociabilidade da esfera de ser social*, Marx coloca nas mãos da própria humanidade a responsabilidade de fazer sua própria história e, com isto, de superar o capital e as alienações que dele decorrem. Ao *afirmar a completa historicidade da essência*, Marx nada mais faz que colocar o gênero humano como único demiurgo de seu “destino”, dispensando qualquer potência não humana que justifique a dominação de classes como o único modo de se viver possível. Os únicos limites existentes passam a ser os postos em decorrência das próprias relações sociais construídas pela humanidade.

Em Marx, enfim, *a história deixa de ser teleológica*: ela não se trata mais do desdobramento do cosmos, de um deus ou de uma natureza, de entes superiores e imutáveis, mas se trata de um resultado das alternativas abertas pelo respectivo desenvolvimento social enquanto uma síntese dos atos humanos, nas quais os indivíduos escolhem, dentro de certos limites históricos, como darão suas respostas.

Isto, por sua vez, nos leva as nossas considerações finais, nas quais podemos reconhecer que a sociabilidade burguesa foi responsável por um grande salto no desenvolvimento do gênero humano. Através da produção de categorias cada vez mais sociais, ela acabou por conduzir a humanidade a desenvolver relações sociais cada vez mais genéricas, capazes de articular, de forma cada vez mais intensa, o desenvolvimento de cada indivíduo ao desenvolvimento do gênero humano. Como demonstramos, o mercado mundial teve aqui um papel decisivo: hoje, cada vez mais o que ocorre na esfera do mercado afeta nossas vidas no âmbito individual<sup>375</sup>.

Todavia, também como vimos, esta conexão do indivíduo com o gênero no interior da sociedade capitalista apenas pôde se dar de uma maneira alienada. Ao mesmo tempo em que a consolidação desta sociabilidade permite aos seres humanos se sentirem responsáveis por seu fazer histórico, a liberdade defendida pela burguesia apenas poderia se deparar com os limites intrínsecos à reprodução do capital. A ciência aqui produzida, decorrente da capacidade da razão humana de apreender o mundo, apenas pôde se desenvolver em função da reprodução do capital, com um intuito meramente prático, eliminando, com isto, qualquer possibilidade de se

---

<sup>375</sup> LUKÁCS, 2018b, p.423.

conhecer a realidade em sua totalidade e dela se extrair uma concepção de mundo não mais alienada<sup>376</sup>. Sobre tal situação Lukács identifica a existência de um paradoxo:

[...] disto eleva-se a situação paradoxal de que, enquanto no patamar primitivo o não desenvolvimento do trabalho e do saber era obstáculo para a autêntica investigação ontológica do ser, hoje precisamente o domínio amplamente sem limites da natureza coloca *obstáculos autoconstruídos* para uma generalização ontológica do saber, que esta tem de se voltar, não contra fantasmagorias, mas contra seu próprio estreitamento em base de uma universalidade prática própria. [...]. Devemos aqui nos satisfazer com a constatação do fato de que a manipulação tem suas raízes materiais no desenvolvimento das forças produtivas, ideais, nas novas formas da necessidade religiosa, que não se limita mais meramente ao desconsiderar de uma real ontologia, mas também praticamente atua contra o puro desenvolvimento científico. (LUKÁCS, 2018b, p.108-109, grifo nosso)

Por isto podemos então dizer que a concepção de mundo burguesa apenas pode produzir um conceito limitado de liberdade. Para ela, a liberdade se limita à esta compreensão de mundo restrita a uma razão prática, à liberdade no interior do mercado, à liberdade de se possuir direitos individuais e com eles buscar a realização de interesses pessoais<sup>377</sup>. Tal conceito de liberdade apenas reflete a *relação antagônica que existe entre indivíduo e gênero humano* no interior deste modo de produção.

Note-se que aqui falamos *relação antagônica*. Entre indivíduo e sociedade sempre haverá uma *relação de dualidade*, uma vez que ambos constituem dois momentos articulados do processo de reprodução social. Todavia, no interior das relações de produção capitalistas, esta relação adquire um caráter de oposição: o desenvolvimento da humanidade apenas pode se dar através da exploração de uma parcela de indivíduos, das classes sociais.

Assim, como nos mostra Lukács, no interior do capitalismo, o máximo de generidade possível de ser alcançado pela humanidade é o da *Partikularität*, ou seja, a generidade da classe dominante referente a seu momento histórico e, portanto, uma forma alienada de generidade<sup>378</sup>. Nesta sociabilidade o pertencimento dos seres humanos singulares ao limitado gênero que emerge em meio ao desenvolvimento social apenas pode se dar através de complexos como o

---

<sup>376</sup> LUKÁCS, 2018b.

