

FREDERICO FERNANDO MOISÉS LAMBERTUCCI

UM ESTUDO DO PROBLEMA DA HISTORICIDADE NOS CAPÍTULOS III E
IV DA ONTOLOGIA DE LUKÁCS

MACEIÓ – 2020

FREDERICO FERNANDO MOISÉS LAMBERTUCCI

UM ESTUDO DO PROBLEMA DA HISTORICIDADE NOS CAPÍTULOS III E IV
DA ONTOLOGIA DE LUKÁCS

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Serviço Social da Faculdade de Serviço Social da Universidade Federal de Alagoas como parte dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em Serviço Social.

Linha de Pesquisa: Trabalho, Política e Sociedade.

Orientador: Prof. Doutor Sergio Afrânio Lessa Filho

Bolsista: CAPES

MACEIÓ - 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

L223e Lambertucci, Frederico Fernando Moisés.

Um estudo do problema da historicidade nos capítulos III e IV da ontologia de Lukács / Frederico Fernando Moisés Lambertucci. – 2020. 107 f.

Orientador: Sergio Afrânio Lessa Filho.

Dissertação (mestrado em Serviço Social) – Universidade Federal de Alagoas. Faculdade de Serviço Social. Maceió, 2021.

Bibliografia: f. 107.

1. Lukács, György, 1885-1971. 2. Ontologia. 3. Historicidade. I. Título.

CDU: 364.442.2:111.1

A minha mãe, Clecita Maria Moisés, a qual sempre me apoiou em minhas jornadas e sem a qual nem mesmo o marxismo seria parte de minha vida.

A Mariana Ersina, que sempre tem sido meu sorriso e um porto seguro de felicidade mesmo e principalmente quando o mundo gira em direção oposta.

A Bruno Almeida Santos, que sempre foi um daqueles amigos únicos na vida, que encontramos muito raramente, com o qual podemos contar mesmo contra as piores adversidades.

Agradecimentos

Gostaria de dedicar essa página para agradecer as pessoas envolvidas com essa pesquisa e pessoas que me fizeram sobreviver a esses últimos três anos. Sem dúvidas, minhas palavras terão uma incontornável aparência piegas.

De um lado, não poderia deixar de agradecer ao meu orientador, Sérgio Lessa, que aceitou essa “transloucada” loucura, como ele próprio diria, de me orientar em um tema tão gigantesco e tão desafiador em período de tempo absurdamente curto para o tamanho da empreitada, que sem dúvidas não termina aqui. Eu devo fazer a ressalva que eu, em larga medida, desperdicei a possibilidade de um diálogo mais rico e frutífero, espero que no futuro próximo possamos fazê-lo.

Agradeço também minha mãe, Clecita Maria Moisés, quem me instigou pela primeira vez na leitura de Marx há quase uma década atrás e que sempre lutou pelo aproveitamento de minha capacidade intelectual, mesmo quando eu, rebeldemente andava em direção contrária. De outro lado, ela sempre, e até hoje, me alicerçou economicamente para que eu pudesse realizar minhas empreitadas intelectuais. Sem ela “meu caminho” até Marx não teria ocorrido de outra maneira. Muito obrigado, por ter sido tantas vezes o pilar de sustentação sem o qual eu certamente teria desmoronado.

Não posso esquecer meus agradecimentos a Mariana Ersina, quem sempre foi, mesmo nos nossos momentos mais indecisos e difíceis, mesmo nos acidentes e reviravoltas em nossa relação nos últimos anos, uma companheira de estrada incrivelmente gentil e sensível. Eu espero que nossa relação e nossa vinculação dure por toda uma vida, do contrário a existência certamente teria um certo amargor irremediável. Obrigado por nos últimos anos ter sido tantas vezes a razão de muitos sorrisos meus. Espero que sua inteligência arguta possa ao ler este trabalho, tecer suas críticas a ele, como corriqueiramente o faz nas nossas discussões e como eu corriqueiramente aprecio tanto.

Ao meu querido amigo Bruno, obrigado pelas confidências e pelas horas me ouvindo falar de complexos sociais e essência e fenômeno. Além de todas as outras conversas acerca do momento atual e as minhas lamurias sobre as “coisas da vida”. Sem dúvidas você é uma das pessoas que mais prezo e que estão no palco principal do teatro de minha vida. Espero que sempre seja assim na nossa relação.

Devo por fim, agradecer a Ivo Tonet, um daqueles amigos “platônicos”, que pela sua gigantesca sombra, nós sempre nos sentimos pequenos demais para denominar nossa relação de amizade. Contudo, é disso mesmo que se trata, uma amizade que eu aprecio enormemente e que tenho o prazer de discutir mesmo os temas em que geral, temos concordância. Obrigado por ter me apoiado com estadia em sua residência nesse período e pela crescente intimidade em conversar mesmo sobre assuntos da vida privada. Você é sem dúvida um exemplo intelectual gigante para mim.

Agradeço enormemente aos camaradas Uelber, Dayane, Karol, Jimena e Nico pelas conversas, discussões, idas a praia para relaxar, vinho tomado com pizza caseira e todas as oportunidades em que estivemos juntos em 2018 e 2019. A convivência com vocês foi, sem dúvidas, uma das coisas mais enriquecedoras nesses anos duros. Espero revê-los em breve, pois a saudade é o som que se ouve no peito. Obrigado pela recepção tão aberta e tão agradável.

É decisivo, numa época devastada pelo arbítrio e pela equivalência das “leituras”, ressaltar uma questão fundamental: reproduzir pelo interior mesmo da reflexão marxiana o traçado determinativo de seus escritos, ao modo como o próprio autor os concebeu e expressou. Procedimento, pois, que adquire articulação e identidade pela condução ininterrupta de uma analítica matrizada pelo respeito radical à estrutura e à lógica inerente ao texto examinado, ou seja, que tem por mérito a sustentação de que antes de interpretar ou criticar é incontornavelmente necessário compreender e fazer prova de haver compreendido.

José Chasin

Essa substância é igualmente a obra universal que, mediante o agir de todos e de cada um, se engendra como sua unidade e igualdade, pois ela é o ser-para-si, o Si, o agir. Como substância, o espírito não é igualdade-consigo-mesmo, justa e imutável; mas, como ser-para-si é a essência que se dissolveu, a essência bondosa que se sacrifica. Nela cada um executa a sua própria obra, despedaça o ser universal e dele toma para si a sua parte. Tal dissolução e singularização da essência é precisamente o momento do agir e do Si de todos. É o momento e a alma da substância, e a essência universal efetuada. Ora, justamente por isso – porque é o ser dissolvido no Si – não é a essência morta, mas a essência efetiva e viva. Por conseguinte, o espírito é a essência absoluta real que a si mesma se sustêm.

Georg W. F. Hegel

Os homens fazem a sua própria história; contudo, não a fazem de livre e espontânea vontade, pois não são eles quem escolhem as circunstâncias sob as quais ela é feita, mas estas lhes foram transmitidas assim como se encontram. A tradição de todas as gerações passadas é como um pesadelo que comprime o cérebro dos vivos.

Karl Marx

RESUMO

Este trabalho tem como objetivos apreender o núcleo constitutivo da discussão de Lukács sobre a Historicidade na obra de G. Lukács. Em específico a partir dos capítulos III e IV da parte histórica no tomo 13 de “Para a Ontologia do Ser Social”. Entendemos a relevância do tema, pois temos que toda a construção de Lukács sobre a historicidade constitui o centro nervoso da obra. Donde Lukács recupera os fundamentos da possibilidade do comunismo. A humanidade faz a sua história e esse núcleo se trata de demonstrar porque meios. Aqui também aquela distinção fundamental entre as ontologias anteriores e a marxiana, defendida por Lukács. A realidade é plenamente histórica ainda que não seja indeterminada.

PALAVRAS-CHAVE: Ontologia; Lukács; Historicidade.

ABSTRACT

This work aims to apprehend the constitutive nucleus of Lukács' discussion about historicity in the work of G. Lukács. Specifically its discussion held in chapters III and IV of the historical part in the volume 13 of “For the Ontology of the Social Being”. We understand a construction of the theme, since we have that the entire construction of Lukács on historicity constitutes the nervous center of the work. Whence Lukács recovers the fundamentals of the possibility of communism. Humanity makes its history and this nucleus is about demonstrating why it means. Here, too, that fundamental distinction between the previous ontologies and the Marxian one, defended by Lukács. The reality is historical, even if it is not indeterminate.

KEYWORDS: Ontology; Lukács; Historicity.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	4
1. LUKÁCS E A DUPLA ONTOLOGIA DE HEGEL	9
1.1 A autêntica ontologia de Hegel	29
1.2 Hegel e o problema da historicidade	38
2. MARX E A HISTÓRIA EM NOSSAS MÃOS	47
2.1 A ontologia de Marx	50
2.2 O ser social e a questão da historicidade	61
2.3 A desigualdade do desenvolvimento do ser social	79
CONCLUSÃO	96
BIBLIOGRAFIA	

INTRODUÇÃO

A discussão que aqui apresentamos são frutos de uma investigação iniciada em meados de 2018 e que desde então tem sido o objeto sobre o qual nos debruçamos.

Nesse trabalho, realizamos uma leitura imanente de “Para a Ontologia do Ser Social” de Lukács, particularmente o volume 13 em seus capítulos III e IV, capítulos sobre Hegel e Marx respectivamente. Procuramos apreender a discussão realizada por Lukács sobre a historicidade na obra destes dois pensadores. O leitor notará que tivemos que recorrer a citações, por vezes longas, isso ocorre principalmente na tentativa de se “colar” internamente ao texto do Lukács e deixar a exposição de seu raciocínio inteira, sem realizar a arte das tesouras, prática tão em voga nestes tempos.

Devemos, ainda apontar um claro problema do texto que advém do tempo realmente passado realizando a atividade intelectual. Em parte pelo tempo do mestrado, que em meu caso foi, por condições excepcionais, de 3 anos, o que torna mais pesado a qualidade do trabalho, e em parte e principalmente pelos problemas pessoais e de saúde mental que me afetaram desde 2018 e se avolumaram, resultando em uma sequência de períodos produtivos e improdutivos, pode-se notar que isto se refrata no texto que sofre por essas razões. Qualquer um que já parou uma pesquisa e a retomou sabe o esforço exigido para recapitular tudo que até então se tinha realizado e prosseguir. Isso ocorreu de forma contínua por condições que me impossibilitaram de exercer a função com um mínimo de qualidade nesses 3 anos.

Há ainda que se fazer mais uma nota sobre o texto presente, ele é marcado por uma novidade histórica no plano genérico. Vivemos desde 2020 a pandemia mais universalizante – até então¹ – que a humanidade já experimentou. Tal fato que teve como única medida – pela ausência de qualquer medicamento conhecido e pela inexistência de vacina eficaz – o isolamento social, fortaleceu a tendência já operante na sociabilidade de

¹ Até então posto que a possibilidade de novas pandemias é o horizonte não apenas possível, mas provável para o desenvolvimento do capitalismo em sua crise estrutural. Segundo Rob Wallace, biólogo evolutivo e filogeógrafo, a forma de organização das atividades produtivas da sociedade burguesa, em específico as atividades de produção pecuária e aviária contemporâneas, produzem como seu necessário resultado a criação e complexificação de patógenos e ao surgimento de novos pelo “monocultivo” genético, isto é, a padronização genética dos animais que resultam no solo perfeito para a criação de vírus de escala, que podem se reproduzir com facilidade e destruir massas de rebanhos, se diferenciar e encontrar desse modo meios mais simples para a infecção de humanos.

Sobre isso vale ler o estudo de Rob Wallace em seu livro “*Pandemia e Agronegócio: doenças infecciosas, capitalismo e ciência*” publicado pela Editora Elefante em 2020.

produzir e aprofundar doenças psicológicas, desse modo, este texto é também fruto de um ano que teve esse determinante operando de forma contundente na vida cotidiana².

De todo modo, apresento esses problemas para que o leitor tenha atenção aos erros e equívocos aos quais esse texto está muito mais propenso dada a história de sua confecção e, com isso, não espero que tal estado de fato sirva de alívio para críticas, ao contrário, espero que o leitor ao ter essas informações faça a leitura com o máximo de atenção e crítica possível.

Como é notório a todo estudioso de Lukács, em específico do “Lukács maduro”, a ontologia e o caráter ontológico da obra de Marx foi reconhecido pelo autor após o hercúleo esforço empreendido em sua maturidade. Ao mesmo tempo que significou também, após Hartmann³, o renascimento da própria discussão de cunho ontológico entre os marxistas.

A discussão sobre a historicidade é ampla e profunda em *Para a Ontologia do Ser Social*, isto porque o interesse de Lukács é defender justamente a possibilidade da emancipação humana pela via da revolução comunista. E diríamos que tal tema é o núcleo fundamental de todo o esforço empreendido pelo último Lukács, isto porque, para ele, se nossa compreensão estiver correta, esta é a descoberta fundamental de Marx que lhe possibilita alicerçar uma ontologia materialista.

O leitor poderá compreender, que dada a relação de Marx com Hegel, tema tão controverso quanto frutífero a nosso ver, e pelo fato de Hegel ter sido o primeiro pensador onde a historicidade comparece enquanto categoria ontológica real, nos pareceu necessário retomar o capítulo sobre Hegel da *Ontologia* para assim seguir os passos de Lukács no tratamento dessa constelação de problemas.

Isto é importante em nosso estudo pois a nosso ver, no “esterco de contradições” que brota da dupla ontologia hegeliana, da relação da autêntica e da falsa é que Lukács esclarece aquilo que Marx falava no Posfácio da segunda edição; “A mistificação que a

² Isolamento que, obviamente pode se executar apenas para pequena parcela da população brasileira, de modo que uma massa gigantesca da força de trabalho continuou a ser sacrificada em prol da reprodução do capital. Desse modo o capital criou uma situação em que “privilegiados” são os que podem se proteger do vírus e se tornam apenas observadores da morte em escala, de outro aqueles que são forçosamente obrigados a permanecer se contaminando e contaminando outros, perdendo membros da família e por vezes perdendo a si mesmos.

³ Isto para a ontologia “racional”. Excetua-se, portanto, Heidegger e ontologias cristãs.

dialética sofre nas mãos de Hegel não impede, de modo algum, que ele tenha sido o primeiro a expor as suas formas gerais de movimento, de maneira ampla e consciente. É necessário invertê-la, para **descobrir o cerne racional dentro do invólucro místico** [grifo F.L].” (MARX, 1983: 20 – 1)

Dessa forma, Lukács segue em alguma medida a própria direção apontada por Marx no tratamento do pensamento de Hegel. Evidentemente que as conquistas ou descaminhos que Lukács possa ter eventualmente tomado na crítica do velho pensador alemão, as possíveis diferenças ao que o próprio Marx criticou ou incorporou de Hegel, são questões que devem ser avaliadas, mas não é isso que nos interessa aqui. Interessa sobretudo ressaltar a forma como Lukács toma Hegel e em como trata seu pensamento.

E sobre isso, Lukács em conferência que mais tarde se tornou o texto “O Jovem Hegel. Os novos problemas da pesquisa hegeliana⁴” afirma que: “é necessário, antes de mais nada, deixar claro qual é o meu ponto de partida, ou seja, o de que Hegel é o precursor da dialética materialista de Marx. (LUKÁCS, 2009: 89)

A nosso ver esse pressuposto que Lukács anuncia em sua conferência persiste desde a publicação de *O Jovem Hegel e os problemas da sociedade capitalista*⁵ – lembremos que a conferência é baseada nos argumentos centrais dessa obra – até o capítulo *A falsa e a autêntica ontologia de Hegel em Para a Ontologia do Ser Social*. Uma tal importância de tratar este capítulo de Lukács e os problemas do pensamento de Hegel brota disto, de que este é o precursor de Marx, se trata de observar o que é vivo e indica o futuro, o que é para Lukács, o cerne do pensamento de Hegel que abre as vias de uma ontologia materialista para Marx.

Desse modo, nosso primeiro capítulo busca traçar a argumentação mais geral de Lukács sobre a falsa e a verdadeira ontologia de Hegel para possibilitar uma apreensão adequada do problema geral da historicidade, que se vincula intimamente ao imbricamento de ambas as ontologias.

⁴ Essa conferência data do dia 29 de Janeiro de 1949 em Paris, sob o título “Les Neveaux problèmes de la recherche hegelienne” e foi publicada pela primeira vez no Bulletin de la Société française de philosophie, ano 43, n.2 abril-junho de 1949, p. 53-80.

⁵ No original *Der Junge Hegel. Über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie*, Zurique-Viena, Europa Verlag, 1948. Em edições posteriores, Lukács alterou o título para o que citamos, *O jovem Hegel e os problemas da sociedade capitalista*, o tradução do título original era *O Jovem Hegel. Sobre a relação entre dialética e economia*. As edições das *Werke* pela Luchterhand adotou posteriormente o título original nas suas publicações.

A exposição desse movimento abre as vias para a superação marxiana através de uma unitária ontologia materialista onde se demonstra o caráter radicalmente histórico do ser social e a historicidade do ser social a partir de seu complexo processual.

Por isso, o segundo capítulo se inicia com uma digressão histórica afim de recuperar, *en passant*, os vetores constitutivos da fundação de uma tal ontologia por Marx. Elementos que conformam a própria concepção de Lukács sobre a fundação, dado que o texto em que nos baseamos foi “O jovem Marx. Sua evolução filosófica de 1840 a 1844”, texto de 1955 escrito em meio as polêmicas e a “autocrítica” forçada de Lukács no período anterior a invasão das tropas soviéticas na Hungria em 1956.

A segunda parte do segundo capítulo, especificamente a partir do ponto 2.2 adentram as questões ontológicas tratadas por Lukács sobre a historicidade e o desenvolvimento desigual do ser social. Tentando apreender a intrincada articulação categorial dos problemas ontológicos mais gerais da historicidade do ser, a irreversibilidade histórica enquanto fundada no complexo tempo-espaco-matéria, até a articulação categorial específica dos problemas da historicidade no ser social.

Por fim, fazemos mais duas notas.

A primeira consiste em que, existe um caráter provisório em ambos os capítulos. No primeiro capítulo este caráter deriva, sobretudo, do fato de que tal estudo, para o pensamento de Lukács, só pode ser completado com uma ampliação significativa da discussão sobre Hegel em sua obra, isto é, um escopo onde principalmente, mas não apenas, o Jovem Hegel também constitua um objeto de investigação.

No segundo capítulo, temos dois fatos, o primeiro é que o capítulo sobre Marx na Ontologia, é, em nossa avaliação, ao mesmo tempo uma introdução a parte sistemática, tanto quanto uma exposição geral das questões mais amplas do pensamento de Marx. Por isso Lukács divide o capítulo naquilo que para ele são pontos fundamentais e também por isso, ele mesmo só pode ser completamente enquadrado adequadamente com a investigação da parte sistemática, onde comparece o desdobramento de categorias, de problemas etc. aos quais Lukács alude sem que os conteúdos dessas se revelem plenamente na articulação categorial presente no capítulo. A exemplo, a categoria de valor [*Sollen*], que ganha grande relevância na argumentação para a discussão do caráter de alternativa dos atos humanos sem que seu conteúdo, sua gênese ontológica receba

nenhum tratamento no capítulo em questão, sendo tratada adequadamente apenas na parte sistemática.

O segundo fato possui a mesma resolução que o primeiro, uma investigação que adentre a parte sistemática. O problema se refere ao fato de que o capítulo sobre Marx não foi revisado por Lukács e por isso, possíveis inconsistências podem e devem ser melhor avaliadas contrastando-as com o conjunto dos escritos. Esse problema não comparece no capítulo sobre Hegel, posto que Lukács revisou e publicou o capítulo em vida⁶.

