



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

**CHRISTIANE BATISTA ARAUJO**

**PRÁXIS, VIDA COTIDIANA E MUNDO DOS HOMENS**

**MACEIÓ – ALAGOAS**

**2020**

**CHRISTIANE BATISTA ARAUJO**

**PRÁXIS, VIDA COTIDIANA E MUNDO DOS HOMENS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Serviço Social (PPGSS) da Universidade Federal de Alagoas (UFAL), como requisito para obtenção do título de Mestre em Serviço Social.

Orientadora: Maria Norma Alcântara Brandão de Holanda

**MACEIÓ – ALAGOAS**

2020

Catálogo na fonte  
Universidade Federal de Alagoas  
Biblioteca Central  
Biblioteca Central Divisão de Tratamento Técnico  
Bibliotecário: Marcelino de Carvalho Freitas Neto – CRB-4 – 1767

A663p Araujo, Christiane Batista.  
Práxis, vida cotidiana e mundo dos homens / Christiane Batista Araujo. –  
2020.  
93 f.

Orientadora: Maria Norma Alcântara Brandão de Holanda.  
Dissertação (mestrado em Serviço Social) – Universidade Federal de  
Alagoas. Faculdade de Serviço Social. Maceió, 2021.

Bibliografia: f. 89-93.

1. Trabalho. 2. Práxis (Filosofia). 3. Vida cotidiana. 4. Gênero humano. I.  
Título.

CDU: 364.442.2:14

A todas as vítimas da *covid-19* de todo o mundo. Pois, numa sociabilidade onde a reprodução do capital não se interrompe, onde os serviços de saúde são comercializados e as vidas humanas são tratadas como uma simples mercadoria, viver e lutar são atos de resistência para a classe trabalhadora.

## AGRADECIMENTOS

Aos meus familiares que sempre me apoiaram e incentivaram a lutar atrás dos meus sonhos. Em especial, aos meus pais, José Cristiano e Maria Liege, por todo carinho, amor e estímulo incondicional para eu alcançar meus objetivos; e a minha irmã e companheira da vida, Catharina, por todos os momentos de descontração e alegria, e por seu exemplo de dedicação e amor aos estudos;

Ao meu namorado, Felipe, por todo amor, preocupação e conselhos sempre me incentivando a prosseguir;

A todo o corpo docente e funcionários do Programa de Pós Graduação em Serviço Social da Universidade Federal de Alagoas. Em especial, a minha orientadora Norma Alcântara, por ter me apresentado o pensamento de Lukács no processo de iniciação científica da graduação e pelo companheirismo e paciência ao longo desses anos.

Aos professores Diego Souza e Talvanes Maceno pelas riquíssimas e importantes contribuições teóricas dada a pesquisa durante a banca de qualificação e a participação na banca de defesa;

Ao grupo de pesquisa *Reprodução Social* por todos os momentos de discussões, reflexão e aprendizagem fundamentais no processo de formação acadêmica e intelectual;

À Ediane, amiga da vida que durante o curso nos conectamos ainda mais, com ótimos momentos de diversão, estudo e sempre com palavras sinceras e de incentivo. E aos demais colegas da turma 2018 com quem compartilhei momentos de muita aprendizagem e debates calorosos; especialmente, ao Rafael, companheiro das longas jornadas de ônibus e/ou caronas até as aulas, de debates e aflições;

Aos meus amigos, Alana, Anny, Diogo e Rafael, pela amizade sincera e por sempre confiarem no meu potencial;

As minhas amigas Sãmala e Gildete, pela colaboração e tantas gargalhadas nesses tempos difíceis;

As amigas de luta: Bárbara, Glaucya, Janaina, Verônica e Mônica, pelo exemplo de garra, união e companheirismo;

À Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Alagoas (FAPEAL) pelo financiamento da pesquisa.

A finalização do mestrado só foi possível pela contribuição de todos vocês, que caminharam comigo lado a lado nesta longa jornada.

Gratidão a todos vocês.

*Os homens fazem a sua própria história, mas não a fazem segundo a sua livre vontade; não a fazem sob circunstâncias de sua escolha e sim sob aquelas com que se defrontam diretamente, legadas e transmitidas pelo passado.*

*(Karl Marx).*

## RESUMO

A presente dissertação analisa a vida cotidiana enquanto o *locus* do processo de desenvolvimento do gênero humano. Ancora-se no próprio *ser dos homens*, especialmente, na sua práxis, nas objetivações das suas atividades produtivas e nas formas *elevadas* de objetivação que surgem na vida cotidiana, como por exemplo: a ciência, a arte, a ética, etc. Expõem sobre a *base material* que possibilitou, e ainda permite, o processo de desenvolvimento da generidade humana, considerando-se que a constituição e a reprodução do mundo dos homens não advêm de forças divinas ou meramente da consciência dos homens iluminados ou de heróis. Mas é fruto da totalidade de ações humanas sobre condições historicamente determinadas. Ressalta o poder transformador e revolucionário dos homens, reconhecendo no trabalho enquanto a atividade criadora do ser social e do seu papel transformador tanto da natureza quanto do próprio homem, tendo, o trabalho como o modelo da práxis social. E, por fim, reafirma que é no cotidiano, local aparentemente *trivial* para diversas correntes filosóficas, que os homens atuam e constroem o mundo – objetiva e subjetivamente. Para isto, realizou-se uma pesquisa bibliográfica pautada na perspectiva marxista, baseando-se na ortodoxia e na leitura imanente, focando, especialmente, no pensamento do filósofo húngaro, Georg Lukács, nas suas obras: *Para uma Ontologia do Ser Social* e na *Estética*, e no pensamento de Karl Marx e de Friedrich Engels, além de outros marxistas, como é o caso de István Mészáros, Jose Paulo Netto, Sergio Lessa e outros mais que se debruçaram sobre a temática do desenvolvimento do mundo dos homens e do cotidiano tanto na área da filosofia quanto do Serviço Social.

**Palavras-chaves:** ser social; trabalho; práxis; vida cotidiana; generidade humana.

## ABSTRACT

The present dissertation analyzes a daily life as the locus of the human development process. In this sense, so, our research is anchored in the proper being of men, especially in their praxis, in the delineations of their productive activities and in the high forms of objectification that arise in daily life, such as: science, art, ethics, etc. Consequently, presenting the material basis that made possible, and still allows, the process of development of human generosity, considering that the constitution and reproduction of the world of men don't come from divine forces or merely from the consciousness of enlightened men or heroes. It is the result of the totality of human actions under historically determined conditions. With this, the transformative and revolutionary power of men is highlighted. This perception was only possible due to the recognition of work as the creative activity of the social being and its transforming role both of nature and of man, with work as the model of social praxis. And, finally, to reaffirm that it is in daily life, an apparently trivial place for other philosophical currents, that men act and build the world - objectively and subjectively. For this, we carried out a bibliographic research based on the Marxist perspective which was based on orthodoxy and immanent reading, focusing, especially, on the thought of the Hungarian philosopher, Georg Lukács, in his works: *Towards an Ontology of the Being Social* and in *Aesthetics*, of Karl Marx and Friedrich Engels, in addition to other Marxist authors, as is the case with István Mészáros, José Paulo Netto, Sergio Lessa and other who looked at the theme of the development of the world of men and daily life both in the area of philosophy and Social work.

**Keywords:** being social; Work; praxis; daily life; human gender.

## LISTA DE ILUSTRAÇÃO

Figura 1 – Distribuição ao longo do tempo das principais espécies da história evolutiva hominídea.....	23
--	----

## SUMÁRIO

<b>1. INTRODUÇÃO.....</b>	<b>11</b>
<b>2. A INSEPARABILIDADE ENTRE O SER SOCIAL E A PRÁXIS.....</b>	<b>16</b>
2.1. Trabalho: <i>modelo</i> do ser social e de toda a práxis.....	19
2.2. Posições teológicas primárias e as posições teológicas secundárias.....	33
2.3. Práxis social e complexificação do mundo dos homens.....	38
2.3.1. Reconhecimento do humano genérico: relação dialética entre a objetivação, a exteriorização e a alienação.....	43
<b>3. A PROBLEMÁTICA DA VIDA COTIDIANA ENQUANTO CHÃO ONTOLÓGICO DA PRÁXIS.....</b>	<b>47</b>
3.1. Principais características do pensamento e do reflexo cotidiano.....	48
3.1.1. Pensamento cotidiano e o materialismo espontâneo.....	54
3.1.2. Aplicação das analogias na vida cotidiana.....	57
3.1.3. Cotidiano e a linguagem.....	61
3.2. <i>Ultrapassagem</i> do pensamento cotidiano e as formas mais elevadas das objetivações.....	65
3.2.1. O reflexo científico.....	69
3.3. <i>A volta</i> ao pensamento da vida cotidiana: o cotidiano e a história.....	81
<b>4. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>86</b>
<b>5. REFERÊNCIAS.....</b>	<b>89</b>

## 1. INTRODUÇÃO

“A socialização da sociedade, o afastamento da barreira natural efetua-se, no plano imediato e material, por meio do jogo de ação social dos atos de objetivações. Quanto mais objetos e relações entre objetos forem transformados em objetivações e introduzidos em seus sistemas, tanto mais decididamente o homem terá deixado a condição de natureza, tanto mais o seu ser será um ser social, isto é, um ser tendencialmente humano”. (Lukács)

O processo de complexificação do mundo dos homens ancora-se no amplo e contínuo aperfeiçoamento das forças produtivas, das formações sociais e no processo de reprodução social. O ser social, diferentemente da esfera orgânica, não apenas se reproduz enquanto espécie, mas soma-se, a ela, a reprodução da totalidade social numa incessante processualidade que tem como chão ontológico a vida cotidiana. Esse movimento ocorre a partir da gênese do ser social operada pelo salto ontológico dado pelo trabalho e que possibilita o surgimento do gênero humano que se relaciona dialeticamente com seu exemplar singular e que vai se distanciando do mutismo da natureza próprio do ser orgânico. Nesse sentido, tem-se uma coexistência de determinações do ser inorgânico, orgânico e social, com prioridade para o último, na criação das condições objetivas e subjetivas para a reprodução da humanidade.

O surgimento do sujeito e do objeto na práxis social conduz, ao mesmo tempo, a uma generidade não mais muda, resultado das relações sociais. Com isso há uma alteração qualitativa determinada por processos que se desenvolvem ascendentemente a partir de relações sociais que envolvem sujeito e objeto. A economia e o modo de reprodução do ser social são as forças motrizes que estão na base dessa tendência.

Esse processo, desencadeado pelo trabalho, que afasta as barreiras naturais é um processo longo, desigual e contraditório tanto no que diz respeito à sociedade enquanto totalidade social, quanto à constituição dos sujeitos singulares. Por isso, para aprendermos este desenvolvimento do humano genérico, não

podemos estruturá-lo fixamente, a partir de esquemas lógicos e de uma simples ligação entre a atuação dos homens ante a realidade e os seus resultados obtidos.

A história humana não é resultado de *atos conscientes* de homens iluminados, de heróis ou de uma vanguarda; tampouco é resultado de forças divinas ou transcendentais. Ela é fruto da totalidade de ações humanas sobre condições historicamente determinadas, pautadas de modo profundamente dialético.

Nosso esforço na presente dissertação será, precisamente, abordar a edificação do mundo dos homens na vida cotidiana. Para isso, realizamos uma pesquisa bibliográfica pautada pela perspectiva marxista, com base na ortodoxia e na leitura imanente.

Como destacado por Sergio Lessa, a ortodoxia é um procedimento metodológico

[...] que dificulta a justaposição de pressupostos em si contraditórios, o que, por sua vez, é imprescindível para que uma teoria tenha a coerência interna, sem a qual não poderá refletir a unitariedade ontológica última do real [...]. A ortodoxia, sempre antinômica ao dogmatismo, é uma arma da crítica revolucionária ao mundo – o dogmatismo, antinômico à ortodoxia, é uma amarra conservadora para conter o avanço da humanidade. (LESSA, 2007, p. 12-13).

A leitura imanente confere prioridade ao texto; isso “é apenas uma decorrência metodológica da prioridade (ontológica) do objeto no processo de conhecimento e, num plano mais geral, da determinação da consciência pela existência” (LESSA, 2007, p. 16). Na leitura imanente, o próprio texto converte-se em objeto de estudo e, “dentro de limites e parâmetros que sempre devem ser explicitados, pode ser o palco de experiências e campo de provas de conceitos e das suas inter-relações lógico-teóricas” (LESSA, 2007, p. 17).

É sobre essa vinculação entre a ortodoxia e a abordagem imanente que guiamos nossa pesquisa, focando especialmente no pensamento do filósofo húngaro Georg Lukács, nas suas obras: *Para uma Ontologia do Ser Social*, na versão traduzida pelo Coletivo Veredas, e, principalmente, na *Estética*, volume I:

*Cuestiones preliminares y de principio*, da Ediciones Grijalbo, S.A<sup>1</sup>. Além disso, pesquisamos nas obras de Karl Marx, Friedrich Engels, István Mészáros, José Paulo Netto, Sergio Lessa e outros autores que se debruçaram sobre a temática do desenvolvimento do mundo dos homens e do cotidiano tanto na área da filosofia quanto na do Serviço Social.

Como demarcado por Georg Lukács, em *Meu caminho para Marx*:

A relação com Marx é a verdadeira pedra de toque para todo intelectual que leva a sério a elucidação da sua própria concepção de mundo, o desenvolvimento social, em particular a situação atual, o seu próprio lugar nela e o seu próprio posicionamento em relação a ela. (LUKÁCS, 2010, p. 13).

Como advertido por José Paulo Netto, a apreensão concreta do real não repousa apenas no ponto de vista da classe operária, ainda que este seja vital para o conhecimento, mas vincula-se e se funda numa perspectiva teórica que nos permita apreender o real como efetivamente é. Estamos falando do materialismo histórico e dialético. Caso contrário, desprovido desta vinculação,

[...] o ponto de vista de classe do proletário se degrada em obreirismo, envergonhado ou descarado; ele só expressa um elemento dinamizador do conhecimento se, e na medida em que, polariza a massa crítica disponível num momento histórico determinado. (NETTO, 2012, p. 74).

Esta vinculação entre o ponto de vista da classe trabalhadora e a base teórica foi a postura adotada por Lukács e pelos demais autores a que recorreremos para a pesquisa. É, portanto, com base neste legado que a presente dissertação se estruturou em duas seções.

Na primeira seção, enfocamos *A inseparabilidade entre o ser social e a práxis*, recuperando, para isto, a discussão sobre a importância da concepção do trabalho como modelo de todas as práxis sociais e categoria fundante do ser social.

---

<sup>1</sup> Utilizamos as versões em língua espanhola da *Estética* e do *Prefácio* redigido por Georg Lukács ao livro *Sociología de la Vida Cotidiana*, de Agnes Heller, por não existirem traduções em língua portuguesa. Desse modo, as traduções apresentadas, das obras supracitadas, são de nossa responsabilidade.

A distinção entre os pores teológicos primários e secundários, no Lukács da *Ontologia*, parece-nos importante não apenas porque revela uma determinação ontológica universal do ser social, mas também porque explicita de modo particularmente claro o caráter fundante do intercâmbio material com a natureza em relação aos demais complexos sociais que compõem a totalidade de qualquer sociedade. Permite que sejam exploradas no que se refere às particularidades na articulação entre teleologia, objetivações, exteriorização, causalidade dada e posta etc. de cada uma delas. E ainda esclarece em detalhes as distintas funções que exercem na reprodução da totalidade social. (LESSA, 2013, p. 71-72).

O fato de os homens, a partir das suas atividades produtivas, desenvolverem formas cada vez mais complexas de objetivação, com novas práxis sociais, nos estimulou a produzir a primeira seção deste estudo que ora apresentamos. Nela, destacamos o homem como o construtor da história humana a partir do trabalho, um pôr teleológico que se diferencia dos demais pores por atuar num objeto natural com o objetivo de criar as condições materiais necessárias à reprodução dos indivíduos humanos e da totalidade social. O trabalho é o fundamento genético das demais práxis sociais.

Já na segunda seção abordamos *A problemática da vida cotidiana enquanto chão ontológico da práxis*. Nosso foco consiste em analisar a vida social dos homens no seu *ambiente* mais corriqueiro, a cotidianidade, e observar como, a partir do cotidiano, os homens desenvolvem formas mais elevadas da generidade humana, como, por exemplo, a política, a ética, a arte, a filosofia etc. Para isso nos valem do pensamento lukacsiano, pois nele verificamos uma preocupação em lançar luz para o desenvolvimento do mundo dos homens atentando para a importância que tem a vida cotidiana enquanto lócus real onde tudo acontece, uma vez que ela constitui a mediação objetivo-ontológica entre a simples reprodução espontânea da existência física e as formas mais altas da generidade humana.

O estudo da cotidianidade possibilita-nos compreender cientificamente “as inter-relações e interações entre o mundo econômico-social e a vida humana” (LUKÁCS, 1994, p. 9). Conforme o filósofo húngaro, os homens se adaptam, em sua particularidade, às formas sociais que suas forças produtivas fazem nascer concretamente, no interior de um processo social determinado historicamente. Tais adaptações se realizam através de “*atos particulares de homens particulares*”

(LUKÁCS, 1994, p. 9); é, portanto, na totalidade desses atos que se realiza o processo de edificação do mundo dos homens.

Por fim, teceremos algumas considerações finais sobre a vida cotidiana como lócus da vida dos homens e da sua reprodução social, por compreender que nela os homens atuam de modo ativo, tanto objetiva quanto subjetivamente, e constroem sua própria história. Logo, está aberta a possibilidade para novas formas de sociabilidade para além das amarras do capital.

## 2. A INSEPARABILIDADE ENTRE O SER SOCIAL E A PRÁXIS

“[...] o ser social é a única esfera da realidade em que a práxis assume o papel de uma *conditio sine qua non* na conservação e na locomoção das objetividades, na sua reprodução e desenvolvimento ascendente.” (Lukács)

O ser social não existiria nem atuaria no mundo sem a práxis – especialmente sem o trabalho, categoria modelo das demais práxis, fundante desta forma de ser que é o ser social. A práxis, portanto, manifesta o caráter transformador e criador das atividades humanas. Como destacado por Barbosa, Rabelo e Jimenez (2018, p. 101), “há uma copertença processual necessária entre ser, categorias, práxis e conhecimento”.

É, justamente, sobre esta correlação entre o ser social e a práxis que nos debruçaremos. Contudo, nas correntes filosóficas não existe unanimidade acerca do conceito de práxis. O termo *práxis* originou-se na Antiguidade grega, contudo elucidar os diferentes conceitos que ele apresentava desde a filosofia grega até os dias atuais extrapola os objetivos do presente estudo. A compreensão que adotaremos acerca da práxis é a da perspectiva marxista; “a práxis ocupa o lugar central da filosofia que se concebe a si mesma não só como interpretação do mundo, mas também como elemento do processo de transformação” (VÁZQUEZ, 2011, p. 30). Este é um dos pilares do pensamento marxista, pois Marx, nas *Teses ad Feuerbach*, destaca que não cabe mais à filosofia apenas o papel de interpretar o mundo, mas de transformá-lo<sup>2</sup>.

Conforme Adolfo Vázquez (2011), a *superação* das concepções anteriores da práxis enquanto categoria estática ou ligada apenas a grupos privilegiados para uma apreensão histórica e transformadora do mundo dos homens só foi possível historicamente e no campo filosófico quando não se pôde mais negar o papel revolucionário das atividades produtivas dos homens. Isto é,

---

<sup>2</sup> Conceber a filosofia como inscrita no processo de transformação da realidade não é algo do desejo ou simplesmente o idealismo de uma corrente filosófica. É fruto da apreensão do movimento dialético do real.

[...] em uma fase histórica determinada – quando a própria práxis, isto é, a atividade prática material, chegou a seu desenvolvimento a um ponto em que o homem já não pode continuar atuando e transformando de forma criadora – isto é, revolucionariamente – o mundo – como realidade humana e social –, sem cobrar uma verdadeira consciência da práxis [...] que apenas pode ser obtida, por sua vez, quando já amadureceu ao longo da história das ideias, as premissas teóricas necessárias. (VÁZQUEZ, 2011, p. 38-39).

Vale destacar que devido ao baixo desenvolvimento das forças produtivas, até o início do século XIX as concepções teóricas elaboradas acerca da história e do desenvolvimento humano apresentavam debilidades. De acordo com Lessa e Tonet (2011):

De modo simétrico, os idealistas se equivocavam ao não perceberem o peso determinante da vida social objetiva sobre as concepções de mundo e, analogamente, os materialistas se equivocavam por não reconhecerem o papel ativo das ideias sobre o desenvolvimento humano. (LESSA; TONET, 2011, p. 40).

A superação dessas debilidades não ocorreu pela junção dessas duas correntes teóricas, mas só foi possível através de transformações radicais na sociabilidade: *a Revolução Industrial e a Revolução Francesa*<sup>3</sup>. Foi a partir deste chão histórico, somado às contribuições de pensadores anteriores, a exemplo de Hegel e de Aristóteles, que Marx pôde construir uma nova concepção histórica na qual o mundo dos homens se apresenta como “[...] uma síntese de ideia e matéria que apenas poderia existir a partir da transformação da realidade (portanto, é material) conforme um projeto previamente ideado na consciência (portanto, possui

---

<sup>3</sup> Esses dois acontecimentos históricos foram fundamentais para a percepção do poder transformador dos sujeitos. A Revolução Industrial (1776-1830), “ao elevar as forças produtivas a um novo patamar, evidenciou até que ponto a história dos homens é independente da natureza” (LESSA; TONET, 2011, p. 40). Já a Revolução Francesa (1789-1815) “deixou ainda mais claro como as ideias dos homens (os complexos ideológicos) e as possibilidades objetivas se articulam para compor a história humana” (LESSA; TONET, 2011, p. 40). Contudo, apesar de esses acontecimentos possibilitarem desnudar este poder transformador e ativo dos homens, também evidenciou os limites deste papel, principalmente por estar assentado numa forma de sociabilidade de classes. Um exemplo disso é a filosofia de Hegel, que nos oferece “um relato das transformações e eventos históricos nos termos das necessidades subjacentes de uma história mundial em desdobramento e sua realização da ideia de liberdade, mesmo que não pudesse conceitualizar o desenvolvimento histórico como irrepreensivelmente aberto” (MÉSZAROS, 2011, p. 345).

um momento ideal)” (LESSA, TONET, 2011, p. 41). Em consequência disso, o *fazer histórico* está sempre em aberto, a partir das necessidades postas pelo real.

A teoria social marxista não excluiu as contribuições dos pensamentos filosóficos anteriores. Pelo contrário,

A concepção marxista da práxis não implica, de modo algum, a volta a uma atividade pré-filosófica nem o retorno a um ponto de vista filosófico como o materialismo vulgar ou metafísico, ainda ligado por certos fios ao da consciência comum e anterior às formas mais desenvolvidos do idealismo (Kant, Fichte e Hegel). A concepção marxista da práxis, da qual partimos, não é, em suma, um retorno, mas, sim, um avanço; é uma superação – no sentido dialético de negar e absorver – tanto do materialismo tradicional como do idealismo, o que implica, por sua vez, a tese de que não só o primeiro como também o segundo contribuíram essencialmente para o surgimento do marxismo. (VÁZQUEZ, 2011, p. 31).

Será neste chão filosófico que desenvolveremos nosso estudo acerca da importante relação entre a *práxis* e o *ser social*. Desse modo, trataremos, no primeiro tópico da presente seção, sobre o *trabalho* enquanto atividade social, fundante do mundo dos homens e modelo da *práxis social*. Para esse fim, valemos, também, da discussão da importância da linguagem e da nomeação dos objetos neste processo de construção do ser social.

Já no segundo tópico, abordaremos as diferenças entre a teleologia primária e a teleologia secundária, e, conseqüentemente, como se põem novas objetividades. No último tópico, exporemos que apropriar-se das objetivações do mundo dos homens requer superar a imediaticidade posta pelas necessidades do cotidiano, através de *mediações* para a generalização, não esquecendo que a “*absorção*” desse *sistema de objetivações* acontece de forma particular para cada indivíduo, tendo em vista que além de seres sociais, somos dotados de particularidades. Em sociabilidades pautadas pela exploração do homem pelo homem, como a sociedade burguesa, o modo de apropriação das objetivações e dos sistemas de mediação acontece de forma contraditória e desigual.