<sup>377</sup> Sobre os limites da liberdade que surge em meio a emancipação política comenta Marx (2009, p.63-64), grifos do autor): “A liberdade é, portanto, o direito de fazer e empreender tudo o que não prejudique nenhum outro. Os limites dentro dos quais cada um pode se mover *sem prejuízo* de outrem são determinados pela lei, tal como os limites de dois campos são determinados pela estaca [das cercas]. Trata-se da liberdade do homem como mônada isolada, virada sobre si própria.”

<sup>378</sup> Ibid.

Direito, a moral, os costumes, e por isto não superam o limite do homem cindido em *homme* e *citoyen* legado pelas revoluções burguesas<sup>379</sup>.

Marx, mais uma vez ao resgatar a categoria trabalho, se torna então capaz de deixar de lado as abstrações burguesas que rondam o conceito de liberdade para situá-lo no interior das relações sociais. Uma vez que toda ação humana requer uma escolha entre alternativas, e estas são postas na realidade enquanto uma consequência das objetivações dos indivíduos, *a liberdade apenas pode ser a possibilidade de se escolher, através da criação de valores, entre as alternativas abertas pelo processo histórico real enquanto um resultado das próprias ações humanas ao longo do desenvolvimento social*. Nas palavras de Lukács:

Quando, após essas imperativas ressalvas, tentamos aclarar a gênese ontológica da liberdade no trabalho, temos de naturalmente partir do caráter de alternativa da posição de finalidade no trabalho. De fato, nessa alternativa aparece o fenômeno da liberdade, completamente estranho à natureza, pela primeira vez em figura nitidamente delineada: na medida em que a consciência decide de modo alternativo qual finalidade pôr e como deseja transformar em postas as imprescindíveis séries causais como meio de realização, emerge um complexo dinâmico da realidade do qual não se encontra nenhuma analogia na natureza. O fenômeno da liberdade, portanto, apenas pode ser aqui buscado em sua gênese ontológica. Dito em uma primeira aproximação, a liberdade é aquele ato de consciência de cujo resultado emerge um novo ser por ele posto. (LUKÁCS, 2018b, p.98)

Sendo assim, uma vez que a emancipação política realizada pela burguesia apenas pôde dar origem a um conceito limitado de liberdade, assim como a uma relação alienada entre indivíduo e gênero humano, Marx propôs, levando sem conta a totalidade da sociedade e a fim de que tais limites sejam superados e a humanidade se torne capaz de atingir uma “*generidade autêntica*”<sup>380</sup>, a superação do capital, movimento por ele descrito como “*emancipação humana*”:

Só quando o homem individual retoma em si o cidadão abstrato e, como homem individual – na sua vida empírica, no seu trabalho individual, nas suas relações individuais –, se tornou *ser genérico*; só quando o homem reconheceu e organizou suas *forces propres* [forças próprias] como *forças sociais* e, portanto, não separa mais de si a força social na figura da força *política* – [é] só então [que] está consumada a emancipação humana. (MARX, 2009, p.71-72, grifos do autor)

<sup>379</sup> Há uma nota em LUKÁCS, 2014 (p.185) que diz: “política, Direito, moral: (V) Trazer-à-função (desenvolver e preservar) do respectivo zoon politikon (nunca totalidade do humano).”

<sup>380</sup> LUKÁCS, 2018b, p. 366; 514.

A emancipação humana defendida por Marx corresponde a passagem a uma sociedade pautada no *modo de produção comunista*. Esta implica na superação da relação antagonica entre indivíduo e gênero que cinde o ser humano em homem individual (*homme*), portador de uma suposta essência egoísta, e cidadão abstrato (*citoyen*). Com ela coloca-se um fim da “pré-história” da humanidade<sup>381</sup>.

Tal processo, também entendido como o elevar da *generidade a seu ser-para-si*<sup>382</sup>, apenas pode se dar enquanto resultado de um desenvolvimento que se desdobra tanto na reprodução econômico-objetiva quanto na reprodução dos seres humanos singulares<sup>383</sup>. Em outras palavras, a emancipação humana pressupõe tanto o desenvolvimento das forças produtivas – afinal, não se pode socializar a carência -, como o desenvolvimento das individualidades humanas.

No caso destas últimas, sabemos que o desenvolvimento do mercado mundial possibilitou o desenvolvimento de um gênero mais integrado, capaz de fazer os indivíduos se reconhecerem enquanto membros e artífices de uma mesma história. Todavia, aqui tem que ser destacado que o desenvolvimento destas individualidades mais complexas, uma vez dado no interior do capitalismo, apenas pôde dar espaço a construção de uma substância humana pautada no *individualismo burguês*, um individualismo que apenas pode se desdobrar de forma alienada, limitada<sup>384</sup>.