A segunda nota refere-se ao seguinte; a discussão aqui presente se orientou a apreender a discussão específica da historicidade no ser social, que é ao fim o objetivo do próprio Lukács, na medida em que o próprio Marx não desenvolveu uma filosofia universal, e suas conquistas nesse âmbito precisam de uma rigorosa avaliação singular para cada problema. Desta forma só fizemos a extrapolação quando de fato as conexões não poderiam ser abstraídas, na medida em que a relação vale para o ser em geral, a exemplo, o próprio complexo tempo-espaco-matéria.

⁶ Existe entretanto uma questão a esse respeito, três páginas do capítulo sobre Hegel, que se inicia na edição aqui utilizada, do Coletivo Veredas, que é bilíngue, ao fim da página 524, prosseguem nas páginas 525, 526 e terminam na 527. Tais páginas estão grifadas nos manuscritos da ontologia e aparecem, corretamente a nosso ver, grifadas na edição citada. Essas três páginas não são citadas no nosso texto em nenhum momento, não porque pensemos que haja qualquer inconsistência do conteúdo exposto por Lukács nas páginas, mas porque a discussão realizada nessas páginas não nos interessou diretamente na argumentação. Lukács nessas páginas faz uma discussão interessantíssima sobre a categoria de determinação, que para nossa argumentação possuía, a uma primeiro exame, um caráter tangencial.

1. LUKÁCS E A DUPLA ONTOLOGIA DE HEGEL

O início do pensamento ontológico se opera com os gregos. A filosofia grega, muito cedo reconhecerá a existência do complexo fenômeno – aparência – essência. Desde Platão, até Aristóteles⁷, teremos, com muitas diferenças, a estruturação de uma essência eterna que fundamenta e produz o fenomênico, seja com a separação de dois mundos, seja em um único mundo.

Nessa concepção de mundo, a essência não possui história e está hipotecada ao que é estático, eterno, imutável e fundamenta aquilo que sempre muda, que nunca se repete, ao que é efêmero, nesse caso a realidade terrena. O fenomênico se reveste, nesta concepção, de uma menor quantidade de ser. As diferenças mesmo que sejam muitas entre os gregos – basta aqui situar como para Aristóteles o fenomênico é tão só um ser menor, enquanto para Parmênides e Platão ele é um ser decaído – tem concordância nisto; de que a essência concentra o ser, o fenômeno, terreno, corresponde a um ser menor (decaído ou não).

Na filosofia da idade média se eleva a concepção de mundo pela primeira vez, ainda que não de forma adequada, a historicidade como uma categoria real. Santo Agostinho, ao fundamentar a danação eterna, terá que observar que, aquilo que veio antes, o desenvolvimento até o momento do início do apocalipse – pois a média idade média necessitava de uma concepção de mundo para explicar porque a miséria era um dado da vida – funda o que veio depois.

Isto pois, se a história é determinada por deus como uma essência fora e acima que determina a vida, e se a miséria é fruto do decaimento do homem – Adão e Eva e o fruto proibido – e se o apocalipse é o resultado da história do mundo, ainda que os homens apenas sofram a história e não a produzam, é necessário uma concepção que abarque o desenvolvimento histórico como ligação entre um fato originário, seu prosseguimento e consequência necessária.

Santo Agostinho é o primeiro pensador a incorporar a historicidade como uma categoria que possuía algum peso no desenvolvimento histórico. Ainda que tal

⁷ É evidente como Heráclito, pode ser entendido como o primeiro a observar a não-identidade contida em todo processo, assim como Parmênides o primeiro a compreender a identidade contida em todo processo. Ambos os filósofos unilateralizaram a realidade de modo a não compreender que todo processo é determinado pela identidade da identidade com a não-identidade.

pensamento ainda possua influência da concepção grega. Na medida em que a essência (deus) permanece como imutável e fundante de toda a realidade, a continuidade tem que ser caracterizada como característica do fenômeno, com a realidade terrena decaída dos homens pecadores.

A filosofia da idade média se encerrará com Tomás de Aquino, que mantém a concepção mais geral de Agostinho no que se concerne ao desenvolvimento da história. Ainda que este último tenha que tentar englobar o livre arbítrio como componente da existência e descartar o apocalipse como explicação finalística da teodiceia divina. Isto, principalmente porque a situação do fim da idade média registrou uma mudança na produtividade da época o que impedia de explicar cotidianamente porque os camponeses estavam conseguindo melhores resultados com as inovações técnicas do período⁸.

O fim da filosofia medieval e o início da filosofia burguesa encerrará um giro da ontologia em direção a gnosiologia. De modo que toda a cientificidade nascente se ancorará na discussão acerca das possibilidades do conhecer, da subjetividade enquanto centro do conhecimento – se desenvolvem o empirismo e o racionalismo – tal giro colocará no centro o método como objeto principal de reflexão.

Segundo Ivo Tonet

A construção deste novo padrão de cientificidade [a ciência moderna, grifo F.L] implicava, porém, a crítica do paradigma greco-medieval. Segundo os modernos, aquela forma de produzir conhecimento não poderia, de fato, produzir conhecimento verdadeiro, uma vez que seus resultados não eram passíveis de verificação. Seu caráter especulativo e metafísico impedia qualquer verificação empírica. [...], um conhecimento não passível de verificação empírica carece, segundo eles, de critério para determinar o que é verdadeiro e o que é falso. Além disso, não tem nenhuma serventia para a transformação da natureza. Experimentação e verificação empírica são duas características essenciais desta nova forma de cientificidade. (TONET, 2013: 36)

Descarta-se, assim, aquelas discussões acerca do caráter mais geral da historicidade e da ontologia – natural e social – em nome da busca de um método eficaz para o conhecimento e manipulação da natureza em consonância ao desenvolvimento das forças produtivas em conformidade com as exigências do aumento da produtividade social do trabalho que incidem no âmago do sistema sociometabólico do capital.

⁸ Principalmente a Rotação nos campos, técnicas de forragem e o aumento da tração animal.

É evidente, entretanto, que mesmo esses esforços de destruição da ontologia – que vai de Bacon até Kant – redundam em uma... ontologia. E isto por razão simples, toda discussão acerca do conhecimento, é, de pronto, discussão sobre o ser a ser conhecido, seu caráter, e essa requer, a discussão sobre o conhecer, em algum nível a discussão sobre o complexo fenômeno – aparência – essência. Mesmo a filosofia moderna crítica da ontologia também está condenada a produzir uma concepção acerca do existente que fundamente um método, uma gnosiologia, tal concepção ainda que não seja posta conscientemente é uma concepção sobre o ser, e, portanto, ontológica.

O caso mais claro talvez seja Kant, que ao fundamentar a sua gnosiologia, na tentativa de sintetizar o empirismo e o racionalismo, irá manter uma concepção de cunho religioso e salvaguardar a religiosidade – no bom prosseguimento Bellarminiano – como a explicação ontológica de mundo que fica sob a sombra de seu sistema.

Na medida em que Kant move a coisa-em-si para o campo do incognoscível, o seu nómeno, ele ao mesmo tempo aceita a existência de uma essência real e objetiva, mas a torna ontologicamente inalcançável – pois se trata das próprias estruturas do ser social – em sua impossibilidade gnosiológica de apreender tal essência.

De um lado a própria estruturação gnosiológica de Kant produz uma ontologia, “já a prática moral em Kant transborda no ontológico” (LUKÁCS, 2018: 468), que põe a consciência do ser social como incapaz de apreender a real essência e totalidade dos processos reais. E a configuração gnosiológica para a ciência, só poderia ser por isso, a arrumação subjetiva dos fenômenos em uma explicação que parte da organização do próprio sujeito cognoscente.

Kant desloca a história e a historicidade para o campo da coisa em-si, condenando-o a incognoscibilidade. Já que aqui, o complexo fenômeno – aparência – essência estão ontologicamente cindidos em dois planos distintos. A essência corresponde aquelas legalidades não captáveis e não cognoscíveis, e os fenômenos aparentes são do plano da organização da subjetividade que podem tornar – operacionalizando explicações racionais – possível a manipulação necessária ao desenvolvimento das forças produtivas da sociedade burguesa.

Toda a crítica moderna tem como objetivo essa fundação da ciência moderna a partir da crítica das ontologias medievais, e intentam, necessariamente, a destruição da

substância enquanto categoria ontológica decisiva de toda filosofia. Isto é realizado na filosofia burguesa até Hegel.

A expressão de substância não é, aqui, empregada por acaso. Pois, na filosofia, desde o início do século 19, vem um movimento para se eliminar a substância da imagem de mundo. Aqui pensa-se menos em Hegel, pois sua tendência de transformação da substância em sujeito mirava, por último, não à eliminação do conceito de substância da filosofia, apenas ela deve ser moventemente, historicamente apreendida como ligada ao sujeito da humanidade; por mais problemáticos que em si sejam esses esforços. (LUKÁCS, 2018: 613)

É só com Hegel que a discussão ontológica poderá renascer no interior do pensamento burguês. E isto pela precisa razão que Hegel é um pensador radicado em um momento de transição histórica em um mundo marcado pela revolução industrial e pela revolução burguesa.

De um lado, Hegel pode observar com rigor e objetividade a sociedade burguesa, pois ele ainda se encontra no período heroico, pré-decadente. De outro, porque a revolução industrial põe no plano histórico a distinção do ser social com o ser natural de forma clara. O domínio e controle da natureza possibilita pela primeira vez na história a compreensão que o ser social não está subordinado a natureza, ainda que só possa operar segundo suas próprias leis na sua transformação.

De outro lado, a revolução francesa é a patente demonstração de que os homens fazem a sua história. E para Hegel, de que em condições objetivas específicas, a consciência se eleva ao alcançar a razão, superando o sensível, e está apta a lançar o processo de superação de tal figura da consciência, ascendendo a identidade no caminho que conforma o retorno da identidade entre sujeito e objeto.

Hegel observa que a consciência joga um peso objetivo no desenvolvimento da história e pode apreender o complexo fenômeno – aparência – essência como uma processualidade unitária, ainda que como veremos, ele a tome como determinação unidimensional. Dessa forma, fica superada toda concepção anterior acerca da historicidade, ainda que o próprio Hegel se enrede na falsa ontologia do sujeito – objeto idêntico.

É sobre esse complexo de problemas da ontologia hegeliana, tal como tratado por Lukács em sua Ontologia, que nos debruçaremos a seguir.

Segundo Lukács, a dupla determinação da filosofia de Hegel fundamenta-se, por um lado, no domínio, na prioridade ontológica da razão em um mundo formado pela Revolução Francesa e pela expansão da sociedade burguesa que se expressa como uma nova realidade, demonstrando a ineficácia do reino iluminista da razão como centro do pensamento filosófico.

Como podemos ver

“ele [Hegel] também foi se tornando cada vez mais intensamente consciente das contraditórias estrutura e dinâmica de todos os objetivos, relações e processos. A contraditoriedade primária lhe era dada pelo próprio presente; a Revolução Francesa e a Revolução Industrial na Inglaterra, junto com a contradição de ambas com a Alemanha de então, atrasada e dividida que, precisamente naquela época, experimenta um poderoso impulso intelectual.” (LUKÁCS, 2018a: 484)

Por outro lado, constitui-se como uma reação aquele núcleo filosófico que passa a – dada a aparente ineficácia daquela razão iluminista – uma posição de negação a toda relevância ontológica da razão. Essa formação histórica fundamentou a filosofia irracionalista e se expressou no romantismo alemão que combatia a filosofia racionalista – que pressupõe o presente como mera transição ao reino autêntico da razão, essa contendo a superação da contradição do presente, corrente filosófica da qual Fichte⁹ é o autor mais característico.

Lukács reconhece que Hegel encerra aqui um *tertium datur*, é ele que entre a *irratio* do romantismo e a *ratio* que nega autêntico estatuto ontológico ao presente, defenderá uma posição em que reconhece nesse mesmo presente pós-revolucionário aquela realização do reino da razão.

E o faz na medida em que eleva a categoria de contradição como “princípio ontológico último” da realidade. A fundação da filosofia de Hegel encontra seu fundamento nesses dois aspectos; a contradição como fundamento de toda a realidade e fundamento ontológico do próprio movimento do ser e o presente como realização da razão.

Como afirma Lukács:

Contraditoriedade como fundamento da filosofia combinado com o presente real como realização da razão constituem, portanto, as sólidas fundações do pensamento de Hegel. Seu enlace tem por consequência

⁹ Essa discussão tem uma avaliação muito interessante no livro de Nicolai Hartmann “*A filosofia do Idealismo Alemão*”.

que, em sua lógica e ontologia, cresçam conjuntamente em uma intimidade e intensidade até então desconhecidas. (LUKÁCS, 2018a: 469)

A contradição como fundamento ontológico último e unitário da realidade é um passo decisivo em direção a uma ontologia objetivamente fundada. Segundo Lukács:

Com isso é dado o primeiro momento desse “esterco das contradições”: a dinâmica das contradições dialéticas não é um mero devir do mundo, como em Nicolau de Cusa, mas – se se desconsideram as tentativas inconsistentes do jovem Schelling – a primeira unificação entre sequência dialética e historicidade real. Já por isso a dialética alcança um peso ontológico, enquanto veículo real da história, que nunca podia ter tido até então. (LUKÁCS, 2018a: 470)

O “esterco de contradições” se expressa na relação íntima entre a historicidade real, fundada na contradição como categoria última dos processos e a sequência dialética como determinação lógica que se alça de forma idealisticamente objetiva. Em suma, constitui-se como uma sequência ordenadora do real no qual esse se apresenta como seu resultado, desenvolvimento ontológico fundado e movido pela lógica, donde a categoria de contradição se expressar como momento do ser e a lógica mesma ser parte constitutiva e movente do ser.

Como assevera Lukács:

[...], aqui imediatamente emerge um novo momento do “esterco das contradições” no interior da *ratio* contraditória dessa filosofia: o centrar-se no presente enquanto reino da razão realmente alcançado, expulsa, por um lado, todo elemento necessariamente subjetivista da dialética (pense-se em Fourier) e sublinha seu caráter ontológico objetivo. Por outro lado, contém essa visão uma profunda, insolúvel contradição em si: o presente apenas como ponte entre o passado e o futuro pode receber um genuíno, ontológico, ser-fundado; todavia, o presente é a realização real das possibilidades internas da dialética, então o processo tem de, precisamente em sua realizabilidade, em consequência de sua realização, ter um fim e, o que até então era o motor ontológico da realidade deve abandonar sua mobilidade dirigida ao seu enriquecimento próprio, para adiante, e se tornar mero momento de sua autorreprodução.” (LUKÁCS, 2018a: 470)

O desenvolvimento do ser, da realidade objetiva que é movido pelas tendências e possibilidades internas da própria sequência dialética como veículo ontológico real do ser deve renunciar a sua própria natureza. Assim, a contradição mais geral sob a qual se alicerça o edifício teórico hegeliano possui duas bases contrastantes entre si.

Lukács observa que justamente o “centrar-se no presente enquanto reino da razão realmente alcançado” é o que dá a Hegel a sua incrível objetividade no trato do ser e de suas conexões categoriais, e por isso mesmo, pode ele observar a contradição como categoria fundamental do movimento e alicerçar a historicidade como elemento último da realidade.

Ao mesmo tempo, é justamente o centrar-se no presente enquanto reino da razão alcançado que o leva a cancelar o futuro como possibilidade de alteração estrutural do ser. E se

o presente é a realização real das possibilidades internas da dialética, então o processo tem de, precisamente em sua realizabilidade, em consequência de sua realização, ter um fim e, o que até então era o motor ontológico da realidade deve abandonar sua mobilidade dirigida ao seu enriquecimento próprio, para adiante, e se tornar mero momento de sua autorreprodução.” (LUKÁCS, 2018a: 470)

A contradição enquanto fundamento ontológico último da realidade deve “abandonar sua mobilidade dirigida ao seu enriquecimento próprio”.

Entretanto, mesmo com os problemas que surgem dessa constelação, Lukács aponta como essa superioridade em Hegel significa uma posição mais elevada em relação ao Iluminismo.

Enquanto na filosofia do século XVIII, a natureza era vista de maneira dualística, isto é, constituía um ser em-si, ela própria era – ao mesmo tempo – conceituada a partir de um dever. Hegel, porque vê o presente como realização da razão, tem que expulsar todo dever, não apenas da natureza, mas de todo o processo histórico, uma vez a razão realizada, fato que lhe confere uma objetividade ainda não antes experimentada pelas concepções filosóficas.

Por isso, segundo Lukács:

Disso se segue não apenas o desaparecimento do ambíguo dever da naturalidade, mas, também, um comportamento muito crítico para com todo dever. Hegel rejeita toda espécie de prioridade do dever ante o ser. Isso dá, não apenas às suas considerações sobre a sociedade e a história, uma enorme objetividade sobre o querer e o desejar. Já nisso se expressa a nova ontologia, a luta de todo o pensamento por uma apreensão adequada: a posição central e mais elevada no sistema categorial como um todo da realidade, a superioridade ontológica do ser-precisamente- assim da realidade ante todas as outras categorias, subjetivas ou objetivas. (LUKÁCS, 2018a: 474)

Não é casual que Hegel avalie de forma muito crítica todo dever, visto que vê em Kant o principal sistema filosófico a ser superado. Como a filosofia de Hegel é orientada

ao presente, não pode existir nenhuma sobreposição do dever em face do ser. O dever aqui existe apenas como distância do querer do sujeito da práxis em relação a objetividade, ao real.

Desta forma, se o presente se realiza enquanto adequação do ser a Ideia, o dever deve desaparecer, pois se efetiva na realidade enquanto eticidade. Tem sua essência objetiva confirmada pela sua realização no “reino ético”.

Conforme Lukács:

Contudo, é aqui visível que a correção e a problemática conectam-se ao ontológico lugar central do presente na filosofia de Hegel. Se o existente-em-si no presente é adequadamente existente como eticidade, está superada a distância ontológica entre o sujeito da práxis e a essência desta e, com isso, também o dever, o qual tanto objetivamente quanto para o sujeito, torna-se ultrapassado. (LUKÁCS, 2018a: 475)

Esse direcionamento ao presente e a superação da distância ontológica entre o sujeito da práxis e a essência desta leva Hegel a apreender de forma mistificada uma determinação crucial do ser social. Ele vê com clareza que a história é algo diverso dos atos teleológicos dos indivíduos, que ela não é composta imediatamente por estes atos. Esse emergir de uma esfera externa aos atos teleológicos dos indivíduos é orientada a realizar um processo teleológico no processo global.

E dessa forma Hegel eleva a essência o próprio processo global de desenvolvimento do ser social como uma teleologia objetiva.

Essa orientação da história ao presente, segundo Lukács, possui ainda uma segunda consequência para a moldura categorial do sistema hegeliano.

A racionalidade do sistema hegeliano organiza a sua “teodiceia” nos marcos de um sistema lógico que adequa a necessidade do desenvolvimento categorial até o presente. Essa orientação pode guiar a história como uma sequencialidade de categorias históricas em que cada estágio inferior é o pressuposto lógico do estágio superior.

A necessidade de desenvolvimento lógico-categorial torna-se a forma específica de desdobramento da própria essência do ser, segundo Lukács:

O critério para a realização da ideia no presente apoia-se, não em algum tipo de revelação, mas no caráter específico da lógica hegeliana. Esta, já originariamente, é disposta ontologicamente, *i.e.*, não apenas as categorias lógicas levantam a demanda de ser, por último, idênticas ao real em-si, mas também sua estrutura, sua sucessão uma após a outra, sua hierarquia deve corresponder precisamente à estrutura ontológica etc. da realidade. (LUKÁCS, 2018a: 476)

Façamos apenas uma observação: é a essa estruturação específica da relação entre lógica e ontologia que corresponde os problemas da parca separação entre o ser e o conhecer¹⁰.

No entanto, o que interessa, é que, segundo Lukács, esse desenvolvimento lógico que culmina na ideia não constitui um ponto preciso determinado, o que se constitui para Hegel é “uma superfície na qual grande mobilidade eventual é possível sem deixar seu nível, sua esfera.” (LUKÁCS, 2018a: 476)¹¹. Por isso esse presente que Hegel possui em mente vai muito além daquelas grosseiras mistificações que observam o presente como um ponto determinado.