## 2.1. TRABALHO: MODELO DO SER SOCIAL E DE TODA A PRÁXIS

Consideramos que a *construção* e a *reprodução* do mundo dos homens não advêm de forças divinas ou meramente da consciência, pois o processo de desenvolvimento da generidade humana está ancorado no próprio *ser dos homens*. Os homens, “[...] ao desenvolverem sua produção material e relações materiais, transformam, a partir de sua realidade, também o seu pensar e os produtos de seu pensar. **Não é a consciência que determina a vida, mas a vida é que determina a consciência**” (MARX; ENGELS, 2010, p. 52, grifos nossos)<sup>4</sup>.

Mesmo quando ocorrem “formulações nebulosas do cérebro dos homens, são sublimações necessárias do seu processo de vida material que se podem constatar empiricamente e que se encontram sobre as bases materiais” (MARX; ENGELS, 2010, p. 52). Desse modo, os homens, a partir de suas atividades produtivas, foram se constituindo e construindo o *mundo*; no caso, *encontram-se em condições de “fazer história”*.

Portanto, o homem é seu próprio criador. Como adverte Tonet (2016, p. 44), “a palavra criar tem de ser tomada no seu sentido mais radical possível, isto é, de dar origem a um tipo de ser antes inexistente”. A compreensão desse fato traz (e trouxe) impactos imensos,

[...] tanto do ponto de vista de tudo o que ela nega quanto do ponto de vista de tudo o que ela afirma. Ela nega a existência de Deus, da alma, da imortalidade, de um mundo transcendente. Ela afirma que os homens são os únicos responsáveis pela sua existência e pela sua história. (TONET, 2016, p. 44).

---

<sup>4</sup> Destacamos que tanto a realidade quanto a consciência são reais, objetivas, apesar de haver distinção entre elas. Conforme abordado por Lessa e Tonet, acerca da concepção marxiana de realidade e consciência, “Uma não é, digamos, ‘mais real’ do que a outra. Sem a materialidade natural não poderia existir a consciência dos homens. Nesse preciso sentido, a matéria é anterior à consciência. Por outro lado, o ser social apenas pode existir como síntese das ideias (da prévia-ideação) com a materialidade natural. Essa síntese produz uma nova causalidade, uma nova esfera objetiva, realmente existente, tão existente quanto uma pedra ou o universo: a sociedade humana” (LESSA. TONET, 2011, p. 41). Consequentemente, a consciência é um produto social.

Todavia, a aceitação dessa afirmação encontra dificuldades, pois, para alguns, isto representaria uma

[...] desqualificação do ser humano, sua redução a uma mera criatura material, a perda do sentido da vida e o rebaixamento dos valores julgados superiores [...]. Gostaríamos, no entanto, de argumentar, especialmente quando falarmos da emancipação humana, no sentido de demonstrar que a negação de um mundo transcendente não só não diminui o ser humano, senão que, pelo contrário, o eleva a um grau muito superior. (TONET, 2016, p. 44).

A atividade produtiva que marcou o surgimento do ser social foi o *trabalho* – tratado de modo *abstrato* –, justamente por operar o intercâmbio dos homens com a natureza (a base material). Todavia, conforme Lukács, o *trabalho* não surgiu nem existiu de modo isolado de outros complexos sociais; ele apenas é a categoria modelo e fundante deste ser<sup>5</sup>:

E já um olhar superficial ao ser social mostra a indissolúvel entrelaçabilidade de suas categorias decisivas como trabalho, linguagem, cooperação e divisão do trabalho, mostra novas relações da consciência com a realidade e, por isso, consigo própria etc. Nenhuma pode ser adequadamente apreendida em uma consideração isolada. (LUKÁCS, 2018b, p. 7).

Este novo ser, *o ser social*, diferenciou-se do ser orgânico e do ser inorgânico, apesar das interações entre elas<sup>6</sup>. No caso, “os três tipos de ser existem simultaneamente, entrelaçados um ao outro e, correspondentemente, também exercem com frequência efeitos simultâneos sobre o ser do ser humano, sobre sua práxis” (LUKÁCS, 2018a, p. 13). Para Lukács, “a questão acerca da especificidade

---

<sup>5</sup> A perspectiva marxiana contrapõe-se às vertentes que buscam explicar o surgimento da sociedade a partir da fala, da linguagem articulada. Consideremos, assim, que a linguagem só surge a partir do ser (social) que trabalha. A linguagem articulada foi fundamental para a transmissão de conhecimento e a organização dos processos de trabalho. Conforme Engels, os homens tiveram “necessidade de dizer algo uns aos outros. A necessidade criou o órgão: a laringe pouco desenvolvida do macaco foi-se transformando, [...] enquanto os órgãos da boca aprendiam pouco a pouco a pronunciar um som articulado após outro” (ENGELS, 1963, p. 271).

<sup>6</sup> Segundo Lukács (2018a, p. 9), “uma tal coexistência dos três grandes tipos de ser – incluindo suas interações, assim como suas distinções essenciais – é, portanto, um fundamento tão invariável de todo ser social que nenhum conhecimento do mundo que se desdobre a partir de seu solo, nenhum autoconhecimento do ser humano, é possível sem o reconhecimento de uma tal base diversificada como fato fundamental”. Não cabe aqui aprofundar a distinção entre as três esferas do ser, porquanto isso extrapolaria os limites da pesquisa.

do ser social contém a confirmação da unidade geral de todo ser e, ao mesmo tempo, o aflorar de suas próprias determinações específicas” (LUKÁCS, 2018a, p. 327).

No ser social, portanto, uma das esferas do ser, encontramos uma vinculação entre o meio natural e a sociedade, mas não de modo dualista. Pelo contrário,

O ser humano nunca é imediatamente, por um lado, ser humano social e, por outro lado, pertencente à natureza. Sua humanização, sua socialização, não significa qualquer cisão ontológica de seu ser, por exemplo, em espírito (alma) e corpo. Mostra-se, por outro lado, que mesmo aquelas funções de seu ser que permanecem para sempre naturalmente fundadas se socializam no curso do desenvolvimento da humanidade [...]. Sua existência permanece completamente sujeita à esfera das necessidades biológicas de sua autopreservação e reprodução da espécie. (LUKÁCS, 2018a, p. 13).

Há uma imbricação e dependência dos homens para com a natureza. Como destacado por Marx, os homens vivem da natureza:

[...] a natureza é o seu corpo, com o qual ele tem de ficar num processo contínuo de intercâmbio para não morrer. Que a vida física e mental do homem está interconectada com a natureza não tem outro sentido senão que a natureza está interconectada consigo mesma, pois o homem é uma parte dela. (MARX, 2010, p. 84).

Foi justamente ao subordinar a natureza para garantir sua existência e atender a seus interesses que os homens, através do trabalho, se *construíram*, o que provocou mais que uma relação homem e natureza, já que “implica uma interação no marco da própria sociedade, afetando seus sujeitos e a sua organização” (NETTO E BRAZ, 2012, p. 46). Nesse sentido, “o trabalho não é apenas uma atividade específica dos homens em sociedade, mas é, também e ainda, o processo histórico pelo qual surgiu o ser desses homens, o **ser social**” (NETTO E BRAZ, 2012, p. 46, grifo dos autores). Ou seja, ele é a atividade vital e fundante do homem.

Lukács evidenciou em seus estudos a importância das contribuições de Engels em colocar o trabalho como *centro do devir-humano do homem*. “Ele também investiga os pressupostos biológicos de seu novo papel nesse salto do animal ao

humano. Ele os encontra na diferenciação que recebe a função vital da mão já entre os macacos” (LUKÁCS, 2018b, p. 11). Engels, em “Sobre o Papel do Trabalho na Transformação do Macaco em Homem”, texto publicado em *Obras Escolhidas*, apresenta o trabalho como “a condição básica e fundamental de toda a vida humana. E em tal grau que, até certo ponto, podemos afirmar que o trabalho criou o próprio homem” (ENGELS, 1963, p. 269). Alerta para a importância dos hominídeos, que “foram se acostumando a prescindir de suas mãos ao caminhar pelo chão e começaram a adotar cada vez mais uma posição ereta. Foi o passo decisivo para a transição do macaco ao homem” (ENGELS, 1963, p. 269).

Esta liberação das mãos constituiu uma necessidade de nossos antepassados para executarem funções cada vez mais variadas; “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 machado de pedra, por mais tosco que fosse” (ENGELS, 1963, p. 270). A mão do homem, assim, foi sendo moldada pelo trabalho durante centenas de milhares de anos. Para Engels, “a mão não é apenas o órgão do trabalho; é também produto dele” (ENGELS, 1963, p. 270).

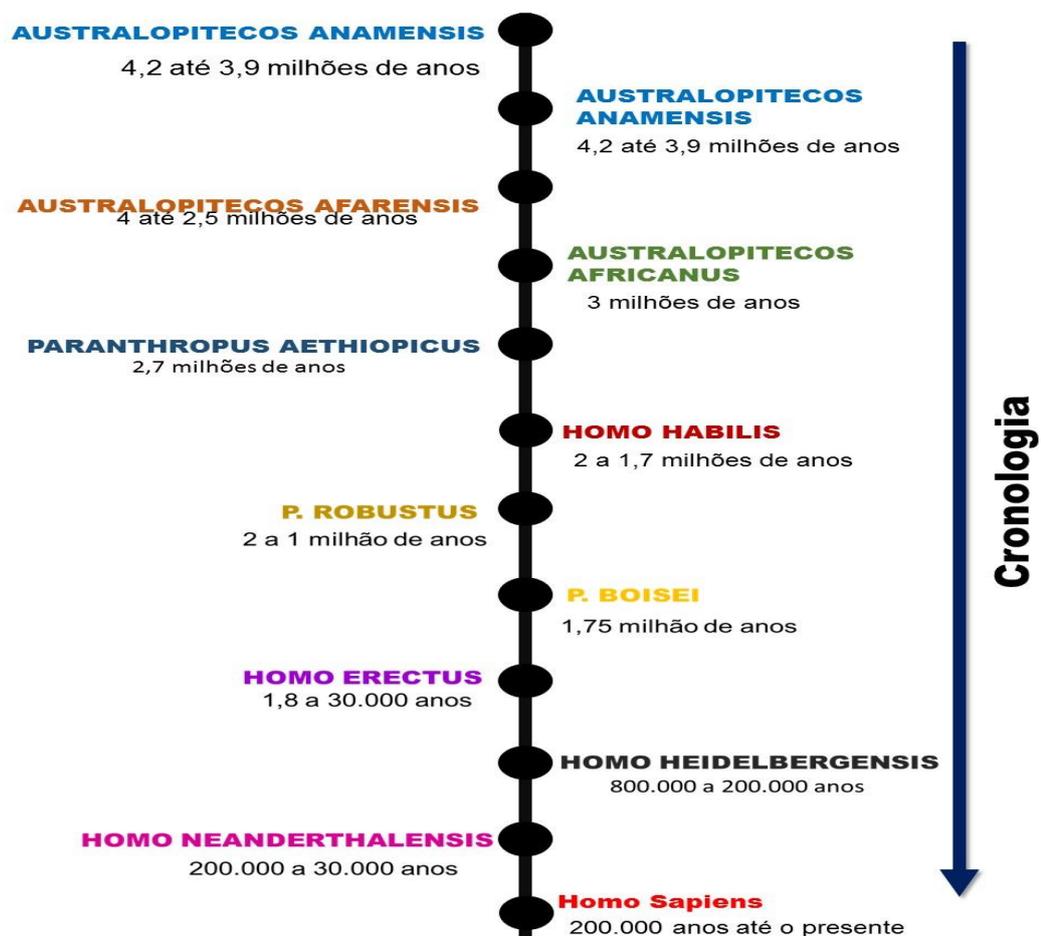
Contudo, a mão não apresenta existência própria e independente, mas está ligada ao organismo como um todo. Segundo Engels, com base na lei que Darwin chamou de correlação do crescimento, “o aperfeiçoamento gradual da mão do homem e a adaptação concomitante dos pés ao andar em posição ereta exerceram indubitavelmente [...] certa influência sobre outras partes do organismo” (ENGELS, 1963, p. 270), como, por exemplo, o desenvolvimento do cérebro e de seus instrumentos mais imediatos: os órgãos dos sentidos.

O desenvolvimento do cérebro e dos sentidos a seu serviço, a crescente clareza de consciência, a capacidade de abstração e de discernimento cada vez maiores, reagiram por sua vez sobre o trabalho e a palavra, estimulando mais e mais o seu desenvolvimento. (ENGELS, 1963, p. 272- 273).

O processo de *devir-humano do homem* foi sendo *adaptado* durante milhares de anos, mas não de modo linear ou a partir do “cumprimento de qualquer tipo de roteiro pré-traçado ou da existência de um *design* a ser seguido para se atingir uma

meta preconcebida. A evolução não tem projeto” (NEVES, 2006, p. 252). Existem vários becos sem saídas que a ciência e várias pesquisas buscam desvelar. Contudo, ela ocorre na luta pela vida, onde apenas as espécies mais bem *adaptadas* ao meio sobrevivem, enquanto outras desaparecem. O *homo sapiens* representa um *caso limite* do processo evolutivo. (Figura 1). As buscas por um possível elo entre os homens e os chimpanzés são extremamente problemáticas.

**Figura 1 – Distribuição ao longo do tempo das principais espécies da história evolutiva hominídea**



A paleontologia, a arqueologia e a biologia, entre outras áreas do conhecimento ligadas aos estudos da evolução humana, são campos de pesquisa fundamentais para apreendermos acerca deste processo evolutivo, bem como sobre

a vivência e as organizações sociais do ser social ao longo do tempo (entretanto, jamais para reconstruirmos o processo de transição e surgimento dos homens). Uma grande quantidade de fósseis ligados à gênese dos hominídeos foi encontrada no continente africano, por isso muitos pesquisadores asseveram que a origem do homem moderno se deu na África (Tabela 1).

**Tabela 1 – As principais espécies hominídeas, faixa cronológica de existência e região de ocorrência**

<b>Espécie</b>	<b>Cronologia (milhões de anos)</b>	<b>Região onde foi encontrado</b>
<i>Sahelanthropus tchadensis</i>	7,0	Toros-Melalla, Chade
<i>Orrorin tugenensis</i>	6,0	Tugen Hills, Quênia
<i>Ardipithecus kadabba</i>	5,0	Middle Awash, Etiópia
<i>Ardipithecus ramidus</i>	4,2	Middle Awash, Etiópia
<i>Australopithecus anamensis</i>	Entre 4,2 e 3,9	Lago Turkana, Quênia
<i>Australopithecus afarensis</i>	Entre 3,7 e 2,5	Hadar, Etiópia; Laetoli, Tanzânia
<i>Australopithecus bahrelghazali</i>	Entre 3,0 e 3,5	Chade
<i>Kenyanthropua platyops</i>	3,5	Quênia
<i>Australopithecus africanus</i>	3,0	Taung, Sterkfontein, África do Sul
<i>Australopithecus garhi</i>	2,5	Etiópia
<i>Paranthropus aethiopicus</i>	2,7	Lago Turkana, Quênia
<i>Paranthropus robustus</i>	Entre 2,0 e 1,0	Swartkrans; Kromdraai, África do Sul
<i>Paranthropus boisei</i>	1,75	Garganta de Olduvai, Tanzânia; Lago Turkana, Quênia
<i>Homo Habilis</i>	Entre 2,0 e 1,7	Garganta de Olduvai, Tanzânia; Lago Turkana, Quênia
<i>Homo rudolfensis</i>	Entre 2,3	Lago Turkana, Quênia; Malawi
<i>Homo ergaster</i>	Entre 2,0 e 1,4	Lago Turkana, Quênia; Dmanisi, República da

		Geórgia
<i>Homo erectus</i>	Entre 1,8 e 0,03	África, Ásia, Europa
<i>Homo heidelbergensis</i>	Entre 0,8 e 0,2	Europa, África e Ásia
<i>Homo neanderthalensis</i>	Entre 0,2 e 0,03	Europa, Oriente Médio
<i>Homo sapiens</i>	0,2 – Atualmente	Surgiu na África; todo o planeta.

Fonte: (NEVES, 2006).

Estes, por sua vez, teriam migrado do continente africano para os demais continentes<sup>7</sup>. Os seres humanos modernos migraram em pequenos bandos nômades em busca de melhores condições de sobrevivência: meios de subsistência, de produtos alimentícios etc., a fim de garantir a reprodução da espécie. “Embora esse período tenha durado provavelmente muitos milênios, não podemos demonstrar sua existência com base em testemunhos diretos” (ENGELS, 2009, p. 36).

Eles se estabeleceram em diversos locais do globo terrestre e foram adquirindo características e especificidades próprias para garantir a sobrevivência e a reprodução biológica e social a partir das condições de cada local. Isso não anula a possibilidade de uma *gênese* em comum de toda a humanidade, nem o trabalho como categoria fundante do mundo dos homens.

A dificuldade de compreender este movimento, ainda que abstrato, do surgimento do mundo dos homens, advém do fato de ele ter sucedido a partir de um *salto ontológico*<sup>8</sup>, sendo impossível recriar a processo de superação de uma forma de *ser* para o *ser social*. Conforme o filósofo húngaro, o *salto ontológico* da gênese do ser social continua sendo um salto, apenas *recriado* intelectualmente.

---

<sup>7</sup> Não existe um consenso na comunidade acadêmica sobre como ocorreu o processo de migração dos seres humanos para os demais continentes ou até mesmo se este processo realmente aconteceu.

<sup>8</sup> Segundo o filósofo húngaro, todo salto significa uma mudança qualitativa e estrutural do 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” (LUKÁCS, 2018b, p. 11). A essência do salto está na ruptura com a continuidade normal do desenvolvimento, “não o temporalmente súbito ou gradativo nascimento de uma nova forma de ser” (LUKÁCS, 2018b, p. 11).

Devemos, assim, levar em conta que este processo de formação do ser social só foi possível diante da necessidade real e do limite de sobrevivência. O trabalho se fundamenta, portanto, “em que ele, primeiro, emerge em meio à luta pela existência; em segundo, que todas as suas etapas são produtos de sua autoatividade” (LUKÁCS, 2018b, p. 9). Logo, é impossível reconstruí-lo ou, como queria a primeira geração de darwinistas, encontrar o *elo perdido* entre o símio e o homem. A espécie que logrou dar o salto representou um caso-limite

[...] qualitativamente ainda mais desenvolvido. Deve ter sido aquela espécie na qual o salto para o trabalho teve sucesso na realidade; as espécies hoje existentes estão, nesse sentido, em um patamar muito mais baixo; a partir delas não se estende nenhuma ponte ao autêntico trabalho. (LUKÁCS, 2018b, p. 9).

O surgimento e a sobrevivência do ser social são impensáveis de modo isolado, a partir de um único membro da espécie humana fora da sociedade. O homem moderno só é concebível enquanto *ser em sociedade*. Ademais, não se pode separar a sociedade dos seus membros, como destacado por Netto e Braz, (2012, p. 49, negrito nosso):

[...] não há sociedade sem que estejam em interação os seus membros singulares, assim como não há seres sociais singulares (homens e mulheres) isolados, fora do sistema de relações que é a sociedade. **O que chamamos de sociedade são os modos de existir do ser social**; é na sociedade e nos membros que a compõem que o ser social existe: a sociedade, e seus membros, constitui o ser social e dele se constitui.

A história da sociedade não se deu linearmente de forma mecânica e simplista como resultado de um simples autoaperfeiçoamento do mundo dos homens. Pelo contrário, houve uma diversidade de movimentos no processo de desenvolvimento da generidade humana, no sentido do amplo desenvolvimento das potencialidades humanas – ou, até mesmo, na sua impossibilidade, em virtude da sociabilidade regida por interesses de classes em que predominam aqueles da classe dominante.

Ao longo do desenvolvimento das forças produtivas, alteraram-se as relações sociais e os modos de produção material da vida social, razão pela qual não podemos fixar nossa exposição apenas no salto ontológico fundado pelo trabalho. É

que a partir do trabalho os homens respondem às necessidades postas na realidade para garantir sua autorreprodução da sociedade enquanto gênero.

Assim, não existe a necessidade *única* de um único ser, pois as necessidades são sociais. Foi justamente para responder a essas necessidades sociais que os homens se defrontaram com a realidade externa, através do trabalho, e de onde se desdobrou uma *autocriação* – tanto material quando voltada ao próprio homem. Como destacado por Marx:

Pressupomos o trabalho sob uma forma exclusivamente humana. Uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão, e a abelha envergonha mais de um arquiteto humano ao construir sua colmeia. Mas o que distingue, de antemão, o pior arquiteto da melhor abelha é que ele figura na mente sua construção antes de transformá-la em realidade. No fim do processo de trabalho aparece um resultado que já existia antes idealmente na imaginação do trabalhador. Ele não transforma apenas o material sobre o qual opera; ele imprime ao material o projeto que tinha conscientemente em mira, o qual constitui a lei determinante do seu modo de operar e ao qual tem de subordinar sua vontade. (MARX, 2014, p. 211-212).

No ato do trabalho os homens, para atingir o fim posto, tiveram (e têm) de se subordinar à natureza e pôr em ação seus *elementos* para atingir a finalidade desejada. Essa *subordinação* do homem em relação à natureza para atender às necessidades humanas não é um ato casual ou acidental, uma vez que, além do esforço dos órgãos que trabalham, esta ação pressupõe, também, certo grau de reflexão correta da realidade objetiva na consciência do homem. (Nos casos em que o fim posto não é alcançado, aquela experiência serve de aprendizagem para os processos de trabalhos futuros.)

Ao final desse processo teremos tanto uma alteração no mundo externo, com um novo objeto, uma nova objetividade, quanto uma alteração subjetiva, na consciência humana, na sua percepção do mundo, mediante a experiência adquirida. Como exposto por Marx (2010, p. 80), “o produto do trabalho é o trabalho que se fixou num objeto, fez-se social (*sachlich*); é a *objetivação* (*Vergegenständlichung*) do trabalho. A efetivação (*Verwirklichung*) do trabalho é a sua objetivação”.

O homem difere dos animais por apresentar sua atividade vital consciente. Ele “faz da sua atividade vital mesma um objeto da sua vontade e da sua consciência [...]. Justamente, [e] só por isso, ele é um ser genérico” (MARX, 2010, p. 84). Ou seja, os homens operam uma adaptação ao mundo externo (e no próprio ser) de modo consciente.

Segundo Lukács (2018b, p. 44),

[...] a “adaptação” no ser humano que trabalha não é internamente estável e estática como nos outros seres vivos que, por regra, costumam reagir do mesmo modo a um entorno sem transformação, como nos animais domésticos. O momento da autocriação não altera apenas o entorno enquanto tal, e este não apenas no imediatamente material, mas também em seus efeitos de retorno material sobre o ser humano.

É propriamente por conter uma ação consciente que o *traço essencial* presente no processo de trabalho é o *princípio teleológico*: “através do trabalho é realizada uma posição teleológica no interior do ser material com o nascimento de uma nova objetividade” (LUKÁCS, 2018b, p. 12). No processo de trabalho, os homens figuram na sua mente um “projeto” antes de transformá-lo em realidade. Ao final deste processo, aparece um resultado que já existia antes idealmente na sua consciência<sup>9</sup>.

Para Lukács, no trabalho está contido um processo transformador da sociabilidade humana:

Apenas no trabalho, no pôr de finalidades e seus meios, passa a consciência, com um ato autocontrolado, a posição teleológica, não apenas a se adaptar ao entorno – o que também faz parte de tais atos dos animais que transformam a natureza objetivamente, sem intenção –, mas também a consumir alterações na própria natureza, para esta impossível, até mesmo impensável. Na medida, portanto, em que a realização se torna um princípio transformador, neoformador da natureza, a consciência, que conferiu impulso e direção a ela, ontologicamente não pode mais ser epifenômeno. (2018b, p. 27).