Sendo assim, uma vez que as condições materiais para a emancipação humana já estão postas desde a Revolução Industrial, Lukács salienta como cabe aos indivíduos em sua liberdade, em seu fazer histórico, *objetivarem valores* capazes de romper a contradição entre particularidade e generidade em todas as ações humanas. Tais valores, por sua vez, apenas podem ser encontrados na *Ética*:

Apenas na *Ética* pode se expor porque nem a complementação através da moral, nem as tentativas de reformas no Direito natural e a partir dele foram capazes de elevar o Direito acima do nível de generidade a ele inerente. Aqui, sobre isto, apenas pode ser apontado que o sonho de uma justiça inerente a todas tais demandas, tão logo tenha de ser e seja juridicamente compreendido, não pode ir além de uma concepção — por último, econômica — de igualdade, para além da igualdade que se determina a partir do tempo de trabalho socialmente necessário e se realiza no intercâmbio de

<sup>381</sup> MARX APUD LUKÁCS, 2018b, p.362.

<sup>382</sup> LUKÁCS, 2018b, p.362.

<sup>383</sup> Ibid., p.294.

<sup>384</sup> Como afirma LESSA (*In* LUKACS 2014): “Os interesses (necessidades e possibilidades) da propriedade privada de cada indivíduo foram elevados, não apenas acima das necessidades e possibilidades genéricas, mas foram mesmo convertidos em fundantes da sociabilidade.”

mercadorias, a qual tem de permanecer a base real e, por isso, insuperável no pensamento, de todas as concepções jurídicas de igualdade e justiça. A justiça que disto emerge pertence, por seu lado, a um dos mais ambíguos conceitos no desenvolvimento humano. Ela se coloca a tarefa, para ela insolúvel, de reconciliar intelectual, ou ao menos institucionalmente, a diversidade individual e a peculiaridade dos seres humanos com a apreciação dos seus atos com base na igualdade produzida pela própria dialética dos processos de vida sociais. (LUKÁCS, 2018b, p.194)

Apenas a Ética pode superar a *Partikularität* e atuar enquanto um “órgão social” capaz de relacionar, “real e praticamente” os indivíduos singulares aos “mandamentos sociais” que expressam os valores genéricos<sup>385</sup>.

Por isto o comunismo, enquanto uma possibilidade aberta pelo desenvolvimento das forças produtivas no interior do capitalismo, apenas pode se realizar através das objetivações dos seres humanos. Estes, em seu fazer histórico, ao optarem por valores que refletem as necessidades do gênero, valores capazes de atar os fios entre gênero e indivíduo<sup>386</sup>, se tornam capazes, quando objetivados, de eliminar o antagonismo até então presente nesta relação. Trata-se de valores que incorporem uma sociedade não mais cindida em classes, mas na qual o desenvolvimento de cada um seja condição para o desenvolvimento de todos<sup>387</sup>. Aqui, por fim, poderemos então ter a construção de uma nova substância humana.

---

<sup>385</sup> LUKÁCS, 2018b. p.293.

<sup>386</sup> Ibid.

<sup>387</sup> MARX, 2012.

## 4 CONCLUSÃO

Ao resgatar o trabalho enquanto categoria fundante do mundo social, Marx inaugura uma concepção inédita de essência humana na história: são os seres humanos que fazem sua própria história, que constroem os modos de produção, a totalidade social, suas individualidades e a essência humana em si, ao passo que o capitalismo jamais poderá se configurar enquanto uma barreira intransponível, enquanto a única forma possível de se organizar a sociedade.

O que Lukács faz, então, é fundamentar em bases filosóficas a possibilidade/necessidade da emancipação humana proposta por Marx: ao demonstrar como surge a esfera de ser social e por meio de quais legalidades ela se reproduz, o filósofo húngaro articula uma concepção de essência ligada à historicidade da esfera social com a possibilidade do fim do domínio do capital, fazendo cair por terra qualquer teoria liberal que compreenda o ser social enquanto um mero prolongamento da vida natural, que o compreenda enquanto portador de uma natureza egoísta, justificadora da existência da propriedade privada. Para Lukács, esta natureza humana nada mais seria que a forma de exteriorização dos indivíduos no interior do capitalismo, estando ela sujeita a acabar diante do fim deste último.

Neste sentido, a fim de cumprir nosso objetivo de desmistificar a ideia liberal de que a essência humana é naturalmente egoísta, nos ocupamos, no primeiro capítulo de nossas investigações, em resgatar os complexos do “trabalho” e da “reprodução social” desenvolvidos por Lukács em sua Ontologia a fim de elucidar como surge a esfera de ser social e por meio de quais legalidades ela se reproduz e se diferencia da esfera de ser orgânica.