Como já indicado por Lukács, Hegel está atento as questões fundamentais da economia política de sua época. E por isso toma como questão fundamental a relação presente entre Estado e sociedade civil e compreende as suas categorias de forma muito distinta dos próprios economistas clássicos.

Como nota Lukács:

Ele foi o primeiro pensador significativo da virada do século que assimilou os resultados da economia clássica inglesa, de Steuert e Smith

¹⁰ Lukács é explícito quanto a isso quando diz que: “A ilusão idealista de Hegel surge, como veremos ainda mais detalhadamente na crítica de Marx, precisamente de que o processo ontológico do ser e do próprio surgir é demasiadamente aproximado ao necessário processo gnosiológico do compreender, este é mesmo visto como um substituto, até mesmo uma forma ontologicamente superior aquele.” (LUKÁCS, 2018a: 565)

¹¹ Pelos limites do estudo aqui presente, não podemos mais que apontar a importância da discussão a respeito da estrutura ontológica do tempo e do espaço. Façamos apenas a nota de que o presente de Hegel não constitui uma base estática do desenvolvimento histórico. Basta aqui apontar que essa concepção de fim da história se agudiza, já que ontologicamente, e também na ontologia geral, o presente é “um ponto de transição evanescente”, a conexão entre passado e futuro.

Todavia, como aponta Lukács, a apreensão dos fenômenos necessita de uma mensuração do tempo sempre mais precisa. Mas isso, todavia, não é a própria essência ontológica do tempo e o próprio mensurar permanece sempre uma categoria do pensamento.

Lukács explicita como a matéria é o determinante no complexo “espaço-tempo-matéria-movimento”. De formas diversas entre a ontologia do ser natural e a ontologia do ser social, o presente e o tempo, sobre a estrutura ontológica mais geral da determinação espaço-tempo, só podem ser observados a partir das transformações estruturais da própria matéria.

Dessa forma Lukács expressa que: “Nas conexões ainda mais complicadas das formações histórico-sociais, essa abstração deve aparecer em oposição e estreitamente enlaçada com o movimento, com as mudanças movidas das próprias formações a partir de um patamar superior. Já que, na prática, o modo de manifestação relevante, tanto na imediatez como em todas as formas de mediação, depende da estrutura do movimento e do movido, o presente pode, do ponto de vista da ontologia social, conter uma duração – relativa – como uma condição em que a estrutura não se sujeita, ou não parece estar sujeita, a nenhuma mudança essencial e perceptível. O presente pode, portanto, historicamente se alongar por todo um período ou mesmo uma época, e não cabe nenhuma dúvida, embora jamais tenha diretamente expressado, que Hegel compreendia o presente nesse sentido. Essa mudança de sentido abarca também o futuro e o passado no ser social.” (LUKÁCS, 2018a: 477)

até Ricardo¹², não apenas sua filosofia da história, mas também assimilou, como componentes orgânicos de sua própria dialética, as objetividades e conexões por ele identificadas. Desse modo, emerge em Hegel uma concepção mais ou menos clara da importância da estrutura e dinâmica da moderna sociedade burguesa como fundamento do que pode ser predicado em sentido histórico sobre o presente. (LUKÁCS, 2018a: 479 – 480)

E

“Portanto, a concepção hegeliana do presente, assim como sua superação, toma por base a contradição entre a sociedade burguesa e Estado.” (LUKÁCS, 2018: 480)

Hegel, então, parte de uma descrição realista da sociedade burguesa, e é justamente por enxergar com clareza a sua dinâmica e no emergir de legalidades que superam os atos singulares-casuais que pode assinalar, de forma correta segundo Lukács, essa esfera como o reino da particularidade, isto é, “a relativa generalidade ante os singulares”¹³. (LUKÁCS, 2018a: 480)

De forma correta, Hegel aponta que esse princípio da particularidade se desenvolve para sua totalidade e passa a universalidade. Com isto, contudo, na sua moldura categorial a existência do Estado é hipostasiada como momento de positividade no Direito, que supera a particularidade da sociedade civil.

Hegel vê com clareza que aquela particularidade é uma determinação específica da moderna sociedade burguesa e do presente. Os problemas que se evidenciam, “mostram-se na transição da sociedade burguesa ao Estado, na relação daquela com esta.” (LUKÁCS, 2018a: 481)

Nasce então aquela contraditoriedade apontada pelo Jovem Marx

“[Hegel, FL] pressupôs a *separação* da sociedade civil e do Estado político (uma situação moderna) e a desenvolveu como *momento necessário da Ideia*, como verdade absoluta racional. (...) Opôs o universal em si e para si existente do Estado aos interesses particulares e à necessidade da sociedade civil. Em uma palavra, ele expõe, por toda a parte, o *conflito* entre sociedade civil e Estado.” (MARX *apud* LUKÁCS, 2018a: 481)

¹² Já em conferência, que para nós chegou como “*O Jovem Hegel. Os novos problemas da pesquisa Hegeliana*” diz Lukács que: “O jovem Hegel estudou economia na obra do inglês James Steuart; conhecemos apenas os títulos do seu comentário, escrito entre fevereiro e maio de 1799.” (Lukács, 2009 : 92) E: “Sabemos que ele estudou atentamente Adam Smith. Em meu livro [O Jovem Hegel, F.L.], busquei demonstrar filologicamente, com base nos textos escritos ainda em Frankfurt, que Hegel já conhecia bem a economia de Smith nesta época e que já havia aplicado em seus manuscritos o conceito de trabalho criado por Adam Smith. (Lukács, 2009: 92)

¹³ Vale a nota de que a particularidade (Besonderheit) já supera o ato singular isolado, mas não chega ainda a universalidade.

E: “Ele *não* quer *nenhuma* separação entre *vida civil e vida política*. (...) Ele faz do *elemento estamental* expressão da *separação*, mas ao mesmo tempo esse elemento deve ser o representante de uma identidade que não existe.” (MARX *apud* LUKÁCS: 2018a: 481)

O desenvolvimento das categorias ontológicas são dispostas como categorias lógicas.

Prossegue Marx

“família, sociedade civil se fazem, *a si mesmas*, Estado. Elas são a força motriz. Segundo Hegel, ao contrário, elas são feitas pela Ideal real. Não é seu próprio curso de vida que as une no Estado, é o curso de vida da Ideia que as discerniu de si; e, na verdade, elas são a finitude dessa Ideia; elas devem sua existência a um outro espírito que não é o próprio delas; elas são determinações postas por um terceiro, não autodeterminações; por isso, são também determinadas como <finitude>, como a *finitude* própria da <Ideia real>. A finalidade de sua existência não é essa existência mesma, mas a Ideia segrega de si esses pressupostos <para ser a partir da idealidade delas, espírito real e infinito para si>, quer dizer, o Estado político não pode existir sem a base natural da família e a base artificial da sociedade civil; elas são, para ele, *conditio sine qua non*. Mas a condição se torna o condicionado, o determinante torna-se o determinado, o produtor é posto como o produto do seu produto. (...) O real torna-se fenômeno; porém, a Ideia não tem outro conteúdo a não ser esse fenômeno. Também não possui a Ideia outra finalidade a não ser a finalidade lógica; <ser espírito real para si infinito>”. (MARX *apud* LUKÁCS, 2018a: 482)

E

“Para a estrutura do sistema, isso tem agora por consequência que:” A passagem não é, portanto, derivada da essência particular da família etc., e da essência particular do Estado, mas da relação universal entre necessidade e liberdade. É exatamente a mesma passagem que se realiza, na lógica, da esfera da Essência à esfera do Conceito. A mesma passagem é feita, na filosofia da natureza, da natureza inorgânica à vida. São sempre as mesmas categorias que animam ora essa, ora aquela esfera. Trata-se apenas de encontrar, para determinações singulares concretas, as determinações abstratas correspondentes. ‘Então, Marx sintetiza o todo:’ O momento filosófico não é a lógica da coisa, mas a coisa da lógica. A lógica não serve a demonstração do Estado, mas o Estado serve a demonstração da lógica.¹⁴ (MARX *apud* LUKÁCS, 2018a: 482)

Lukács apreende na obra de Hegel a estruturação de duas ontologias que se obstaculizam reciprocamente:

¹⁴ Sobre esse ponto em específico, ver a conferência de Lukács sobre Hegel publicada no Brasil em “O Jovem Marx e outros escritos de filosofia” publicado pela editora da UFRJ.

As antinomias de princípio, que vimos até aqui e que veremos a seguir, brotam da colisão de duas ontologias que, no sistema conscientemente apresentado por Hegel, existem irreconhecidamente e que muitas vezes operam uma contra a outra. Seu ser-entrelaçado, apesar de toda contraditoriedade, provém de que ambas brotam, em sentido filosófico-histórico, da mesma realidade. (LUKÁCS, 2018a: 483)

A crítica de Marx apreende o núcleo desse problema essencial. A questão central é que Hegel produz um desenvolvimento lógico que enquadra aquelas autênticas conexões ontológicas em uma sequência. Assim, lógica e ontologia são unificadas de maneira que o desenvolvimento das categorias ontológicas só ganham efetividade na medida em que são postos sob a forma de uma lógica específica.

Essas mesmas categorias são tomadas como componentes da realidade-em-si-existente, “do movimento essencial da própria realidade, enquanto patamares, etapas do percurso do alcançar-a-si-próprio do Espírito.” (LUKÁCS, 2018a: 483)

Logo se vê que apesar do fantasmagórico caminho até o sujeito-objeto idêntico que se realiza no Espírito, Hegel dá início a uma ontologia inteiramente nova na medida em que apreende o ser social como fundamentalmente processual.

Como Lukács assevera:

A tentativa de compreender essa abundância de fatos e tendências contraditórias na unidade do seu ser-precisamente-assim conduziu à sua lógica das contradições, a qual – nele, pela primeira vez na história do pensamento – se expressa em um método em si processual-dinâmico e no conhecimento da historicidade universal movida em contradições. Surge, assim, aquele <<delírio báquico>> dos conceitos, do qual se fala com tanta frequência, por trás do qual, contudo, sempre opera algo profundamente racional: a mobilidade em pensamento, em conceito, em juízo e silogismo é apenas o lado intelectual da infinitude intensiva de todos os objetos, relações e processos. A processualidade do pensamento é apenas consequência da processualidade de toda a realidade. [...] Com isso foi dado um grande passo na direção de uma ontologia inteiramente nova: a verdadeira realidade aparece aqui como um concreto devindo, a gênese é a derivação ontológica de toda a objetividade, a qual deve permanecer como uma incompreensível fixidez desfigurada sem esse pressuposto vivo. (LUKÁCS, 2018a: 484)

Essa gênese, segundo Lukács evidentemente, permanece como um problema sem solução no interior do sistema de Hegel. O sujeito-objeto idêntico que é mobilizado obstaculiza em grande medida que se apreenda essa gênese da objetividade e seus processos de modo inteiramente claro. A aporia lançada por Hegel termina por derivar o ser do não-ser, ele mobiliza a lógica para realizar essa operação, o ser é o ser-outro do não-ser, assim, do não existente, em outras palavras, do nada, misticamente deriva o ser.

Contudo, esse ponto, um problema dentre muitos do contraste entre as duas ontologias hegelianas, não torna menos grandioso o fato de que ele foi o primeiro a apreender o desenvolvimento do ser fundado na contradição como fundamento de todo o movimento do ser e sua historicidade.

Seria um desencaminhador exagero asseverar que o que descrevemos como a segunda ontologia de Hegel surgiria independentemente da que antes denominamos primeira e permaneceria internamente independente. Ambas, ao contrário, brotam, de fato, bom como geneticamente, e tanto social quanto conceitualmente, da mesma fonte; estão uma para a outra como a conquista e a unificação no pensamento dessa realidade, procuram mesmo demonstrar como toda forma objetiva é geneticamente produzida através do processo de desenvolvimento dialético-dinâmico da história. (LUKÁCS, 2018a: 485)

Segundo Lukács, essa grandiosidade permanece na medida em que Hegel procura explicitar esse desenvolvimento da história de modo terreno. Aquilo que se desenvolve na história, todos os processos e conexões são postos a partir de um desenvolvimento histórico, derivam desse solo em que sua gênese vem-a-ser justamente como resultado de uma necessidade objetiva.

O alcançar-a-si-mesmo do Espírito significava para Hegel a realização da razão no presente como já notado, mas essa realização apresentava as contraditoriedades – com as quais Hegel se debateu – do próprio presente pós-revolucionário.

Segundo Lukács

O que denominamos de segundo ontologia de Hegel, igualmente tem suas raízes nesta visão de mundo. O que a natureza era para o Iluminismo com toda a sua ambiguidade é, em Hegel, o Espírito (a ideia, a razão), igualmente com todas as suas contraditoriedade internas. Estas são, antes de tudo, as – por Hegel reconhecidas – contradições motoras e movidas da gênese dos próprios seres humanos que criam e compreendem seu mundo, portanto concepções da contraditoriedade do processo enquanto tal, e não, contradições nessa concepção. [...]. Hegel, na <<fenomenologia>>, descreve o processo de como a consciência do ser humano surge da interação de suas disposições internas com o seu mundo ambiente, em parte autocriado, em parte dado pela natureza, como a consciência se desdobra para a autoconsciência, como consequência desse desenvolvimento do ser humano brota o espírito como princípio determinante da essência da generidade humana. Com o espírito e com ele, naturalmente, também o percurso que conduz a ele, com os princípios dialéticos que o constituem, ocorrem as outras, não almeçadas, contraditoriedades dessa linha ontológica de Hegel: as contraditoriedades internas da própria concepção de espírito. (LUKÁCS, 2018a: 486)

Essas contradições vêm à tona porque, como Lukács se refere e notamos, Hegel vê com acerto que a sociedade possui uma figura independente.

Hegel, antes de tudo na <<Fenomenologia>>, tem – quase – toda clareza dessa inseparável inter-relação entre pessoa singular e sociedade: <<Essa substância é igualmente a *obra* universal que, mediante o *agir* de todos e de cada um, se engendra como sua unidade e igualdade, pois ela é o ser-para-si, o Si, o agir. Como *substância*, o espírito não é *igualdade-consigo-mesmo*, justa e imutável; mas, como *ser-para-si* é a essência que se dissolveu, a essência bondosa que se sacrifica. Nela cada um executa a sua própria obra, despedaça o ser universal e dele toma para si a sua parte. Tal dissolução e singularização da essência é precisamente o momento do agir e do Si de todos. É o momento e a alma da substância, e a essência universal efetuada. Ora, justamente por isso – porque é o ser dissolvido no Si – não é a essência morta, mas a essência *efetiva* e *viva*. Por conseguinte, o espírito é a essência absoluta real que a si mesma se sustêm>>. (LUKÁCS, 2018a: 487)

Assevera Lukács que

Isto já contém um certo exagero no ser-posto-em-si-próprio substancial do espírito, mas não destrói a correta proporção da figura social denominada espírito. Também move-se Hegel perfeitamente no terreno da realidade ao enfatizar, na <<Filosofia da História>>, como momento essencial do ser social, da participação dos seres humanos singulares no espírito, a ruptura da imediatividade das relações naturais que caracteriza a vida animal. [...]. Contudo, no curso posterior da <<Filosofia da História>> e, em especial, na <<Filosofia do Direito>>, alcança o espírito às vezes, antes, com frequência, uma figura enrijecida-fetichizada, destacada daquelas conexões dinâmicas com a atividade dos indivíduos, geneticamente sempre decisivas, e alcança uma autoconsciência em um modo existente puramente para si, em que os próprios componentes da estrutura (antes de tudo, a sociedade burguesa) aparecem completamente superados na generalidade do espírito, na qual a dialética do conceito das formas do espírito posto puramente em si próprios substitui a real dialética do histórico-social. (LUKÁCS, 2018a: 487)

Hegel apreende corretamente conexões ontológicas do ser social – que é onde envida seus esforços de compreensão – contudo, o faz sob a figura mítica do Espírito obscurecendo e exasperando determinações singulares para todo o existente.

Isso se torna claro quando a teleologia enquanto momento singular, presente apenas nos atos singulares dos indivíduos no interior do ser social ganha uma figura autônoma como sujeito que alcança a si mesmo enquanto identidade-consigo-próprio no devir. Assim o processo de devir do ser social se vê integrado em um processo lógico-gnosiológico que move o Espírito até sua reconciliação.

Hegel, segundo Lukács, termina por exasperar o ser-posto-em-si-próprio substancial do espírito, destituindo aquelas mediações nas quais os singulares se conectavam com esse desenvolvimento do universal, em que, fundada pela singularidade, está passava ao para-si da universalidade, da “astúcia da razão”¹⁵.

E por isso, Marx vê com razão que a universalidade com que o conceito se move em Hegel é o determinante. As formas particulares, históricas, da família, sociedade civil e Estado, são apenas seus invólucros casuais, momentos necessários, formas aparentes e fenomênicas, mas não mais que momentos evanescentes inessenciais do devir do Espírito. Servem apenas enquanto formas nas quais este se move em direção ao seu alcançar-a-si-mesmo.

Desta concepção brota uma essência que a tudo determina em seu curso e onde o fenômeno concentra o acaso. Pois se a universalidade do desenvolvimento sob a forma lógica se desenvolve para-si através de formas casuísticas, particulares e singulares, estes só aparecem como meios de desdobramento da essência. Corresponde à isso que ontologicamente, o fenômeno não é mais do que um modo evanescente de desenvolvimento da essência que nada possui de influência sobre esta. Entretanto, pondere-se que sem o fenômeno não existe desdobramento possível da essência.

Nesse sentido, quando conexões ontológicas são apreendidas, terminam deformadas ao se enquadrarem na segunda ontologia.

O fundamento desse problema, segundo Lukács, deriva da própria relação existente no ser social entre o existente-em-si e o reflexo mimético de todo pôr teleológico. Isto porque na universalidade da “práxis” social, a homogeneização necessária para a ideação, torna possível a extrapolação desse processo para a realidade em geral.

Explica Lukács que a homogeneização realizada no reflexo é um processo necessário para toda ideação. Essa homogeneização tem na lógica uma ferramenta fundamental, ela é o veículo dessa universalização promovida pela subjetividade para lidar com a heterogeneidade do existente-em-si, e enquanto permanece como momento do reflexo, ele não necessariamente conduz a falsificação da objetividade.

¹⁵ É nesse sentido, nos parece, que indicava Lukács em “O Jovem Hegel. Os novos problemas da pesquisa Hegeliana” que a concepção de Hegel, se levada às últimas consequências representava o cessar de toda objetividade de fato. Pois o universal se sustêm como identidade alcançada consigo mesmo sem que nenhuma particularidade e singularidade sequer tenham existência nesse ponto. A essência finalmente se despojou do casuístico fenômeno e cessou até a necessidade de se representar a si mesma em tal identidade última.

Como nota Lukács

A lógica pertence aos meios homogêneos mais importantes que a práxis e o trabalho intelectual humanos criaram. Não há nela nenhum elemento, nenhuma relação, que – por último – não possa e devam ser reconduzidos a elementos e relações da realidade. A história do impacto da lógica no desenvolvimento da humanidade se baseia, contudo, em que estes pontos de partida parecem se extinguir no meio homogêneo da lógica, em que esse meio homogêneo parece se condensar em um sistema imanentemente fechado que se põe sobre si mesmo, cujo caráter homogêneo de sistema constitui a base de sua universalidade. (LUKÁCS, 2018a: 504)

Lukács identifica nisto o fundamento da possibilidade das teorias da manipulação universal e os sistemas gerais da lógica como explicação do universo, assim como de movimentos teóricos como o neopositivismo.

Entretanto, segundo Lukács, Hegel se diferencia desses filósofos, como Leibniz¹⁶ por exemplo, pois ele não inicia seu sistema com a lógica, mesmo que essa tenha nele o lugar mais elevado. Ele não pretende fundar, por qualquer ciência particular, um sistema universal da lógica. Opostamente, é a partir de considerações ontológicas – fundamentalmente o problema do sujeito e objeto – que pretende alçar a lógica a um nível distinto, isto é, pretende fundar uma nova lógica, dialética.