---

<sup>9</sup> A teleologia mesmo sendo posta pela consciência não significa que ela não exista ou que seja fruto da subjetividade. Pelo contrário, tanto a consciência quanta a teleologia apenas existem no interior do ser social (LESSA, 2012). O próprio pressuposto da subjetividade põe a necessidade do ser material antes da constituição do ser social em si.

Portanto, concordando com Lukács, a posição teleológica é “a categoria ontológica central do trabalho”, já que é justamente a partir dos atos de trabalho que os homens fazem surgir novas objetividades. Tal constatação ontológica conduz o filósofo húngaro à tese de que o trabalho é o modelo de toda práxis social, pois, mesmo que essa práxis implique “mediações muito extensas”, não prescinde da “realização de posições teleológicas, por último, materiais” (Lukács, 2018b, p. 12). Em uma palavra: **o trabalho é a forma originária das demais posições teleológicas que constituem a práxis social dos homens.**

Nos atos de trabalho opera-se mais que uma transformação material no mundo externo ou um simples *meio* de defesa e autorreprodução do ser social. Há, na verdade, o início do processo de edificação do mundo dos homens e uma ampla complexificação nas relações deste ser. Contudo, os homens jamais irão superar as barreiras naturais, sua relação com a natureza.

Como destaca o filósofo húngaro:

Por maiores que possam ser os efeitos transformadores do pôr teleológico das causalidades no processo de trabalho, a barreira natural pode apenas recuar, mas jamais desaparecer completamente; isto se aplica tanto ao reator atômico quanto ao machado de pedra. (LUKACS, 2018b, p. 36).

Cada nova objetivação, ao se inserir numa malha de relações e determinações preexistentes, desencadeia um “período de consequências” no qual o acaso ganha forma. Portanto:

Ao se alterar o existente, pela objetivação de uma prévia-ideação, advêm consequências e resultados inesperados que resultam em novas necessidades e em novas possibilidades para atender a estas necessidades. Lukács se refere a um “período de consequências”. Os indivíduos, então, operam novas prévias-ideações tendo em vista as novas exigências e possibilidades que surgiram, efetuam novas objetivações, dando origem a novos objetos que, por sua vez, desencadeiam novos nexos causais etc. (LESSA, 2016, p. 35).

Esses nexos causais revelam que não se opera uma transformação no mundo dos homens apenas por atos conscientes, postos pelo trabalho (a teleologia). Pelo contrário, verifica-se que a causalidade joga um papel relevante nesse

processo. E também que, como bem destacado por Lessa (2013, p. 60), “a essência do trabalho é, em Lukács, uma peculiar e exclusiva articulação entre teleologia e causalidade. Exclusiva e peculiar porque apenas no mundo dos homens a teleologia se faz presente”. No fundo, encontramos a relação dialética que opera no trabalho: *causalidade* e *teleologia*. A objetivação, assim, é a síntese da relação teleologia – causalidade.

A vida cotidiana é repleta de objetivações, sejam estas relativas à práxis primária ou às demais práxis humanas. Contudo, é preciso atentar para o fato de que esse caráter de modelo da práxis social peculiar ao trabalho não deve conduzir ao exagero, pois,

Precisamente a consideração das mais importantes diferenças mostra as afinidades ontológicas essenciais, já que mesmo nestas diferenças revela-se que o trabalho pode auxiliar, como modelo, na compreensão das outras posições teleológico-sociais, porque ele é, quanto ao ser, a forma originária delas. O mero fato de que o trabalho é a realização de uma posição teleológica é uma experiência elementar de todos os seres humanos; é por isso que tal fato se tornou um componente inerradicável de todo pensamento, desde as conversas cotidianas até a economia e a filosofia. (LUKÁCS, 2018b, p. 12-13).

Com esta citação Lukács quer nos mostrar que não se trata de “um pró ou contra do caráter teleológico do trabalho”, mas que “o autêntico problema aqui existente está em submeter a quase ilimitada generalização desse fato elementar – novamente: da vida cotidiana aos mitos, religião e filosofia – a uma consideração autenticamente crítica” (LUKÁCS, 2018b, p. 13). Ou seja, ele propõe uma crítica ontológica às concepções que elevam a categoria da teleologia para além do trabalho e das demais práxis humanas, como é o caso de Aristóteles e de Hegel. O primeiro elevou a teleologia a uma “categoria cosmológica geral”, gerando uma “relação de concorrência antinômica entre causalidade e teleologia”; e o segundo “fez da teleologia o motor da história e, portanto, de sua imagem do mundo como um todo” (LUKÁCS, 2018b, p. 13).

Para nosso autor, a teleologia é uma “categoria ontológica objetiva”, o que implica uma posição de finalidade posta pela consciência; já a causalidade “é um princípio de automovimento autoposto que preserva este seu caráter mesmo quando

uma série causal tem seu ponto de partida em um ato de consciência” (LUKÁCS, 2018b, p. 13). Depreende-se daqui que não importa se a teleologia tem por foco a natureza no intuito de transformá-la ou a consciência humana. Em ambos os casos ela só pode funcionar como posta, característica que faz parte imanente de sua essência<sup>10</sup>.

Da mesma forma, a causalidade é esse princípio de automovimento que se move por ele próprio, independentemente do que pensam os homens. Daí por que a história não pode ser teleológica, conforme queria Hegel; ela é causalidade posta pelos homens, embora em circunstâncias que eles não escolheram, conforme nos diz Marx. A natureza, por outro lado, é regida por leis naturais que não comportam nenhuma finalidade.

A solução dada por Marx, conforme Lukács, deve levar em conta as determinações contidas na teleologia do trabalho, tendo em vista “enxergar como nela se encerra um forte poder para resolver extensos grupos de falsos problemas, com consequências decisivas” (LUKÁCS, 2018b, p. 16).

Marx nega a existência de teleologia fora da práxis humana:

O conhecimento da teleologia do trabalho por Marx vai, portanto, por isso muito além das tentativas de solução de tão grandes predecessores, como Aristóteles e Hegel, porque 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. (LUKÁCS, 2018b, p. 16).

Gilmaisa Costa assevera que:

Afora modificações próprias da natureza, em si desprovidas de qualquer teleologia, somente um ato humano pode pôr em movimento as qualidades naturais de uma causalidade. Essa questão é perceptível até mesmo na realidade cotidiana. Se um homem não se propuser a transformar uma pedra num outro objeto para seu uso, a pedra, intencional, jamais se transformará naquele objeto. Sem falar que, por parte da pedra, o processo de

---

<sup>10</sup> Georg Lukács diz exatamente assim: “pertence à essência da teleologia que ela apenas pode realmente funcionar como posta”, pois requer um sujeito que põe. O mesmo não acontece com a causalidade. Esta “pode operar tanto em modo posto quanto em não posto” (LUKÁCS, 2018b, p. 52).

transformação se realiza na mais absoluta inconsciência, embora as qualidades inerentes à pedra exerçam uma força também decisiva no processo. (COSTA, 2011, p. 35).

Assim, como destaca Costa (2011), é somente na interação com a teleologia que um ser natural (causalidade dada) será reorganizado, na sua forma e relação, e passará a ser um objeto social (causalidade posta). Ou seja,

A causalidade dada (natureza) se subordina a determinadas posições teleológicas, adquirindo novas formas e relações que a tornam causalidade posta (realidade social), sem, contudo, converter-se em teleologia: “sem ver atingida a sua essência”. Isto porque, em termos ontológicos naturais, os fundamentos da causalidade não sofrem modificação. Ficam mantidos como indiferentes ao fato de estarem ou não articulados numa forma originada num ato de consciência. (COSTA, 2011, p. 36).

Portanto, conforme Lukács, não existe uma identidade entre causalidade e teleologia. Até porque, se houvesse uma identidade entre elas, isso resultaria em uma semelhança na relação entre sujeito – objeto. Em suma, a causalidade

[...] se torna posta no sentido de que é um objeto criado à parte de um impulso do sujeito para responder às necessidades objetivas, portanto, tem sua gênese numa consciência que estabelece uma finalidade. Por sua vez, o pensamento se converte em causalidade posta no preciso sentido em que o objeto criado é a expressão material do projeto pensado idealmente, e com isso incorporou ao seu em si os contornos decisivos desse projeto, ganhando uma qualidade diversa da naturalidade simples. (COSTA, 2011, p. 37).

Para Lukács, baseado em Marx,

[...] segue-se inevitavelmente uma coexistência concreta, real e necessária de causalidade e teleologia; elas permanecem, de fato, opostas, mas apenas no interior de um processo real unitário cuja mobilidade está fundada na interação destes opostos, em que, para produzir essa interação como realidade, a causalidade, sem sua essência do ser de qualquer modo tocada, do mesmo modo se transforma em posta. (LUKÁCS, 2018b, p. 17).

Mesmo no estágio primitivo da humanidade, momento em que havia pouquíssimas mediações e objetivações humanas, nunca existiu apenas o trabalho

como a única atividade puramente humana. Pelo contrário, como já mencionado, houve um longo processo de transição do ser meramente biológico ao ser social, sendo o trabalho o marco para a confirmação da existência deste novo ser, justamente porque através dele os homens puderem se reconhecer e atuar no mundo externo, sempre em busca de um sentido e uma justificativa para os acontecimentos da vida cotidiana que vão para além da teleologia do trabalho.

A busca de uma vida plena de sentido é um complexo problemático que gera necessidades que não podem ser atendidas apenas pelo complexo do trabalho, dando origem a novos complexos sociais (moral, ética, religião, ideologia, filosofia, arte etc.) que apenas muito mediadamente se relacionam à troca orgânica do homem com a natureza. (LESSA, 2016, p. 46).

Essas abstrações acerca do trabalho elucidam a relação teleológico-causal, a partir da qual os homens se construíram como gênero humano. Para o filósofo húngaro, o trabalho auxilia na apreensão das outras posições teleológicas sociais e de sua correlação com as demais práxis sociais. Este será o tema da seção seguinte.

## **2.2. Posições teleológicas primárias e posições teleológicas secundárias**

Segundo Lukács, falar racionalmente de ser social implica compreender “que sua gênese, seu afastar-se de sua base, o seu tornar-se independente, baseia-se no trabalho, *i.e.*, na contínua realização de posições teleológicas” (LUKÁCS, 2018b, p. 17). Consequentemente, a realização de todas as práxis é impensável sem a realização de uma posição de finalidade posta pela consciência. Contudo, nosso autor estabelece uma distinção entre duas formas de realização desta posição, o que veremos a seguir.

Devemos considerar que as determinações mais universais do desenvolvimento humano já estão contidas *in nuce* nos pores do trabalho, por isso o filósofo húngaro enxerga no trabalho o modelo de toda práxis social, de todo comportamento social. A exemplo de Lukács, restringimo-nos ao caráter útil do trabalho, sem relação alguma com o valor de troca.

Nas formas mais desenvolvidas da práxis social, além da relação entre a atividade humana e a natureza, tem-se

[...] o efeito sobre outros seres humanos, nos quais esse efeito, por último – todavia, apenas por último – visa uma mediação para a produção de valores de uso. Também aqui, as posições teleológicas e as cadeias causais postas em andamento através delas constituem o fundamento estruturador-ontológico. (LUKÁCS, 2018b, p. 46).

Lukács refere-se ao que ele denomina de posições teleológicas secundárias, nas quais “o conteúdo essencial da posição teleológica” é “a tentativa de levar outros seres humanos (ou grupos humanos) a executar, por sua parte, posições teleológicas concretas” (LUKÁCS, 2018b, p. 46). Realidade esta que se materializou na medida em que o trabalho necessitou da cooperação de vários homens, independentemente da existência ou não do valor de troca. Tem-se, portanto, o surgimento das posições secundárias em sociedades com patamares de desenvolvimento bem primitivos.

Para o filósofo húngaro, o problema ontológico encontra-se na compreensão do *tipo de posição teleológica*, pois ela não se limita ao trabalho, porém existe, também, vinculada às demais práxis sociais. O ser social é marcado pela “contínua realização de posições teleológicas” (LUKÁCS, 2018b, p. 17). Mas, afinal, qual é a caracterização dada por Lukács acerca da teleologia?

Resumidamente, devemos considerar a teleologia como uma categoria posta, conforme mencionamos acima; e que o processo teleológico “implica uma posição de finalidade, e com isso uma consciência que põe fins” (LUKÁCS, 2018b, p. 13). Ou seja, que o pôr teleológico implica que “a consciência inicia, com o ato de pôr um processo real, justamente o teleológico” [em movimento] (LUKÁCS, 2018b, p. 13-14). É por isso que para o autor supracitado este pôr teleológico apresenta um caráter ontológico. Mas esse pôr teleológico não é restrito aos atos de trabalho; nele tem-se uma **posição teleológica primária**: visto que o trabalho, no seu sentido originário e mais restrito, “contém um processo entre atividade humana e natureza: seus atos são dirigidos à transformação de objetos naturais em valores de uso” (LUKÁCS, 2018b, p. 46).

Contudo, como já mencionamos, ao longo do desenvolvimento das forças produtivas o mundo dos homens vai adquirindo novas características, de tal modo que passa a predominar um conjunto de novas objetivações do ser social que, embora tenham o trabalho como fundante, vão além dele. De acordo com Netto e Braz (2012, p. 52), “quanto mais se desenvolve o ser social, tanto mais diversificadas são as suas objetivações. Assim, no seu desenvolvimento, ele produz objetivações que, embora relacionadas ao trabalho, dele se afastam progressivamente”.

Como o ser social não se esgota no trabalho, temos a categoria da *práxis*. No caso, a *práxis* envolve todas as objetivações humanas; ela pode estar direcionada ou para a relação homem e natureza (*práxis* do trabalho) ou para o comportamento com outros homens (as *práxis* sociais, as mais diversas possíveis: *práxis* política, *práxis* educativa etc.). Lukács (2018) destaca essa categoria como *conditio sine qua non* do processo de reprodução social.

Ele diferencia rigorosamente a *práxis* primária, o trabalho, das demais *práxis* sociais, aquelas cujo objetivo é intervir sobre outros seres humanos<sup>11</sup>, o que o autor chamou de ***posições teleológicas secundárias***. Suas cadeias causais visam “à tentativa de levar outros seres humanos (ou outros grupos humanos) a executar, por sua parte, posições teleológicas concretas” (LUKÁCS, 2018b, p. 46). Esta necessidade de “atuar” sobre outros homens advém do próprio caráter coletivo do ser social e do trabalho, baseado na cooperação de vários homens.

Essa característica da posição teleológica secundária já podia ser observada nas sociedades primitivas:

Pensamos na caça no Paleolítico. O tamanho, a força, a periculosidade dos animais caçados fazem necessária a cooperação de um grupo de humanos. Contudo, para que tal cooperação funcione com êxito, deve ter lugar uma repartição das funções entre os participantes singulares (batedores e caçadores). As posições teleológicas que aqui realmente ocorrem possuem, portanto, do ponto de vista do trabalho imediato, um caráter secundário; devem ser precedidas por uma posição teleológica que determine o caráter, o papel, a função etc. das posições singulares, de agora em diante

---

<sup>11</sup> O objetivo último que se busca, com esta posição teleológica secundária sobre outros homens, é “uma mediação para a produção” (LUKÁCS, 2018b, p. 46).

concretas e reais, dirigidas a um objeto natural. (LUKÁCS, 2018b, p. 47).

Observa-se, assim, que o objeto desta posição de finalidade secundária é a consciência de outras pessoas, de um grupo de humanos. Ou seja, sua posição de finalidade intenciona “a realização de uma posição teleológica”, a qual, contudo, “os meios igualmente são não mais efeitos imediatos sobre os objetos naturais, mas querem alcançar tais efeitos por outros seres humanos” (LUKÁCS, 2018b, p. 47). As posições teleológicas secundárias estão mais coladas com a práxis social, em “patamares mais desenvolvidos do que o próprio trabalho” (LUKÁCS, 2018b, p. 47).

Contudo, devemos ter clareza que nas posições teleológicas secundárias também se opera um período de consequências, no qual o acaso joga um peso forte. Portanto, em todas as posições teleológicas se mantém a relação entre teleologia e causalidade, até porque “essas categorias formam, no interior das elaborações lukacsianas, a base analítica de toda e qualquer ação do indivíduo humano” (VAISMAN, 2015, p. 159).

Conforme Sergio Lessa, Lukács, a partir dessa conclusão, delimitou os limites das concepções das “ontologias fictícias” que buscavam eternizar ou pôr um guia transcendental na história humana e na natureza. Nessas “ontologias fictícias”:

A teleologia, categoria puramente social e presente apenas nos atos singulares dos indivíduos historicamente determinados, é estendida a toda a natureza, convertendo-se em categoria que confere sentido à ordem universal. A teleologia, de humana e restrita ao ser social, torna-se divina, universal. Os poderes humanos são potencializados e absolutizados em poderes divinos; o acaso e o desconhecido são explicados pela vontade – esta, muitas vezes inexplicável – dos deuses. (LESSA, 2016, p. 47).

Essa concepção prejudica a compreensão do pleno desenvolvimento do gênero humano, na medida em que, por um lado, atribui à história um caráter teleológico, conforme fez Hegel, ou eleva a posição teleológica a “uma categoria cosmológica geral”, como fez Aristóteles. Embora se reconheça que ambos entenderam “claramente o caráter teleológico do trabalho”, daí a importância desses grandes clássicos, não se pode negar que os equívocos por eles cometidos geraram

uma indissolúvel antinomia entre “causalidade e teleologia, que atravessa toda a história da filosofia” (LUKÁCS, 2018b, p. 13). Com isso, criam-se “enormes obstáculos ao devir-humano dos homens”, negando o homem como um ser da práxis.

Essas concepções não estão descoladas da totalidade social de um dado momento da história da humanidade; elas representam uma necessidade social que as engendra não apenas

[...] nos filisteus autores das teodiceias do século 18, mas também em pensadores sóbrios e profundos como Aristóteles e Hegel; é uma necessidade elementar e primitivamente humana: a necessidade de um sentido da existência, desde o curso do mundo até, abaixo, os eventos da vida individual – e estes em primeiro lugar. (LUKÁCS, 2018b, p. 14).

Mesmo sabendo-se que o desenvolvimento da ciência esmagou a ontologia religiosa que aplicava, sem restrição, o princípio teleológico, “esta necessidade primitiva e elementar sobrevive no pensamento e sentimento da vida cotidiana” (LUKÁCS, 2018b, p. 14).

Hartman, segundo Lukács, formula assim esta situação, ao tratar sobre o pensamento teleológico:

Há a tendência a perguntar, em toda ocasião, “para que” isso teve de acontecer justamente assim. “Para que isso teve de se passar comigo?”, ou: “Para que tenho de sofrer assim?”, “Para que ele teve de morrer tão cedo?”. A cada ocorrência que de alguma maneira nos concerne, oferece-se o assim perguntar, mesmo quando é apenas a expressão de perplexidade e impotência. Pressupõe-se tacitamente que para algo de bom isso deve ter servido; procura-se apreender um sentido, uma justificativa. Como se já estivesse assentado que tudo o que acontece tivesse de ter um sentido. (LUKÁCS, 2018b, p. 14).

Lukács compreende perfeitamente a existência de certo enraizamento profundo desses pensamentos e sentimentos na vida cotidiana, com o que “muito raramente é consumada uma ruptura radical com o domínio da teleologia na natureza, na vida etc.”. O grande problema, a nosso ver, é que essa necessidade religiosa que persiste operando na vida cotidiana, “espontaneamente colore

fortemente esferas mais amplas que a imediata própria vida pessoal” (LUKÁCS, 2018b, p. 14).

Como Marx, Lukács nega a existência da teleologia fora do trabalho e, em consequência, fora da práxis humana. Seria impossível a realização de objetivações sem que a elas precedesse uma posição teleológica que determina o processo em todos os momentos.

O conhecimento da teleologia do trabalho em Marx vai, portanto, por isso muito além das tentativas de solução de tão grandes predecessores, como Aristóteles e Hegel, porque 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. (LUKÁCS, 2018b, p. 16).

É precisamente esse correto conhecimento da realidade que ilumina a apreensão do ser social em sua totalidade e nas distintas particularidades que o compõem. Como observamos anteriormente, falar de ser social de forma racional implica necessariamente compreender que ele realiza constantemente posições teleológicas e que, a partir delas, se funda e se complexifica o mundo dos homens.

### **2.3. Práxis social e a complexificação do mundo dos homens**

Observamos que o ser social não se revela como uma forma de ser eterna, a-histórica; pelo contrário, o mundo dos homens vai se constituindo a partir da sua constante autoatividade. Assim, permanece sempre aberto a novas possibilidades: “é uma estrutura histórica inconclusa, apta a reconfigurar-se e a enriquecer-se no curso da história presente e futura” (NETTO; BRAZ; 2012, p. 54).

A práxis, como já discutimos, revela os homens enquanto seres criativos e autoprodutivos: “ser da práxis, o homem é produto e criação da sua autoatividade, ele é o que (se) faz e (se) fez” (NETTO; BRAZ, 2012, p. 56). Nenhum homem tomado isoladamente pode expressar o conjunto de possibilidades do ser social.

O ser social é o conjunto de atributos e das possibilidades da sociedade, e esta é a totalidade das relações nas quais os homens estão em interação [...]. O ser social é patrimônio comum de toda a humanidade, de todos os homens, não residindo em nenhum deles e, simultaneamente, existindo na totalidade de objetivações de que todos podem participar. (NETTO; BRAZ, 2012, p. 57-58).

No ser social está plasmado o gênero humano, do qual todos os membros da sociedade podem partilhar enquanto seres singulares, como portadores (por intermédio dos mecanismos de socialização, incorporam as objetivações já realizadas) e (re)criadores, através de suas próprias objetivações, atualizando e renovando o ser social. “À medida que o ser social se desenvolve, mais complexas se tornam as relações entre os homens tomados singularmente e a genericidade humana” (NETTO; BRAZ, 2012, p. 58). Em primeiro lugar, porque “quanto mais rica em suas objetivações é uma sociedade, maiores são as exigências para a socialização dos seus membros” (NETTO; BRAZ, 2012, p. 58). Em segundo lugar,

[...] o desenvolvimento do ser social jamais se expressou como o igual desenvolvimento da humanização de todos os homens; ao contrário: até nossos dias, o preço do desenvolvimento do ser social tem sido uma humanização extremamente desigual – ou, dito de outra maneira: até hoje, o processo de humanização tem custado o sacrifício da maioria dos homens. Somente numa sociedade que supere a divisão social do trabalho e da propriedade privada dos meios de produção fundamentais pode-se pensar em todas as possibilidades do desenvolvimento do ser social se tornem acessíveis a todos os homens. (NETTO; BRAZ, 2012, p. 58-59).

Segundo os autores supracitados, “ao nascerem, os homens são puras singularidades; somente no seu processo formativo-social, no seu amadurecimento humano, os homens podem tornar-se indivíduos sociais” (NETTO; BRAZ, 2012, p. 59). O processo de apropriação das objetivações existentes na sociedade ocorrerá individualmente a partir das condições que lhe são oferecidas; isto marcará a construção da subjetividade de cada ser.

Conforme Lukács, uma das tendências de desenvolvimento importante do ponto de vista da genericidade será

[...] a gradual transformação da singularidade em individualidade. A singularidade é, precisamente, tal como a generalidade, uma das categorias fundamentais de todo ser: não há existente que não exista

ao mesmo tempo como exemplar de seu gênero (geral) e como objetividade única (singular). (LUKÁCS, 2018a, p. 44).

O processo de constituição da individualidade ocorre de modo complexo. Segundo Vaisman (2015, p. 162), está “fundado sobre os pores teleológicos da atividade, em qualquer nível que ela se desenvolva”. Logo, a individualidade dos homens está assentada na sua prática na sociedade, nas suas ações e escolhas no cotidiano. A individualidade, assim, é um processo de autoconstituição do ser social, pois nela se verifica “tanto a constituição do gênero quanto a do indivíduo, no interior do qual a dimensão ativa, que é atributo específico da existência humana, se encontra circunscrita apenas pelo plano individual” (VAISMAN, 2015, p. 164).

Trata-se, é bom frisar, de um processo constitutivo tanto do plano subjetivo quanto do objetivo simultaneamente, o que implica reconhecer a construção da individualidade a partir das respostas singulares práticas que se verificam em decorrência das múltiplas exigências que o mundo social coloca para os agentes singulares. (VAISMAN, 2015, p. 163).