Demonstramos como a natureza inorgânica não se reproduz e seu devir apenas consiste em um “tornar-se outro”. Ela pressupõe – tem prioridade ontológica - a esfera de ser orgânica, a qual brota através do surgimento da vida na terra e é marcada essencialmente por ser capaz de “reproduzir seres vivos de mesma qualidade biológica”.

A esfera de ser social, por sua vez, como consequência dos atos de trabalho teleologicamente postos pelos seres humanos, surge através de um salto ontológico, uma ruptura em meio a continuidade da mera reprodução da vida. Através do trabalho, os seres humanos respondem ao entorno não mais através de meras adaptações biológicas, mas se tornam capazes de transformar a natureza segundo uma intencionalidade, de produzir um “efeito ativo sobre o mundo”, transformando a causalidade dada pela natureza em uma causalidade posta inaugurando, com isto, uma forma de reprodução completamente diferenciada, a reprodução social.

Em outras palavras tem-se que, em decorrência do “remeter-se para além de si do trabalho” - sua capacidade de generalização -, o trabalho teleologicamente posto consegue fundar o novo: uma nova esfera de ser capaz de produzir novos objetos, relações sociais e necessidades, ao passo que generaliza para toda a humanidade este processo. Esta forma de se reproduzir, por sua vez, segue então o “princípio da socialidade”: ao criar complexos e legalidades puramente sociais, o ser social se afasta cada vez mais de suas barreiras naturais e se torna cada vez mais puramente social, chegando mesmo até a modificar, de maneira social, suas relações biológicas mais simples.

Assim, ao objetivar suas posições de finalidade no mundo, o ser social passa a se reproduzir a partir de pressupostos puramente sociais, autocriados, inaugurando uma forma de reprodução que se divide em dois polos. De um lado, tem-se que as posições teleológicas dos indivíduos formam uma síntese-objetivo-geral, a totalidade social, a qual não obedece mais às intenções das posições iniciais que lhes trouxeram à vida. A totalidade social passa então a se desenvolver a partir de sua própria legalidade, colocando aos seres humanos as possibilidades – o caráter de alternativa - de realização que serão atualizadas ou não.

Isto, por sua vez, nos levou a diferenciar teleologia e causalidade: enquanto a teleologia consiste em uma categoria posta, a qual necessita de um portador consciente que a objetive e, com isto, apenas pode existir no interior do trabalho e da práxis humana, a causalidade se trata de um “princípio de automovimento autoposto”, ou seja, pode existir independentemente do sujeito, ainda que possa ser por ele transformada.

Por outro lado, e sem romper com a unitariedade do processo, ao transformar a natureza o ser humano que trabalha também se transforma, processo que denominamos “exteriorização”. De meros exemplares do gênero nos deparamos agora com indivíduos membros de uma sociedade, indivíduos dotados de desejos, sentimentos e traços de personalidade sempre vinculadas ao momento histórico em que se situam.

Uma vez explicitadas as mediações que fazem surgir a esfera de ser social e como dela surge uma generidade humana socialmente operante - a totalidade social - passamos então a demonstrar como esta generidade assume a forma de um complexo constituído por outros complexos e que, através das interações dos complexos parciais entre si e com o complexo como um todo, se desenrola o processo de reprodução social. Este, por sua vez, é guiado em seu devir por legalidades puramente socialmente construídas, dentre elas a prioridade ontológica do complexo da economia para esta forma de reprodução e a totalidade da sociedade enquanto o momento predominante da mesma.

Toda reprodução filogenética, enquanto reprodução do gênero, pressupõe a reprodução ontogenética, a reprodução de seus singulares. Sendo assim, uma vez que o primeiro ato da reprodução se desenrola através das ações dos singulares em seu meio, a reprodução filogenética acaba por “corporificar em sentido imediato o existente” e, conseqüentemente, tanto para a reprodução orgânica quanto para a reprodução social, as condições de existência acabam por deter prioridade ontológica ante as demais expressões de cada esfera de ser.

Nossos esforços aqui se deram no sentido de demonstrar como este mesmo fato se desdobra de maneira diferenciada para o ser social: uma vez que ele cria complexos cada vez mais sociais ao passo que também socializa os complexos mais naturais ao seu redor, ele acaba por socializar sua existência humano-biológica, ele transforma a base de sua reprodução em um complexo puramente social. Com isto surge o complexo da economia e por isto ele detém prioridade ontológica antes os demais complexos presentes nesta esfera de ser. Deste modo, não se pode afirmar que a economia é uma “realidade puramente objetiva” dada ao ser social assim como a natureza é dada ao ser orgânico: ela é um completo resultado da práxis humana, uma causalidade posta.