Essa lógica, segundo Lukács, ao invés de compor desde o primeiro momento um sistema universal, ela serve ao propósito de explicitar o desenvolvimento do ser e do devir, o todo em-si-existente. “O sujeito-objeto idêntico, a conversão da substância em sujeito, são o veículo de uma tal transformação da totalidade do ontológico em um sistema da lógica.” (LUKÁCS, 2018a: 504)

A peculiaridade da lógica enquanto meio homogêneo é que ela constitui uma estrutura qualitativamente distinta da heterogeneidade da realidade em-si, enquanto mimese, essa homogeneização, requer sempre uma aproximação dos processos e conexões da própria realidade objetiva enquanto heterogeneidade.

Isto é o fundamento do caráter lógico do meio homogêneo que auxilia a conexão cognitiva; contém, assim, a oposição do meio cognitivo homogêneo para com a realidade um traço particular, que um – infundável – complexo de fenômenos, entre si heterogêneos e, por isso, não sistematizáveis e hierarquizáveis sem mais são reproduzidos intelectualmente enquanto fechados sistemas hierárquicos homogêneos. (LUKÁCS, 2018a: 505)

¹⁶ Lembremos da tentativa de por meio da lógica dar uma explicação universal sobre o universo, utilizando fundamentalmente a matemática.

A problematidade que emerge se refere ao fato de que a conversão da heterogeneidade ser reconduzida subjetivamente a uma homogeneização – que constitui um traço necessário de todo processo de conhecimento e portanto, pode ser encaminhada a uma correta aproximação dos objetos – é elevada a um sistema hierárquico.

Como aponta Lukács

[...] um ordenamento hierarquicamente sistemático apenas é possível em um meio homogêneo – a homogeneização resulta ser a única base a partir da qual os objetos são ordenados como superiores ou inferiores segundo certos pontos de vista, para conectá-los em uma unidade acima ou abaixo um do outro – um ponto de vista completamente estranho às conexões é trazido à realidade heterogênea. (LUKÁCS, 2018a: 505)

Essa especificidade da forma lógica do meio homogêneo permite estabelecer uma hierarquização lógica que falsifica a apreensão do desenvolvimento real e efetivo do ser¹⁷.

Para que não haja engano, é essa determinação do meio homogêneo que permite também a apreensão adequada dos fenômenos. Isto é, enquanto a lógica permanece empregada como método não determinante da realidade-em-si, mas como veículo de sua abstração.

O que ocorre com o sistema de Hegel, segundo Lukács, é inteiramente distinto, ela constitui o fundamento teórico da ontologia e por isso, “é inevitável que as deduções lógicas sejam apreendidas como as formas próprias da gênese ontológica.” (LUKÁCS, 2018a: 506)

E

Assim, uma hierarquia lógica sistematizada constitui a base do método, por meio do qual deve-se percorrer o – ontológico – percurso a autorealização da identidade de sujeito e objeto, à conversão da substância em sujeito. Com isso, toda categoria – tanto como conceito lógico, quanto, ao mesmo tempo, objetividade ontológica – tem de tomar suas características, determinação e significado do lugar que ocupa nesse percurso. A ordenação hierárquica assim surgida, Hegel costuma descrever que a categoria posterior, mais elevada, é a >>verdade<< da categoria precedente, mais baixa, que, portanto, a conexão lógica entre duas categorias perfaz a essência da relação entre reais complexos de objetos. Em si, essa hierarquia não tem nada a ver com as relações ontológicas que criam as conexões reais entre realidades. Uma coincidência das relações ontológicas com a hierarquia lógica pode, no melhor dos casos, ser uma questão de sorte; normalmente, o que disso procede é apenas uma identificação muitíssimo arbitrária. (LUKÁCS, 2018a: 506)

¹⁷ É por essa razão que Mészáros explicita que as conexões que Marx apreende são superiores às de Hegel, porque se trata de fato de capturar na realidade todas as conexões categoriais, de outra parte Hegel cria essas conexões de forma lógica.

Para o sistema como um todo, a consequência disso é a necessária teleologia global do sistema que hierarquiza conexões ontológicas de modo arbitrário a partir de um fim predeterminado – o alcançar-a-si-mesmo do Espírito.

O fundamento pretendido para esse processo, é realizado ao Hegel tomar a natureza¹⁸ como uma base muda para a sociedade, essa última comparece só enquanto componente mais abstrato do devir do ser social e que só possui realidade enquanto tal.

Assim, por Hegel considerar, por exemplo que

A natureza animal é a verdade da vegetal, esta da mineralógica, a Terra é a verdade do sistema solar. Num sistema, o mais abstrato é o primeiro, o verdadeiro de cada esfera é o último; justamente, porém, este é apenas o primeiro de um estágio mais alto. A complementação de um degrau a partir de outros é a necessidade da ideia, a diversidade de formas deve ser entendida como necessária e determinada. (HEGEL *apud* LUKÁCS, 2018a: 506)

Hegel faz da natureza a base muda, como dizíamos, mas o faz de uma forma específica, da forma da lógica, e termina por distorcer um fato ontológico real, isto é, a dependência ontológica do ser social com a natureza.

Contudo, ainda notemos a forma com que Hegel deriva uma categoria de outra e transforma assim uma determinação do acaso – o surgimento da vida e do ser social – em uma necessidade lógica, desfigurando, desse modo, uma conexão causal em uma teleologia global. Pela própria natureza e estrutura lógica das categorias, que devem sempre corresponder a realidade em uma sequencialidade, o acaso não pode ser integrado no sistema de Hegel, já que uma categoria pressupõe a outra com rígida necessidade, não pode pôr como possibilidade nenhuma alteração na direção e conteúdo das categorias que se sucedem que não sejam a continuidade sob nova forma.

Como nota Lukács

Tais discrepâncias entre as formas lógicas da dedução e o conteúdo ontológico da conexão intencionada devem introduzir arbitrariedades mais ou menos significativas na própria dedução lógica. [...] Por outro lado, em estreita conexão com isso, seja aqui apontada a já citada crítica do jovem Marx de que Hegel, na filosofia da sociedade, substitui a exposição das conexões reais pela formal aplicação do lógico, com o

¹⁸ Lukács discute nesse capítulo como Hegel está à frente em alguns aspectos aos seus contemporâneos sobre a filosofia da natureza. Aqui, basta lembrar que Schelling ainda via na natureza um dever. Para Hegel, opostamente a natureza só comparece como base muda e, ressalta Lukács que não há nada que na visão de Hegel constitui um empecilho a uma visão desantropomorfizadora da natureza na sua concepção. O quanto o próprio Hegel levou isso a diante não é tratado por Lukács. O problema principal que Lukács identifica nesse específico é que para Hegel a natureza constitui um ser-outro do Espírito, indeterminado, uma exteriorização [*Entäusserung*] enquanto ser alheio. E essa mesma base muda é carente de historicidade.

que novamente se expressa a violação pelo pensamento da ontologia através da lógica. (LUKÁCS, 2018a: 507)

A questão principal aqui, para Lukács, não é uma crítica a ligação meramente formal das categorias e suas relações, mas sim sua arrumação interna dentro da hierarquia-lógica do sistema hegeliano. Isso se torna patente no exemplo dado por Lukács em que Hegel deriva a teleologia como categoria superior do quimismo e do mecanismo.

Com isso a teleologia, segundo o esquema da estrutura do sistema, aparece como a >>verdade<< do mecanismo e do quimismo. Ainda nos encontramos, portanto, mesmo que em seus limites, imediatamente na esfera da natureza; como resultado é logicamente deduzido um imanente ir-se-para-além da natureza. (LUKÁCS, 2018a: 507)

O “esterco de contradições” vem à tona novamente na medida em que Hegel toma o trabalho para demonstração do caráter do pôr teleológico.

Lukács demonstra como as conexões categoriais entre fins e meios é tomada acertadamente, isto porque o trabalho é tomado como modelo ideal na explicitação.

A abstratividade lógica da análise obnubila com frequência esse modelo ainda que, de fato, tenha de vir à luz em cada passo; pois é para Hegel impossível levar a cabo essa investigação sem, em passagens decisivas, vir a falar diretamente do trabalho, dos nele, propósito e meio. Encontramo-nos novamente aqui, portanto, ante a duplicidade da filosofia hegeliana. Por um lado, descobre o trabalho como aquele princípio em que se expressa a autêntica forma da teleologia, o ser-posto e a real realização do propósito através de um sujeito consciente; por outro lado, essa autêntica categoria ontológica é inserida em um meio homogêneo do sistemático em que os princípios lógicos tornam-se dominantes; [...]. Pois a vida, segundo o princípio de desenvolvimento lógico do sujeito-objeto idêntico, apenas pode tornar-se forma no patamar da ideia, e a teleologia tem com isso a função sistemático-lógica de conduzir do patamar do conceito ao da ideia. (LUKÁCS, 2018a: 508)

Hegel observa com clareza as determinações mais cruciais do emergir e do desenvolvimento do ser social, fundado no trabalho e na determinação mais geral das categoriais modais que alicerçam a relação entre sujeito e objeto¹⁹.

¹⁹ Novamente uma citação desse mesmo sentido na conferência já citada: “Em Frankfurt, e mais ainda em Iena, Hegel apresenta a dialética econômica de toda a sociedade, a qual – na sociedade capitalista, por exemplo – se manifesta por meio da contradição entre o crescimento da riqueza e o necessário crescimento da miséria, do crescimento da pobreza das massas. Mas o pensamento mais importante que resulta desse estudo da economia por Hegel é a descoberta do trabalho como atividade fundamental da humanidade, como relação fundamental entre o homem e a natureza, até mesmo entre o homem e a realidade. (LUKÁCS, 2009: 96 – 7)

Entretanto, ao apreender essas categoriais de modo correto, ele as expande para muito além da sua real existência ontológica.

Por trás dessa absurdidade está uma discrepância ainda mais profunda: Hegel, por um lado, já havia descoberto a forma de existência ontologicamente real da teleologia do trabalho²⁰ e, com isso, solucionou corretamente uma antiga antinomia filosófica, a saber, a rígida oposição entre uma teleologia transcendentemente dirigida e uma exclusividade do domínio da causalidade na ontologia. (LUKÁCS, 2018a: 508)

E

Jamais será suficientemente realçado – apesar de sua formulação que soa algo mística – que o princípio desse desenvolvimento ascendente, sempre intrincado, sempre desigual, a assim denominada astúcia da razão²¹, recebe em Hegel sua fundação e determinação ontológicas precisamente na investigação do trabalho. (LUKÁCS, 2018a: 508)

Entretanto

[...], toda essa pioneira visão do trabalho como teleologia posta é apenas uma – inadmissivelmente empregada – ilustração para a conexão lógica em que a teleologia – ainda no interior da natureza apreendida logicamente – aparece como a <<verdade>> do mecanismo e do quimismo, portanto como uma categoria da própria natureza; que se trata aqui da transição lógica do conceito à ideia, como já vimos, em nada pode alterar o tipo da essência da dedução lógica imanente, portanto, do residir lógico da teleologia na natureza, com o que novamente é revogada a nova e grande ideia que aqui se expressa. (LUKÁCS, 2018a: 509)

Como afirma Lukács, no interior do sistema de Hegel, a teleologia comparece apenas como um momento do percurso logicamente determinado até o sujeito-objeto

²⁰ Interessante talvez seja a explicitação que Lukács fez sobre esse ponto em sua conferência “O jovem Hegel. Novos problemas da pesquisa Hegeliana”. Sobre esse ponto ele diz que: “Creio que filosoficamente, o mais importante é mostrar que o trabalho é ao mesmo tempo teleológico e causal; com isso, ele [Hegel, F.L.] deu ao conceito de teleologia uma nova formulação no pensamento filosófico. Podemos precisar essa formulação dizendo que o trabalho tem uma estrutura teleológica. Tanto no plano ideal quanto naquele fático, é preciso inicialmente formular a finalidade, ou seja, a finalidade deve existir idealmente antes mesmo que o trabalho possa ter início. O trabalho, por sua essência, é uma atividade teleológica; mas está atividade teleológica é inseparável da categoria de causalidade, já que somente se conhecermos as relações causais entre as coisas, a qualidade da matéria com a qual trabalhamos, a qualidade dos instrumentos de que nos valem, somente assim é que um trabalho efetivo é possível. Quanto maior for nosso conhecimento, tanto mais amplo será nosso trabalho.” (LUKÁCS, 2009: 97)

²¹ Nesse mesmo sentido: “Há uma outra categoria que se tornará fundamental no pensamento de Hegel, a de *List der Vernunft* [astúcia da razão]. Hegel vê no trabalho a mobilização das forças da natureza independentemente de suas tendências naturais, até mesmo contra suas tendências naturais, com base no conhecimento da causalidade nelas presente e de sua utilização pelo teleologia do trabalho concreto.” (LUKÁCS, 2009: 97)

idêntico, e a sua determinação como a categoria que contém a diferença entre ser social e natureza não pode jogar nenhum peso efetivo para a concepção da totalidade do sistema hegeliano. Ela se alça, antes, como o fundamento da “*Astúcia da razão*” enquanto essa ainda não pode se despojar de toda forma singular e particular.

1.1 A autêntica ontologia de Hegel

De outra parte, é o reconhecimento da processualidade como categoria central da nova ontologia que põe Hegel em uma posição de primeiro plano na história da filosofia.

Assim como falamos na introdução a esse trabalho, Hegel é o primeiro autor a desenvolver uma imagem de mundo em que a historicidade tem papel central e a superar as concepções de mundo estáticas e imóveis em que essência e fenômeno estão irreversivelmente cindidos.

Isto se deve, sempre segundo Lukács, fundamentalmente ao processo de gênese e de estabelecimento da sociedade burguesa e seu constante revolvimento das relações sociais a partir do desenvolvimento das forças produtivas. Para a filosofia e a concepção de mundo cotidiano-concreta dos homens isto provêm das conquistas das ciências naturais.

Emerge uma ruptura naquela concepção de mundo em que a essencialidade imóvel e estacionária a tudo determina e onde a forma, o fenomênico se apresenta como realidade apartada²².

Segundo Lukács,

Desde Heráclito, Hegel é o primeiro grande pensador em que o devir obtém uma preponderância objetivamente ontológica sobre o ser; sua grandeza filosófica consiste, não por último, em que este ir para além da prioridade do ser ante o devir não tem nenhum caráter simples e direto, antes engendra um método universal-multifacético. (LUKÁCS, 2018a: 517)

Entretanto

[...], a mera processualidade, como é visível em Heráclito, é a primeira, necessariamente abstrata, forma dessa nova compreensão do mundo. [...]. Ela necessariamente conduz a frutos, mas insolúveis em sua imediaticidade, paradoxos. Pois também a processualidade da realidade é contraditória, de caráter dialético, tem por isso a desigualdade como

²² Vale notar que Hegel não é o primeiro filósofo a se debater contra essa determinidade. Na luta contra o absolutismo feudal, a nova concepção de mundo, de Leibniz a Kant, tinha como intenção a dissolução da concepção medieval de mundo. Ainda que todas estivessem dentro dos parâmetros Bellarminianos, mesmo que de forma não consciente.

seu modo de manifestação objetivamente determinado. É, de fato, correto que não se pode entrar duas vezes no mesmo rio, contudo é também correto que o rio, precisamente em sua ininterrupta mudança, em sua ininterrupta superação da própria identidade, reproduz ininterruptamente, ao mesmo tempo essa própria identidade; a flecha que voa está parada, diz Zenão, e expressa com isso, do mesmo modo, frutífero paradoxo de contradições dialéticas na relação espaço-tempo-movimento, sem poder leva-las a uma solução dialética. Mesmo as mais geniais revelações de conexões dialéticas singulares, na medida em que, mesmo com toda sua validade universal, por último permaneçam conexões singulares e não abarquem omnilateralmente – real e intelectualmente – a totalidade do ser (*Gesamtheit*), não podem fundamentalmente alterar a imagem de mundo dos seres humanos. (LUKÁCS, 2018a: 518)

Essas conquistas parciais, mesmo que geniais, são englobadas em uma concepção estática. E como Lukács aponta, mesmo aqueles filósofos que intentam erigir um sistema universal da contraditoriedade acabam falhando.

De Nicolau de Cusa a Schelling surgem sistemas que a tudo abarcam, que categorialmente descrevem a onipresença sistemática da contradição no sentido de uma tal processualidade universal do mundo e do saber categorial acerca dele. Com isso, contudo, a contradição processual apenas aparentemente é elevada à regência ontológica pois, na medida em que a superação última das contradições as leva ao desaparecimento, varridas pela superação última, pelo conhecimento do absoluto com fundamento na *coincidentia oppositorum*, retorna, precisamente no absoluto do mundo, a estática; processo e contradição são – quer se queira, quer não – degradados a traços categoriais de uma mera terrenidade, de uma mera finitude; o absoluto enquanto o além, persiste, contudo, ante a processualidade da terrenidade, em uma condição elevada que deixou para trás, abaixo de si, toda contraditoriedade. (LUKÁCS, 2018a: 518)

Aqui a questão que se alça é justamente a oposição de uma processualidade e historicidade no mundo fenomênico, na finitude, ao lado de um absoluto que ao fim de todo o processo permanece estático e acima. Uma essência que permanece não determinada pela processualidade existente nessa finitude, um tal desenvolvimento em que precisamente em sua realização torna o devir um aspecto fenomênico e eleva acima de todo o existente o absoluto enquanto reino estático, em que todo devir está superado.

Lukács observa, no entanto, que a superação dessa visão problemática é realizada precisamente por Hegel como traço de sua autêntica ontologia.

Diz ele

Em seu escrito a favor de Schelling, em tácita oposição à sua concepção fundamental permanentemente mantida, Hegel já diz: >>Mas o próprio absoluto é (...) a identidade da identidade e da não identidade; ser oposto e ser-um é, ao mesmo tempo, nele.<< Com isso, como veremos, não

apenas é reconhecido um patamar até então não consciente da mobilidade dialética, como também toda a imagem de mundo passa por um revolvimento ontológico: na medida em que vale para o absoluto a mesma lei da processualidade dialética que para o mundo da finitude como um todo, desaparece, de uma ontologia dialética conduzida consistentemente, a diferença, a oposição, da terrenidade, da finitude, deste mundo etc. adquirem – no fim último – a mesma estrutura ontológica que o próprio absoluto. Gradações no interior dessa última e universal homogeneidade dialética não podem modificar nada de essencial nessa estrutura básica. A vitória ontológica da universal, contraditória, processualidade eleva a visão unitária da realidade como um todo a um qualitativamente mais elevado nível ante as tentativas passadas. (LUKÁCS, 2018a: 519)

Aqui a categoria de totalidade ganha pela primeira vez um estatuto processual dinâmico. Na medida em que Hegel vê o absoluto como parte processual do desenvolvimento do ser, ele não pode manter a totalidade como categoria estática.

Desse modo

Nessa generalidade abstrata e nua, a categoria da totalidade de maneira alguma seria apropriada para constituir a base para uma nova ontologia, enquanto tal ela já figurava naqueles sistemas dialéticos que, como mostramos, abandonavam o processo dialético justamente na mais elevada culminação de seu ápice. Em Hegel a totalidade, contudo, é mais que uma mera condensação sintética da universalidade extensiva; ela é a estrutura básica do edifício da realidade como um todo. Esta tem, portanto, enquanto tal não apenas uma qualidade de totalidade (*ganzheitliche*), mas é feita de partes, de elementos os quais, por seu lado, são do mesmo modo estruturados como totalidades. O todo, do qual fala programaticamente, é uma totalidade construída de totalidades parciais, determinadas, de suas relativas inter-relações dinâmicas. (LUKÁCS, 2018a: 519)

Contudo, segundo Lukács, essa correta apreensão da “estrutura” de complexos de complexos do ser é obstaculizada, novamente, por aquela estruturação hierárquico-lógica necessária para a concretização da imagem do sujeito-objeto idêntico. Na medida em que para Hegel o absoluto é o geral que se desenvolve até a concretização da sua essência, isso implica, que o universal seja um abstrato que mediando-se com o particular e o singular desenvolva sua essência até a sua verdade. A essência se une necessariamente ao universal.