Observamos, assim, que o processo de individualização dos homens não brota ao acaso; só é possível a partir das “objetivações existentes e no conjunto de interações em que o ser singular se insere” (NETTO; BRAZ, 2012, p. 59) para apropriar-se delas. “A riqueza subjetiva de cada homem resulta da riqueza das objetivações de que pode se apropriar. E é a modalidade particular pela qual cada homem se apropria das objetivações sociais que responde pela configuração da sua personalidade” (NETTO; BRAZ, 2012, p. 59).

Assim, a marca da personalidade de cada indivíduo social não é resultado da existência de dons divinos ou de forças transcendentais, mas fruto das riquezas de mediações e objetivações presentes na realidade da vida cotidiana presente. Todos os homens, portanto, abstratamente, “têm iguais possibilidades humanas de sociabilizar” (NETTO; BRAZ, 2012, p. 59). Contudo,

[...] é preciso que as condições sociais para que se socializem sejam iguais para todos. Em resumo: só uma sociedade onde todos os homens disponham das mesmas condições de sociabilização pode oferecer a todos e a cada um as condições para que desenvolvam diferentemente a sua personalidade. (NETTO; BRAZ, 2012, p. 59).

A *história humana* consiste, portanto, na vida dos homens em suas relações sociais de produção – desde as comunidades primitivas até às formações sociais cada vez mais complexas, como a que vivemos atualmente: a sociedade capitalista<sup>12</sup> – e a sua reprodução social. Contudo, como a maioria das atividades produtivas dos homens destina-se a atender e satisfazer necessidades imediatas, não se considera esse intercâmbio dos homens com a realidade digno de explicação e estudo.

Como observa Lukács (1974, 1994), não podemos ignorar a importância de vida cotidiana como uma *zona de mediação* para compreendermos o processo de desenvolvimento do ser social; até porque o mundo dos homens processa-se para além de simples reprodução biológica, até formas mais elevadas da genericidade humana: a ciência, a arte, a filosofia, a ética, entre outras. Nesse sentido, “o importante processo de desenvolvimento do gênero humano seria incompreensível se tentássemos estabelecer uma relação imediata entre a base que atua objetivamente e seus máximos resultados” (LUKÁCS, 1994, p. 10).

A carência de estudos e análises desta esfera da vida dos homens não significa que os problemas postos pelo cotidiano ou as respostas imediatas para satisfazê-lo sejam meramente periféricas e atóricas. Pelo contrário, o próprio ser social é um ser histórico, ativo, transformador, e mais, “encontra-se imerso em uma rede de relações sociais e enraizado em um determinado terreno histórico social” (VÁZQUEZ, 2011, p. 33). É precisamente por vivenciar um complexo sistema de objetivações, que advém a dificuldade de se apreender, para além da aparência, as diversas práxis sociais.

Soma-se ainda a isso o fato de que, como demonstrado por Netto e Braz (2012), da práxis não resultam apenas produtos, obras e valores que permitem aos homens se reconhecerem como autoprodutores e criativos, como humano-genérico;

---

<sup>12</sup> Com esta afirmação não estamos nos referindo ao capitalismo como o último e o mais desenvolvido estágio de desenvolvimento da humanidade para todo o sempre. Pelo contrário, reconhecemos que os homens estão em constante processo de alteração das suas formas de organização social e, conseqüentemente, de amplo desenvolvimento de sua genericidade. Portanto, a partir disso, novas formas de organização da sociedade estão em aberto, para além do capitalismo.

os homens também podem produzir objetivações nas quais eles próprios não se reconheçam, tornando-os, assim, alheios ou estranhos em relação às objetivações que ajudaram a produzir. Logo, as suas objetivações apresentam-se com *desobjetivações*, com algo que existe fora de si. “Entre os homens e suas obras, a relação real, que é a relação entre criador e criatura, aparece invertida – a criatura passa a dominar o criador” (NETTO; BRAZ, 2012, p. 56). Essa inversão é caracterizada pela *alienação*, um fenômeno social e histórico. A alienação acaba penetrando nas práxis sociais: “as objetivações humanas, alienadas, deixam de promover a humanização do homem e passam a estimular regressões do ser social” (NETTO; BRAZ, 2012, p. 57).

Aí reside uma das dificuldades da apreensão acerca da práxis, pois o homem

[...] não percebe até que ponto, com seus atos práticos, está contribuindo para escrever a história humana, nem pode compreender até que grau a práxis necessita de teoria, ou até que ponto sua atividade prática se insere em uma práxis humana social, o que faz com que seus atos individuais envolvam os atos dos demais e, por sua vez, os destes se reflitam em sua própria atividade. (VÁZQUEZ, 2011, p. 38).

A contradição acima referenciada é própria do processo de objetivação, conforme Lukács. Ao final do pôr teleológico, a objetivação incide também sobre o sujeito (como visto no primeiro tópico). Ocorre que ela pode levar tanto *ao processo de humanização* quanto à *alienação*. O que implica diretamente o processo de edificação do mundo dos homens e a constituição do humano genérico.

Na busca de compreender um pouco mais essas duas possibilidades presentes na objetivação, o que implica olhar para o papel ativo do ser social, é que se acha o subtópico a seguir.

### 2.3.1. Reconhecimento do humano genérico: relação entre a objetivação, a exteriorização e a alienação

A partir da efetivação da práxis, põem-se novas objetivações nas relações sociais. Esse processo retroage no sujeito, o que Lukács denominou de exteriorização (*Entäusserung*). A exteriorização é “a ação de retorno dos valores sobre a totalidade social em um dos momentos do processo de elevação da singularidade humana à autêntica individualidade, a mediação decisiva de sua conexão com a totalidade da práxis social” (LESSA, 2012, p. 121).

É justamente nessa relação dialética entre objetivação e exteriorização que se assenta o processo de elevação e reconhecimento do humano genérico e de formação da personalidade.

A exteriorização corresponde ao momento pelo qual a objetivação, ao confrontar o sujeito com a realidade a ele externa, ao dar origem a um produto que se distingue ontologicamente do sujeito e que, nesta medida, adquire uma história sua, própria, relativamente autônoma em relação a seu criador, exerce uma ação de retorno sobre o próprio sujeito que o criou. (LESSA, 2012, p. 125).

Por isso ela é fundamental para o devir-humano do homem. Conforme Alcântara (2014, p. 51),

[...] a cada objetivação, seja ela resultante direta da troca orgânica da sociedade com a natureza, sejam outras objetivações da práxis social, corresponde uma exteriorização do sujeito humano. Desse modo, os atos de objetivação são também indissociavelmente atos de exteriorização.

A *incidência* das objetivações operadas pelos sujeitos mediante atos de pôr teleológicos acontece de modo dialético. Elas podem acarretar o reconhecimento (ou não) do humano genérico na vida cotidiana; no segundo caso, conforme Lukács, esta contradição está assentada no fato de que “o desenvolvimento das forças produtivas imediatamente conduz a uma formação superior das capacidades humanas que, todavia, contém em si ao mesmo tempo a possibilidade de, nesse processo, sacrificar os indivíduos (mesmo classes inteiras)” (LUKÁCS, 2018b, p.

504). Ou seja, que em determinadas circunstâncias da formação social, ao invés de impulsionar a generidade humana a um patamar superior, criam-se obstáculos que são socialmente postos. Isso constitui o que Lukács denominou de alienação (*Entfremdung*), seguindo, assim, o legado marxista.

O que a exteriorização e a alienação possuem em comum é ser, ambas, ações de retorno das objetivações sobre a individuação (e sobre a totalidade social, com todas as mediações cabíveis). O que as distingue é ser a alienação uma ação que reproduz a desumanidade socialmente posta, enquanto a exteriorização é o momento de autoconstrução do gênero humano [...]. Tal concepção de objetivação, de exteriorização e de alienação é uma das facetas mais características da ontologia lukacsiana. (LESSA, 2012, p. 121-122).

Como esclarece Lessa (2012, p. 123): “A objetivação implica, sempre, momentos de exteriorização e, às vezes, de alienação”. A alienação, por seu turno, emerge em “determinados níveis do desenvolvimento existente, tomando desde então formas historicamente sempre diferentes, sempre mais incisivas” (LUKÁCS, 2018b, p. 501). Ela é um fenômeno exclusivamente histórico e social. “Trata-se de uma categoria portadora de continuidade histórica cujas raízes se encontram contraditoriamente na produção e na reprodução da vida material” (ALCÂNTARA, 2014, p. 33).

Assim, conforme o pensamento lukacsiano, a alienação não é uma condição humana universal nem exclusiva da sociedade burguesa, como comumente se apresenta no senso comum. Na verdade, o germe para a sua compreensão é a contradição entre o desenvolvimento das forças produtivas e a sociabilização dos homens. O desenvolvimento das forças produtivas não é em si alienado ou negativo,

[...] até porque ele decorre da potencialidade que o trabalho tem de impulsionar sempre para além dele mesmo e desenvolver nos homens novas capacidades e novas habilidades. Neste sentido, impulsiona a sociabilidade a atingir patamares sempre mais elevados, ainda que não signifique uma continuidade perene, pois ocorrem até mesmo momentos de involução. (ALCÂNTARA, 2014, p. 49).

Nas organizações sociais baseadas na divisão de classes, na exploração da força de trabalho e na propriedade privada, as desigualdades entre a construção do

humano genérico e do desenvolvimento das forças produtivas se apresenta mais fortemente. Consequentemente, também, mais presentes serão os complexos alienantes.

Em vez de produzir individualidades tão ricas quanto as forças produtivas poderiam permitir, a potenciação das capacidades no desenvolver-se das forças produtivas é capaz de rebaixar o desenvolvimento das pessoas a um nível aquém do efetivo desenvolvimento humano genérico. (ALCÂNTARA, 2014, p. 50).

Como destaca Marx, nos *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*, a alienação se apresenta como expressão do trabalho alienado, momento no qual a realização do trabalho constitui a “desrealização do trabalhador, a objetivação como perda e servidão do objeto, a apropriação como alienação” (MARX, 2010, p. 112). As objetivações da sua práxis assumem um caráter alheio ao ser social.

A vida genérica, ademais, se transforma em vida individual. “Primeiramente, aliena o homem a vida genérica e a vida individual; depois, muda esta última na sua abstração em objeto da primeira, portanto, na sua forma abstrata e alienada” (MARX, 2010, p. 116). E mais: “rouba-lhe do mesmo modo a sua *vida genérica*, a sua objetividade real como ser genérico, e transforma em desvantagem a sua vantagem sobre o animal; então lhe é arrebatada a natureza, o seu corpo inorgânico” (MARX, 2010, p. 117). Ocorre, assim, a perda objetiva da genericidade humana, da sua universalidade.

Infelizmente, diante dos limites desta pesquisa, não podemos expor as particularidades que a alienação assumiu na sociedade burguesa, com o coroamento das relações de exploração dos trabalhadores em favor da reprodução do capital. O importante nesta sumária exposição foi demarcar as relações entre a objetivação e a exteriorização na formação do devir-humano, bem como os obstáculos postos nesse processo, que dão origem à alienação.

Além disso, demarcou-se ao longo da presente seção que o processo de desenvolvimento da genericidade humana é extremante dialético, focado na reprodução do ser social em sua totalidade. Ele se dirige para além das somas dos atos singular-particulares de cada ser humano, embora se ache inserido na universalidade desses atos. Todavia, não podemos negar a importância das ações

particulares dos indivíduos; aqui reside a dificuldade e, também, a importância da compreensão do pensamento e do reflexo cotidiano. Ou seja, como o ser social *caminha* e se *reproduz* neste ambiente comumente caótico, heterogêneo e imediato.

Conforme Lukács, o cotidiano lança, para além dessa imediaticidade e dos atos particulares, luz sobre o processo de desenvolvimento da genericidade humana. É sobre a caracterização mais geral e ontológica da vida cotidiana que discorreremos no capítulo a seguir.

### 3. A PROBLEMÁTICA DA VIDA COTIDIANA ENQUANTO CHÃO ONTOLÓGICO DA PRÁXIS

“O comportamento cotidiano do homem é o começo e o fim ao mesmo tempo de toda atividade humana.”  
(Lukács)

A vida do ser social e todas as suas práxis apresentam um *lócus* de efetivação: a vida cotidiana. É nela que os homens se confrontam com a realidade e constroem tanto a si mesmos quanto o mundo externo; daí ser vital sua investigação. Nesta seção apresentaremos as características mais gerais da vida cotidiana como base nas formulações apresentadas por Lukács sobre a temática, bem como de outros pesquisadores que dialogaram com ele em seus estudos. Focaremos mais especificamente nas reflexões realizadas pelo filósofo húngaro na sua *Estética*.

Destacamos inicialmente que um dos objetivos do autor em suas investigações na *Estética* foi centrar-se na elaboração e na defesa de uma *estética marxista*. Ele se afastou das estéticas anteriores ao fundamentar os problemas estéticos à luz do materialismo histórico-dialético; como ele próprio declarou, suas investigações “não significavam que com elas se pretendia nenhuma originalidade de método. Pelo contrário: esses estudos não querem ser mais que uma aplicação, o mais correto possível, do marxismo aos problemas cotidianos” (LUKÁCS, 1974, p. 14).

Ao longo de suas exposições, especialmente no volume I, *Cuestiones preliminares y de principio*, para ele é fundamental compreender como na vida dos homens surgem as formas *elevadas* de objetivação, a saber: a ciência, a arte, a ética, a filosofia etc. Ao focar na “totalidade das atividades humanas, das reações humanas ao mundo externo, assim como na relação entre as formações estéticas aqui assim surgem, sua estrutura categorial (forma, etc.) e os outros modos de reação a realidade objetiva” (LUKÁCS, 1974, p. 11), ele percebeu *a vida cotidiana* como o local da vida e da reprodução do ser social. É no cotidiano, local aparentemente *trivial*, que os homens atuam e constroem o mundo – objetiva e subjetivamente.

Lukács faz uma analogia da vida cotidiana como sendo um *grande rio*:

[...] dele se desprendem, em formas superiores de recepção e de reprodução da realidade, a ciência e a arte, se diferenciam, se

constituem de acordo com suas finalidades específicas, alcança sua forma pura nessa especificidade – que nascem das necessidades da vida social – para logo, como consequências dos seus efeitos, de sua influência na vida dos homens, desembocar novamente na correnteza da vida cotidiana. (LUKÁCS, 1974, p. 11-12).

Nos termos postos por Deribaldo Santos, também inspirado em Lukács: “se a cotidianidade fosse representada por um rio, poderíamos indicar que de suas águas se desprendem as suas formas superiores de recepção e reprodução da realidade, como, por exemplo, a ciência e a arte” (SANTOS, 2017, p. 9).

Desse modo, no cotidiano o ser social vivencia um constante processo de enriquecimento, pois é nele que todas as suas atividades e os seus resultados nascem e, conseqüentemente, retornam a ele e são por ele *apropriadas*, possibilitando assim um constante surgimento de objetivações que se desdobram em novas possibilidades de organização social e em novas necessidades sociais para os homens atuarem.

Isso não significa que a *edificação* do mundo dos homens aconteça de modo cíclico e contínuo; na verdade, há uma *unidade dialética* de “continuidade e descontinuidade, de tradição e revolução, de transição paulatina e saltos” (LUKÁCS, 1974, p. 17). Nisso residem a dificuldade e a relevância de se estudar a vida cotidiana como *o ponto médio, o meio*, no qual se processam as formas mais *complexas* das objetivações humanas.

É, portanto, nesse grande rio que iremos navegar, apresentando as principais características do pensamento e do reflexo cotidiano, para, em seguida, entendermos como, a partir da vida cotidiana, surge e se desdobra uma complexificação constante da generidade humana, em particular, na ciência e na arte. Num terceiro momento, explicitaremos como as objetivações superiores, que se *afastam* do pensamento cotidiano, voltam a implicar diretamente o curso da vida cotidiana, relacionando, assim, o cotidiano e a história.

### **3.1. Principais características do pensamento e do reflexo cotidiano**

O pensamento do *senso comum* considera-a como um grande caos, um conglomerado de complexos sociais e de instituições sociais a ele alheio. Conseqüentemente, a vida cotidiana seria indigna de um estudo científico; no

máximo, serviria apenas para a apreensão da “superficialidade” das relações sociais alienantes. Basta pensarmos que na epistemologia burguesa, especialmente no idealismo, há um menosprezo a essa área do conhecimento, o que provocou uma escassez de pesquisas ligadas a esse campo<sup>13</sup>.

É essencial a atitude de toda epistemologia burguesa, e antes de tudo a idealista, o remeter, por uma parte, todas as questões genéticas do conhecimento à antropologia etc., e o não estudar, por outra parte, mais que os problemas das formas mais desenvolvidas e puras do conhecimento científico [...]. As investigações sobre a peculiaridade do estético que se ocuparam do reflexo estético na realidade – coisa nada frequente – não foram por geral mais além de uma abstrata acentuação da diversidade existente entre a vida estética e a ciência. (LUKÁCS, 1974, p. 33).

Ao contrário dessas abordagens, Lukács (1974, 1994) observa que se é na vida cotidiana que o ser social realiza o seu processo de reprodução social, logo, para compreender a processualidade da formação do mundo dos homens, das suas práxis e da sua generidade, devemos investigá-la. Para ele, a principal dificuldade consiste no fato de a vida cotidiana não conhecer *objetivações tão fechadas*<sup>14</sup>, como no caso da ciência e da arte, por exemplo.

Isso não quer dizer que a vida cotidiana careça totalmente de objetivações. Pelo contrário, como já observamos anteriormente, o ser social desde a sua constituição é marcado por constantes objetivações. Até porque

[...] todas as objetivações autênticas têm um papel importante na vida cotidiana. Ocorre além do mais que já as formas básicas da vida humana específica, o trabalho e a linguagem, apresentam essencialmente em muitos aspectos o caráter de objetivações. (LUKÁCS, 1974, p. 39).

Sobre essa base, o autor remete aos “momentos do trabalho que o determinam como fator fundamental da vida cotidiana e de seu pensamento, ou

---

<sup>13</sup> Ironicamente, apesar de a cotidianidade abranger a maior parte da vida humana, existem poucos estudos filosóficos nessa área e no campo do Serviço Social; a quantidade de pesquisas é extremamente escassa. Notamos que aquelas que trazem a discussão do cotidiano giram em torno do pensamento do Lukács, Agnes Heller e Henri Lefebvre.

<sup>14</sup> O uso do termo *objetivações tão fechadas*, por Lukács (1974), designa que os resultados obtidos pelo pensamento e reflexo da vida cotidiana não são facilmente identificáveis e compreendidos pelos homens. Diferentemente, por exemplo, das objetivações artísticas. Para isso nos valem do caso do quadro “Operários”, de Tarsila do Amaral; nele podemos notar mais facilmente o acontecimento de uma objetivação (ou, em termos lukacsianos, uma objetivação fechada).

seja, do reflexo da realidade objetiva na cotidianidade” (LUKÁCS, 1974, p. 40). Ele assevera que os *momentos de trabalho*<sup>15</sup> são o fator fundamental da vida cotidiana e do seu pensamento. Deles adveio “um processo histórico no qual se produzem transformações qualitativas, tanto objetiva quanto subjetivamente” (LUKÁCS, 1974, p. 40). E mais, a possibilidade de existência desses momentos pressupõe “certo grau de reflexo correto da realidade objetiva na consciência do homem” (LUKÁCS, 1974, p. 40). O trabalho representa na vida cotidiana o grau de “objetivação suprema” da cotidianidade.

Logo, ao considerarmos que os resultados do reflexo da realidade já são próprios da vida cotidiana e do seu pensamento,

[...] torna-se claro que as questões das objetivações – isto é, de seu escasso desenvolvimento – nesta esfera da vida não se deve entender senão muito elasticamente, dialeticamente, se não queremos violentar as tendências básicas estruturais e evolutivas. (LUKÁCS, 1974, p. 41).

Se não há, portanto, dúvidas quanto à existência de objetivação no reflexo cotidiano, o que se avalia é a sua *fixação* na malha das relações sociais. Ou seja, como os resultados dessas diversas objetivações transcorrem na compreensão e nas ações dos indivíduos. Se, por um lado, as formações produzidas pela arte ou pela ciência são fixadas mais energicamente, por outro lado, as produzidas pelo reflexo da vida cotidiana são mais débeis e menos fixadas.

O reconhecimento de uma *fixação mais enérgica* não está relacionado a uma simples rigidez e conservação dos seus resultados. Pelo contrário, por mais enérgica que seja a ação dos princípios conservadores e estabilizadores, na fixação “existe ao menos a possibilidade abstrata de vanguarda das tradições presentes, de

---

<sup>15</sup> Lukács assim descreve esses momentos do trabalho, segmentando-os em três períodos: “o primeiro momento se caracteriza ‘pelas primeiras formas de trabalho, animais e instintivas’, como estágio prévio de desenvolvimento já superado quando alcança o nível, ainda que muito pouco articulado, da simples circulação de mercadorias. O terceiro é a variedade da economia mercantil desenvolvida pelo capitalismo” (LUKÁCS, 1974, p. 40), variedade a que o autor se dedica em outro momento, para demonstrar que “a irrupção da ciência aplicada ao trabalho produz transformações decisivas”. Fase em que “o trabalho deixa de se determinar primariamente pelas forças somáticas e intelectuais do trabalhador”. Nesse momento, tem-se uma “crescente determinação do trabalho pela ciência” (LUKÁCS, 1974, p. 40). Anota Lukács: “Entre esses dois períodos tem lugar o desenvolvimento do trabalho em um nível menos complicado que o primeiro e profundamente vinculado às capacidades pessoais dos homens (período do artesanato, da proximidade entre a arte e artesão)” (LUKÁCS, 1974, p. 40). O autor tinha um claro objetivo: demonstrar que nesses três períodos o traço essencial e comum do processo de trabalho é o princípio teleológico.

tentar algo novo ou atuar, em certas condições, sobre o velho para modificá-lo” (LUKÁCS, 1974, p. 41). No caso da ciência, os seus resultados

[...] permanecem fixados como formações independentes do homem com maior energia que os do trabalho. Este desenvolvimento se manifesta no fato de que uma formação é corrigida e substituída por outra sem perder sua objetivação antes fixada. E isto até se acentua na prática das ciências, sublinhando geralmente as modificações praticadas. (LUKÁCS, 1974, p. 42).

Já na vida cotidiana, esta debilidade na fixação é resultado de uma ação mais imediata dos homens ante uma demanda da realidade. É que a atividade humana acaba se orientando a um caso particular, ocorrendo certo atrelamento imediato entre a prática e a teoria. Por exemplo, uma pessoa andando de bicicleta, ao se deparar com uma cratera, irá simplesmente desviar desse obstáculo, pois seria improvável que ela calculasse o diâmetro, a profundidade, com qual velocidade pedalar, entre outras variáveis, para poder passar pelo buraco. Isso imobilizaria sua ação, bem como seria uma perda de tempo desnecessária. (Vale destacar, para o exemplo citado, a existência de várias possibilidades em aberto para o sujeito desviar ou atuar sobre o problema. Além do fato que cada sujeito atua sobre a mesma situação de maneiras distintas, muito ligadas a assimilações de experiências anteriores).

Para Lukács, portanto, a característica da vida cotidiana é “uma constante oscilação entre decisões fundadas em motivos de natureza instantânea e fugaz e decisões baseadas em fundamentos rígidos, ainda que poucas vezes fixados intelectualmente (tradição, costumes)” (LUKÁCS, 1974, p. 44). Os costumes e as tradições são fruto de desenvolvimentos anteriores do mundo dos homens e estão em constante processo de construção, com o surgimento de novos costumes e novos hábitos. Não devemos considerar os costumes, as tradições e o habitual como algo natural ou inato dos seres humanos, mas como “produtos de uma prática social larga e, frequentemente, sistemática” (LUKÁCS, 1974, p. 96).

Os costumes que surgem, posteriormente, são produto do processo de trabalho, das diversas formas de convivência humana, da escola etc. Uma parte desses resultados fixa meramente costumes como bases, não conscientes, de ações, segundo formas de reações que já são um acervo comum da humanidade. (LUKÁCS, 1974, p. 97).