A fim de exemplificar esta relação de prioridade ontológica da economia para com os demais complexos sociais, recorremos a sua interação com o complexo da violência e com o complexo das classes sociais. Sobre este último tem-se que ter em mente, a fim de compreender nossa linha de investigação, que uma vez que o trabalho funda os diferentes modos de produção que atravessaram a história humana - uma totalidade social dotada de relações sociais a eles correspondentes-, ao se deparar com a primeira produção de excedentes agrícolas, os seres humanos colocaram para toda sua história uma questão: a quem deve pertencer tais excedentes? Por sua vez, a resposta dada a esta pergunta se trata do “ícone decisivo de uma época” e ela tem sido, desde a Revolução Neolítica até os dias atuais, a apropriação privada através de uma divisão do trabalho pautada nas classes sociais.

Ao mesmo tempo tem-se que, ao passo que o trabalho funda a totalidade social através de sua capacidade de generalização, esta totalidade acaba por assumir um papel completamente diferente na relação com seus singulares do que a que se desdobra no interior do mundo orgânico: ela atua enquanto “momento predominante” do desenvolvimento social, ou seja, cabe a ela dar uma direção, uma linha de desenvolvimento ao desenrolar social.

Isto porque na esfera de ser social a continuidade, um traço essencial de todo ser e que se desenrola de modo indiferente para os animais e as plantas no interior da reprodução orgânica, se desdobra de maneira diferenciada, uma vez que a consciência, através dos atos de trabalho, deixa de ser um mero epifenômeno.

No ser social a consciência atua enquanto órgão da continuidade, acumulando os conhecimentos e as experiências produzidas pela humanidade, constituindo uma “memória social” que serve de base ao desenvolvimento humano. E, uma vez que os atos dos seres humanos pertencem à esfera da generidade, é a totalidade da sociedade a responsável por expressar a continuidade das sociedades e colocar as alternativas para a execução das ações dos indivíduos. Por isso na esfera de ser social os seres humanos passam a ser os artífices de sua própria história.

Uma vez explicitadas as mediações que diferenciam a esfera de ser orgânica e social e por meio de quais legalidades esta última se reproduz e torna os indivíduos responsáveis pela construção da própria história - e, conseqüentemente, da própria essência -, nos ocupamos, no segundo capítulo referente às nossas investigações, em recuperar a categoria da historicidade tão salientada por Marx e demonstrar como os aspectos por nós investigados se manifestam ao longo do desenrolar da história humana. Como da relação entre gênero e indivíduo singular, em cada momento histórico, a totalidade abre espaço para o desenvolvimento de uma forma correspondente de exteriorização dos sujeitos e uma conseqüente concepção de essência humana.

Ao tratarmos da história da totalidade social, partimos de como em meio a cada forma de trabalho e de organização de trabalho se ergue uma sociedade dotada de relações a elas correspondentes. Assim, vimos como o trabalho de caça e coleta funda o modo de produção comunista primitivo, o trabalho escravo a sociedade escravista, o trabalho servil a sociedade feudal e o trabalho proletário o a sociedade capitalista. Neste decorrer, vimos ainda como este desenvolvimento segue o princípio da socialidade por nós já explicitado, de modo que o capitalismo, ao ser o primeiro modo de produção capaz de reproduzir os pressupostos do próprio trabalho (capital e força de trabalho livre), se constitui enquanto uma formação puramente social.

Por conseguinte – e uma vez que objetivação e exteriorização são dois processos articulados -, estas sociedades também abriram espaço para que seus membros se exteriorizassem enquanto indivíduos, para que constituíssem enquanto personalidades, estas sempre articuladas aos limites postos pelo modo de produção em questão. Em suma, tem-se que cada momento histórico elaborou uma concepção de essência humana, a qual podemos apreender analisando a relação entre essência e fenômeno que cada concepção de mundo desenvolveu.

No caso dos gregos e dos medievais, nos deparamos com uma concepção de mundo que, em decorrência do baixo desenvolvimento das forças produtivas, via a miséria, as classes

sociais e o próprio modo de produção experienciado como dadidades inalteráveis. Por isto a concepção da relação entre essência e fenômeno destas sociedades apenas podia se apoiar na defesa de uma essência eterna, imutável, na maioria das vezes situada fora deste mundo, enquanto o fenômeno correspondia ao efêmero, ao aparente, cabendo a ele a responsabilidade pelo caos do mundo.

Consequentemente, tais concepções de mundo apenas podiam sustentar a ideia de que a história era feita por forças não sociais, sendo o estrato social dos indivíduos determinados por estas forças e, portanto, cabendo aos indivíduos apenas a possibilidade de sofrer sua história, mas não de construí-la.