Segundo Lukács

Evidentemente, Hegel com isso permanece fiel à sua própria versão do absoluto como o sujeito-objeto idêntico. Seus comentários, contudo, possuem um sentido geral que conduz para além disso: na medida em que o absoluto torna-se apreensível como resultado, que apenas através de seu processo de desdobramento pode adquirir um verdadeiro conteúdo, esclarece-se como ontologicamente primário esse processo

de surgimento e desdobramento e, o ser, no qual mostra-se esse desenlace (Ergebnis) como resultado (Resultat), aparece como seu produto. Isto é sublinhado através de que o absoluto, desde o início, é caracterizado como geral, o que, em Hegel, aqui de maneira alguma deve descrever uma perfeição ontológica, de cuja emanção emerge o concreto e o particular. (LUKÁCS, 2018a: 520)

Lukács observa que apesar dessa problemática, Hegel tem o mérito de tomar a processualidade da realidade como o fundamental, isto na medida em que toma o absoluto como parte de todo processo. De outro lado, temos a consequência, muito positiva, de que ao se tomar o resultado como determinado pelo princípio eleva a questão da gênese ontológica a problema crucial de todo o sistema.

(...) se a realidade no sentido ontológico apenas pode ser o resultado de um processo, segue-se disto, de modo inescapável, que esse »resultado« só pode ser conceituado adequadamente através desse processo, portanto apenas através de sua gênese. (LUKÁCS, 2018a: 521)

O fato de que Hegel substitui essa real gênese ontológica por uma dedução lógica não vem aqui ao caso, justamente porque é a própria ontologia hegeliana que nos dá a chave para a sua crítica. Em suma, a derivação de toda realidade a partir da gênese ontológica é essa chave.

Como aponta Lukács

Apenas através disso a identidade espinosiana entre a ordenação, as coisas e as ideias torna-se realmente dinâmica e dialética, processual. Se recordarmos os comentários de Hegel na »Lógica«, de que, pelo conhecimento dos »elos«, cada resultado »é, ao mesmo tempo, um novo elo«, temos a imagem dessa processualidade universal diante de nós, na qual a gênese ontológica, a gênese real, constitui a chave para o conhecimento de todos os »resultados«. (LUKÁCS 2018a: 521)

A importância da gênese de todo processo é ressaltada pois se coloca em questão a relação terrena do desenvolvimento do complexo essência-fenômeno-aparência e os complexos relativos, especificamente nesse caso as determinações de reflexão, mediação e imediaticidade e universalidade, particularidade e singularidade.

A medida em que todo o existente é uma processualidade – muito diferente das concepções em que a essência permanece fixa e separada de todo mundo fenomênico (esse o único lugar onde a processualidade realmente possui sua realidade nessa concepção) – a gênese ontológica responde justamente aquela identidade primária de todo objeto existente. E é só essa gênese que põe ao mesmo tempo a contraditoriedade da não-identidade como forma unitária de desenvolvimento do ser.

Hegel ao tomar o absoluto como parte da processualidade – ainda que esse mesmo absoluto tenha que se desenvolver até sua verdade como reconciliação forçada entre sujeito e objeto – põe em cena o caráter desigual de toda processualidade²³. Isto é, apreende a distância entre o modo específico de manifestação da unidade entre essência e fenômeno.

Lukács aponta isso ao dizer que

‘Mas o próprio absoluto é (...) a identidade da identidade e da não identidade; ser-oposto e ser-um é, ao mesmo tempo, nele.’ Com isso, como veremos, não apenas é reconhecido um patamar até então não consciente da mobilidade dialética, como também toda a imagem de mundo passa por um revolvimento ontológico: na medida em que vale para o mundo da finitude como um todo, desaparece, a oposição, da terrenidade com o além, com o que todos os objetos (processos) da terrenidade, da finitude, deste mundo etc. adquirem – no fim último – a mesma estrutura ontológica que o próprio absoluto. (LUKÁCS, 2018a: 519)

Com isso a categoria de totalidade ganha uma relevância ontológica que antes nunca pôde ter. Mesmo que ela figurasse em sistemas teóricos, nunca teve a relevância que adquiriu no sistema de Hegel e posteriormente de Marx, isto porque ela ainda poderia figurar como unidade estática.

Em Hegel

[...]; ela [a totalidade] é a estrutura básica do edifício da realidade como um todo. Esta tem, portanto, enquanto tal não apenas uma qualidade de totalidade (*ganzheitliche*), mas é feita de partes, de elementos os quais, por seu lado, são do mesmo modo estruturados como totalidade. O todo, do qual fala programaticamente, é uma totalidade construída de totalidades parciais, determinadas, de suas relativas inter-relações dinâmicas. Pode-se dizer que nesse princípio encontra-se a essência ontológica real da conexão concreta da imagem de mundo de Hegel; todavia, apenas em sua forma esotérica, pois vimos, na concreta realização desse princípio básico, ele muitas vezes é obnubilado por linhas de pensamento hierárquico-lógico. (LUKÁCS, 2018a: 520)

²³ Aqui vale uma nota. Entre as ontologias gregas, em específico a heraclitiana – a qual Hegel afirma textualmente que não teve uma única afirmação que ele não tenha tomada para si em sua *Ciência da Lógica* – a processualidade por vezes foi apreendida com algum sucesso, contudo, como aponta Lukács, sempre de maneira singular, nunca como sistema universal concreto. De outro lado, temos aqueles sistemas que “De Nicolau de Cusa a Schelling [...] tudo abarcam, que categorialmente descrevem a onipresença sistemática da contradição no sentido de uma tal processualidade universal do mundo e do saber categorial acerca dele. Com isso, contudo, a contradição processual apenas aparentemente é elevada à regência ontológica pois, na medida em que a superação das contradições as leva ao desaparecimento, varridas pela superação última, pelo conhecimento do absoluto com fundamento na *coincidentia oppositorum*, retorna, precisamente no absoluto do mundo, a estática; processo e contradição são – quer se queira, que não – degradados a traços categoriais de uma mera terrenidade, de uma mera finitude; o absoluto enquanto o além, persiste, contudo, ante a processualidade da terrenidade, em uma condição elevada que deixou para trás, abaixo de si, toda contraditoriedade.” (LUKÁCS, 2018a: 518)

Hegel desenvolve suas considerações enquadrando a categoria de totalidade em uma dinâmica dialética-processual.

Mas o todo é somente a essência que se implementa através de seu desenvolvimento. Sobre o absoluto, deve-se dizer que é essencialmente *resultado*, que só no *fim* é o que é na verdade. Sua natureza consiste justo nisso: em ser algo efetivo, em ser sujeito ou vir-a-ser-de-si-mesmo. Embora pareça contraditório conceber o absoluto essencialmente como resultado, um pouco de reflexão basta para dissipar esse semblante de contradição. O começo, o princípio ou o absoluto – como de início se enuncia imediatamente – são apenas o universal. (HEGEL apud LUKÁCS, 2018a: 520)

O fato de que o absoluto só é apreensível como resultado, que seu verdadeiro conteúdo só aparece depois de um processo de desenvolvimento, o ser, seu processo de aparecimento e desdobramento termina por ser o ontologicamente primário. Isto é, a gênese ontológica já referida torna-se uma questão primária para toda a ontologia de Hegel, segundo Lukács.

Lukács assevera que, mesmo que esse processo seja tomado por Hegel como um processo apenas cognoscitivo, a processualidade é o traço determinativo – na ontologia de Hegel – tanto da realidade como de seu processo de conhecimento.

E nisto consiste aquele estado de fato de que o percurso do ser-em-si ao ser-para-si já contém sua essência como processualidade que se desenvolve na medida em que se desdobra para o absoluto como universalidade ainda não concreta, indeterminada.

“Se o embrião é de fato homem *em si*, contudo não o é *para si*”, em que o percurso na realidade do ser-em-si ao ser-para-si já precisamente determina categorialmente essência e direção dessa processualidade ontologicamente primária. E com isso emergem as mais amplas consequência ontológicas decisivas dessa tese: se a realidade no sentido ontológico apenas pode ser o resultado de um processo, segue-se disto, de modo inescapável, que esse <<resultado>> só pode ser conceituado adequadamente através desse processo, portanto apenas através de sua gênese. (LUKÁCS, 2018a: 521)

Segundo Lukács, em Hegel, o novo²⁴ sempre aparece como o *simples* e o mais abstrato, indiferenciado, como o fundamento universal que se desenvolve como o resultado quando desdobra sua verdade, isto é, quando concretiza seu conteúdo na processualidade.

²⁴ Lembremos que na ontologia de Lukács, o novo cumpre um papel fundamental no caráter específico do ser social e no seu desdobramento. No trabalho o novo comparece como a legalidade mais geral da forma de reprodução do ser social, sem a qual esse nem poderia vir a ser. Essa questão pode ser conferida no capítulo primeiro “O Trabalho” do volume 14 de *Para a Ontologia do Ser Social*.

Lukács assevera que a validade nessa constatação de Hegel para o ser inorgânico e para o orgânico é algo ainda a se verificar – Hegel quer erigir essa determinação como uma legalidade ontológica universal – com o maior conhecimento de ambos os processos de gênese.

Entretanto, o próprio novo é uma categoria fundamental de uma forma de ser, isto é, do ser social, mesmo quando essa categoria aparece em outras formas de ser, ela não é uma categoria determinante daquela forma específica de reprodução daquela esfera. Nisto consiste uma exasperação da característica para o ser em geral. Daqui Lukács referir que Hegel, apesar de observar a importância do novo como categoria ontológica, termina por exasperar seu sentido para além de sua real validade ontológica. Além disso, o novo acaba enquadrado sempre como continuidade do velho, por isto, a ontologia hegeliana não pode apreender a categoria de novo corretamente.

A conquista fundamental permanece, contudo, em como o novo aparece enquanto categoria fundamental da gênese ontológica de processos e complexos da processualidade do ser.

Lukács sumariando diz que

Ao agora, do até aqui alcançado, tentarmos sumariar o essencial da ontologia de Hegel, chegamos à conclusão de que ele compreende a realidade como uma totalidade de complexos totais em si, portanto relativos; que a dialética objetiva consiste na gênese real e autodesdobramento, interação e síntese de tais complexos; que por isso também o absoluto enquanto corporificação de tal movimento total não pode jamais se elevar à paralisação de uma indiferença transcendente ante o movimento concreto, que, antes, enquanto síntese concreta de movimentos reais — em que pese sua absolutidade — é o próprio movimento, o próprio processo; que a forma originária da contradição hegeliana, a identidade de identidade e de não-identidade, permanece inexoravelmente operante também nele. (LUKÁCS, 2018a: 523)

Que essa constatação da historicidade universal do ser, do absoluto como concreção sintética dos movimentos de totalidades parciais, da gênese de processos e novos complexos é completamente externa e contraditória com o sistema hierárquico-lógico de Hegel nos parece óbvio.

Segundo Lukács, o próprio Hegel percebeu, mesmo que apenas lateralmente, essa contradição entre um sistema da historicidade universal e a articulação hierárquico-lógica, inerentemente violadora da constituição ontológica das gêneses e articulação processual dos complexos no absoluto, este tão histórico quanto seus componentes singulares. Vemos como essa contradição – sempre segundo Lukács – se expressa quando

Hegel subordina essa determinação do desdobramento categorial do ser como identidade da identidade e da não identidade na lógica expressa sob a forma do conceito, do qual derivou a essência e dessa essência universal do qual se desdobra o ser até sua máxima expressão – correspondência entre conceito readquirido como identidade última de sujeito e objeto.

Assim, repete, no início da lógica do conceito, que a essência surgiu do ser, o conceito surgiu da essência e, portanto, por último, que surgiu do ser. >>Este devir<< -- acrescenta de modo interessante e significativo – >>tem o significado de uma *autorepulsão*, de modo que o que *veio a ser* é, muito antes, o *incondicionado* e o *originário*.<< Nessa confissão que, pensada até o fim, deveria pôr abaixo ou, ao menos, alterar profundamente todo o sistema lógico, triunfa a realidade última da concepção ontológica hegeliana, a saber, que a realidade (o mundo do conceito) é ontologicamente primário, que, pela abstração, ontologicamente, da realidade obtém-se a essência, da essência obtém-se o ser, que, portanto, a lógica representa as verdadeiras relações ontológicas em uma sequência incorreta que, todavia, é metodologicamente, necessária. (LUKÁCS, 2018a: 523 – 524)

O ontologicamente primário para Hegel, sempre segundo Lukács, é o conceito, do qual derivam o ser e a essência.²⁵

Essa forma desfigurada de se referir ao problema da gênese e desenvolvimento do ser e por conseguinte, de qualquer sistema categorial acerca deste provêm dos problemas já enunciados. Isto é, de que categorias do reflexo são tomadas como partes moventes dos próprios processo ontológicos de forma a tornar o reflexo em realidade fundante dos próprios processos dessa realidade. Daqui Hegel derivar do conceito, por exemplo, de Vontade, o desenvolvimento concreto das formas específicas do direito até sua realização plena na identidade Estado e sociedade civil.

Nesse sentido a concepção mais geral em que se move a autêntica ontologia de Hegel termina por obstaculizar a mimese. Lukács contudo, observa que

Pertence aos aspectos progressistas da penumbra que rege a teoria de Hegel do sujeito-objeto idêntico, que, como um seu componente velado, estão contidos, também, germes da mimese dialética. Pois, como exige o método da >>Fenomenologia<< hegeliana, o andamento gnosiológico do domínio pelo pensamento do mundo em geral,

²⁵ Os problemas que daí derivam do ponto de vista metodológico são expressos por Lukács da seguinte forma: “Aqui Hegel levanta diretamente a questão de porquê, dada a prioridade do conceito, este não é tratado no início do sistema? É, para ele, aqui óbvio que, coisalmente (ontologicamente) o conceito constitui o verdadeiro início, que ser e essência coisalmente (ontologicamente) são dele derivados. Agora, ele desloca a defesa do seu próprio modo de exposição: >>Se o conceito fosse posto no começo da Lógica e, como é totalmente correto segundo o conteúdo, definido como a unidade do ser e da essência, então surgiria a questão do que se entende por ser e por essência e como os dois termos vêm a condensar-se na unidade do conceito. Assim, porém, só se teria começado pelo conceito segundo o nome, e não segundo a Coisa.<< (LUKÁCS, 2018a: 524)

portanto, também o andamento do entendimento à razão, corre em paralelo com um imediato modo de manifestação da realidade para com sua essência. (LUKÁCS, 2018a: 531)

Isto claro deriva justamente da relação já enunciada:

A ambiguidade da lógica hegeliana vem, também aqui, do seu fundamento idealista objetivo, da concepção do sujeito-objeto idêntico que, não apenas não permite nenhuma clara separação das categorias e métodos ontológicos dos gnosiológico-lógicos, não apenas continuamente mistura ambos, como ainda subordina permanentemente as observações ontológicas ao ponto de vista hierárquico-lógico e, por isso, as viola e desfigura. (LUKÁCS, 2018a: 524)

Hegel ao realizar a crítica da filosofia alemã de seu tempo, tem como objeto justamente a crítica a Kant²⁶. Isto significa empreender a demolição daquele sistema onde o entendimento radicado na observação não poderia nunca ascender a *razão* e está, por sua vez, condenada a permanecer na transcendência e na incognoscibilidade do reino da coisa em-si.

Essa crítica ao tomar a realidade como dado primário e ao relacionar o desenvolvimento desta com as figuras de mundo através da imagem do sujeito-objeto provoca

O entrelaçamento desses cursos paralelos de subjetividade e objetividade conduz, por um lado, à proximidade da mimese e, por outro lado e ao mesmo tempo, nesse sentido, contudo, igualmente tão pouco nitidamente, à ultrapassagem de sua aplicação mecanicista-moderna por uma aproximação à aplicação mais dialética de Aristóteles. (LUKÁCS, 2018a: 531)

Hegel nesse sentido não se curva a uma unidimensionalidade como se encontra em Kant, no sentido de tornar ativo apenas o lado cognoscente na realidade. Essa atividade criadora da subjetividade que no sistema Kantiano possui um papel destacado, é só uma parte específica na moldura hegeliana.

Isto porque no âmbito do desenvolvimento do sujeito-objeto idêntico, essa mesma atividade só pode ter como função colocar em movimento aquela essência objetiva e torna-la visível na história. Isto é, a própria razão está a serviço de no seu próprio desenvolvimento objetivo a tornar-se verdade racional, identidade última entre o movimento essencial da realidade e a própria razão constitutiva desta.

Por isso Lukács diz que

²⁶ É evidente que Schelling e Fichte recebem aqui sua parte, mas o principal adversário de Hegel, pela sua estatura, é Kant.

[...] não se deve também descuidar que Hegel recusou estritamente a atividade criadora dos sujeitos no sentido de Kant e Fichte; que, para ele, essas atividades sempre foram apenas um momento da inseparável inter-relação de subjetividade e objetividade; que, portanto, a atividade consiste essencialmente, aqui, na conquista de um tal comportamento para com o mundo, que não impeça, antes promova, o tornar-se evidente da essência objetiva do mundo, precisamente na medida em que rompe e supera as formas fenomênicas imediatas. (LUKÁCS, 2018a: 531)

Segundo Lukács, é esse tornar-se evidente que permite a discussão das categorias centrais da lógica da essência. Isto porque são categorias precisamente-do-ser-assim-existente que se elevam ao nível da razão, são apreendidas por esta.

Essas determinações de reflexão são o complexo essência-fenômeno-aparência. Isto porque “segundo Hegel, a realidade, objetivamente independente do pensamento, trilhou o percurso do ser à essência.” (LUKÁCS, 2018a: 532)

1.2 O problema da historicidade

Para Lukács, Hegel precisa se despir em larga medida da falsa ontologia para conseguir realizar a discussão sobre as determinações de reflexão, ainda que no seu quadro mais geral de intenções últimas nunca se desvencilhe do teleologismo necessário ao desenvolvimento da identidade entre sujeito e objeto.

Diz ele que

Verdade, profundidade e universalidade dessas determinações [complexo essência-fenômeno-aparência, grifo F.L] evidenciam, contudo, tanto mais a sua validade quanto mais decisivamente se liberta a sua verdadeira qualidade ontológica da compulsão logíctica do sujeito-objeto idêntico. (LUKÁCS, 2018a: 532)

Como assinalamos anteriormente, toda a filosofia pretérita produz uma separação entre essência, fenômeno e a aparência, onde se atribui a primeira um caráter exterior e uma independência absoluta às demais. Esse problema é percebido por Hegel, como assinala Lukács:

O próprio Hegel salienta a tradição histórico-gnosiológica na visão de aparência, fenômeno e essência e mostra que, por um lado, nela estão contidos todos os conteúdos do mundo existente, por outro lado, contudo, é negada a conexão interna com a essência e a opositividade é unilateralmente deslocada para o ponto central. Por trás dessas concepções, tão diferentes entre si, prevalece uma, sempre mais velada com o tempo, herança teológica: a compreensibilidade da essência seria peculiaridade de um pensamento divino, enquanto aos seres humanos corresponde apenas o mundo da aparência, do fenômeno. (LUKÁCS, 2018a: 533)

E, Lukács assinala a tendência interna das concepções – das quais o liberalismo é a mais evidenciada – secularizadas de mesmo tipo, derivadas especificamente da forma de desenvolvimento da ciência²⁷ no interior da moderna sociedade burguesa.²⁸

Ele diz que

Naturalmente, com o tempo os métodos se refinaram cada vez mais. O domínio da colocação gnosiológica das questões conduz a uma visão da essência que – aparentemente – até torna acessível o exame científico-humano, a saber, que a essência seria apenas uma abstração criada pelo sujeito, conquistada através do abstrair das experiências sensíveis e que, contudo, justamente por isso, não teria muito a ver com a realidade existente em si, bem como com suas bases, as experiências sensíveis na concepção e percepção; por vezes mesmo, menos que estar. E, então, mesmo quando esse processo de abstração é destacada da experiência, se recebe uma forma independente – em Kant – apriorística –, permanece inalteradamente existente a insobrepujável separação de fenômeno e essência (enquanto categorias ontológicas). (LUKÁCS, 2018a: 533)

O rompimento com tal separação entre um mundo da essência e um do fenômeno é completo ao Hegel se voltar para a realidade tendo como centro a própria realidade. Isto permite que ele observe com acerto que tanto essência, quanto fenômeno e aparência são categorias que se determinam reciprocamente, e que uma não pode vir a ser sem que a outra também o seja.