No fundo dessas ações imediatas dos homens encontramos outro traço essencial do ser e do pensamento cotidiano: *a vinculação imediata da teoria e da prática*. Isso não significa que os objetos da atividade cotidiana apresentam caráter imediato em-si. Pelo contrário, constata-se na verdade que existe

[...] um ramificado, múltiplo e complicado sistema de mediações que se complica e ramifica-se cada vez mais no curso da evolução social. Porém, na medida em que se trata de objetos da vida cotidiana, encontram-se sempre dispostos, e o sistema de mediações que os produz parece completamente esgotado e terminado em seu imediato e despido ser e ser-assim. (LUKÁCS, 1974, p. 44-45).

A riqueza e a diversidade de relações e complexos sociais impossibilitam uma ampla reflexão por parte do sujeito, no cotidiano, de todas essas determinantes que operam em sua vida social. Como a realidade é extremamente complexa e rica em determinações, exige um enorme esforço dos homens para atuar em face dela. Conseqüentemente, os homens atuam e reagem de modo heterogêneo no cotidiano. Conforme Lukács, a heterogeneidade da vida cotidiana ocorre "como consequência de seu imediato fundamentar-se nos modos espontâneo-particulares de reagir por parte dos homens às tarefas da vida que a existência social lhes apresenta (sob pena de ruína)" (LUKÁCS, 1994, p. 11).

Logo, se não compreendermos este modo imediato e heterogêneo dos homens atuarem no cotidiano, dificilmente compreenderemos a dinâmica interna do desenvolvimento da genericidade do homem. Mas, para isso, devemos superar a "homogeneização puramente gnosiológica – e nesta unilateralidade estranha à realidade – do processo social em tendências ineliminavelmente heterogêneas" (LUKÁCS, 1994, p. 12). Caso contrário, não entenderemos os processos reais das interações e das reações dos homens da cotidianidade.

A vida cotidiana, a forma imediata da genericidade do homem, aparece como a base de todas as reações espontâneas dos homens com seu ambiente social, a qual frequentemente parece atuar de uma forma caótica. Porém, precisamente por isso está contida nela a totalidade dos modos de reação, naturalmente não como manifestações puras, mas como caótico-heterogêneo. Por conseguinte, quem queira compreender a real gênese histórico-social destas reações, está obrigado, tanto do ponto de vista do conteúdo como do método, a investigar com precisão esta zona do ser. (LUKÁCS, 1994, p. 12).

No cotidiano, os homens respondem de modo imediato às demandas postas pela realidade para garantir a reprodução social. Sem essas ações imediatas, a

reprodução do ser social estaria comprometida e em risco<sup>16</sup>. Não estamos negando a existência de uma reflexão do sujeito nos seus atos cotidianos. Muito pelo contrário, se não houvesse um reflexo da realidade, os homens jamais poderiam agir ou atuar em face das demandas postas pela vida. A particularidade do reflexo cotidiano é justamente haver uma relação intrínseca mais acentuada entre a teoria e a prática e apresentar um reflexo mais mediato e imediato.

Essa vinculação entre a teoria e a prática, que se expressa no imediatismo, faz parte de uma economia necessária das ações cotidianas, pois, na medida em que elas funcionem bem, isso faz com que “em muitos casos, o que não funcione bem não suscita mais que reações analógicas” (LUKÁCS, 1974, p. 45). A estrutura geral dessa vinculação e, conseqüentemente, do comportamento imediato remonta à sociedade primitiva, ainda que, naturalmente, em formas muito menos desenvolvidas.

O filósofo húngaro destaca que este imediatismo na reação dos homens no cotidiano aprofunda-se ainda mais com o desenvolvimento social do trabalho, pois somente “uma divisão social de trabalho que está muito desenvolvida e faz de cada ramo da produção e seus momentos parciais outras tantas especialidades tangencialmente delimitadas impõe ao homem médio ativo na vida cotidiana esse imediatismo” (LUKÁCS, 1974, p. 45).

Isto é naturalmente – visto assim, como em um cultivo em tubo de ensaio – um produto da divisão capitalista do trabalho. Em níveis de evolução mais primitivos, nos quais a maioria dos instrumentos da vida cotidiana são produzidos pelos mesmos que os utilizam, ou ao menos se produzem segundo um modo de produção universalmente

---

<sup>16</sup> O reconhecimento de reações imediatas e da vinculação entre teoria e prática na vida cotidiana não caminha na busca de uma estruturação fixa ou da sacralização do seu pensamento e do seu reflexo. Pelo contrário, essa postura levaria a uma concepção de fatalidade da imediaticidade e, conseqüentemente, da impossibilidade da apreensão do real em sua totalidade. Como bem destacado por Netto (2012, p. 73): “O tratamento positivista e neopositivista da cotidianidade consagra a sua imediaticidade como instância de verificabilidade e controle das formulações abstratas (quando não reduz a prova destas a equações semânticas), identificando na objetividade dada imediatamente (a pseudoconcreticidade, como batizou Kosik) a concreção da realidade. [...] A ‘decodificação’ do cotidiano através de formas lógicas – e nexos causais – que só repõem no plano do pensamento é, com efeito, a cilada a que não escapa a reflexão condenada a sacralização a sua estrutura”. Verifica-se uma redução de todas as determinações estruturais e ontológicas da vida cotidiana, “subsumindo-as ou num culturalismo que hipertrofia os seus conteúdos símbolos ou numa sucessão de eventos manipuladores que promove a evicção das reais (e operantes) possibilidades de intervenção dos sujeitos sociais” (NETTO, 2012, p. 73). Lukács, por sua vez, apresenta dialeticamente o movimento da vida cotidiana em seus diversos determinantes, das mediações presentes e, inclusive, do próprio afastamento do pensamento cotidiano com as formas mais elevadas da generidade humana.

conhecido, este tipo de imediatismo é muito menos desenvolvido e chamativo. (LUKÁCS, 1974, p. 45).

Além do imediatismo, da heterogeneidade, do vínculo direto entre teoria e prática e de objetivações pouco fechadas como determinações fundamentais do pensamento e do reflexo cotidianos, Lukács destaca que o caráter específico da imediatez da vida cotidiana se expressa de acordo com o materialismo espontâneo. Por isso, destacaremos três subtópicos na presente seção para esclarecer como ocorrem essas determinações. Ademais, destacaremos a importância das analogias e da linguagem como elementos imprescindíveis das atividades do ser social no cotidiano.

### 3.1.1. Pensamento cotidiano e materialismo espontâneo

Segundo Lukács, o caráter imediato da vida e do pensamento cotidiano se manifesta a partir do **materialismo** espontâneo, uma vez que o “homem da vida cotidiana reage sempre aos objetos que o cercam de um modo espontaneamente materialista, independentemente de como se interpretem depois essas reações do sujeito da prática” (LUKÁCS, 1974, p. 46).

A base do materialismo espontâneo da cotidianidade é o trabalho. Para a realização do trabalho é necessária a existência de um complexo de objetos, de movimentos e de operações possíveis, entre outros determinantes. Ademais, “a consciência humana trata espontaneamente tudo isso como entidades que existem e funcionam independentemente dela. A essência do trabalho consiste precisamente em observar, decifrar e utilizar esse ser e tornar-se em em-si” (LUKÁCS, 1974, p. 46).

Basta, por exemplo, lembrar os homens primitivos que tiveram primeiramente de analisar e escolher a melhor pedra, a partir de sua dureza, de sua forma etc., para construir uma ferramenta adequada a determinadas operações, segundo suas necessidades.

Já o fato de que o homem primitivo escolha entre muitas uma pedra adequada, já a natureza de sua seleção mostra que o homem é mais ou menos consciente de que tem de atuar em um mundo externo que

existe independentemente dele e que, portanto, tem de tentar entender e dominar o máximo o possível com o pensamento, mediante a observação, esse ambiente que existe independentemente dele, com o objetivo de poder existir, de poder eliminar os perigos que o ameaçam. (LUKÁCS, 1974, p. 47).

Este materialismo apresenta um caráter puramente espontâneo por se dirigir imediatamente aos objetos da prática. Essa espontaneidade de reação dos homens revela a força e a debilidade que tipifica a peculiaridade do pensamento cotidiano. Para Lukács, esta força “se revela no fato de que nenhuma concepção do mundo, por idealista e até solipsista que seja, consegue impedir que aquela espontaneidade funcione na vida e no pensamento da cotidianidade” (LUKÁCS, 1974, p. 48).

A debilidade desse materialismo espontâneo se manifesta no fato de que suas consequências para a concepção de mundo são escassas ou nulas. Por vezes, os impactos das reações e das atuações do homem no cotidiano não são apreendidos integralmente nem são compreendidos como atos e produtos humanos, não impactando diretamente na construção de uma concepção de mundo. Uma comprovação disso é “a coexistência na consciência humana de representações idealistas, religiosas, supersticiosas etc.” (LUKÁCS, 1974, p. 48).

Não faz falta, para aduzir exemplos disso, retroceder à pré-história do desenvolvimento humano, quando as primeiras experiências do trabalho e os primeiros grandes inventos nascidos delas se encontraram inseparavelmente unidos com representações mágicas. Também no homem atual se encontram muito frequentemente acoplados fatos muito reais da vida – e compreendidos do correspondente modo materialista espontâneo – com representações supersticiosas, sem que o grotesco dessa vinculação chegue a ser em absoluto consciente. (LUKÁCS, 1974, p. 48-49).

Para ele, o materialismo espontâneo dos homens primitivos se desdobra também em fenômenos que na sua essência são de natureza consciente.

Basta aludir à estimativa dos sonhos. E inclusive quando se adicionam à observação de fenômenos materiais explicações “espirituais”, estas são vividas a esse nível primitivo de um modo tão espontaneamente materialista como a realidade objetiva mesma. Cassirer indicou com razão que o pensamento primitivo não traz fronteira alguma entre a verdade e a aparência, e tampouco entre “o meramente ‘representado’ e a percepção ‘real’, entre o desejo e o cumprimento, entre a imagem e a coisa”. (A reação filosófica de nosso tempo quer encontrar na atitude primitiva a respeito da imagem e a coisa o fundamento de um novo tipo de concepção do mundo; tal é a tendência de Klages). E Cassirer alude neste contexto, como nós acabamos de fazer, ao modo como o primitivo toma objetivamente os sonhos. Essa enganosa “objetividade” dos

sonhos está profundamente arraigada na vida cotidiana dos homens. (LUKÁCS, 1974, p. 49).

Contudo, no homem contemporâneo, com o amplo desenvolvimento das forças produtivas, reduz-se a ocorrência da associação direta entre a realidade e as explicações ou representações “espirituais”. Entretanto, às vezes, essa superstição do homem moderno,

vai acompanhada de pouca consciência intelectual, ou seja, com a consciência de que se está tratando de um mero produto da consciência subjetiva, e não como uma realidade objetiva e de existência independente, de acordo com o materialismo espontâneo da cotidianidade. (LUKÁCS, 1974, p. 49).

Lukács observa que a *ignorância* teórica da vida e do pensamento cotidianos faz com que não se clarifiquem aspectos importantes do pensamento humano. Como é o caso de pensadores da pré-história que revelam “certa afinidade entre a magia primitiva e o materialismo espontâneo”. Ele aponta uma diferença qualitativa determinada pela história

[...] entre se a complementação idealista (religiosa, mágica, supersticiosa) do materialismo espontâneo se encontra, por assim dizer, apenas nas margens da imagem prática do mundo, ou se cobre intelectualmente e emocionalmente os fatos estabelecidos por essa imagem. (LUKÁCS, 1974, p. 50).

O caminho do segundo caso para o primeiro sinaliza uma linha evolutiva essencial – não linear, mas ziguezagueante –, que só foi possível pela superação da conexão imediata entre “a reflexão da realidade, sua interpretação mental e a prática, com o que conscientemente está inserida uma série crescente de mediações entre o pensamento – que assim chega a ser propriamente teórico – e a prática” (LUKÁCS, 1974, p. 50). De acordo com o autor, apenas graças a esse ato de superação pode abrir-se um caminho entre o materialismo espontâneo da vida cotidiana e o materialismo filosófico<sup>17</sup>.

---

<sup>17</sup> As causas sociais do nascimento do idealismo, segundo Lukács, foram: “Em primeiro lugar, a ignorância da natureza e da sociedade. Por esta ignorância, o homem primitivo apenas tenta ir mais além das relações imediatas do mundo objetivo que lhe é dado diretamente e se vê obrigado a apelar a analogias não fundadas, ou insuficientemente fundadas, nas coisas, isso partindo por regra geral de sua própria subjetividade. Em segundo lugar, a incipiente divisão social do trabalho cria a camada social que vai dispor do ócio necessário para refletir ‘profissionalmente’ sobre os problemas como o que estamos comentando. Com isso, com a liberação a respeito da necessidade de reagir sempre imediatamente ao mundo externo, cria-se para essa camada social a distância necessária com a qual pode começar a superar o imediatismo espontâneo da cotidianidade, sua deficiente generalização;

A essência e os limites do materialismo espontâneo primitivo residem no fato de ele não conhecer ainda a contraposição entre o idealismo e o materialismo. “Contraposição esta desenvolvida na luta contra o idealismo filosófico, que é anterior ao materialismo filosófico” (LUKÁCS, 1974, p. 51). O materialismo espontâneo da cotidianidade conserva, por sua vez, alguns traços de situações primitivas, porém atuando num ambiente que já conhece esta diferenciação. Vale ressaltar, por fim, que o trabalho é a base mais importante do materialismo espontâneo, ainda que o seja também das tendências idealistas na concepção do mundo.

Logo, não podemos desconsiderar a importância do materialismo espontâneo para a atuação dos homens no cotidiano, ainda que este impossibilite extrair consequências para uma compreensão adequada de mundo.

### **3.1.2. Aplicação das analogias na vida cotidiana**

Outro meio essencial do pensamento e do reflexo da vida cotidiana é a analogia. Conforme o filósofo húngaro, ela é uma das formas originárias e dominantes de maior importância no pensamento cotidiano, tanto no homem primitivo quanto no homem atual; sendo nele “o modo predominante de ligação e transformação do reflexo imediato da realidade objetiva” (LUKÁCS, 1974, p. 53).

Lukács se vale, para fundamentar sua exposição, dos estudos desenvolvidos por Hegel, o qual, embora não tenha “considerado geneticamente essa questão”, nos “oferece algumas alusões que mostram ter visto na analogia e na inferência analógica algo vinculado ao início do pensamento” (LUKÁCS, 1974, p. 53).

Hegel já havia observado

[...] que a aplicação do procedimento analógico nas ciências empíricas tem dado resultados importantes; porém, por outra parte, desde o ponto de vista da ciência já desenvolvida, assinala claramente que a analogia nasce e tem aplicação por falta de indução, pela impossibilidade de esgotar todas as singularidades. Para defender o caráter científico do procedimento, Hegel apela para a necessidade de distinguir cuidadosamente entre analogia “superficial” e analogia “profunda”. A analogia não pode ser fecunda

---

porém, ao mesmo tempo, esta divisão do trabalho vai afastando cada vez mais do próprio trabalho essa camada privilegiada com a possibilidade de um mediador mais profundo” (LUKÁCS, 1974, p. 51). O começo de uma separação definitiva de idealismo e materialismo filosófico deu-se na Antiguidade grega.

para a prática exceto se a ciência delimitar e isolar com exatidão as determinações nela postas. (LUKÁCS, 1974, p. 53-54).

Para além da defesa do caráter científico do seu procedimento, ao propor uma divisão entre analogia *superficial* e *analogia profunda*, o objetivo central demonstrado, na análise lukacsiana, foi entender que diante da impossibilidade de os homens esgotarem todas as possibilidades de ação e de conhecimento do real, eles recorrem a analogias. Por isso, a radical peculiaridade da analogia é “sua vinculação, difícil de desgarrar, com o pensamento cotidiano” (LUKÁCS, 1974, p. 54). E mais: “o que na vida prática chamamos conhecimento do homem, momento imprescindível de toda colaboração, se baseia na maioria dos casos – especialmente quando chega à consciência – numa aplicação espontânea de analogias” (idem, p. 55).

Como salienta Lukács, a analogia foi decisiva nas épocas primitivas, principalmente por possibilitarem

[...] – especialmente no período mágico – uma significação de absoluto domínio sobre todas as formas da vida, da comunicação, etc. É claro que a mistificada importância dos nomes, por exemplo, no pensamento primitivo, tem de favorecer muito essas tendências. Porém tudo isto funciona também, ainda que com menor intensidade, no pensamento cotidiano das culturas desenvolvidas; também nestas é a analogia um fator vivo na vida cotidiana dos homens. (LUKÁCS, 1974, p. 54).

Na vida cotidiana, quanto mais energicamente atua a conexão imediata entre a teoria e a prática, maior será a eficácia da analogia. Nessas situações, “o reflexo imediato da realidade fornece uma série de traços e notas características dos objetos que, na falta de investigação exata, apresentam nomes semelhantes” (LUKÁCS, 1974, p. 54-55). Ou seja, numa determinada ação imediata, na qual não apreciamos todas as singularidades do objeto posto, teremos de apelar para certa ligação com o pensamento analógico e, conseqüentemente, obter dele conseqüências imediatas.

O filósofo húngaro aproveitou-se, também, das pesquisas realizadas por Goethe para salientar a importância do pensamento analógico na prática cotidiana. Goethe, “um dos poucos pensadores que estudaram as manifestações analógicas da vida com interesse por suas categoriais” (LUKÁCS, 1974, p. 55), assevera claramente o seguinte:

Considero que as comunicações mediante analogias são tão úteis quanto agradáveis: o caso análogo se não nos impõe autoritariamente, não pretende provar nada; se põe em paralelo com outro sem fundir-se com ele. Um grupo de casos análogos não se unifica em uma série fechada: “são como uma boa reunião, que sempre estimula, mais que dá”. E em outro lugar: “não deve censurar o pensar por analogias: a analogia tem a vantagem de não se fechar nem querer, propriamente, nada definitivo”. (GOETHE apud LUKÁCS, 1974, p. 55-56).

A analogia e a inferência analógica, que nasce dela, pertencem à classe das categoriais que brotam na vida cotidiana, têm um profundo enraizamento nela e expressam com suficiente adequação a relação da cotidianidade com a realidade, o tipo do seu reflexo e da sua imediata conversão na prática. As expressões analógicas ocorrem de modo espontâneo, porém, frequentemente, ultrapassam o uso das necessidades imediatas.

Por isso tal como são em si, tal como nascem desse solo – têm necessariamente um caráter ambíguo, duplo: certa elasticidade, ausência de apoditicidade – traço no qual Goethe já tinha visto sua relevância positiva para a vida cotidiana –, e, ao mesmo tempo, uma impressão que pode se esclarecer conceitualmente, experimentalmente etc., e leva então ao pensamento científico, porém pode desembocar em uma imobilidade, em uma fixação arbitrária no sofisma ou no vazio fantasioso. (LUKÁCS, 1974, p. 56).

Goethe chama também a atenção sobre outro aspecto da posição da analogia no reflexo da realidade:

Cada existente é um análogo de tudo o que existe; por isso a existência se nos aparece sempre simultaneamente separada e unida. Se se segue demasiado fielmente a analogia, tudo se confunde em uma identidade; se se a evita totalmente, tudo se dispersa até o infinito. Em ambos os casos se tem uma estagnação da consideração: uma vez como supravital, em outro caso como morta. (GOETHE apud LUKÁCS, 1974, p. 56).

O caminho do uso das analogias não pode levar à sua supervalorização, pois impossibilitaria a apreensão dos seus movimentos. A recusa de toda semelhança, ainda que não fundada, pode dar lugar a deformações. De acordo com Lukács, “isto é importante tanto para a favorável ação das analogias na vida cotidiana quanto para a formação do pensamento científico” (LUKÁCS, 1974, p. 57).

Observa-se um vasto uso de analogias também no reflexo estético. Contudo, suas particularidades extrapolam nosso estudo. Os passos goethianos abordados

pelo filósofo húngaro indicam o modo como a captação do mundo sob a forma de analogia pode conduzir na direção do reflexo estético.

Não podemos deixar de indicar que a frouxidão e a elasticidade da analogia, sublinhada por Goethe, constituem um terreno favorável para a comparação artística. Pois como a semelhança não perde nunca sua referência ao sujeito, como a analogia não se apresenta de modo algum com a pretensão de determinar sequer de modo aproximadamente completo os dois objetos ou grupos de objetos comparados, muita coisa que cientificamente seria recusável pode ser aqui virtude, ainda que, naturalmente, também no terreno artístico um reflexo verdadeiro da realidade é um pressuposto necessário: o que ocorre é que o reflexo é qualitativamente de outra espécie. *Ou seja, distinto do reflexo científico.* (LUKÁCS, 1974, p. 57 – grifos nossos).

Desse fato ressalta-se que a importância do pensamento analógico para a cotidianidade consiste em colocar em destaque na investigação um ponto fundamental: “o pensamento cotidiano, a ciência e a arte refletem a mesma realidade objetiva – segundo os tipos concretos de objetivos originados na vida social dos homens –: o conteúdo e a forma da refiguração podem ter e têm resultados distintos” (LUKÁCS, 1974, p. 57).

Com base nessa afirmação, conclui-se que refletir sobre a mesma realidade objetiva acarreta a necessidade de trabalhar em todos os campos com as mesmas categorias. “Pois, diferentemente do idealismo subjetivo, o materialismo dialético não considera as categoriais como resultados de alguma enigmática produtividade do sujeito, mas como formas constantes e gerais da própria realidade objetiva” (LUKÁCS, 1974, p. 57).

Desde o início de suas investigações, Lukács aponta para este lócus de constituição em comum, porém sem desconsiderar que

[...] segundo a natureza de prática social, segundo seus objetivos e os métodos condicionados por estes, o uso das categoriais pode apresentar aspectos diversos e até, em muitos casos, contrapostos. Fases ou resultados do proceder analógico que podem dar fecundos resultados para a poesia resultaram acaso desfavoráveis para a ciência. (LUKÁCS, 1974, p. 58).

As categorias não apenas apresentam uma significação objetiva, mas também uma história objetiva e subjetiva. História objetiva porque

[...] algumas categorias pressupõem um determinado estado de evolução do movimento da matéria. Assim, as categoriais específicas que utilizam a ciência biológica nascem também objetivamente com a origem da vida; e as categoriais do capitalismo nascem com a

gênese dessa formação. Além do mais, como mostrado por Marx, suas funções no processo de formação não são de todo idênticas com as presentes na fase de desenvolvimento maduro. (LUKÁCS, 1974, p. 58).

Já a história subjetiva das categorias é fruto do seu descobrimento pela consciência humana, já que é necessária “uma evolução de milhares de experiências humanas e de sua elaboração intelectual para reconhecê-las e aplicá-las conscientemente” (LUKÁCS, 1974, p. 58). As categorias são resultado do movimento do real apreendido pela consciência dos homens e, conseqüentemente, não surgem ao acaso ou de desejos ou da intuição humana, mas como fruto da ação, apropriadas pela investigação e análise dos homens em face da realidade.

Ressalta-se, por fim, que a analogia e a interferência analógica, mediante experiências já conhecidas para atuar em uma coisa nova, revelam outro traço da vida cotidiana: a *generalização*. Esta é resultado da impossibilidade de considerar com exatidão todos os aspectos de cada caso singular. O uso das analogias e dos outros complexos categoriais do pensamento cotidiano que já abordamos é vital para a reprodução do ser.

### 3.1.3. Cotidiano e linguagem

Lukács baseia suas investigações sobre a particularidade da linguagem no cotidiano e utiliza bastante as contribuições do pesquisador russo Ivan Pavlov, pois foi a partir dele que se esclareceu *imediatez*, justamente ao identificar na linguagem o segundo sistema de sinalização dos homens.

A especificidade do pensamento cotidiano se expressa de modo mais elástico na linguagem cotidiana, que se apresenta como “um complicado sistema de mediação, a respeito do qual o sujeito que o usa se comporta, porém, de um modo imediato” (LUKÁCS, 1974, p. 59). Devemos ter em vista que toda palavra “é uma complicada síntese de fenômenos diversos desde o ponto de vista da imediatez: a palavra é sua reunião abstrativa” (LUKÁCS, 1974, p. 59).