O capitalismo, por sua vez, proporcionou não apenas a superação da carência através do desenvolvimento das forças produtivas em meio a Revolução Industrial, como também abriu espaço para o desenvolvimento de uma concepção de mundo na qual a miséria não poderia mais ser o destino final da humanidade. Concebia-se agora o ideal de um “homem livre”, de modo que os estratos sociais passam a ser uma mera consequência da posição que se ocupa no interior do processo produtivo. Longe das amarras naturais, cada indivíduo é agora livre para buscar seu enriquecimento pessoal.

Entretanto, se o capitalismo proporcionou à humanidade a chance de superar essa falsa aparência de naturalidade em relação às classes sociais, ele por outro lado precisou, a fim de salvaguardar sua existência, colocar um limite a esta liberdade humana. Se é fato que o pertencimento a uma classe passou a ser tido como algo puramente social, se finalmente pôde-se reconhecer o caráter ativo do ser humano no mundo, a existência do capitalismo enquanto modo de produção ficou entendida enquanto uma construção social inalterável, pois seria ela uma mera decorrência de uma suposta natureza humana egoísta e proprietária privada, a qual não permitiria que os seres humanos se organizassem socialmente sem a mediação das classes. No interior do capitalismo os membros da sociedade são “livres para enriquecer”, mas não para viver de outra maneira.

Tal concepção de mundo, por sua vez, não supera a defesa da existência de uma essência imutável. É ela responsável por exteriorizar os indivíduos de modo que sua relação com a totalidade aparece em suas consciências em um modo duplo: de um lado, há o *homme bourgeois* enquanto o homem verdadeiro, portador de uma natureza egoísta, livre para buscar a realização de seus interesses pessoais; de outro, há o *citoyen*, o homem da esfera da cidadania, da comunidade política, o qual existe apenas para servir ao primeiro, para conservar seus interesses individuais.

Com isto, a emancipação política realizada pela burguesia no início da Modernidade apenas pôde produzir uma concepção de mundo a qual colocou um empecilho no fazer histórico dos seres humanos, que ao manter uma concepção de essência eterna, imutável e a-histórica nada mais fez que justificar o *status quo*, que colocar um limite intransponível a existência da sociedade capitalista. Por isto Marx afirma que a liberdade defendida pela burguesia se trata de uma liberdade limitada, não autêntica, que não pode ir para além da mera busca dos interesses individuais. Por isto essa liberdade até hoje necessita da realização de um contrato entre os indivíduos e o Estado, a fim de evitar que esta busca pela realização individual resulte na desintegração da sociedade como um todo.

Assim, podemos dizer que dos gregos aos modernos a relação entre essência e fenômeno foi sempre entendida – ressalvadas as devidas particularidades históricas - de modo que cabia a essência fundante determinar o sentido da história humana, o que acabou por deslocar a historicidade da esfera social apenas para o interior da esfera dos fenômenos e por transformar a história da humanidade em um desenvolvimento meramente teleológico.

Em contrapartida, partindo não do ponto de vista da classe dominante – que apenas pode compreender o ser social de maneira parcial -, mas da totalidade da sociedade, Marx se ocupou em resgatar as categorias que a concepção burguesa de mundo renega, situando a potência histórica humana e, com isto, inaugurando uma concepção inédita da relação entre essência e fenômeno para a história da filosofia.

Ao produzir uma concepção de mundo que não visava apenas organizar a reprodução social, mas transformá-la em sua totalidade, Marx reconhece o trabalho enquanto categoria fundante desta esfera de ser e com ele se torna capaz de compreender corretamente a relação de continuidade e ruptura que se desdobra entre o mundo orgânico e o mundo social.

Através da categoria trabalho, o filósofo elimina a ideia de que haveria uma continuidade direta entre ambas as esferas de ser, ideia esta que ignora o papel ativo da posição teleológica, confere uma aparência de naturalidade à esfera social e sustenta a concepção de mundo burguesa. Com base em Marx, Lukács nos mostra como o ser social se desenvolve a partir de um afastamento das barreiras naturais, como ele cria uma forma de se reproduzir própria – a reprodução social -, e que os momentos de não identidade que ocorrem no interior da continuidade do ser não rompem com sua unitariedade, mas a enriquece. Basta pensar no desenvolvimento dos cinco sentidos da humanidade por nós comentado.

Ao afirmar a socialidade inerente ao ser humano, Marx compreende a totalidade social enquanto resultado de sua própria práxis, devolvendo aos indivíduos a capacidade de construir suas próprias histórias e, portando, sua própria “natureza”, sua essência.

Por isto Marx pôde apreender a dialética entre essência e fenômeno sem dualismos, mas enquanto dois momentos que compõem uma unidade. Para ele, pelo fato de ambos partirem de posições teleológicas, essência e fenômeno possuem o mesmo estatuto ontológico: nem a essência é mais ser que o fenômeno, nem é ela geradora do fenômeno. Tanto a primeira quanto o segundo são resultados dos atos humanos e se constituem enquanto dois momentos do real. Com isto, a essência perde seu caráter fundador da humanidade e se torna modificável no tempo.