A superioridade filosófica de Hegel, segundo Lukács, consiste em colocar como ponto de Arquimedes as determinações de reflexão, e, com isso “descer” a essência ao nível do fenômeno, isto é, proceder a “eliminação ontológica do abismo absolutamente separador entre fenômeno e essência”. (LUKÁCS, 2018a: 533)

Sustenta Lukács que Hegel então toma a essência como parte movente, ainda que essa não seja movida pela história²⁹ e mesmo que a forma específica no interior do seu sistema seja a forma lógica, Lukács assevera que isso não o impede de discernir verdadeiras conexões ontológicas.

²⁷ Esta, apegada a exigência Bellarminiana.

²⁸ A oposição entre uma essência humana egoísta, proprietária privada e as formas fenomênicas e a aparência sob as quais essa se expressa é a forma típica dessa concepção de mundo.

²⁹ Veremos como nesse específico, a essência, mantendo um caráter de complexo com fenômeno e aparência, ainda possui uma relação de necessidade com a universalidade e com o desdobramento categorial do ser na identidade última do sujeito e objeto. Essa é uma incongruência interna da qual Hegel não consegue se desvencilhar. A essência é histórica porque funda a história dos homens, ao mesmo tempo, ela é posta de maneira a determinar irredutivelmente este percurso, ainda que o precisamente-assim-existente do fenômeno exiba a casualidade como uma sua característica.

Todos sabem que elas [as determinações de reflexão, F.L.] constituem as categorias centrais da lógica da essência. A essência é, contudo, – mesmo segundo a falsa, logicizada ontologia de Hegel – não um produto do pensamento, mas do ser. O pensamento em marcha ascendente do entendimento à razão apenas pode apreender a essência – com as determinações de reflexão essência – fenômeno – aparência – porque, segundo Hegel, a realidade, objetivamente, independente do pensamento, trilhou o percurso do ser à essência. (LUKÁCS, 2018a: 532)

Evidentemente Hegel não pode – pelas condições já salientadas – tirar todas as consequências de sua própria descoberta fundamental. É só desfazendo a névoa logicista do sujeito-objeto idêntico que permeia a concepção que se pode evidenciar a “verdade, profundidade e universalidade” de tais determinações.

Segundo Lukács, a problemática se põe como falsificação das mediações e do desenvolvimento do caráter real do ser a partir da forma específica de apreensão cognoscente da subjetividade. Posta a razão do objeto como ser-outro da razão do sujeito, Hegel subordina a transição categorial do ser a essência e põe como determinação fundamental o conceito como real conteúdo concreto. O ser é tomado como plenamente abstrato e através de uma transição ontológica passa a uma essência concretamente determinada³⁰. É evidente que o inverso, isto é, que o caminho da subjetividade em direção ao ser e a essência enquanto constituem a passagem do mais abstrato ao concreto como essência realmente apreendida subjetivamente são asserções válidas sobre o caráter do processo gnosiológico, mas então o que se postula é uma inversão em que o caminho do pensamento é confundido com o próprio desenvolvimento interno da objetividade.

Hegel nessa via do desenvolvimento do sujeito-objeto idêntico é obrigado a criar conexões, mediações que não são mais do que formas lógicas para tornar real mediações e conexões do desenvolvimento da objetividade. Este fato, entretanto, não torna menos importante o fato central de que ele não só apreende a essência como parte da história, como a compreende como um complexo, como totalidade articulada por determinações de reflexão.

Segundo Lukács

Não é, por isso, difícil de se compreender que a estrutura categorial da essência, enquanto aproximação a um – relativamente – complexo total, é estruturada de uma ordenação mútua de categorias aparentemente independentes, na realidade, contudo, inseparavelmente determinadas uma pela outra. Com isso nós agora alcançamos as determinações de reflexão. (LUKÁCS, 2018a: 532)

³⁰ Aparece aí a solução Hegeliana para o problema da gênese. O ser é o ser-outro do não ser.

A gigantesca importância da descoberta hegeliana, segundo Lukács, se exprime no fato de que a essência deixa de ser tomada como uma etapa da realidade, como uma parte isolada. Torna-se, sob a pena de Hegel, um complexo, uma totalidade parcial, com toda a sua formação interna determinada por um conjunto de complexos e partícipe da totalidade de complexos que estrutura qualquer forma de ser. Se compreende então que “a origem ontológica das determinações de reflexão” tem sua expressão nesse estado de fato.

É de meridiana clareza que essência, fenômeno e aparência são categorias imemoriais e de mesmo modo suas oposições. Hegel mesmo observa, como salientamos, que a tradição histórico-gnosiológica dominante desde o renascimento até Kant, admite, por um lado, que em tais categorias se condensa todo o conteúdo do mundo existente, por outro lado postula uma opositividade entre o fenômeno e a aparência em contraste com a essência.

A herança teológica que se apresenta, com particular acento no pensamento de Kant, deriva da concepção segundo a qual o conhecimento da essência é propriedade de um pensamento divino, já que a própria essência, ainda que secularizada, não pode se transfigurar para o campo direto da ação humana, permitindo assim a ideia de que a história é unidimensionalmente determinada pela essência enquanto característica isolada e ontologicamente anterior a sociabilidade, paradoxalmente a essência humana é apresentada sempre com características concretas de uma formação particular. Tal concepção que se apresenta de modo indiscutível em toda filosofia liberal e em toda filosofia burguesa, só tem como exceção Spinoza e Hegel.

O que Lukács defende aqui é que a autêntica ontologia hegeliana conduz ao caminho da solução dos problemas de uma ontologia materialista quando esse seu “núcleo racional é retirado do invólucro místico”³¹. Hegel indicou, quando não de fato solucionou, questões fundamentais para o desenvolvimento da ontologia de Marx, sendo uma das centrais, a conquista da historicidade e de seu complexo categorial.

Ainda segundo Lukács

O ato filosoficamente revolucionário de Hegel, a descoberta e o colocar-no-ponto-central as determinações de reflexão, consiste, antes de tudo, na eliminação ontológica do abismo absolutamente separador entre fenômeno e essência. Na medida em que a essência não é mais apreendida nem como transcendente-existente, nem como produto de um processo de abstração intelectual, mas como momento de um

³¹ O Capital: O processo de produção do capital. Abril Cultural, 1983.

complexo dinâmico no qual a essência, fenômeno e a aparência ininterruptamente alteram-se reciprocamente, mostram-se as determinações de reflexão, nessa nova versão, de caráter ontológico primário. (LUKÁCS, 2018a: 533)

Isto comparece com meridiana clareza quando Hegel diz que

“É apenas *aparência* que a confronta (a essência, G.L.). Mas a aparência é o próprio pôr da essência (...) Essa aparência não é um externo, um outro com relação à essência, mas é a sua própria aparência. O aparecer da essência nela própria é a *reflexão*.” (HEGEL apud LUKÁCS, 2018a: 533-4)

A aparência não pode ser em Hegel, nada mais do que a essência mediando-se consigo mesma, pondo-se, de modo que a essência tem que perder aquele seu caráter de exterioridade, por isso “essa aparência não é um externo, um outro com relação à essência”. Surge dessa forma a imagem ontológica da categoria de reflexão como forma mediadora interna da relação da essência e de seu desdobramento conjuntamente ao fenômeno³².

Essência, fenômeno e aparência são, portanto, nesse sentido, determinações de reflexão, já que todos eles expressam essa relação; todo fenômeno é essência que aparece, toda essência aparece em algum modo, nenhuma pode ser existente sem essa relação dinâmica, plena de contradição; cada uma é na medida em que ininterruptamente preserva e abandona sua própria existência, na medida em que entra nessa relação contraditória. (LUKÁCS, 2018a: 534)

O desenvolvimento dos objetos, portanto, não podem a partir da apreensão das determinações de reflexão, postularem como unidade fixas, em que sua prioridade ontológica comparece apenas em tal objetividade acima das relações que separam e enlaçam o desenvolvimento dos próprios objetos. As relações, sempre determinadas pelo complexo essência – aparência – fenômeno estão no mesmo nível da realidade que as determinações da objetividade.

Para Lukács, Hegel ao fazer tais asserções sobre a relação entre essência, fenômeno e aparência, demonstra “as bases gerais das determinações de reflexão.” (LUKÁCS, 2018a: 534-5).

³² Esse processo, segundo Lukács, fundamenta aquele caminho do entendimento à razão. Diz ele que: “Que, portanto, essência e aparência, apesar de seu abrupto contraste, pertencem inseparavelmente uma à outra, que uma não existe, de maneira alguma, sem a outra, resulta na base ontológica para o percurso gnosiológico do entendimento à razão; aquele permanece tolhida na imediata didadade da opositividade que é, contudo, igualmente uma propriedade ontológica dos próprios complexos; [...]” (Lukács, 2018a: p.534)

Tais determinações de reflexão levam imediatamente a uma imagem de mundo unitária já que enlaçam a essência – fenômeno – aparência no mesmo plano, colocando as determinações de reflexão como as mediações e relações fundamentais do desdobramento de todos os processos, onde necessariamente uma essência se faz presente como conteúdo, como substância.

Hegel pôde dessa formar entrelaçar a totalidade de totalidades que enseja a própria estrutura da realidade como totalidade articulada e atravessada por uma essência que se desenvolve se desdobrando como fenômeno e aparência em um processo de auto mediação.

Segundo Lukács, Hegel pôde com isto solucionar os problemas do desenvolvimento da realidade que até então eram vistos de forma unilateral

Para ser preciso, Hegel examina aquelas relações nas quais o tipo mais primitivo de essência de todos os objetos (processo etc. inclusos) como relações consigo próprios e, ao mesmo tempo, com todos os outros, conduz, em uma série categorial do respectivo transpassar da identidade em opositividade, até a contraditoriedade. Novamente, tem aqui lugar uma ruptura com o antigo modo costumeiro de consideração, na medida em que Hegel demonstra na própria identidade a diferencialidade; na simples diferença, o ser-em-si da contradição; descobre, por um lado, na categoria, aparentemente tautológica-lógica, da identidade, o caráter da reflexão; por outro lado, e em estreita conexão com isto, a realidade inexorável do ser-referido ao outro. (LUKÁCS, 2018a: 535)

Como se pode ver, Lukács compreende que no coração da dialética hegeliana as determinações de reflexão permitem Hegel examinar a própria estrutura da processualidade, como processo auto referido da objetividade.

O que se observa é aquela descoberta fundamental em que a objetividade operando com as determinações de reflexão da essência, fenômeno e aparência enquanto categorias autorreferentes assume a forma geral do desenvolvimento da identidade da identidade e da não-identidade. Segundo Lukács, Hegel descobre na “própria identidade a diferencialidade” e nesta simples diferença, “o ser-em-si da contradição”.

Temos que assinalar que Lukács, considera que Hegel – pelas próprias contraditoriedades que se elevam da dupla ontologia – não desdobra algumas descobertas que ficam sempre implícitas e precisamente por isso, avisa que tomará certas liberdades interpretativas.

Como ele nota

Precisamente essa seção sofre por parte de Hegel um tratamento predominantemente lógico, que brota espontânea e imediatamente da matéria sempre logicamente tratada, ao mesmo tempo, contudo,

justamente por isso, com frequência, antes obscurece do que ressalta o frutífero e o novo; é por isso que uma interpretação mais livre, que em algumas passagens vá para além do texto, torna-se indispensável. Acreditamos, todavia, que uma tal interpretação pode permanecer na moldura das intenções últimas de Hegel e não tem de trazer nada de estranho ao seu mundo de pensamento, ao menos em relações a uma tendência sempre operante em seu pensamento. (LUKÁCS, 2018a: 535)

Em seguida, segundo Lukács, a polêmica que Hegel levanta, ainda que implicitamente, é sobre o caráter interno da identidade, na forma lógica $A = A$. E aqui se alça a questão de compreender que na identidade mesma, a diferença não é eliminável.

Segundo Lukács: “Isso já mostra que, em sua visão, a identidade é uma categoria da objetividade existente, e não pertencente apenas à lógica formal.” (LUKÁCS, 2018: 536)

E ainda segundo ele, este fato envolve dois complexos de problemas.

O primeiro é assim formulado

“[...] a conservação e a perda da própria identidade são um processo real em que – de um novo lado – se expressa o específico desenvolvimento hegeliano da doutrina heraclitiana da universalidade e da potência do devir. A saber: a identidade é uma propriedade objetiva (identidade de algo consigo próprio) e esse objeto está em ininterrupta interação processual com seu mundo ambiente; toda a sua existência enquanto tal é, ao mesmo tempo, o respectivo resultado de um processo interior causado pela operação de seus componentes um sobre o outro, portanto, surgem de modo necessário ininterruptas mudanças que sempre renovam a questão que emerge: o objeto encontrado na alteração é ainda o >>mesmo<<? (LUKÁCS, 2018a: 536)

Lukács observa ainda que as estruturas e dinâmicas dos níveis do ser – inorgânico, orgânico e social – são em tudo diversas, e por isto, cada caso em específico possui uma explicitação distinta³³. Entretanto, o que interessa salientar, é que a identidade é apreendida em termos ontológicos por Hegel – ainda que este constantemente subordine-a à esfera lógica abstrata – como uma processualidade que se reproduz como identidade como uma sua qualidade ontológica, mesmo que essa reprodução seja através do movimento que contém a potência interna de se autosuperar pela mediação interna, de se transformar pela diferencialidade, passando pela opositividade em contradição que irrompe a partir das determinações de reflexão entre os elementos que formam todo

³³ Lukács não se aproxima nem um milímetro das concepções que pensam existir uma homologia entre a natureza e o ser social. Isto, apesar das acusações que tentam fazer Heller e cia. Para esse tema é interessante a discussão que faz Sérgio Lessa em seu “O mundo dos homens: Trabalho e Ser Social”.

complexo e na relação entre os complexos de uma dada objetividade como relação externa.

Para Lukács, o segundo complexo de problemas, intimamente relacionado ao primeiro, se relaciona com a passagem da identidade a contraditoriedade, que Hegel o faz com frequência descuidando das mediações internas pelas quais levam de um polo a outro. Entretanto, nasce daqui a visão ontológica correta do salto ontológico enquanto mudança estrutural no ser, ruptura, ao invés da mera processualidade contínua em que alterações se processam apenas gradualmente.

Que novamente, essas descobertas sejam envoltas no véu do desenvolvimento lógico é algo óbvio. Isto demonstra-se quando ao encontrar na diferencialidade o princípio do movimento que leva a positividade e então a contradição, nas análises concretas, tais mediações são obnubiladas para fortalecer o antagonismo categorial geral da imagem do sujeito-objeto idêntico, deslocando com frequência a prioridade de um polo ao outro sem desenvolver os processos subjacentes.

Como Lukács observa, essa própria imagem geral serve aquele desenvolvimento geral do abstrato enquanto mera essência e que se põe sob formas concretas no desenvolvimento de sua autorealização.

“A relação dialético-dinâmica que Hegel aqui determina, que a diferença é a forma-em-si da contradição, situa-se na linha geral de sua visão de todo desenvolvimento; pensamos nas passagens já citadas da >>Fenomenologia << em que todo o novo aparece primeiro abstratamente (mero em si) e se desenvolve paulatinamente a formas concretas.” (LUKÁCS, 2018a: 538)

Isto ocorre principalmente em razão da moldura categorial em geral que desagua na essência como conteúdo total que se desdobra como necessidade de todos os processos. A fundação da *astúcia da razão* como essa potência desdobra a essência enquanto lócus em geral da necessidade, o que leva Hegel a atribuir as determinações de reflexão fenômeno – aparência a possibilidade da casualidade, oposta a necessidade que se cola ao desenvolvimento da essência.

As conquistas da autêntica ontologia de Hegel terminam veladas ao submeter suas descobertas a um desdobramento em que a essência enquanto tal já possui um conteúdo ontologicamente anterior a suas relações e que ao se pôr, determina todo o caminho categorial pela razão alçada a Espírito que pela relação de objetivação – exteriorização e alienação retorna a si.

Assim, mesmo a totalidade que é posta e dinamizada pelas contradições como forma geral do ser, terminam “castradas” pelo fato de que no complexo essência – fenômeno – aparência, as últimas só podem representar um invólucro, mediações que só existem enquanto formas de desenvolvimento da essência para-si. A realização desta, implica, deste modo, no desaparecimento mesmo do complexo, na medida em que as formas inessenciais do desdobramento da essência, isto é, o fenômeno e aparência, desaparecem na identidade última da essência posta.

A essência para Hegel, tem anterioridade porque concentra o ser, assim como nas concepções anteriores de essência, sendo o fenômeno, manifestação da essência, contudo, diferentemente de todas as concepções ontológicas anteriores, o fenômeno não é um ser decaído e nem possui um quantum menor de ser.

A universalidade e a necessidade, segundo Lukács, também se mantêm sempre como categoria coligada a essência, de modo que os momentos da particularidade e singularidade pertencem a esfera do fenômeno. Ainda que na dialética de Hegel, uma se transforme constantemente na outra, isso ocorre, na medida em que no complexo essência – fenômeno – aparência, as últimas duas só são enquanto expressões da essência, e portanto, formas mesmas do desdobramento desta. Assim, a singularidade e a particularidade só encarnam a essência enquanto essa representa a mediação interna desta com ela mesma através do fenômeno.

Finalmente, aquela historicidade universal fundada na contradição como categoria última da realidade é obstaculizada em Hegel pela necessidade do Absoluto enquanto substância – sujeito que se põe pela objetivação do Espírito na história que brota da falsa ontologia de Hegel. O senso histórico de Hegel e sua gigantesca capacidade de apreender os nexos objetivos não o permitem ultrapassar os limites históricos de sua filiação de classe. Como o próprio Hegel observou em sua “Filosofia da História”, nenhum homem pode se alçar acima da própria história.

O construto hegeliano termina por quase colocar a história humana nas nossas mãos.

2. MARX: A HISTÓRIA EM NOSSAS MÃOS

O que desde o princípio diferencia Marx de Hegel é a possibilidade histórica de conquistar uma ontologia unitária do ser social que possa se voltar completamente para a realidade em seu ser-precisamente-assim existente.

Como já dissemos, os problemas que emergem da dupla ontologia hegeliana, portanto, tanto suas conquistas, quanto seus equívocos, derivam do mesmo solo histórico: um mundo que transita de uma sociedade de classes a outra e que possibilita e obstrui ao mesmo tempo a elaboração teórica que apreenda a realidade em-si³⁴.

O que determina o pensamento de Hegel são justamente as impossibilidades objetivas da revolução burguesa de fundar o seu lema como forma social real. A liberdade, a igualdade e a fraternidade não podem ser mais que a liberdade das mercadorias e a igualdade formal, abstração do homem real, contratual que dá forma a desigualdade real. A fraternidade se torna mero adorno para os capitalistas nas suas missões humanitárias, pela via da filantropia, manterem as mesmas bases sociais da exploração.