É evidente que mesmo a palavra mais simples, cotidiana, é uma abstração; se dizemos “mesa” ou “andar”, em ambos os casos podemos apenas expressar linguisticamente o geral dos objetos, processos etc.; precisamente para a especificação, necessitamos com frequência de operações sintáticas altamente complicadas, pois

justamente as palavras mais simples sempre expressam apenas uma generalização. (LUKÁCS, 2018b, p. 346).

A história da linguagem mostra que

[...] se trata realmente de um largo processo de mediação e generalização, ou seja, de afastamento da imediatez, da percepção sensível. Se se considera a linguagem de qualquer povo primitivo, observa-se que a formação de palavras é incomparavelmente mais próxima à percepção e mais distante do conceito de nossas línguas. (LUKÁCS, 1974, p. 59).

Quando, por exemplo, se olha para a linguagem de povos primitivos, nota-se que as formações das palavras neles são incomparavelmente mais próximas das percepções imediatas do que as nossas atualmente.

Os índios norte-americanos apresentavam várias expressões para descrever – cuja exatidão poderia chamar-se de quase científica – e nomear as diversas formulações nebulosas, os traços característicos da fisionomia do céu; essas expressões são delicadas e intraduzíveis [...]. Por exemplo, os *gibbeways* apresentam um nome específico para designar o sol quando ele brilha entre as nuvens. E também dispõem de nomes precisos para nomear as pequenas manchas em azul que às vezes se veem no céu entre as nuvens escuras. (BRUHL apud LUKÁCS, 1974, p. 92).

Todavia, o desenvolvimento e a evolução da linguagem afastaram-na dessa generalização mais vinculada à imediatez da realidade, levando a uma fixação mais enérgica dos resultados a partir de uma nova imediatez mais complexa. Independentemente de como tenha sido a evolução da linguagem, “é seguro afirmar que a qualquer nível a língua então disponível (palavra, oração, síntese etc.) tem sido tomada como coisa imediata pelos homens” (LUKÁCS, 1974, p. 60).

Não podemos esquecer que a linguagem surgiu de uma necessidade do *ser* que trabalha, como processo de nomeação do objeto de caráter social.

A origem da linguagem a partir das necessidades do trabalho tornou uma época tão decisiva precisamente porque a nomeação de objetos e processos comprime situações ou operações complicadas em si, elimina suas diferenças individuais únicas e acentua e fixa o comum e essencial a todas elas; com isto se favorece extraordinariamente a continuidade de uma realização, a habituação ao mesmo, seu tornar-se tradição. Por outro lado, esta fixação se diferencia da dos animais (que não conta mais que com os reflexos incondicionados e condicionados) porque não cristaliza em uma qualidade fisiológica imutável ou, ao menos, dificilmente mutável, mas que sempre conserva seu principal caráter social, motor e movido. (LUKÁCS, 1974, p. 60).

A linguagem, portanto, proporciona dialeticamente tanto a conservação e a fixação dos elementos postos, quanto possibilidades de novas descobertas. A linguagem está em contínuo processo de construção, como resultado do processo de desenvolvimento das forças produtivas e das relações sociais que os homens operam. Ela é fundamental para a “economia de tempo” da vida cotidiana e para potencializar as ações e reações dos homens na vida, pois trazem em si toda uma representação de experiências anteriores.

Lukács nota que a mais primitiva fixação de objetos, a partir da palavra, já eleva a intuição e a representação a um nível conceitual. Surge, assim, um “passo-à-consciência” da dialética do fenômeno e da essência. Inicialmente, isso ocorre de modo inconsciente, porém a significação da palavra nunca é algo totalmente rígido, ao contrário, sua mudança de sentido “indica que a síntese e a generalização intelectuais das propriedades sensíveis na palavra têm necessariamente um caráter fluido, determinado pela evolução social” (LUKÁCS, 1974, p. 60).

Assim, os homens poderão orientar-se e situar-se ante as novas condições muito mais rapidamente. Isso se deve, em grande medida, à apreensão do movimento dialético entre fenômeno e essência, mesmo que sem plena consciência, mas apenas “servindo-se da significação da palavra, fixa, porém mutável” (LUKÁCS, 1974, p. 60).

Lukács acrescenta:

Essas tendências imobilistas são de caráter social, não de natureza psíquica, e, portanto, podem superar-se, e se superam de fato, socialmente. Sempre que essas tendências mostram uma fortaleza excepcional, encontram-se também traços econômico-sociais muito consideráveis de alguma formação superada e quanto à linha evolutiva principal, porém conservados – ainda que com muitas modificações – na nova formação. (LUKÁCS, 1974, p. 60-61).

Nota-se, desse modo, um *fundo social* geral de forças conservadoras e tradicionais que atuam na linguagem, cuja ação sobre os homens é imediata, ainda que consideremos ser a linguagem “um sistema de mediações cada vez mais complicadas”. Daí que “a gigantesca simplificação que introduz a linguagem nas relações do homem com o mundo e dos homens entre si, sua função promotora da cultura e tendente ao futuro, está intimamente unida a esse comportamento imediato do sujeito individual” (LUKÁCS, 1974, p. 61).

A linguagem mostra, pois, na vida cotidiana a contradição: por um lado, abre ao homem um mundo externo e interno muito maior e

mais rico que o que seria imaginável sem ele, ou, dito de outro modo, torna acessíveis o mundo externo e interno propriamente humanos; porém, ao mesmo tempo, o impossibilita, ou ao menos lhe dificulta, a recepção sem prejuízos do mundo externo e interno. Essa dialética se complica ainda mais pelo fato de que a rigidez provocada pela linguagem é sempre simultânea com certa indeterminação e confusão na própria linguagem. (LUKÁCS, 1974, p. 61-62).

As tentativas de superação dessa rigidez da linguagem se fazem presentes tanto na linguagem científica quanto na linguagem artística. Mas nenhuma das duas consegue superar por completo a linguagem cotidiana. Na terminologia científica, seria errôneo não ver que nela ocorrem tentativas de exceder tal rigidez. A linguagem poética também apresenta uma tendência de superar a *confusão* e a *rigidez* da vida cotidiana, ainda que o faça de modo próprio, radicalmente diverso do científico.

Esta duplicidade da superação deve sublinhar-se tanto para a ciência quanto para a poesia; pois a separação das “faculdades” segundo a ideologia e a estética burguesas, pode aqui dar lugar a uma falsa divisão do trabalho, atribuindo, por exemplo, à ciência apenas a exatidão e à poesia apenas a superação da rigidez. Na realidade, a ciência não pode superar a confusão ou imprecisão do pensamento cotidiano e de sua linguagem sem dissolver também sua rigidez mediante um apelo à realidade; tampouco a poesia consegue dissolver a rígida fixação da linguagem cotidiana sem tentar dar a forma exata e unívoca (no sentido poético) às obscuridades sem contorno daquela linguagem, e isso também mediante um retorno à realidade. (LUKÁCS, 1974, p. 62-63).

Resta claro que nem ciência nem a arte conseguem dissolver a rigidez e a confusão da vida cotidiana, até porque elas nascem e se desdobram no seio do cotidiano.

Essa estrutura dinâmica da linguagem do cotidiano expressa o traço efetivo e geral do desenvolvimento social, da prática humana, a que Lukács aludiu com a seleção do modo marxiano da investigação:

Os homens, atuando por reação e com finalidades imediatas na vida cotidiana em geral e, sobretudo, em seus estádios primitivos, produzem uma instrumentação material e intelectual que leva em si mais do que tinham posto imediata e conscientemente nela; as ações imediatas dos homens agitam então esse complexo instrumental de tal modo que o que nele estava antes implícito torna-se explícito, e as ações vão mais além do que o direcionamento desejado. (LUKÁCS, 1974, p. 63).

Ao fundo disso, percebe-se um traço ontológico essencial: todas as práxis humanas estão assentadas na vida cotidiana. São características do reflexo e do pensamento cotidiano a imediaticidade, a vinculação direta entre a teoria e prática, a heterogeneidade, a analogia e as interferências analógicas, a generalização, uma linguagem mais elástica etc. Porém, essas categorias não estão apenas restritas ao pensamento cotidiano; pelo contrário, encontramos-las também nas formas mais elevadas das complexas objetivações humanas: na arte, na ciência, na filosofia, cada uma com suas especificidades.

Um dos objetivos deste estudo é demonstrar que todas as ações e reações dos homens, até aquelas mais imediatas e próprias da cotidianidade, promovem o autodesenvolvimento do gênero humano, seja no sentido unilateral, seja em termos de sua *degradação*. O ser social, por si próprio, “produz e desenvolve ascendentemente as condições de sua interação com seu mundo ambiente, produz e desenvolve ascendentemente as condições de sua interação com seu mundo ambiente” (LUKÁCS, 2018b, p. 348).

Os homens, ao atuarem no seu dia a dia, com o constante aperfeiçoamento de suas forças produtivas e os resultados obtidos, constroem-se enquanto tais e constroem a sociabilidade da qual participam. Segundo Lukács, os homens, “na maioria de seus modos particulares de reagir às pretensões da própria socialidade, reagem enquanto homens particulares de maneira particular; o ser de cada sociedade surge da totalidade de tais ações e reações” (Lukács, 1994, p. 10).

A seguir, focaremos nossa análise na compreensão de como os homens no cotidiano superam as determinações postas pela imediaticidade e desenvolvem formas complexas de objetivação.

### **3.2. *Ultrapassagem do pensamento cotidiano e as formas mais elevadas das objetivações***

Os homens no cotidiano não atuam exclusivamente por meio de reações imediatas ou tendentes apenas à reprodução simples do ser. De acordo com Lukács, “a vida cotidiana constitui a mediação objetivo-ontológica entre a simples reprodução espontânea da existência física e as formas mais elevadas da generidade” (LUKÁCS, 1994, p. 12): a arte, a filosofia e a ciência. Cada uma dessas

objetivações superiores proporciona um pensamento e uma reflexão muito mais mediados do que encontramos no pensamento cotidiano.

Devemos ter em mente que todas essas formas superiores de objetivação têm o mesmo chão ontológico, a mesma base material e refletem a mesma realidade objetiva. “Esta unidade do objeto último é de importância decisiva para a conformação do conteúdo e da forma das diferenças e das contraposições” (LUKÁCS, 1974, p. 36). Além disso, está disponível para todos os homens, no sentido de não existir nenhum ser iluminado ou caminho divino para a efetivação e a apreensão das objetivações superiores.

A perspectiva marxista contrapõe-se, assim, ao senso *comum*, que usualmente traz a noção de que a arte, a ciência e a filosofia são campos voltados apenas para pessoas “dignas”, que apresentam um dom ou são superdotadas ou iluminadas por forças transcendentais. Lukács constantemente ressalta a importância do materialismo dialético, o qual considera “a unidade material do mundo como um fato indiscutível”. Para ele, “todo reflexo o é, portanto, dessa realidade única e unitária” (LUKÁCS, 1974, p. 36). O que não quer dizer que o reflexo dessa realidade seja uma simples fotocópia dela, até porque “os reflexos reais surgem da interação do homem com o mundo externo” (LUKÁCS, 1974, p. 36).

Quando, por exemplo, na vida cotidiana, o homem fecha os olhos para perceber melhor determinadas nuances auditivas de seu mundo circundante, essa eliminação de uma parte da realidade a refletir pode permitir-lhe captar o fenômeno que naquele momento lhe interessa dominar de modo mais exato, mais plenamente e com mais aproximação que o que poderia conseguir sem esse prescindir do mundo visual. A partir dessas manipulações quase instintivas decorre um caminho muito tortuoso que leva até o reflexo no trabalho, o experimento etc., e até a ciência e a arte. (LUKÁCS, 1974, p. 36).

Portanto, os reflexos científicos e estéticos da realidade objetiva, a partir da perspectiva marxista, são

[...] formas de reflexo que se têm constituído e diferenciado, cada vez mais finamente, no curso da evolução histórica, e que têm na vida real seu fundamento e sua consumação última. Sua peculiaridade se constitui precisamente na direção que exige o cumprimento, cada vez mais preciso e completo, de sua função social. Por isso, na pureza – surgida relativamente tarde – em que descansa sua generalidade científica ou estética, constituem os dois polos de reflexo geral da realidade objetiva; o fecundo ponto médio entre esses dois polos é o reflexo da realidade própria da vida cotidiana. (LUKÁCS, 1974, p. 34).

Tanto o reflexo científico quanto o reflexo estético se diferenciam, assim, por um lado, tangencialmente das “*complicadas*” formas do pensamento e do reflexo cotidianos; e, por outro lado, veem-se sempre atenuadas as fronteiras dessa divisão, pois ambas as formas de reflexo nascem das necessidades postas pela vida cotidiana, ao ter de dar respostas a seus problemas “e, ao mesclar muitos resultados de ambas com as formas de manifestação da vida cotidiana, tornam esta mais ampla, mais diferenciada, mais rica, mais profunda etc., levando-a constantemente a superiores níveis de desenvolvimento” (LUKÁCS, 1974, p. 35).

Desse modo, opera-se nas formas superiores de objetivação um afastamento, um *ir para além*, uma suspensão do pensamento próprio do cotidiano, para efetivar, assim, as demandas postas para elas. Seja o reflexo científico, seja o artístico, para ficarmos nesses exemplos, ao cumprirem seu papel têm corriqueiramente de se afastar do pensamento e do reflexo cotidianos. Ao final desses processos, os resultados, objetivos e subjetivos, voltam a integrar diretamente a vida cotidiana. Ocorre, portanto, um contínuo processo, não linear, de enriquecimento e de complexificação do cotidiano.

Entende-se, portanto, que o comportamento dos homens depende essencialmente do grau de objetivações de sua atividade.

Quando estas atividades alcançam o grau mais alto de objetividade, o que ocorre na ciência e na arte, suas leis objetivas determinam o comportamento humano a respeito das conformações produzidas por elas mesmas. Isto é: nesse caso, todas as faculdades do homem cobram uma orientação – instintiva em parte, e em parte consciente, pela educação – ao cumprimento daquelas legalidades objetivas. (LUKÁCS, 1974, p. 74).

Entender adequadamente esses comportamentos em sua conexão com a cotidianidade e em sua diferenciação com ela requer que nos dois casos se considere a relação do “homem inteiro – por alienado e deformado que seja – com a realidade objetiva, ou com as objetivações humano-sociais que refletem essa realidade e a medeiam” (LUKÁCS, 1974, p. 74). Quando Lukács se refere ao “homem inteiramente”, o faz em contraposição ao “homem inteiro da cotidianidade”, este último sempre orientado à realidade de sua existência de modo superficial (LUKÁCS, 1974, p. 75). Contudo, precisamos ter clareza de que é sempre o *homem inteiro* que se expressa em diversas especializações, a partir de uma determinada objetivação; logo, não podemos pensar nessa divisão muito elasticamente.

Atente-se, por exemplo, para a prática dos cientistas e dos pesquisadores focados nos estudos sobre o novo vírus: o SARS-CoV-2 (coronavírus). Eles, ao “*ultrapassarem*” as concepções próprias do cotidiano e obterem um resultado – um conhecimento científico sobre as características e as especificidades do presente objeto (o vírus) –, promoverão nesse processo a ação *do homem inteiramente* (vinculado à objetivação científica). Todavia, a vida desses cientistas não se separa por completo das determinações postas pelo cotidiano, pois no seu dia a dia age o *homem inteiro*.

Nunca se deve perder de vista a dupla interação existente entre o pensamento da vida cotidiana e as formas elevadas da práxis, nem as peculiaridades específicas e em desenvolvimento dessas formas de objetivações. Essas objetivações não têm apenas sua própria legalidade interna, mas também apresentam um determinado *meio* através do qual se pode realizar produtivamente a objetivação. O papel do *meio* na objetivação consiste em ser “portador de uma totalidade de impressões, pensamentos, conexões reais etc.; a adaptação do comportamento subjetivo a ele também deve necessariamente ser uma síntese de tais elementos” (LUKÁCS, 1974, p. 75).

A diferenciação das três espécies de reflexos – científico, artístico e cotidiano – ocorre de forma gradual, desigual e contraditória. “Sem dúvida, podemos identificar intelectualmente e de um modo geral sua originária, caótica combinação no estágio inicial da humanidade primitiva” (LUKÁCS, 1974, p. 36). Na história escrita da humanidade, já apreciamos essa diferenciação desenvolvida progressivamente. A dialética da *contradição* entre a cotidianidade e a ciência ou a arte é sempre uma dialética histórico-social; trata-se sempre de situações concretas, histórica e socialmente condicionadas.

A ausência de compreensão sobre esse processo de separação não se deve apenas ao desconhecimento dos fatos históricos, mas também a profundas vinculações à obscuridade das questões básicas filosóficas. Lukács rompe com este círculo vicioso da ausência de conhecimento ao enfatizar a importância de conhecermos os esclarecimentos filosóficos básicos e as etapas decisivas do processo de diferenciação. Ele retoma o pensamento de Marx, no qual as formações e as organizações sociais mais desenvolvidas apresentam a chave para apreendermos as formações anteriores de épocas mais remotas.

Escreve Marx:

Há na anatomia do homem uma chave para compreender a anatomia do macaco. Por outro lado, as tendências que visam espécies *superiores* nos animais inferiores não podem entender-se mais que quando já se conhece o superior. Assim a economia burguesa oferece a chave para a compreensão da antiga. Porém não no sentido dos economistas que apagam todas as diferenças históricas e veem em todas as formações sociais a mesma economia burguesa. (Marx, 1939 apud Lukács, 1974, p. 37 – grifo na obra).

Lukács observa que por mais que haja esforços para relacionar as objetivações superiores com estádios anteriores ao ser social, ou seja, presentes no reino animal (como foi o caso das investigações de Darwin, que buscava descobrir as categorias da arte já na vida animal e deduzir delas suas manifestações humanas), esta vinculação para além dos homens é impossível. Pois o trabalho (e com ele a linguagem) “cria aqui uma censura tão ampla e profunda que a herança animal, às vezes em dúvida presente, não tem peso decisivo” (LUKÁCS, 1974, p. 38). O autor, entretanto, não nega a existência de uma herança animal. Porém, tanto a arte quanto a ciência só foram possíveis ao ser (social) que se defronta, reflete e constrói a si e ao mundo externo ativamente pela sua práxis.

Para compreender melhor as particularidades do reflexo científico, destina-se o subtópico seguinte.

### **3.2.1. O reflexo científico**

Segundo Lukács, a necessidade do conhecimento acerca da realidade, que ultrapasse as questões próprias da cotidianidade, nasce das exigências postas pelo trabalho. A vida cotidiana acaba produzindo constantemente tendências que “inibem ou obstaculizam uma generalização ampla das experiências do trabalho sob a forma de ciência” (LUKÁCS, 1974, p. 147). No estádio primitivo (e não apenas nele, ainda que mais tarde a força de resistência seja muito menor, conforme afirma Lukács), embora o gênero humano tenha alcançado algum progresso, este produz

[...] formas de reflexo e de pensamento que ao invés de ultrapassar radicalmente as formas ingênuas e espontâneas de personificação e antropomorfização da cotidianidade, as reproduz a um nível superior e, precisamente com isto, põem barreiras ao desenvolvimento do pensamento científico. (LUKÁCS, 1974, p. 147).

Por isso quase todas as civilizações antigas apresentavam divindades para explicar elementos da natureza ou do processo de trabalho. Isso levou, posteriormente, ao surgimento das religiões. A luta entre as tendências de antropomorfismo, já presentes em um nível avançado, e as formas científicas do pensamento, apenas ganha força na sociedade grega.

Segundo Lukács:

[...] apenas na Grécia essa luta alcança uma superioridade de princípios, e apenas ali produz, por conseguinte, uma metodologia do pensamento científico, pressuposto necessário para que este novo tipo de reflexo da realidade, mediante o exercício, o costume, a tradição etc. se convertesse num modo de comportamento humano geral e de funcionamento permanente, e para que os resultados imediatos, além de influenciar enriquecedoramente a vida cotidiana, permitissem uma influência também de seus métodos e até uma ação parcialmente transformadora deles sobre a prática cotidiana. (LUKÁCS, 1974, p. 148).

O autor se refere, notadamente, ao método científico em contraposição às concepções antropomórficas do mundo. As experiências e resultados que se desdobram do processo de trabalho dão origem a ciências particulares como a matemática, a geometria, a astronomia etc., mas, como reconhece o autor, “se o método científico não se generaliza filosoficamente nem se põe em contraposição a respeito das concepções antropomorfizantes do mundo, seus resultados isolados podem adaptar-se a diversas concepções gerais mágicas e religiosas” (LUKÁCS, 1974, p. 148) e, com isso, anular o efeito do progresso científico dos campos específicos da vida cotidiana.

A sociedade grega assume, assim, lugar de destaque no processo de desantropomorfização<sup>18</sup>, em sua evolução, encarnando o que Karl Marx chama de “infância normal do gênero humano”, fazendo uma detalhada e profunda análise, que Lukács não faz aqui senão nos seus elementos mais essenciais. Nesse sentido, o mais importante consiste em que o indivíduo se torna proprietário privado, mas essa propriedade está vinculada à comunidade. “Mantém-se como pressuposto da apropriação da terra a condição de ser membro da comunidade; porém, enquanto

---

<sup>18</sup> A propósito da discussão sobre desantropomorfização, ver o posfácio de autoria de Gilmaisa Macedo da Costa, com o título *Desantropomorfização, ciência e método*, publicado na coletânea *Reflexões em tempos de crise*, Maceió: Edufal, 2015, organizada pelas professoras Norma Alcântara, Reivan Souza e Silene de Moraes Freire.

membro da comunidade, o indivíduo é proprietário privado” (MARX apud Lukács, 1974, p. 149).

Segundo Lukács, Marx considera como “fundamento do florescimento de tais comunidades a relativa igualdade dos patrimônios” (LUKÁCS, 1974, p. 149), de tal modo que “O pressuposto da sobrevivência da comunidade é a conservação da igualdade e de seus livres camponeses autossustentáveis, assim como do próprio trabalho como condição da conservação da propriedade” (LUKÁCS, 1974, p. 149).

Não se tem dúvida da luta travada – ao se expor as categorias e os métodos específicos da ciência – contra os mitos sobre os quais se fundamentava a religiosidade grega. O desenvolvimento gradual de uma metodologia unitária e de uma concepção de mundo não se deu sem conflitos. Um exemplo disso é a lei que surgiu em Atenas contra a *‘ασέβεια’ (asebeia)*: “Compareceram diante do tribunal os que não acreditam na religião ou ensinam astronomia” (W. NESTLE apud LUKÁCS, 1974, p. 151).

Sobre essa base, segundo o filósofo húngaro, foram acusados Anaxágoras, Pitágoras etc. Durante muito tempo a astronomia desempenhou papel decisivo como um campo de batalha entre os reflexos antropomorfizadores da realidade e as tendências científicas. “Os processos gregos por *‘ασέβεια’* já ressoam na história com o tom dramático dos procedimentos levados a cabo pela Inquisição contra Giordano Bruno e Galileu Galilei” (LUKÁCS, 1974, p. 152).

A sociedade grega criou os fundamentos do pensamento científico. Todavia, as mesmas leis do modo de produção grego que suscitaram esta possibilidade puseram obstáculos no caminho e no desenvolvimento do reflexo científico; isso se deu pelo *desprezo* ao trabalho produtivo (fruto de uma economia escravista).

Plutarco conta que as tentativas de aplicar às máquinas as leis da geometria suscitaram uma violentíssima resistência de Platão, o qual via uma humilhação da geometria em sua aplicação aos problemas prático-mecânicos, ao mundo corporal e sensível [...]. O desprezo pelo trabalho produtivo não é, naturalmente, mais que o reverso ideológico do fato de que em uma sociedade escravista a aplicação de máquinas (a racionalização científica do trabalho) é economicamente impossível. Isto tem como consequência que na evolução grega os resultados da investigação teórica não exerçam uma influência decisiva na técnica da produção, nem os problemas da produção uma influência fecunda e orientadora da ciência. (LUKÁCS, 1974, p. 152).