A diferença, portanto, entre essência e fenômeno está na relação que ambos têm para com a continuidade, na função que desempenham no interior dos processos históricos: à essência, ao concentrar os traços de continuidade, cabe o papel de dar uma unidade ao processo, de atuar enquanto seu momento predominante; já ao fenômeno cabem os traços de singularização do processo.

Com isto Marx rompe com as velhas concepções de mundo que limitam a historicidade à esfera dos fenômenos e inserem uma teleologia na história. Ao reconhecer a historicidade da essência, ele eleva a historicidade ao papel de categoria universal e acaba por situar a teleologia apenas no interior da práxis humana. Em outras palavras: “Os homens fazem sua própria história” e, sendo a essência humana um “conjunto de relações sociais”, um resultado das decisões alternativas dos indivíduos, não existe, portanto, nenhuma natureza egoísta que justifique a eternidade do modo de produção do capital. Os únicos limites existentes para tal superação são, portanto, meramente sociais.

Como sinalizamos na introdução de nosso trabalho, acreditamos que desmistificar essa falsa consciência produzida pela concepção de mundo burguesa é de extrema importância para os dias atuais, quando a vida cotidiana como está posta torna mais fácil, para os seres humanos, imaginar o fim da humanidade em um seio de tragédias ambientais, econômicas e políticas, a imaginar o fim do capital.

Somente resgatando um entendimento do ser social que leve em conta sua totalidade, que reconheça corretamente sua origem e clarifique por meio de quais legalidades os indivíduos fazem suas próprias histórias, podemos então superar o ser humano resultante da emancipação política, cindido, defensor de uma liberdade limitada, subsumido ao poder das coisas, e construir, “a partir de uma luta especial” a qual Marx vai chamar de “emancipação humana”, uma “individualidade autêntica” que, ao produzir para atender as necessidades humanas e não mais as do mercado, se reconheça – de modo autêntico - enquanto membro de um gênero humano elevado a seu ser-para-si.

## REFERÊNCIAS

5 emoções que não são exclusivas dos humanos. **BBC News Brasil**. 4 mar. 2019. Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/geral-47415949>>. Acesso em: 02 dez. 2021.

ANDERSON, Perry. **Passagens da Antiguidade ao Feudalismo**. São Paulo: Brasiliense, 2007.

ANDRADE, Mariana. **Ontologia, dever e valor em Lukács**. Maceió: Coletivo Veredas, 2016.

ARISTÓTELES. **Política**. Lisboa: Vega, 1998.

As soluções simples para não 'morrer de calor' na Índia. **BBC News Brasil**. 11 out. 2021. Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/curiosidades-58878553>>. Acesso em: 02 dez. 2021.

BRASIL. **Código de ética do/a assistente social. Lei 8.662/93 de regulamentação da profissão**. 10. ed. rev. e atual. Brasília: Conselho Federal de Serviço Social, 2012.

CARLI, Ranieri. **Antropologia filosófica**. Curitiba: InterSaberes, 2012.

ENGELS, Friedrich. **A Origem da família, da propriedade privada e do Estado**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019.

GIANNA, Sergio Daniel. **Ideologia, ciência e filosofia: unidade e diferença no pensamento de Lukács e Mészáros**. Maceió: Coletivo Veredas, 2021.

GROOM, Nichola. EUA declaram escassez de água no Sudoeste e decretam racionamento. **R7**. Los Angeles, 16 ago. 2021. Disponível em: <<https://noticias.r7.com/internacional/eua-declaram-escassez-de-agua-no-sudoeste-e-decretam-acionamento-16082021>>. Acesso em: 02 dez. 2021.

HARARI, Yuval Noah. **Sapiens: uma breve história da humanidade**. Porto Alegre: L&PM, 2018.

HUBERMAN, Leo. **História da riqueza do homem**. Rio de Janeiro: Editora Guanabara Koogan, 1986.

LEAKEY, Richard. **A origem da espécie humana**. Rio de Janeiro: Rocco, 1995.

LESSA, Sérgio. Apresentação. In: LUKÁCS, Georg. **Notas para uma ética**. São Paulo: Instituto Lukács, 2014. p.07-59.

\_\_\_\_\_. Lukács e a Ontologia: uma introdução. **Revista Outubro**. Ed. 5, 2001. p.83-100.

\_\_\_\_\_. Lukács: essência, história e revolução. **Revista Novos Rumos**. São Paulo, v.51, n.1, junho 2014.

LOPES, Sônia; ROSSO, Sergio. **Bio**. São Paulo: Saraiva, 2013.