A classe de Hegel – a burguesia revolucionária, permite a ele tomar com acerto o que se anuncia com a revolução industrial e com a própria revolução burguesa, e conforma as armas intelectuais contra o *ancien regime* – permite ao gênio alemão observar com acerto as categorias do trabalho, as determinações de reflexão de que já falamos, e mesmo de expressar o real enquanto totalidade articulada de complexos – ainda que desfiguradas sob a forma do alcançar-a-si do Espírito [*Geist*]. Essa mesma filiação, por outro lado, faz com que a moldura mais geral de sua filosofia termine enquadrando o frutífero e novo na culminação da identidade entre Estado e Sociedade civil burguesa. O fim da história tendo a sociedade burguesa como ápice e ponto inultrapassável.

O que interessa a nós nesse momento é que Hegel vive através de Marx, isto é, tudo o que é vivo em Hegel pulsa através da teoria de Marx. É ele quem, com a abertura do plano histórico³⁵, postas as novas classes, isto é, o proletariado como classe fundamental, irá se apropriar das conquistas do velho gênio alemão e fundamentar uma

³⁴ Para esse ponto, vale a leitura do livro já citado de Ivo Tonet “*Método Científico: Uma abordagem ontológica*”, publicado pelo Instituto Lukács e republicado pelo Coletivo Veredas.

³⁵ A abertura do plano histórico significa que as tendências universais objetivas se manifestam com força na vida cotidiana. Isto possibilita que os indivíduos possam apreender teoricamente o ser precisamente-assim-existente produzindo novas sínteses teóricas, elevando ao mais alto patamar daquele momento o conhecimento do ser social.

ontologia do ser social em seus traços mais gerais. Ainda que esses traços não estejam discutidos e desdobrados em uma obra específica de Marx, eles constituem o quadro mais geral em que desborda sua forma de cientificidade.

Sobre a ontologia de Marx diz Lukács:

Ao tentar sumariar teoricamente a ontologia de Marx, depara-se com uma situação algo paradoxal. Por um lado, todo leitor imparcial de Marx deve notar que todas as suas proposições concretas, corretamente compreendidas sem os preconceitos em moda, são pensadas por último como proposições diretas sobre um ser, portanto, puramente ontologicamente. Por outro lado, não se encontra nele uma declaração acerca do tratamento independente de problemas ontológicos; nunca empreendeu um tratamento sistemático ou sistematizador da determinação do lugar destes no pensamento, sua demarcação com a gnosiologia, com a lógica etc. Esses dois aspectos internamente conexos estão indubitavelmente ligados a que ele parte da filosofia hegeliana, ainda que já do início criticamente. (LUKÁCS, 2018a: 559)

O caminho de Marx, passando pelo “rio de fogo³⁶” até a ontologia terá duas influências, Hegel e Feuerbach. Lukács atribui ao primeiro, e a nosso ver de forma acertada, a predominância na continuidade e nas vias abertas da ontologia de Marx, sendo Feuerbach um viajante temporário que tem o mérito de abrir para os jovens hegelianos o caminho da crítica materialista. Feuerbach representa nesses anos de 1840 uma virada ontológica em face de Hegel³⁷.

É interessante notar que se o jovem Marx e os jovens hegelianos, incluso Engels, se debatiam no interior da herança do pensamento de Hegel e procuravam desenvolver partes do hegelianismo para a crítica da monarquia prussiana, Feuerbach é quem irá levar a crítica do pensamento hegeliano a um novo patamar.

A dissolução do hegelianismo na Alemanha na década de 30 em diante – lembremos que Hegel morre em 1831 – gera uma separação e uma disputa em torno do pensamento do grande mestre alemão. Os jovens – sobretudo, Bauer, Marx, Engels, Hess, Ruge e Cieszkowski – querem, na medida em que esse é tomado como o núcleo

³⁶ A tradução literal de Feuerbach é rio de fogo. Em carta para Engels Marx faz referência de que a nova teoria passaria necessariamente pelo rio de fogo. A citação literal como se segue “e não há outra via para a verdade e a liberdade, exceto aquela que leva através do rio de fogo (*Feuerbach*)” K.Marx in Loyd D. Easton e Kurt H. Guddat (orgs.), *Writings of the Young Marx on philosophy and society*. New York, Anchor Books, 1967, p.95

³⁷ Existe um longo debate a esse respeito com inúmeros intérpretes. No plano mais geral, vamos de posições que negam qualquer impacto de Hegel na reformulação marxiana, vide Althusser, até Lukács para quem a influência de Hegel não poderia ser maior em tal formulação. No Brasil, especificamente, no interior do campo aberto por Lukács, existe também um longo debate, que vai das posições de Gianotti, passando por Celso Frederico, José Paulo Netto, Konder e Carlos Nelson Coutinho. Evidentemente aqui privilegiamos as posições de Lukács sem que pudéssemos adentrar ainda que minimamente na discussão.

processual da dialética hegeliana, tomar o método para assim demonstrar que o Estado Prussiano não está de acordo com a razão³⁸.

De outro lado os “velhos” hegelianos, que viam no Estado prussiano a conformação final do Espírito Absoluto e que tomavam o sistema como o cerne da teoria hegeliana e o conteúdo a se preservar.

Feuerbach nessa polêmica constitui um *tertium datur*, ele não adentrará na polêmica interna do pensamento de Hegel, antes nega *in totum* o conjunto da obra. Ele propõe uma crítica materialista que se refugiará não na razão, mas na contemplação e na sensibilidade. Contra a racionalidade dialética, Feuerbach observa que a filosofia especulativa deve ser substituída por uma filosofia sensível, que tome os objetos sensíveis, reais.

Como exemplo, diz Feuerbach em “*Contribuição a crítica da filosofia de Hegel*”; “[...], por que não posso referir-me imediatamente ao real? Hegel começa pelo ser, isto é, pelo conceito de ser, ou pelo ser abstrato. Por que não posso começar pelo próprio ser, isto é, pelo ser real?” (Feuerbach, 1973: 18)³⁹

E continua

O caminho seguido até aqui pela filosofia especulativa, do abstrato ao concreto, do ideal ao real, é um caminho invertido. Nesse caminho nunca se chega à realidade *verdadeira* e *objetiva*, mas somente à *realização de suas próprias abstrações* (...). (Feuerbach, 1973: 113)⁴⁰

Não por acaso, segundo Lukács, Marx na luta interna do pensamento hegeliano, verá em Feuerbach o único verdadeiro filósofo relevante que deu uma contribuição realmente nova. Aqui reside justamente a inversão materialista que propõe Feuerbach. Ainda que este se negue a revisar a filosofia hegeliana a partir dessa mesma proposição. Feuerbach possui influência e relevância aqui para Marx na medida em que ele encontra armas filosóficas para realizar a crítica do pensamento de Hegel.

³⁸ Hegel em a filosofia do direito diz que “O real é racional, o racional é real”. Frase enigmática que justamente por contrapor as possibilidades de compreensão do sistema de Hegel irá se chocar com o método. Essa frase sintetizou na época a luta entre os jovens e os hegelianos de direita e por isto sua relevância enquanto enunciado sintético.

³⁹ Na versão francesa da qual tiramos a citação se lê: “[...], pourquoi ne puis-je référer immédiatement au réel? Hegel commence par l’être, c’est-à-dire- par le concept de l’être, ou par l’être abstrait. Pourquoi ne puis-je commencer par l’être même, c’est-à-dire par l’être réel?” (Feuerbach, 1973: 18)

⁴⁰ Idem: La voie suivie jusqu’ici par la philosophie spéculative, de l’abstrait au concret, de l’idéal au réel, est une voie à contra sens. Dans cette voie, on ne parvient jamais à la réalité *vraie* et *objective*, mas seulement à la *réalisation de ses propres abstractions*, [...]” (Feuerbach, 1973: 113)

O “rio de fogo” realiza a crítica da inversão que identifica em Hegel, a subversão entre sujeito e predicado. Ele observa que o pensamento hegeliano se constitui como uma teologia obscura ao inverter as relações efetivas entre o pensamento e o ser. O problema que se anuncia é justamente como se deriva o existente, da prossecução lógica abstrata. Do não-ser se chega ao ser, essa ideia abstrata que se desdobra é justamente o substituto de um Deus sob a forma da razão que se confirma ao chegar ao concreto.

Contra tal alienação hegeliana, Feuerbach então propõe uma ontologia empirista, naturalista, que parta dos homens e da natureza de forma imediata e contemplativa; põe a exigência de se abandonar a “lógica dialética” e seu percurso e tomar a realidade em si mesma. Essa realidade para Feuerbach é idêntica ao empírico, que é dado uma vez por todas.

Dessa forma Feuerbach anuncia seu próprio limite, pois extingue o movimento como forma da realidade última e termina propondo um antropologismo radical. Se de um lado, o ser é posto como fundamento do pensar, e isto é uma conquista em relação as antinomias do pensamento de Hegel, por outro, Feuerbach extingue da realidade aquelas determinações fundamentais que o próprio Hegel apreendeu, a fundação do real como totalidade de complexos e as determinações de reflexão como um complexo de mediações entre todas as relações que perfazem essa processualidade como autodesenvolvimento. Aqui o ser existe desde sempre e para sempre como realidade imediata. Feuerbach, mais que ignorar as mediações, é terminantemente contra a existência dessas.

Ainda segundo Lukács, Marx aceita em boa parte a crítica de Feuerbach a Hegel, entretanto, as próprias questões políticas que se anunciavam para Marx e a sua tentativa de tirar consequências práticas dos desenvolvimentos teóricos não permitem que as ideias sejam incorporadas sem nenhum problema. Isto é, de 1841 até 1844 Marx tem que se ver com a filosofia de Hegel e Feuerbach e resolver a questão que o assombra naquele momento; como entender o Estado que ai se encontra? Essa via de resolução será encontrada na economia política, que possibilita, através da revisão do pensamento de Hegel, abrir o caminho para uma nova ontologia.

2.1 A ontologia de Marx

Marx desde que ingressa na Universidade de Berlim (1838) se insere nos debates políticos da época e adentra ao universo filosófico do hegelianismo da época,

especificamente através do “clube de doutores⁴¹”. A sua experiência posterior – ele deixa a Universidade de Berlim em 1841 – na gazeta renana é que porá a nu suas debilidades na compreensão dos problemas da nova sociedade burguesa. Ele mesmo anos depois se pronunciou a esse respeito da seguinte forma

Minha área era a jurisprudência, à qual, todavia, eu não me dediquei senão de um modo acessório, como uma disciplina subordinada à Filosofia e a História. Em 1842-1843, na qualidade de redator da *Rheinische Zeitung* (Gazeta Renana), encontrei-me, pela primeira vez, na embaraçosa obrigação de opinar sobre os chamados interesses materiais. (MARX, 2008: 48)

E essa “embaraçosa obrigação” o levou a retornar ao gabinete de estudos.

O primeiro trabalho que empreendi para resolver as dúvidas que me assaltavam foi uma revisão crítica da *Filosofia do Direito* de Hegel, trabalho cuja introdução apareceu nos *Anais franco-alemães*, publicados em Paris em 1844. Minhas investigações me conduziram ao seguinte resultado: as relações jurídicas, bem como as formas do Estado, não podem ser explicadas por si mesmas, nem pela chamada evolução geral do espírito humano; essas relações têm, ao contrário, suas raízes nas condições materiais de existência, em suas totalidades, condições estas que Hegel, a exemplo dos ingleses e franceses do século XVIII, compreendia sob o nome de “sociedade civil”. Cheguei também a conclusão de que a anatomia da sociedade civil deve ser procurada na Economia Política. (MARX, 2008: 49)

E por fim

O resultado geral a que cheguei e que, uma vez obtido, serviu-me de guia para meus estudos pode ser formulado, resumidamente, assim: na produção social da própria existência, os homens entram em relações determinadas, necessárias, independentes de sua vontade; essas relações de produção correspondem a um grau determinado de desenvolvimento de suas forças produtivas. A totalidade dessas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se eleva uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência. O modo de produção da vida material condiciona o processo de vida social, política e intelectual. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser; ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência. (MARX, 2008: 49)

⁴¹ Segundo Michael Heinrich em *Karl Marx e o nascimento da sociedade moderna*, neste grupo, além de Bruno e Edgar Bauer ainda participavam Koppen e Rutenberg. Pg.278.

A influência da virada ontológica de Feuerbach⁴² junto aos problemas que se anunciavam à Marx, o requerido posicionamento a respeito dos “interesses materiais”, faz com que esse se dirija a enquadrar os problemas em uma nova moldura através de uma revisita ao pensamento de Hegel. Não é por acaso, que no momento que Marx tenha que se ver com a economia política, ele retome, no mesmo texto, isto é, nos *Manuscritos econômico-filosóficos* a crítica a Hegel.

O que se sobressai desse percurso, segundo Lukács, é justamente a virada filosófica ocasionada pelos estudos econômicos. Nas palavras dele

Com isso, delinea-se nitidamente, no percurso de desenvolvimento do jovem Marx, uma direção para a crescente concretização das formações sociais existentes, conexões, etc. o que, justo, filosoficamente, alcança seu ponto de virada em seus estudos econômicos. Essas tendências encontram sua primeira expressão adequada nos <<Manuscritos Econômico-filosóficos>>, cuja pioneira originalidade se baseia, não por último, em que pela primeira vez na história da filosofia as categorias da economia aparecem como as da produção e reprodução da vida humana, e, com isso, faz possível uma descrição ontológica, de base materialista, do ser social. (LUKÁCS, 2018a: 562)

Marx ao colocar a economia no ponto central do desenvolvimento do ser social, ao tomar os problemas da produção e reprodução da vida como o fundamental, pôde resolver a inconsistente visão de natureza, tanto de Feuerbach, quanto de Hegel. Ao mesmo tempo, pôde ter uma clara visão da ruptura ontológica que separa ambas as esferas ontológicas com a apreensão da caráter *sui generis* do ser social. A importância aqui desta relação entre as esferas ontológicas se refere justamente a unidade de todo ser e de sua historicidade como veremos.

Lukács evidencia que desta descoberta, o que se anuncia como fundante é o trabalho como complexo social. Assim ele se refere a questão da reprodução da vida: “Como em todos os lugares em Marx, é também aqui o trabalho a categoria central, no qual se mostram todas as outras determinações *in nuce*.” (LUKÁCS, 2018a: 563)

⁴² É interessante pontuar nesse específico que Lukács entende que a importância de Feuerbach para Marx se insere tão somente em abrir para ele o caminho da ontologia, diferente do que ocorre com Engels. É com acerto, me parece, que Lukács identifica que Marx realiza uma crítica ontológica mais profunda da obra de Hegel, enquanto Engels realiza uma virada materialista baseada na crítica de Feuerbach, essa visão Engelsiana, segundo Lukács, sofre os problemas do logicismo que derivam de Hegel. Diz Lukács sobre isso que: “Ele aqui [Lênin F.L.] continua, com sucesso, a linha do último do Engels, em muitas questões aprofundando-o e indo avante. Contudo, não se deve deixar de mencionar que Engels, em algumas importantes questões isoladas, como veremos, em sua crítica a Hegel foi menos aos princípios e menos profundo do que o próprio Marx, *i.e.*, adotou muitas vezes de Hegel, – naturalmente, por um inversão materialista – por demais sem alterações, o que o próprio Marx, através de considerações ontológicas profundas, mais tarde rejeitou ou modificou resolutamente.” (LUKÁCS, 2018a: 575)

O trabalho pressupõe todas aquelas determinações que no ser social desenvolvido conformam complexos autônomos – ainda que relativamente – e a própria reprodução como reprodução filogenética e ontogenética, dois polos da reprodução social, indivíduo e totalidade social.

O fundamento dessa articulação diz Lukács citando Marx:

Pelo trabalho surge uma dupla transformação. Por um lado, o próprio ser humano que trabalha se transforma pelo seu trabalho, ele atua sobre a natureza externa e transforma simultaneamente a sua própria, desenvolve << as potências nela adormecidas>> e sujeita as forças da natureza >>a seu própria domínio<<. Por outro lado, os objetos da natureza, as forças da natureza são transformados em meios de trabalho, objetos de trabalho, matérias-primas etc. O homem que trabalha >>Ele utiliza as propriedades mecânicas, físicas, químicas das coisas para fazê-las atuar como meios de poder sobre outras coisas, conforme o seu objetivo. << (LUKÁCS, 2018a: 563)

O que se realça é que os dois polos que surgem no ser social, derivam também do “fato” originário, de que no trabalho, a subjetividade é determinada como um *médium* necessário na sua relação com a objetividade natural. No trabalho, Marx apreende justamente aquele processo ontogenético de toda a objetividade social e da consciência com o *médium* necessário da forma de ser do ser social.

Anuncia-se a relação mais geral entre causalidade e teleologia. Especificamente no que se refere a base mais geral da transformação da natureza pelo trabalho.

Com isso [o trabalho, F.L.], os objetos naturais permanecem, nesse sentido, em si o que eram por natureza; como suas propriedades, relações, circunstâncias existem objetivamente, independentemente da consciência humana, somente por um correto tornar-se conhecido, posto em movimento pelo trabalho, podem ter efeitos úteis. Esse fazer útil é, contudo, um processo teleológico: [...]. (LUKÁCS, 2018a: 563)

Nessa apreensão que segundo Lukács, Marx faz do trabalho como categoria central, temos a determinação de que o ser social pressupõe, “no todo e em cada processo singular, o ser da natureza orgânica e inorgânica.” (LUKÁCS, 2018a: 563)

E portanto

O ser social não pode ser compreendido como independente do ser natural, como sua oposição excludente, como faz uma grande parte da filosofia burguesa em relação à assim denominada >>esfera espiritual<<. Tão energicamente quanto a ontologia do ser social de Marx exclui de uma simples, materialista vulgar, transferência de leis naturais à sociedade, como, p. ex., era moda na época do >>darwinismo social<<. (LUKÁCS, 2018a: 563-4)

Marx incorpora a natureza como esfera ontológica que sustenta a existência do ser social enquanto esfera ontológica relativamente autônoma. E vê nessa relação entre ser social e natureza que se encontra no trabalho o fundamento ontológico de uma forma específica de ser.

As formas de objetividade do ser social crescem no curso do nascer e do desdobramento da práxis social a partir do ser natural e tornam-se sempre mais socialmente pronunciadas. Esse crescimento é, todavia, um processo dialético, iniciado com um salto, com a posição teleológica no trabalho, da qual não pode haver nenhuma analogia na natureza. (LUKÁCS, 2018a: 564)

O resultado geral, em termos filosóficos, é a estruturação de uma ontologia que incorpora a categoria da teleologia enquanto momento apenas existente no ato singular do indivíduo concreto do processo reprodutivo de um tipo de ser, o ser social. Isso implica para a categoria de teleologia que ela seja chamada a cumprir um papel singular no processo reprodutivo, muito distinta da teodiceia da filosofia hegeliana, onde está se unindo imediatamente a universalidade do processo como um todo.

Segue que

A forma da posição teleológica como alteração material da realidade material permanece ontologicamente algo fundamentalmente novo. Ela tem de, ontologicamente, naturalmente ser derivada geneticamente de suas formas de transição. Estas, contudo, apenas podem ser, também ontologicamente, corretamente interpretadas, se se compreende corretamente o seu resultado, a que se chega pelo próprio trabalho, e se se busca compreender essa gênese que, enquanto tal, não é nenhum processo teleológico, a partir do seu resultado. (LUKÁCS, 2018a: 564)

Essa forma de alteração da material como a forma da posição teleológica permite apreender a continuidade e a ruptura ontológica que incidem na relação do ser social com a natureza. As categorias e leis da natureza em sua essência permanecem existindo como uma causalidade imanente mesmo depois de que sua objetividade é tornada posta, assim a própria objetivação do trabalho que se põe sob a forma de objeto social é natureza tornada social. Ao mesmo tempo, a natureza inorgânica e orgânica permanece como base inexorável das categorias sociais.