Esta limitação dificultou a construção do princípio científico de reflexo da realidade e “impediu ao mesmo tempo o desenvolvimento de uma conexão omnilateral entre a ciência e a prática da cotidianidade” (LUKÁCS, 1974, p. 153). Para Lukács, uma apreensão verdadeiramente científica da realidade objetiva só é possível mediante uma ruptura radical com o modo de concepção antropomorfizador da realidade; o tipo científico de reflexo da realidade é a desantropomorfização tanto do objeto quanto do sujeito do conhecimento:

[...] do objeto, ao limpar seu *em-si* de todos os adjetivos do antropomorfismo (na medida do possível); do sujeito, ao fazer com que o seu comportamento a respeito da realidade consista em criticar constantemente suas próprias intuições, representações e formações conceituais para evitar a penetração de atitudes antropomorfizadoras que deformem a objetividade na concepção da realidade. (LUKÁCS, 1974, p. 154).

O desenvolvimento concreto será resultado de uma fase posterior, mas os seus fundamentos metodológicos já estavam presentes na cultura grega.

Lukács discorre sobre a importância do materialismo filosófico como base no processo de desantropomorfização. Assim, faz grande diferença “a convicção espontânea da existência de um mundo externo independente da consciência humana”, pois se trata de um momento no qual a consciência experimenta uma “modificação qualitativa, uma elevação qualitativa por obra de sua passagem filosófica à consciência, por obra de sua generalização com alcance de concepção de mundo” (LUKÁCS, p. 155).

Surge assim a luta consciente entre materialismo e idealismo na filosofia, que nesse contexto adquire centralidade. “E a altura dessa generalização materialista, que condiciona ao mesmo tempo a extensão e a profundidade da penetração da ciência com o reflexo e a concepção desantropomorfizadores, circunscreve o terreno dessa luta entre materialismo e idealismo” (LUKÁCS, 1974, p. 155).

A revolucionária amplitude das tendências desantropomorfizadoras próprias da filosofia grega apresentava-se frequentemente ligada de modo inseparável com o destino da teoria do reflexo. “Para o pensamento grego, é óbvio que o conhecimento se baseia no reflexo correto da realidade objetiva” (LUKÁCS, 1974, p. 159). Contudo, havia diferentes concepções filosóficas acerca da teoria do reflexo, além do fato de que ela não assumiu o papel central nas investigações naquele momento.

Lukács apresenta, ao longo da sua exposição, as diferentes concepções filosóficas desta problemática, como, por exemplo, em Platão, Aristóteles, Epicuro e Hegel.

Conforme Lukács, a desantropomorfização levada a cabo na ciência é um instrumento fundamental e importantíssimo de *dominação* do mundo pelo homem. Isto porque, durante o processo de trabalho e dos demais complexos dele resultantes, o comportamento científico possibilitou tanto o domínio sobre o mundo dos objetos (os produtos do trabalho) quanto “enriqueceu o homem de si mesmo, e o fez mais completo e mais humano” (LUKÁCS, 1974, p. 167).

Segundo Lukács, “a elevação por cima da cotidianidade, no sentido da intuição intelectual e da religião, parte da ideia de que o núcleo do humano é para o próprio homem tão transcendente como o mundo ideal ou a ‘realidade’ religiosa do ponto de vista do mundo objetivo, do mundo terreno” (LUKÁCS, 1974, p. 167). Essa proposição produz uma pseudodesantropomorfização, e isso duplamente, isto é, tanto objetiva quanto subjetivamente:

Objetivamente, ao se estabelecer um mundo “sobre-humano”, “transcendente ao homem”, que não só deve existir com independência da consciência humana, como o mundo real, senão que, além disso, representa um mais além em sentido literal, algo qualitativamente diverso de e superior a todo o perceptível e pensável; porém a totalidade dos momentos desse mundo mostra os traços de uma antropomorfização projetada nesse mais além do homem. Subjetivamente, porque o sujeito tem de romper radicalmente com seu concreto ser humano, inclusive com sua personalidade moralmente formada, para poder estabelecer um contato fecundo com esse mundo. (LUKÁCS, 1974, p. 167).

Com isso, há um rebaixamento *abstrato-transcendente* do homem, teórica e praticamente, que tende a levar a uma aproximação a rituais, a práticas mágico-religiosas etc., obstaculizando o desenvolvimento científico.

Lukács se ocupa detalhadamente desse movimento involutivo das tendências desantropomorfizadoras na filosofia grega pela sua grande importância para os destinos do reflexo científico. Tal involução, nos termos de Lukács, “não vem de fora, diretamente do âmbito das representações mágico-religiosas que superou inicialmente a filosofia grega e com cuja superação deu passos de importância histórico-universal na própria filosofia” (LUKÁCS, 1974, p. 170).

Isso significa, segundo o filósofo húngaro, que a luta entre as tendências antropomorfizadoras e as correntes contrárias devem desenvolver-se num nível essencialmente superior ao de antes. Não se trata apenas de tentativas de superar

um modo de conceber primitivamente antropomórfico, mas “de levar até o final esse esforço no marco de uma filosofia e de uma ciência altamente desenvolvidas. Sobretudo porque a luta não chegou nunca a silenciar nem sequer no pensamento grego tardio” (LUKÁCS, 1974, p. 170).

Apesar da resistência mencionada, não se pode esquecer que ao final da Antiguidade as tendências antropomorfizadoras tiveram o predomínio e dominaram também o pensamento típico da Idade Média. “O novo ataque ao princípio antropomorfizador não é lançado em grande estilo até o Renascimento, e dá a todos os problemas o caráter básico que – embora com muitas variações importantes – conservaram até nossos dias” (LUKÁCS, 1974, p. 171). Somente voltando-se para a história é possível perceber o contraditório florescimento da desantropomorfização na Idade Moderna, com traços essencialmente novos que se mostram em duas correntes principais.

Em primeiro lugar, conforme Lukács, a amplitude e a intensidade da orientação desantropomorfizadora depende da medida na qual o trabalho e a ciência de um período determinado são capazes de dominar a realidade objetiva. Um exemplo disso foram as sociedades de economia escravocrata, que acabaram impondo limites ao desenvolvimento e à universalização científica – percebidos no baixo desenvolvimento dos meios de produção.

A transição para a Idade Média deu lugar a um volume significativo de descobertas científicas e técnicas cuja existência possibilitou finalmente uma nova reorientação rumo à cientificidade. Contudo, essas descobertas tiveram “muito pouca influência no pensamento daquela época, dominado pela teologia” (LUKÁCS, 1974, p. 171). Faltava naquele momento uma “nova atitude científica”.

Em segundo lugar, a tendência que surge da interação da sociedade com a natureza se cruza, segundo Lukács, com outra não menos importante:

[...] o que importa não é só a quantidade do material do conhecimento, a profundidade – condicionada por aquele – das abordagens que uma sociedade pode oferecer à filosofia e à ciência, mas também a medida na qual esta sociedade seja capaz de suportar ideologicamente aquelas generalizações, aquelas verdades cientificamente obtidas do âmbito material de cada um. (LUKÁCS, 1974, p. 172).

Para nosso autor, “este é um problema em que problemas e soluções do materialismo dialético desembocam no terreno do materialismo histórico” (LUKÁCS,

1974, p. 172), no sentido de descobrir as leis sociais que determinam as diferentes formações sociais e os problemas que se apresentam com relação à desantropomorfização do reflexo científico da realidade.

Para nos ocuparmos agora com o problema, dialético-materialista, de como se constituem e se desenvolvem os momentos desantropomorfizadores do reflexo científico da realidade, é sem dúvida muito importante a notícia geral daquelas conexões históricas, que nos chamam a atenção sobre os motivos sociais da desigualdade da evolução também nesse terreno e nos mostram determinadas relações concretas que são características dos progressos e dos retrocessos também nesse campo. (LUKÁCS, 1974, p. 172).

Após todos esses argumentos, Lukács discorre sobre a análise do desenvolvimento moderno, apenas nos seus momentos mais essenciais de diferenciação com relação à Antiguidade. Aborda seus traços específicos, mesmo que de modo bastante geral. Na verdade, é a partir da Idade Moderna que surge uma reorientação do processo de desantropomorfização do reflexo científico, que tem seu momento primário com o surgimento do modo de produção capitalista.

Trata-se de um momento histórico no qual,

Ao desaparecerem as limitações da produção que foram características das anteriores formações, desaparecem também todas as barreiras opostas à difusão e ao aprofundamento do método científico. Agora exige realmente o desenvolvimento da ciência, teórica e praticamente, o caráter de um progresso indefinido. Muito relacionado com isto está o fato de que os resultados da ciência, sobretudo através da modelagem do processo de trabalho, penetram cada vez mais intensamente na vida cotidiana e, ainda que sem poder transformar sua estrutura básica, modificam essencialmente seus modos de aparição e expressão. (LUKÁCS, 1974, p. 174).

Essa situação estruturalmente nova traz também inibidores ao avanço científico: a recusa da generalização dos resultados científicos, no marco das tendências desantropomorfizadoras, pelo ponto de vista das classes dominantes. Contudo, como observa Lukács, as classes dominantes apresentam grosseiramente uma dupla função: por um lado, “não podem tolerar nenhuma brecha na concepção de mundo que fundamenta seu domínio; por outro lado, e sob pena de sucumbir, está obrigada a seguir desenvolvendo as forças produtivas e, conseqüentemente, a promover a ciência” (LUKÁCS, 1974, p. 175).

Desse modo, não podemos pensar que o método e os resultados científicos são ideologicamente insuportáveis para a classe dominante. Pelo contrário, haverá

diferentes correntes filosóficas na defesa e conservação do *status quo*. Algumas dessas correntes apresentam forte caráter religioso.

A peculiar situação do pensamento moderno consiste em que o princípio de cientificidade consegue uma universalidade jamais conhecida antes, assim como em uma contraposição de violência também nova entre o referido princípio e a filosofia no sentido da concepção de mundo, se explica precisamente pelo que indicamos até o momento: a imagem do mundo que impõe aos homens o reflexo desantropomorfizador da realidade resulta ser, por sua vez, para a burguesia e para a intelectualidade, imprescindível desde o ponto de vista prático-econômico, e cada vez menos tolerável ideologicamente. (LUKÁCS, 1974, p. 179).

Esse fenômeno tem a ver com “a situação de crescentes crises em que se encontra a existência burguesa, com sua perda, cada vez maior, de perspectivas. O temor de destruição da religião, a uma realidade objetiva captada de um modo puramente científico, [...] começou isoladamente já muito cedo” (LUKÁCS, 1974, p. 180).

Lukács esclarece que nas condições do capitalismo decadente, o ser social “produz uma crescente opacidade da vida (da vida social) como totalidade, em radical contraste com o crescente esclarecimento dela nos resultados detalhados e na metodologia geral da ciência”. Referindo-se a Max Planck<sup>19</sup>, argumenta que este cientista manteve a “pureza metodológica de suas investigações fora do contágio da mitologização”; mesmo assim, pode “proclamar uma harmonia entre religião e ciência, apesar de apreciar claramente a tendência desantropomorfizadora desta e a contraposta essência daquela” (LUKÁCS, 1974, p. 179).

Lukács apresenta no seu estudo uma vinculação entre o processo de desantropomorfização e a questão da ética. Destaca que desde a Antiguidade grega (a primeira aparição consciente do princípio desantropomorfizador) se tem desenvolvido ininterrompidamente, ainda que com contragolpes e frequentes inconseqüências, uma ética correspondente ao princípio desantropomorfizador e nascida dele. E que “faz do princípio científico o ponto de apoio no qual se baseia uma concepção verdadeiramente humanística, adequada ao homem e à sua dignidade” (LUKÁCS, 1974, p. 186). E mais, uma ética que começa no homem e

---

<sup>19</sup> Diz Lukács: “Temos tomado Max Planck como exemplo porque este trata o método desantropomorfizador da ciência de um modo espontaneamente materialista e sem prejuízos, e considera coisa óbvia a crescente independência do reflexo da realidade a respeito dos órgãos dos sentidos” (LUKÁCS, 1974, p. 182).

culmina nele, “porém, precisamente por isto, pressupõe um mundo externo considerado desantropomorfizadamente” (LUKÁCS, 1974, p. 186). Para ele, o conhecimento científico constitui o fundamento da conduta ética mais elevada.

O autor afirma que o reflexo desantropomorfizador da realidade é um instrumento com o qual o gênero humano conta para poder se desenvolver e para dominar o mundo natural; e que tem sempre presentes, como desdobramentos, a ampliação e o aprofundamento das capacidades humanas. Portanto, não se pode produzir uma objetivação superior senão “quando todos os objetos conseguidos e elaborados pelo reflexo, assim como suas relações, experimentam uma homogeneização correspondente à função do tipo de reflexo de que se trate” (LUKÁCS, 1974, p. 190). Um exemplo disso é a matemática, considerada “a forma mais pura de tal homogeneização do conteúdo e a forma da realidade refletida; ela é também a ciência que mais inequivocamente expressa a tendência desantropomorfizadora” (LUKÁCS, 1974, p. 190-191).

Contudo,

Seria um erro ignorar que todas as ciências, inclusive as sociais, criam sempre um meio homogêneo para captar e clarificar melhor as propriedades, as relações e as leis da parte da realidade em si investigada em função de uma determinada finalidade cognitiva. O comum e essencial é que se trata sempre do em-si da realidade, existente independentemente do homem; inclusive quando é este o ente estudado, biológica ou histórico-socialmente, trata-se, em última instância, de leis ou processos objetivos. (LUKÁCS, 1974, p.191).

Na sociabilidade burguesa, com o advento e o coroamento da grande indústria, criaram-se as bases materiais para o amplo desenvolvimento da ciência, especialmente o ligado ao desenvolvimento tecnológico para a produção, a fim de garantir a ampliação constante do capital mediante a produção de mercadorias.

Como destaca Tonet:

A produção de mercadorias implica, por sua vez, a transformação da natureza [...]. A lógica desta nova forma de produzir mercadorias implica, por sua própria natureza, um desenvolvimento intenso, amplo, rápido e irrefreável das forças produtivas. Daí por que, a partir de agora, a articulação entre conhecimento e produção passou a ser da máxima importância. (TONET, 2013, p. 35-36).

A partir dessa sumária exposição sobre o reflexo científico, nota-se que a forma de organização da sociabilidade impõe uma forma de produzir conhecimento, pois

[...] o conhecimento não é um fim em si mesmo, mas uma mediação para a intervenção sobre o mundo, tanto natural quanto social. Então, quem estabelece, no sentido ontológico, os objetivos do conhecimento é o mundo (social), especialmente a partir da sua base material. (TONET, 2013, p. 35).

Logo, a sociabilidade burguesa organiza “a sociedade a partir e em função desta forma de produzir a riqueza material, pois ela é considerada a forma mais adequada à convivência humana” (TONET, 2013, p. 35). Conseqüentemente, trata-se de uma organização voltada à ampliação do capital. Isto implicará, portanto, diretamente o conhecimento científico, que é uma das condições fundamentais para a expansão da base material da sociedade. “Por isso mesmo, o conhecimento da natureza, das suas leis imanentes, reais, impunha-se como a principal tarefa e tornava-se uma necessidade inescapável” (TONET, 2013, p. 36).

Conforme Tonet, a ciência moderna ao elaborar um novo padrão de conhecimento científico altera, também, a percepção sobre a natureza do sujeito do conhecimento, a natureza do objeto, os critérios de verdade e, conseqüentemente, a relação entre o sujeito e o objeto. De modo geral, conforme o autor, o indivíduo singular produzirá o conhecimento na cientificidade moderna.

Para esta concepção,

[...] o indivíduo singular é visto como o componente último e irredutível dessa forma de sociabilidade. Como se sabe, o indivíduo singular, nessa concepção, precede ontologicamente a sociedade, isto é, o que o define essencialmente como ser humano – a igualdade, a racionalidade, a liberdade e o autocentramento (egoísmo) – é ontologicamente anterior ao seu relacionamento com outros indivíduos. Disso resulta que a sociedade é o resultado das relações que esses indivíduos – ontologicamente anteriores a ela – estabelecem entre si. (TONET, 2013, p. 45).

O autor chama atenção para o fato de que na ciência moderna a relação entre indivíduo singular e sociedade se realiza “sem que as mediações particulares (diversos grupos sociais) tenham um peso significativo” (TONET, 2013, p. 45). Ou seja, cancela-se uma das mediações mais importantes: as classes sociais. Lembra o autor a diferença entre a concepção na qual quem produz o conhecimento é o indivíduo singular e, portanto, suas qualidades subjetivas determinam essa produção, e a concepção na qual “há uma articulação entre sujeito coletivo (classes sociais) e sujeito singular (indivíduos), sendo o primeiro o elemento fundamental” (TONET, 2013, p. 45).

Sobre a natureza do objeto a ser conhecido, “admite-se, certamente, que o mundo tem uma ordem e que essa ordem é regida por leis naturais” (TONET, 2013, p. 45). Contudo, capturar essa ordem é onde está o problema, pois a mediação para tal captura são os sentidos. Logo, a mediação entre o mundo objetivo e o mundo subjetivo (a razão) sustenta-se em elementos singulares, parciais, múltiplos, heterogêneos e mutáveis, conforme observa o autor. Resta, pois, interdito o acesso à realidade enquanto tal.

Vale destacar que a realidade como expressão da totalidade social e unitária existe para além da consciência dos sujeitos. O resultado final não poderia ser outro senão aquele em que

[...] não é o objeto real, **teoricamente traduzido**, mas um objeto **teoricamente construído**. Essas duas simples expressões – **traduzido** ou **construído** – traduzem a abissal diferença entre a abordagem da problemática do conhecimento a partir de uma perspectiva ontológica e gnosiológica, respectivamente. (TONET, 2013, p. 46, grifos na obra).

Desse modo,

Pode-se, assim, perceber que a realidade, nessa perspectiva moderna, é constituída pelos dados empíricos. Esses elementos empíricos, enquanto empíricos, mesmo sendo partes, são reais. E, de fato, eles são a única realidade à qual o pensador tem acesso. Não existe, portanto, uma essência oculta da qual os dados empíricos seriam a manifestação e à qual nós poderíamos ter acesso por intermédio da razão. O sentido dos dados, que também podem ser chamados de fatos ou fenômenos, esgota-se neles mesmos. (TONET, 2013, p. 46.).

A realidade social vista dessa maneira aparece como “a forma definitiva”, não requerendo nenhuma necessidade de construção de outra forma de sociabilidade, muito menos uma sociabilidade radicalmente diferente desta em que vivemos. O objetivo do conhecimento científico apresenta-se manipulado sob a falácia de promover o bem para toda a sociedade, de garantir o pleno desenvolvimento das forças produtivas sem privilegiar nenhum grupo social em particular. “Daí por que o cientista deve envidar todos os esforços para impedir que outros interesses que não a pura, desinteressada e neutra busca da verdade interfiram na produção do conhecimento científico” (TONET, 2013, p. 47).

Na definição gnosiológica de verdade, não há uma correspondência entre o conhecimento e a realidade efetivamente existente. Os critérios de verdade estão assentados no “formalismo que caracteriza o método científico moderno”, razão pela qual é a forma e não o conteúdo que garante o sucesso do conhecimento. “Por sua vez, a intersubjetividade, ou seja, o debate entre os cientistas, é a maneira de tentar escapar do relativismo, consequência que brota da não existência de parâmetros objetivos para a validação do conhecimento” (TONET, 2013, p. 47).

Apesar dos limites e obstáculos para a apreensão do real, a ciência moderna, especialmente nas áreas das ciências da natureza, alavancou a produtividade com base nesse formalismo, no empirismo e com a ação deste indivíduo singular. Apesar da proliferação de campos científicos particulares na área das ciências humanas, “a partir do século XIX, com a sociologia, a história, a economia, a ciência política etc.” (TONET, 2013, p. 48), elas estão submetidas aos padrões de cientificidade das ciências da natureza, o que, conseqüentemente, prejudica a compreensão da realidade social em sua totalidade. A sociedade burguesa, por sua vez, dialeticamente, ao passo que possibilita, também interdita a compreensão da realidade social como ela de fato é.

Por ser fundada na compra e venda de força de trabalho – um ato puramente social –, ela põe a possibilidade de entender que ela é o resultado da atividade dos próprios homens e não de forças naturais ou sobrenaturais. Nesse sentido, fica clara uma distinção essencial entre natureza e sociedade. Contudo, esse mesmo ato de compra e venda de força de trabalho, ao ocultar a exploração que está embutida nele, termina por imprimir às relações sociais um caráter de naturalidade. (TONET, 2013, p. 51-52).

Não se trata de um obstáculo em si intencional, elaborado pela burguesia; ele é fruto da própria natureza dialética de uma sociedade regida sob a divisão e a exploração de classes. Observe-se que “não se trata de impedir totalmente o conhecimento da realidade. O impedimento se refere à possibilidade de ser conhecida até a sua essência, até a sua natureza mais profunda, até a sua raiz” (TONET, 2013, p. 52).

À burguesia, independentemente de intencionalidade explícita, não interessa o conhecimento da realidade social até a sua máxima profundidade [...]. Esse nível não pode interessar à burguesia porque permite desvendar os mecanismos essenciais da produção e reprodução da forma atual da sociabilidade, marcada pela exploração do homem pelo homem, pela desigualdade social, com todas as suas conseqüências e da qual depende sua própria (da burguesia) existência. (TONET, 2013, p. 53).

Portanto, apesar de todos os obstáculos e dificuldades postos tanto para a apreensão da realidade social, tendo em vista a garantia da reprodução da sociedade do capital, quanto para a garantia do pleno desenvolvimento do gênero humano, existe, também, a possibilidade de sua superação e do desvelamento de suas determinações. Há caminhos em aberto para o desenvolvimento da generidade humana. Até porque a prática cotidiana dos homens impõe uma infinidade de questões e problemáticas acerca da realidade objetiva, cujo conteúdo não pode ser nunca esgotado pela ciência (ou pela arte, filosofia etc.).

Buscamos, aqui, sumariamente, demonstrar que o reflexo científico, apesar das implicações de cada momento histórico, possibilita o enriquecimento da generidade humana. Pois, a partir das demandas do cotidiano, o reflexo científico traz novas possibilidades de mediações, objetivações e ações para a práxis humana. Torna, assim, a vida cotidiana mais rica de determinações e possibilidades para a autoconstrução do ser social.

### **3.3. A volta ao pensamento da vida cotidiana: o enriquecimento do cotidiano e a história**

Primeiramente, a vida cotidiana é vivenciada por todos os homens, abarcando a maior parte de suas vidas independentemente de sua posição na divisão social do trabalho. No entanto, como salienta Heller, nenhum homem vive tão somente a cotidianidade, apesar de que “ninguém consegue identificar-se com sua atividade humano-genérica a ponto de poder desligar-se inteiramente da cotidianidade” (HELLER, 2016, p. 17). A atuação dos homens, na maioria do seu tempo, destina-se a responder às demandas imediatas da vida cotidiana; não obstante, eles também agem para além dessa vinculação direta com o cotidiano. Não fosse assim, o próprio processo de constituição e reprodução do mundo dos homens correria risco de extinguir-se, caso se limitasse apenas a demandas imediatas.

Netto, inspirado em Lukács, anota: “Não há sociedade sem cotidianidade, não há homem sem vida cotidiana. Enquanto espaço-tempo de constituição, produção e reprodução do ser social, a vida cotidiana é ineliminável” (NETTO, 2012, p. 67). Todavia, ele adverte que Lukács não lhe conferiu nenhum caráter meta-histórico:

[...] se em toda sociedade existe e se põe a cotidianidade, em cada uma delas a estrutura da vida cotidiana é distinta quanto ao seu âmbito, aos seus ritmos e regularidades e aos comportamentos diferenciados dos sujeitos coletivos (grupos, classes etc.) em face da cotidianidade. (NETTO, 2012, p. 67).

De acordo com Heller, a vida cotidiana não está “fora” da história, mas no “centro” do acontecimento histórico: “é a verdadeira ‘essência’ da substância social” (HELLER, 2016, p. 20).

Temos, assim, que a vida cotidiana não se apresenta “numa relação seccionada com a história” (NETTO, 2012, p. 67). Pelo contrário, é um dos níveis constitutivos da história: “o nível em que a reprodução social se realiza na reprodução dos indivíduos enquanto tais” (NETTO, 2012, p. 67). Por isso, a vida cotidiana corresponde à vida de cada indivíduo; todos os homens já nascem inseridos na cotidianidade.