LUKÁCS, Georg. **A Destruição da Razão**. São Paulo: Instituto Lukács, 2020.

\_\_\_\_\_. **Estética**. Vol. 2. Barcelona: Grijalbo, 1966.

\_\_\_\_\_. **Notas para uma ética**. São Paulo: Instituto Lukács, 2014.

\_\_\_\_\_. **Essenciais são os livros não escritos: últimas entrevistas (1966-1971)**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2020.

\_\_\_\_\_. **Para uma ontologia do ser social**. Vol. 14. Maceió: Coletivo Veredas, 2018b.

\_\_\_\_\_. **Prolegômenos e para a ontologia do ser social**. Vol. 13. Coletivo Veredas, 2018a.

MACENO, Talvanes Eugênio. **Educação e reprodução social: a perspectiva da crítica marxista**. São Paulo: Instituto Lukács, 2015

MARX, Karl. **Crítica do programa de Gotha**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2012.

\_\_\_\_\_. **Manuscritos económico-filosóficos**. Lisboa: Edições 70, 1993.

\_\_\_\_\_. **O Capital: crítica da Economia Política**. Livro 1. São Paulo: Boitempo Editorial, 2013.

\_\_\_\_\_. **Para a questão judaica**. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007.

\_\_\_\_\_. **Manifesto do partido comunista**. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

NETTO, José Paulo. A construção do projeto ético-político contemporâneo. In: **Capacitação em Serviço Social e Política Social**. Módulo 1. Brasília: CEAD/ABEPSS/CFESS, 1999.

NETTO, José Paulo; BRAZ, Marcelo. **Economia política: uma introdução crítica**. São Paulo: Cortez, 2012.

NEVES, Walter Alves, org. JUNIOR, Miguel José Rangel, org. MURRIETA, Rui Sérgio S., (Org.). **Assim caminhou a humanidade**. São Paulo: Palas Athena, 2015.

Onda de calor mata ao menos 500 pessoas na Índia. **BBC News Brasil**. 25 maio 2015. Disponível em: [https://www.bbc.com/portuguese/noticias/2015/05/150525\\_onda\\_calor\\_india\\_mortes\\_rb](https://www.bbc.com/portuguese/noticias/2015/05/150525_onda_calor_india_mortes_rb). Acesso em: 02 dez. 2021.

Pandemia aumenta em 28% a incidência de casos de depressão no mundo. **Correio Braziliense**. 09 out. 2021. Disponível em: <https://www.correiobraziliense.com.br/ciencia-e-saude/2021/10/4954410-pandemiaaumenta-em-28-a-incidencia-de-casos-de-depressao-no-mundo.html>. Acesso em: 02 dez. 2021.

PEREIRA, Felipe. Remédio para a fome. **TAB UOL**. 29 nov. 2021. Disponível em: <https://tab.uol.com.br/edicao/doentes-de-fome/>. Acesso em: 02 dez. 2021.

PLANELLES, Manuel. Relatório da ONU sobre o clima responsabiliza a humanidade por aumento de fenômenos extremos. **El País**. Madri, 09 ago. 2021. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/internacional/2021-08-09/relatorio-da-onu-sobre-mudancaclimatica-responsabiliza-humanidade-por-aumento-de-fenomenos-extremos-atuais.html> Acesso em: 02 dez. 2021.

PLATÃO. **A República**. São Paulo: Ed. Martin Claret, 2000.

ROSTOVTZEFF, M. **História da Grécia**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1973.

\_\_\_\_\_. **História de Roma**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1967.

SMEDLEY, Tim. De gases a vírus, o veneno que é espalhado pelo derretimento das geleiras. **BBC News Brasil**. 26 jul. 2020. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/vert-fut-52971813>>. Acesso em: 02 dez. 2021.

TOMAZELA, José Maria. Pé de frango se torna a carne possível, com disparada da inflação. **O Estado de S. Paulo**. São Paulo, 16 set. 2021. Disponível em: <https://economia.estadao.com.br/noticias/geral,pe-de-frango-se-torna-a-carne-possivel-com-disparada-da-inflacao,70003841681>>. Acesso em: 02 dez. 2021.

TONET, Ivo. **Método científico: uma abordagem ontológica**. São Paulo: Instituto Lukács, 2013.

VITORIO, Tamires. Bilionários ficaram US\$ 5 trilhões mais ricos em meio à pandemia de Covid-19. **CNN Brasil**. São Paulo, 6 abr. 2021. Disponível em: <https://www.cnnbrasil.com.br/business/mesmo-com-a-pandemia-da-covid-19-bilionarios-ficaram-us-5-trilhoes-mais-ricos/>>. Acesso em: 04 jan. 2022.