Para Heller, o amadurecimento do homem significa que “o indivíduo adquire todas as habilidades imprescindíveis para a vida cotidiana da sociedade (camada social) em questão. É adulto quem é capaz de viver por si mesmo a sua cotidianidade” (HELLER, 2016, p. 18). Ou seja, quem é capaz de dominar a manipulação<sup>20</sup> das coisas que são imprescindíveis à vida da cotidianidade. “A assimilação da manipulação das coisas é sinônimo de assimilação das relações sociais” (HELLER, 2016, p. 19).

Esse “amadurecimento” do homem diante da cotidianidade, para a autora, inicia-se sempre “por grupos”: na família, na escola, em pequenas comunidades etc. Diante da heterogeneidade da vida cotidiana e da necessidade de uma resposta imediata, Heller destaca o homem da cotidianidade como “atuante e fruidor, ativo e receptivo, sem tempo nem possibilidade de se absorver inteiramente em nenhum desses aspectos; por isso, não pode aguçá-los em toda a sua intensidade” (HELLER, 2016, p. 17-18).

Portanto, ao longo do tempo, o ser social vai atuando e assimilando as experiências passadas, para guiar suas ações. O processo de sociabilização, “ao tornar mais complexas as relações sociais, apenas pode prosseguir em seu

---

<sup>20</sup> Manipulação aqui não tem nenhum caráter ideológico, no sentido de escamotear a realidade; significa tão somente a capacidade de dominar os instrumentos, as coisas, os objetos presentes na vida cotidiana.

desenvolvimento à medida que possibilita a constituição de individualidades crescentemente articuladas e capazes de atos sociais cada vez mais complexos, mediados” (LESSA, 2016, p. 89).

Consequentemente, em cada momento histórico ela apresenta características específicas, fruto do autodesenvolvimento do gênero humano. Portanto, o que assimila a cotidianidade de uma determinada época assimila também o passado da humanidade, ainda que tal absorção não apareça de forma consciente, mas apenas em-si. Basta considerar que, nas sociedades primitivas, as determinações e objetivações presentes que o ser social teria de *dominar* e *fazer uso* para garantir sua reprodução, eram menores se comparadas com as dos dias atuais.

Nossa vida social é perpassada por diversas mediações e objetivações, para possibilitar a economia de tempo da vida cotidiana e o desenvolvimento de ações para além dela. E, do mesmo modo, que boa parte das relações sociais existente não existia anteriormente, ao atuar no cotidiano, constroem-se também novas determinações. A vida cotidiana representa o lócus de construção tanto do passado quanto do futuro da humanidade.

Nesse fato reside a importância das investigações do cotidiano, pois ao iluminar para as ações aparentemente triviais e corriqueiras, é possível revelar um legado das suas formações passadas. Isso ocorre pelo fato de os homens desenvolverem não uma generidade muda, como, por exemplo, na esfera orgânica, com a reprodução biológica, mas porque o ser social vai continuamente se complexificando.

Quando discutimos as ações dos homens no cotidiano, não buscamos compreender os atos de um único ser social singular. Até porque, ontologicamente, “o” ser humano é uma abstração. Na verdade, o homem

[...] trabalha em algum lugar; seus atos de trabalho pressupõem um coletivo e deságuam na vida desse coletivo; como membro de uma família, vive e opera nessa comunidade, não importa se educa ou se é educado. A vida real dos seres humanos não acontece apenas em geral, na maioria das vezes mais ou menos mediada, na sociedade como totalidade (*Ganzheit*); sua vida imediata tem como terreno um grupo de tais pequenas comunidades. (LUKÁCS, 2018b, p. 373).

Assim, o que nos interessa é a processualidade em geral da história do desenvolvimento do mundo dos homens. Segundo essa apreensão, a vida cotidiana se mostra como um grande rio, lócus de todas as práxis, das objetivações e das

exteriorizações humanas. Para ele fluem seus afluentes e as formas mais complexas de objetivação: a política, a filosofia, a ética etc.

O extraordinário significado da vida cotidiana dos seres humanos na reprodução do todo consiste justamente em que, por um lado, esse fluxo ininterrupto vasa do centro à periferia, incorporando-a na tentativa de solução dos grandes problemas da sociedade como um todo, nela desencadeando reações a eles; por outro lado, não apenas essas reações fluem de volta ao centro, à sociedade como um todo, mas ao mesmo tempo, com isso, aqueles problemas específicos de que se ocupam as comunidades pequenas, locais, se tornam demandantes “para cima”, como tomadas de posição para com aqueles. (LUKÁCS, 2018b, p. 373-374).

É na vida cotidiana, portanto, que a história da humanidade vai sendo formada e onde o ser social atua e se reproduz socialmente. Mas a história humana não ocorre de modo teleológico, muito pelo contrário. Impossível conduzir *um fim histórico*, tanto da vida individual quanto da vida de milhares de pessoas. O processo de reprodução social está assentado na reprodução das individualidades e da totalidade social. Essa imbricação é compreensível quando se analisa a cotidianidade.

Ademais, é possível perceber que nenhuma das características apresentadas pelo filósofo húngaro, refere o cotidiano como sendo em si alienado, ou pensado exclusivamente pelo senso comum diante da heterogeneidade da vida cotidiana. O desenvolvimento dos complexos alienantes no cotidiano é um produto da sociabilidade burguesa, da exploração do homem pelo homem, cujo primado é da concentração, da centralização e da ampliação do capital.

Como resultado das formações sociais, conforme demonstrado por Heller, a vida cotidiana é a esfera da realidade que mais se presta à alienação. Porém, a estrutura da vida cotidiana não é de nenhum modo necessariamente alienada, pois

[...] as formas de pensamento e comportamento produzidas nessa estrutura podem perfeitamente deixar ao indivíduo uma margem de movimento e possibilidades de explicações, permitindo-lhe – enquanto unidade consciente do humano-genérico e do individual-particular – uma condensação “prismática”, por assim dizer, da experiência da cotidianidade, de tal modo que essa possa manifestar-se como essência unitária das formas heterogêneas de atividades próprias da cotidianidade e nelas objetivar-se. (HELLER, 2016, p. 38).

Ressalta-se, portanto, que “quanto maior for a alienação produzida pela estrutura econômica de uma sociedade dada, tanto mais a vida cotidiana irradiará

sua própria alienação para as demais esferas” (HELLER, 2016, p. 38). É, justamente, com a consolidação da sociabilidade que “a estrutura da cotidianidade alienada começou a expandir-se e a penetrar em esferas onde não é necessária, nem constitui uma condição prévia da orientação, mas nas quais aparece até mesmo como obstáculo para essa última” (HELLER, 2016, p. 39).

Como enfatiza a autora,

[...] a vida cotidiana não é alienada necessariamente, em consequência de sua estrutura, mas apenas em determinadas circunstâncias sociais. Em todas as épocas existiram personalidades representativas que viveram numa cotidianidade não alienada; e, dado que a estruturação científica da sociedade possibilita o final da alienação, essa possibilidade encontra-se aberta a qualquer ser humano. (HELLER, 2016, p. 39).

Entretanto, essa afirmação da autora deve ser analisada cuidadosamente, pois para ela, tendo como norte o pensamento lukacsiano, não se pode conceber a existência nem a possibilidade dos indivíduos isoladamente, fora da base material social, a promover sua própria *desalienação*. Sobretudo quando suas determinações são gestadas nas formações sociais. Como ela própria observa, isso não significa que “a vida de qualquer homem torne-se humano-genérica em sua atividade principal de trabalho e nas objetivações” (HELLER, 2016, p. 39). Mas, valendo-se das palavras de Goethe: “todo homem pode ser completo, inclusive na cotidianidade” (HELLER, 2016, p. 40); todavia, em situações e momentos pontuais de suas práxis, que a objetividade do humano genérico vem à tona.

A vida cotidiana, portanto, não está organizada a partir de preceitos ou estruturas prefixadas; existe sempre a possibilidade de manobra e atuação do ser social. E é justamente ao viver e agir no cotidiano que se constrói a história humana. Como destacado por Marx e Engels, em *A Ideologia Alemã*: “o primeiro pressuposto de toda a história humana é, naturalmente, a existência de seres humanos vivos” (MARX; ENGELS, 2010, p. 44), com as transformações operadas por eles para garantir sua existência material e social.

#### 4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

– Mas, papai – disse Josep, chorando –, se Deus não existe, quem fez o mundo?

– Bobo – disse o operário, cabisbaixo, quase que segredando. – Bobo. Quem fez o mundo fomos nós, os pedreiros. (Eduardo Galeano)

A análise empreendida nesta pesquisa apresentou o surgimento do ser social como fruto de suas autoatividades: de suas práxis. Somente a partir da filosofia clássica alemã é que a práxis começa a adquirir importância, embora com limitações sobre as quais Karl Marx – conforme lembra Lukács – se refere em várias obras, como é o caso da crítica ao idealismo hegeliano na *Fenomenologia do Espírito* e à Feuerbach, sobre cuja Primeira Tese Marx diz:

“Daí o lato *ativo*, em oposição ao materialismo [ter sido] abstratamente desenvolvido pelo idealismo”. Essa contraposição, que já compreende em si, aqui, com o adjetivo “abstrato”, também uma crítica do idealismo, concretiza-se na repreensão de que o idealismo “naturalmente não conhece a atividade real, sensível, como tal”. (Marx apud Lukács, 2018b, p. 51 – grifo na obra).

A solução contra o idealismo, e também contra o velho materialismo, Marx encontra na práxis. Há que se “recorrer à práxis em seu modo fenomênico, real e material, em que suas determinações ontológicas fundamentais vêm à luz nítida e inequivocamente detectáveis”. É na práxis que se acha a questão ontologicamente decisiva: a relação entre teleologia e causalidade. Pode-se dizer que a práxis social, tendo o trabalho como categoria central, é o único lugar ontológico no qual “a posição teleológica alcança um real papel autenticamente alterador da realidade” (LUKÁCS, 2018b, p. 51-52). A partir dessa base, tem-se um processo de generalização no qual teleologia e causalidade não são

[...] princípios mutuamente excludentes no decurso dos processos, na existência e no ser-assim das coisas, mas são, de fato, princípios mutuamente heterogêneos que, por toda a sua contraditoriedade, apenas conexos, em inseparável coexistência dinâmica, resultam na base ontológica de determinados complexos móveis, os quais, de fato, são ontologicamente possíveis apenas na esfera do ser social, e

cuja operatividade nesta esfera resulta na característica principal desse patamar ontológico. (LUKÁCS, 2018b, p. 52).

Portanto, é calcado na relação entre teleologia e causalidade que os homens desenvolvem a edificação do mundo social. A cada efetivação da práxis (primária ou secundária), criam-se novas objetividades postas na totalidade social e que retroagem ao sujeito, promovendo tanto o entendimento do ser como humano genérico (exteriorização) quanto, em determinadas situações, por obstáculos, a efetivação dessa percepção (alienação). Logo, seria completamente falso pensar em um desenvolvimento linear e progressivo das formações sociais.

A noção de continuidade e linearidade, que perpassa a filosofia da história, conduz ao velamento das contradições e dos traços heterogêneos do desenvolvimento histórico. A história não é o desdobrar de um movimento progressivo e crescente na perspectiva da realização do ideal da liberdade burguesa (Hegel) ou do socialismo (marxismo dogmático), mas é o desenrolar de uma trama marcada de saltos, rupturas, choques e incertezas. (SANTOS NETO, 2013, p. 73).

A própria atuação dos homens na vida cotidiana (de modo imediato e heterogêneo, a partir de analogias, da vinculação direta entre teoria e prática etc.) promove a generidade humana e garante a reprodução social. Vale destacar que o momento predominante da complexificação dos complexos sociais é a economia, pois é ele que organiza os meios de produção e de subsistência.

Contudo, não existe um processo de teleologia no fazer história, o que não nega o papel ativo dos homens na história. Até porque, como o marxismo afirma, “a história é feita pelos homens, independentemente de suas volições, paixões pessoais e das circunstâncias” (SANTOS NETO, 2013, p. 65).

Como observa Santos Netto (2013, p. 65-66):

A história não é produto da *ratio* dos grandes homens, porque a consciência é sempre *post festum*; muito menos a história é uma determinação do espírito ou de qualquer entidade metafísica, como pretende a filosofia da história, pois os homens fazem a história sob circunstâncias que são inteiramente estranhas à sua capacidade de escolha individual e independentemente do papel substancial desempenhado pela atividade da consciência no processo de

determinação dos atos individuais. A história é síntese de múltiplas determinações singulares.

Os homens desenvolvem suas atividades particulares em circunstâncias que são não determinadas por eles; estas, sintetizam à totalidade de posições teleológicas dos outros sujeitos, estabelecem a dinâmica dialética da história. Querer guiar ou prever os acontecimentos históricos é negar tanto os imperativos da causalidade quanto a infinitude de posições teleológicas postas pelos homens. Daí a impossibilidade de eternizar a ordem vigente ou de defender que a revolução socialista bate à porta<sup>21</sup>. O fundamental, como demonstrado na presente dissertação, é que o futuro está em aberto e a sua construção se dá a partir das ações dos homens na vida cotidiana.

---

<sup>21</sup> Não estamos anulando o papel ativo dos homens de construir e intervir na organização das formas de sociabilidades. Até porque, basta lembrarmos que foi a partir de ações ativas e conscientes dos homens que ocorreram os processos revolucionários que resultou, por exemplo, na Revolução Russa. Apenas ponderamos que os homens *conduzem* a história em situações determinadas materialmente. Por sua vez, a perspectiva da Revolução proletária existe materialmente, mas apenas será conduzida pelos trabalhadores de todo mundo em determinadas situações materiais, pois ela não está dada *a priori* pelo desenvolvimento processual das formas de sociabilidade.

## REFERÊNCIAS

ALCÂNTARA, Norma. **Lukács: ontologia e alienação**. São Paulo: Instituto Lukács, 2014.

ANDRADE, Mariana Alves de. Trabalho e totalidade social: qual o momento predominante da reprodução social? In: COSTA, Gilmaisa; ALCÂNTARA, Norma (Organizadoras). **Anuário Lukács 2014**. São Paulo: Instituto Lukács, 2014.

\_\_\_\_\_. **Ontologia, Dever e Valor em Lukács**. Maceió: Coletivo Veredas, 2016.

BARBOSA, Fabiano Geraldo; RABELO, Jackline; JIMENEZ. Lukács e a autêntica ontologia de Marx. In: JIMENEZ, Susana; ALCÂNTARA, Norma (Organizadora). **Anuário Lukács 2018**. São Paulo: Instituto Lukács, 2018.

BARROCO, Maria Lucia Silva. **Ética e Serviço Social: fundamentos ontológicos**. 7. ed. São Paulo: Cortez, 2008.

COSTA, Gilmaisa Macedo da. **Serviço Social em debate: Ser social, trabalho, ideologia**. Maceió: Edufal, 2011.

\_\_\_\_\_. **Indivíduo e sociedade: sobre a teoria da personalidade em Georg Lukács**. São Paulo: Instituto Lukács, 2012.

\_\_\_\_\_. Posfácio: desantropomorfização, ciência e método. In: ALCÂNTARA, Norma; SOUZA, Reivan; FREIRE, Silene de Moraes (organizadoras). **Reflexões em tempos de crise**. Maceió: Edufal, 2015.

ENGELS, Friedrich. **Sobre o papel do trabalho na transformação do macaco em homem**. [1876]. In: ENGELS, Friedrich; MARX, Karl. Obras escolhidas. São Paulo: Alfa Ômega, 1963, v. 2.

\_\_\_\_\_. **A origem da família, da propriedade privada e do Estado**. [Tradução Ciro Mioranza]. São Paulo: Editora Escola. 2009.

\_\_\_\_\_. **Anti-dühring: a revolução da ciência segundo o senhor Eugen Dühring**. [Tradução de Nélio Schneider]. São Paulo: Boitempo, 2015.

GIANNA, Sergio; COSTA, Gilmaisa. La reproducción en la sociabilidad humana: aspectos ontológicos centrales. In: VEDDA, Miguel; Costa, Gilmaisa; ALCÂNTARA, Norma (Organizadores). **Anuário Lukács 2016**. São Paulo: Instituto Lukács, 2016.

HAUG, Wolfgang Fritz. Sujeito-objeto: nota sobre o paradigma de Lukács. **Crítica Marxista**, nº 44, 2017.

HELLER, Agnes. **O cotidiano e a história**. [Tradução de Carlos Nelson Coutinho e Leandro Konder]. São Paulo: Paz e Terra, 2016.

HUBERMAN, Leo. **História da Riqueza do Homem**. 21. ed. Rio de Janeiro: Editora Guanabara Koogan S.A., 1986.

INFRANCA, Antonino. **Trabalho, indivíduo, história: o conceito de trabalho em Lukács**. [Tradução Christianne Basilio e Sílvia de Bernardinis]. São Paulo: Boitempo; Marília, SP: Oficina Universitária Unesp, 2014.

LESSA, Sérgio. **Trabalho e proletariado no capitalismo contemporâneo**. São Paulo: Cortez, 2007.

\_\_\_\_\_. **Mundo dos homens: trabalho e ser social**. São Paulo: Instituto Lukács, 3. ed., 2012.

\_\_\_\_\_. Lukács, trabalho e classes sociais. In: ROJO, Marcos del (org.). **Gyorg Lukács e a emancipação humana**. São Paulo: Boitempo, 2013.

\_\_\_\_\_. **O revolucionário e o estudo: por que não estudamos?** São Paulo, Instituto Lukács, 2014.

\_\_\_\_\_. **Para compreender a ontologia de Lukács**. Maceió: Coletivo Veredas, 2016.

LESSA, Sérgio; TONET, Ivo. **Introdução à filosofia de Marx**. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2011.

LUKÁCS, Georg. **Estética: cuestiones preliminares y de principio**. Vol. 1, 3. ed. Barcelona: Ediciones Grijalbo, S. A., 1974.

\_\_\_\_\_. Prefacio in: HELLER, A. **Sociología de la vida cotidiana**. 4. ed. Trad. J. F. Yvars y E. Pérez Nadal, Barcelona: Ediciones 62 s/a., 1994.

\_\_\_\_\_. Meu caminho para Marx. **Verinotio – Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas**, nº 12, ano VI, out. 2010.

\_\_\_\_\_. **Socialismo e democratização: escritos políticos 1959-1971**. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2011.

\_\_\_\_\_. **Conversando com Lukács: entrevista a Léo Kofler, Wolfgang Abendroth e Hans Heinz Holz**. [Tradução de Giseh Vianna]. São Paulo: Instituto Lukács, 2014.

\_\_\_\_\_. **Introdução a uma estética marxista: sobre a particularidade como categoria da Estética**. São Paulo: Instituto Lukács, 2018.

\_\_\_\_\_. **Prolegômenos e Para a Ontologia do ser social:** obras de Georg Lukács. Volume 13. [Traduzido por Sergio Lessa e revisado por Mariana Andrade]. Maceió: Coletivo Veredas, 2018a.

\_\_\_\_\_. **Para a Ontologia do ser social:** obras de Georg Lukács. Volume 14. [Traduzido por Sergio Lessa e revisado por Mariana Andrade]. Maceió: Coletivo Veredas, 2018b.

MARX, Karl. **O 18 Brumário de Luís Bonaparte.** [Tradução de Leandro Konder]. 2. ed. São Paulo: Martin Claret, 2008.

\_\_\_\_\_. **Contribuição à crítica da filosofia do direito de Hegel:** Introdução. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

\_\_\_\_\_. **Manuscritos econômico-filosóficos.** [Tradução, apresentação e notas de Jesus Ranieri]. São Paulo: Boitempo, 2010.

\_\_\_\_\_. **As lutas de classes na França de 1848 a 1850.** São Paulo: Boitempo, 2012.

\_\_\_\_\_. **O Capital:** crítica da economia política: livro I [tradução de Reginaldo Sant'Anna]. 32. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A Ideologia Alemã: Feuerbach – A contraposição entre as cosmovisões materialista e idealista.** [Tradução Frank Muller]. São Paulo: Editora Martin Claret Ltda., 2010.

MÉSZÁROS, István. **Estrutura Social e formas de consciência:** a determinação social do método. São Paulo: Boitempo, 2009.

\_\_\_\_\_. **Estrutura Social e formas de consciência, volume II:** a determinação social do método. São Paulo: Boitempo, 2011.

MONTAÑO, Carlos; DURIGUETTO, Maria Lúcia. **Estado, classe e movimento social.** São Paulo: Cortez, 2011.

NETTO, Jose Paulo; BRAZ, Marcelo. **Economia Política:** uma introdução crítica. 8. ed. São Paulo: Cortez, 2012.

NETTO, Jose Paulo; CARVALHO, Maria do Carmo Brant de. **Cotidiano, conhecimento e crítica.** 10. ed. São Paulo: Cortez, 2012.

NETTO, Jose Paulo. **Introdução ao estudo do método de Marx.** São Paulo: Expressão Popular, 2011.

\_\_\_\_\_. **Capitalismo e reificação.** São Paulo: Instituto Caio Prado Jr., 2015.

NEVES, Walter A. E no principio... era o macaco! **Estudos Avançados**, v. 20, n. 58, p. 249-285, 1 dez. 2006.

OLDRINI, Guido. **Gyorgy Lukács e os problemas do marxismo do século 20**. [Tradução de Mariana Andrade]. Maceió: Coletivo Veredas, 2017.

ROCHA, Islânia Lima da; LINS, Maria Alcina Terto. Expressões da vida cotidiana no serviço social: apontamentos preliminares. In: AMARAL, Maria Virgínia Borges; ALCÂNTA, Norma; **Trabalho, Política, Vida Cotidiana, Serviço Social**. Maceió: EDUFAL, 2015.

ROCHA, Islânia Lima da. **Reflexão sobre diferentes concepções sobre de vida cotidiana no interior do marxismo**. 2012. Dissertação – (Mestrado em Serviço Social) Faculdade de Serviço Social, Universidade Federal de Alagoas, Maceió, 2012.

ROJO, Marcos del (org.). **Gyorg Lukács e a emancipação humana**. São Paulo: Boitempo, 2013.

ROSSI, Rafael. Lukács, ciência e ontologia. In JIMENEZ, Susana; ALCÂNTARA, Norma. **Anuário Lukács 2018**. São Paulo: Instituto Lukács, 2018.

SANTOS, Deribaldo. **A particularidade na estética de Lukács**. São Paulo: Instituto Lukács, 2017.

\_\_\_\_\_. Trabalho, cotidiano e arte: uma síntese embasada na Estética de Georg Lukács. **Estudos Avançados**, v. 31, n. 89, p. 341-359, 1 abr. 2017.

SANTOS NETO, Artur Bispo. **Estética e ética na perspectiva materialista**. São Paulo: Instituto Lukács, 2013a.

\_\_\_\_\_. **Trabalho e tempo de trabalho: na perspectiva marxiana**. São Paulo: Instituto Lukács, 2013b.

SOUSA, Adrianycy A. de. **Lukács e o Serviço social brasileiro**. Curitiba: Editora Prisma, 2016.

TERTULIAN, Nicolas. **Lukács e seus contemporâneos: coletânea de textos**. São Paulo: Perceptiva, 2016.

TONET, Ivo. **Método Científico: uma abordagem ontológica**. São Paulo: Instituto Lukács, 2013.

\_\_\_\_\_. **Marxismo, Religiosidade e emancipação humana**. Maceió: Coletivo Veredas, 2016.

VAISMAN, Ester. O problema da individualidade no pensamento tardio de Lukács. In: VEDDA, Miguel; COSTA, Gilmaisa; ALCÂNTARA, Norma (Organizadores). **Anuário Lukács 2015**. São Paulo: Instituto Lukács, 2015.

VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. **Filosofia da Práxis**. 2. ed. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de ciencias sociales. Clacso: São Paulo: Expressão Popular, Brasil, 2011.

WARBURTON, Nigel. **Uma breve história da filosofia**. [Tradução de Rogério Bettoni]. Porto Alegre: L&PM, 2017.