Lukács se pronuncia a esse respeito da seguinte forma

Mesmo quando o objeto natural imediatamente parece permanecer natural, já a sua função enquanto valor de uso é algo qualitativamente novo ante a natureza, e com a posição socialmente objetiva do valor de uso surge, no curso do desenvolvimento social, o valor de troca, no qual, se se o considera isoladamente, contém, como Marx disse, uma >>objetividade fantasmagórica<<. [...]. Por outro lado, contudo, cada

uma dessas puras objetividades sociais, não importa se com mediações mais próximas ou mais amplas, pressupõe objetividades naturais socialmente transformadas (nenhum valor de troca sem valor de uso etc.), assim que mesmo quando há categorias sociais puras, seu *ensemble* constitui apenas a particularidade do ser social; todavia esse ser se expande não apenas em um concreto processo material a partir de sua gênese do ser natural, antes se reproduz permanentemente nessa moldura e não pode – precisamente ontologicamente, – jamais se destacar completamente dessa base. (LUKÁCS, 2018a: 565)

O que interessa aqui situar, ainda que de modo muito sumário, é que a ontologia do ser social de Marx, segundo Lukács, pressupõe uma ontologia materialista da natureza e no quadro mais geral, uma ontologia materialista unitária do ser em geral que se desdobra em esferas ontológicas relativamente autônomas; a inorgânica, orgânica e social. Nessa, a natureza, mantendo suas legalidades, constantemente se transforma em uma objetividade social.

Nessa ontologia de caráter totalmente novo, a teleologia não cumpre nenhum papel universal no desenvolvimento global do ser, diferentemente de Aristóteles e Hegel, em Marx, a categoria só tem validade no ser social, e é uma categoria com existência rigorosamente singular, isto é, a teleologia apenas opera nos atos humanos singulares, no interior deles, e não como uma categoria ontológica universal, que determina todos os processos do existente.

Essa relação que o trabalho expressa originariamente, conecta de forma mediada as categorias de teleologia e causalidade em uma articulação em que o pôr teleológico efetuado, em seu resultado, permanece rigorosamente sob leis causais. O fato de ser posto por um ato teleológico não converte a objetividade em uma teleologia, antes insere um nexos causal novo na totalidade social objetiva em suas tendências históricas universais causais.

De forma resumida, o ato de pôr teleológico conforma uma objetividade em tudo distinta da ideação contida no pôr, isto porque a objetivação produz um novo nexos causal que se insere em uma totalidade objetiva que se relaciona com todos os outros objetos e leis objetivas. De forma resumida, a síntese dos atos dos indivíduos conformam uma objetividade em tudo distinta da ideação de cada ato singular.

Essas relações internas que Marx identifica, como se pode ver, tem, segundo Lukács, em larga medida a herança do pensamento de Hegel. De um lado, Marx abandona a logicizada ontologia hegeliana, por outro, preserva o núcleo da concepção de realidade como contradição em perene movimento.

Lukács aponta que Marx desde as suas primeiras críticas a Hegel tenta ir além do logicismo hegeliano – razão pela qual inclusive mostrou tanto entusiasmo com a obra de Feuerbach. Lukács aponta, já na sua maturidade, como Marx preserva a contradição enquanto categoria ontológica central e a apreende de um ponto de vista completamente novo.

Diz ele que

Os precipitados críticos do Marx filósofo, na maior parte das vezes, entre outras, passam ao largo daquela passagem em >>O Capital<<, na qual Marx, certamente partindo também aqui da economia, nos dá uma formulação de uma visão inteiramente nova da superação das contradições: >>Viu-se que o processo de troca das mercadorias encerra relações contraditórias e mutuamente exclusivas. O desenvolvimento da mercadoria não suprime essas contradições, mas gera a forma dentro da qual elas podem mover-se. Esse é, em geral, o método com o qual contradições reais se resolvem. [...]<<. Nessa visão de contraditoriedade, que é puramente ontológica, estabelece-se como seu permanente motor a móvel relação de complexos entre si, de processos que surgem de tais relações. A contraditoriedade é, portanto, não apenas, como em Hegel, a forma de passagem de um estágio a outro, mas também a força que dirige um processo normal enquanto tal. Com isso, naturalmente, o passar em outro, a criticalidade de dadas transições, seu caráter de salto, de modo algum é negado. Seu conhecimento requer o revelar daquelas condições específicas das quais deve emergir. Não são mais, em absoluto, consequências >>lógicas<< de uma contraditoriedade abstrata. Ela pode, a saber, – isto, Marx mostra aqui com grande clareza – também ser veículo de um processo que flui normalmente; a contraditoriedade com isto demonstra ser precisamente o princípio ontológico que pode ser encontrado na realidade como base também de tais processos. (LUKÁCS, 2018a: 568)

Com isso, Lukács identifica em Marx a concepção mais geral de realidade deste, a salvaguarda daquilo que ele, observando Hegel, toma como o princípio universal da realidade, isto é, a contradição enquanto forma ontológica do próprio movimento. Aqui, Marx se mostra muito longe de Hegel, que, como vimos acima, com as antinomias do sujeito-objeto idêntico fazem frear a realidade a uma forma estacionária, e então precisamente esse “motor” ontológico da realidade torna aquilo que antes era oposição em realização de uma identidade absoluta no qual qualquer superação [*aufhebung*] estão fora de possibilidade.

Para Lukács, em Marx, diferentemente de Hegel, a realidade em todos os seus processos possui dois aspectos gerais, uma prioridade ontológica de um complexo sobre outro – sem que isso signifique nenhuma hierarquia logicizante – e aquilo que Lukács, após Marx irá chamar de Momento Predominante (*übergreifendes Moment*), um

elemento interno de um complexo, de uma totalidade predominará sobre os demais dando direção ao movimento. Essa constatação ontológica, obstaculiza, na arquitetura da concepção ontológica marxiana, qualquer possibilidade estacionária da realidade.

Segundo Lukács

Acreditamos: Marx criou aqui uma nova forma tanto da cientificidade em geral, quanto da ontologia, que por isso está determinada, no futuro, a ultrapassar, por toda a riqueza dos fatos descobertos, a profundamente problemática qualidade da cientificidade moderna. Na crítica a Hegel dos clássicos do marxismo está sempre acima de tudo a luta contra seu sistema de pensamento. Com todo direito; pois, precisamente nele se concentram todas aquelas tendências da filosofia que Marx recusa mais resolutamente. Pois, o sistema enquanto ideal da síntese filosófica, contém sobretudo o princípio da completação e da conclusividade, noções que, desde o início, são incompatíveis com a historicidade ontológica do ser e, já no próprio Hegel, causavam antinomias insolúveis. Uma tal unidade estático-intelectual surge, todavia, de modo necessário, como resultado de as categorias serem ordenadas em uma determinada conexão hierárquica. Até mesmo o aspirar por uma tal ordenação hierárquica contradiz a concepção ontológica de Marx. Não que ao seu pensamento permanecesse estranha a ideia da sobreordenação ou da subordinação, já apontamos na exposição acerca de Hegel, sobre isso, que justamente Marx, ao tratar da interação introduziu o momento predominante. (LUKÁCS, 2018a: 572)

A superioridade de Marx está em que nele, sempre segundo Lukács, concrece a partir de constatações ontológicas, aquele patamar de cientificidade que pode conscientemente desenvolver, com cada conquista científica parcial, a moldura ontológica em que essa se insere⁴³. E, por isso, como o exemplo que Lukács dá de “*O Capital*”, ter uma capacidade de generalização no quadro da própria ontologia.

Como situa Lukács

A economia marxiana está atravessada por um espírito científico que não renuncia a tal tornar-se consciente e crítico em sentido ontológico, ao contrário, coloca-o em movimento como padrão crítico constantemente operante na constatação de cada fato, de cada conexão. Dito nos termos os mais gerais, trata-se portanto de uma cientificidade que jamais perde a ligação com a atitude ontologicamente espontânea da vida cotidiana, ao contrário, sempre a purifica criticamente, a desenvolve ascendentemente e elabora conscientemente as

⁴³ Diz Lukács a esse respeito que: “Deve-se ver claramente, pelo contrário, de que se trata primariamente, de uma necessidade ontológica, que, portanto, a >>dedução<< por Marx aparece como um dedução lógica como consequência do modo de sua exposição abstrativamente abreviada e reduzida ao mais geral. De fato, busca-se o conteúdo teórico das conexões fácticas e o próprio Marx enfatiza no posfácio à segunda edição de >>O Capital<< que a aparência de uma >>construção *a priori*<< tem sua fonte apenas na exposição, não na investigação enquanto tal. Com isso Marx novamente enfatiza a prioridade do ontológico, contudo de um princípio ontológico que se torna o fundamento de um rigoroso método científico; nele, cabe à filosofia >>simplesmente<< o papel de um controle e crítica ontológicos contínuos e – em alguns lugares – de uma generalização que amplie e aprofunde.” (LUKÁCS, 2018: 591)

determinações ontológicas que toda ciência necessariamente toma por base. (LUKÁCS, 2018a: 569)

Isso é, segundo Lukács, a base fundamental que permite a Marx divisar problemas fundamentais do ser social de maneira correta. Cada conquista imediatamente científica – e aqui basta apontar que a ciência é sempre particular – é articulada constantemente a retirar consequências ontológicas amplas de cada fenômeno, cada conexão e nexos que se apreende.

A importância fundamental é que tal concepção que quer apreender o ser-precisamente-assim existente, precisa o tomar como uma objetividade em-si mesma existente, como uma totalidade. A crítica sistemática em que pensamos, e que encontramos conscientemente desenvolvida em Marx, parte, ao contrário, com as próprias conexões investigadas, da totalidade do ser e procura compreendê-las o mais aproximado possível em todas as suas intrincadas e variadas relações. A totalidade, contudo, não é aqui, absolutamente, intelectual-formal, mas a reprodução intelectual do realmente existente; as categorias não são tijolos de uma hierárquica arquitetura sistemática, mas, em verdade, >>formas de ser, determinações de existência<<, elementos estruturais de complexos em movimento relativamente totais, cujas inter-relações dinâmicas resultam em complexos sempre mais abrangentes em sentido tanto extensivo quanto intensivo. (LUKÁCS, 2018a: 573)

A realidade como uma totalidade de Marx é avessa aos princípios logicistas na sistemática de Hegel. Não se trata de elaborar conjuntos de categorias que se elevam e se desdobram “por cima” do real até coincidirem de forma a concluir um sistema categorial fechado. Antes, Marx busca apreender os nexos reais, as articulações do ser-precisamente-assim existente.

Essa negação do sistema é fundamental na medida em que ele é incompatível com a historicidade ontológica do ser. Segundo diz Lukács:

Pois o sistema, enquanto ideal da síntese filosófica, contém sobretudo o princípio da completação e da conclusividade, noções que, desde o início, são incompatíveis com a historicidade ontológica do ser e, já no próprio Hegel, causavam antinomias insolúveis. Uma tal unidade estático-estacionária surge, todavia, de modo necessário, como resultado de as categorias serem ordenadas em uma determinada conexão hierárquica. Até mesmo o aspirar por uma tal ordenação hierárquica contradiz a concepção ontológica de Marx. (LUKÁCS, 2018a: 572)

Como se vê Marx rejeita completamente o próprio sistema como forma geral de exposição categorial do desenvolvimento ontológico, que aqui perde relevância na medida em que o sujeito-objeto idêntico é negado.

Segundo Lukács, desde 1844, Marx tem plena noção de que a objetividade do ser social enquanto tal, independentemente do seu conhecimento ou não, existe enquanto tal e se desenvolve a partir de leis que também não implicam qualquer conhecimento por parte dos indivíduos e que disto deriva a impossibilidade de uma sistemática que encerre o desenvolvimento enquanto categorias autorreferentes.

A objetividade do ser social, requer, para Marx, uma separação do processo de conhecer do ser, isto é, o pensar por ser mero pensar não produz o real por ser reprodução ideal deste. É evidente que Marx tem clareza que a produção teórica tem uma fundação ontológica, isto é, que tanto os indivíduos podem reproduzir o mundo a partir da própria conformação interna deste, quanto que o conhecimento implica posições teleológicas que se direcionam a inserir novas cadeias causais na objetividade.

Diz Lukács a esse respeito que

Metodologicamente, tem de ser desde o início imediatamente indicado que Marx acima de tudo separa claramente dois complexos: o ser social que existe independentemente de ser mais ou menos corretamente reconhecido e o método de sua compreensão intelectual o mais adequada possível. A prioridade do ontológico ante o mero conhecimento não se refere, portanto, apenas ao ser em geral, mas a objetividade objetiva no seu todo é, em sua estrutura e dinâmica concretas, em seu ser-precisamente-assim, ontologicamente da mais elevada importância. Essa é a posição filosófica de Marx já desde os >>Manuscritos Econômico-filosóficos<<. (LUKÁCS, 2018a: 578)

E ainda contra a dupla ontologia hegeliana

Nesses estudos ele considera as inter-relações de objetividades entre si como a forma originária de toda relação ontológica entre existentes: >>Um ser que não tenha nenhum objeto fora de si não é nenhum ser objetivo. Um ser que não tenha ele próprio objeto para um terceiro ser não tem nenhuma essência para o seu *objeto*, i.e., não se comporta objetivamente, o seu ser não é nenhum ser objetivo. Um ser não objetivo é um *não ser*.<<. Marx rejeita aqui todas as representações de que determinados elementos >>últimos<< do ser ontologicamente tivessem posição privilegiada ante os mais complicados, compostos, de que as funções sintéticas do sujeito cognoscente jogassem um certo papel no quê e no como da objetividade. (LUKÁCS, 2018a: 579)

O rompimento com o sujeito-objeto idêntico de Hegel é total nesse sentido. O conhecimento não joga nenhum peso efetivo na existência categorial do próprio ser e este antes de tudo é concreto, nada existe que não seja já determinado, e nada existe sem que seja em si uma totalidade articulada objetivamente com outras totalidades.

A objetividade é uma propriedade ontológico-primária de todo existente, nisso se apoia, como consequência, a constatação de que o existente originário é sempre uma totalidade dinâmica, uma unidade de

complexidade e processualidade. Já que Marx investiga o ser social, é para ele muito mais imediatamente dada esta ontológica colocação central da categoria da totalidade do que em investigações filosóficas da natureza; quanto a esta, pode ser, mesmo que em um modo não tão intenso, variada e, não, fechada, enquanto a totalidade da sociedade é sempre já dada imediatamente. (Isso não contradiz que Marx considere a economia mundial, e com ela a história mundial, como resultado do processo histórico). Que toda sociedade constitui uma totalidade, o jovem Marx já reconheceu e disse claramente. (LUKÁCS, 2018a: 579)

A característica dessa totalidade social, que é dada imediatamente, parte do fato de que ela existe enquanto objetividade operante independentemente de qualquer conhecimento que se tenha acerca desta. Esse fato ontológico objetivo, faz com que todo e qualquer percurso para o conhecimento dessa totalidade mesma seja dado por esse seu caráter. Por isso Lukács observa que se a “objetividade é uma propriedade ontológico-primária de todo existente”, isso deriva imediatamente na posição de que o originário mesmo é uma totalidade concreta, dinâmica, “unidade de complexidade e processualidade”.

A totalidade para Marx, segundo Lukács, é sempre um complexo de complexos em que mesmo o elemento mais simples é em-si mesmo uma totalidade com complexidade e processualidade. Esse complexo é em todo o momento a síntese de elementos em relações determinadas, entre “distintas forças e relações que atuam conjuntamente”. (LUKÁCS, 2018a: 582)

Essas relações internas entre os elementos, muito distintamente daquelas articulações lógicas hierárquicas, possuem prioridade ontológica uns sobre os outros.

A esse respeito diz Lukács

Tem-se de distinguir precisamente o princípio da prioridade ontológica dos juízos de valor gnosiológicos, morais etc. com os quais é deformada toda hierarquia de sistema idealista ou materialista vulgar. Ao falarmos da prioridade ontológica de uma categoria ante a outra, queremos dizer simplesmente: que uma pode existir sem a outra, enquanto o oposto é ontologicamente impossível. O mesmo para a tese central de todo materialismo, que o ser tem uma prioridade ontológica ante a consciência. Ontologicamente isto significa muito simplesmente que um ser pode existir sem consciência, enquanto toda consciência tem de ter por pressuposto, por base, algo existente. (LUKÁCS, 2018a: 582)

E ainda sobre os níveis de organização da matéria em que essas prioridades ontológicas se expressam de forma ampla diz Lukács que:

Toda investigação ontológica concreta da sua relação [ser e consciência, F.L.] mostra, antes, que a consciência apenas é possível por um patamar de desenvolvimento relativamente elevado da matéria; a moderna biologia está perto de mostrar como dos originários modos químico-físicos de reação dos organismos ao seu entorno emergem gradualmente formas de consciência sempre mais incisivas, as quais apenas podem receber sua completação no patamar do ser social. Do mesmo modo, ontologicamente, com a prioridade da produção e reprodução do ser humano ante outras funções. (LUKÁCS, 2018a: 582-3)

As esferas ontológicas se apoiam no fato de que seu desenvolvimento implica legalidades distintas, que se apoiam sobre a base de uma forma de ser ontologicamente anterior. A reprodução biológica, o constante repor do mesmo pressupõe a natureza inorgânica com seus processos físico-químicos, o constante transformar-se em outro. E por último, o ser social, a reprodução social que põe constantemente o novo pressupõe ambas as esferas e sua interação.

O fundamental aqui é que esse desenvolvimento da esfera social – fundada com o trabalho – produz uma esfera em tudo distinta das legalidades operantes na natureza. Entretanto, diferente das concepções que se refugiam na subjetividade como determinante única do ser social, contra as legalidades objetivas que corresponderiam apenas a natureza, Marx, segundo Lukács, irá apreender o ser social justamente como um ser objetivo com legalidades sociais que se reproduzem tendo por *médium* a consciência.

2.2 O ser social e a questão da historicidade

“A história é um processo irreversível e por isso parece óbvio partir em sua investigação ontológica da irreversibilidade do tempo.” (LUKÁCS, 2018a: 612). Como já vimos no capítulo sobre Hegel, a conexão ontológica do ser em geral assenta que o complexo espaço-tempo-matéria atravessa o ser em geral, ainda que o próprio Hegel tenha problemas nesse específico posta a natureza como base inerte como pressuposto da história (ser social).

Lukács toma o complexo espaço-tempo-matéria como determinação daquela esfera última de ser que constitui o ser inorgânico, base geral para a existência das formas superiores, natureza orgânica e ser social. “Não fosse esse tipo de essência do tempo o fundamento inexorável de todo ser, nem sequer poderia emergir o problema da necessária historicidade do ser.” (LUKÁCS, 2018a: 613)

A questão da historicidade, entretanto, se tem como base fundamental a essência ontológica do tempo, que incide sobre todo ser, não determina de maneira mecânica a irreversibilidade histórica. Segundo Lukács, os processos concretamente apreendidos devem ser tomados em seu ser, em suas próprias esferas ontológicas.

A que se lembrar que o capítulo IV do volume 13 da ontologia não recebeu sua redação final por Lukács, e trata-se, como todo o restante da ontologia com exceção do capítulo III sobre Hegel, de um manuscrito. Fazemos essa observação, pois há excertos do texto que não são tão claros.

A exemplo na página 613: “Todavia, com isso é criada – para o ser inorgânico – a reversibilidade de muitos processos não a partir do mundo, o que já indica que não se pode penetrar no problema real com uma conexão tão diretamente compreendida.” (LUKÁCS, 2018a: 613).

Como assinala Lessa em nota da tradução, a frase é confusa e de difícil tradução. O que a frase em geral parece indicar é que apenas a conexão direta entre a irreversibilidade universal do tempo e os processos singulares das esferas de ser não são suficientes para indicar a irreversibilidade histórica dos processos. Por isso, Lukács assinala os processos da matéria inorgânica. Penso que Lukács se refere a fenômenos como os da passagem de um estado físico da matéria a outro. A própria água, por exemplo, que pode passar da forma líquida para a gasosa pela vaporização e pode novamente se converter do gasoso ao líquido pela condensação.

Lukács assinala essa questão da relação entre universalidade abstrata do tempo e irreversibilidade histórica mais uma vez, e ao que nos parece, confirmando nosso exemplo, diz ele que

[...], da mera irreversibilidade abstrata do tempo não pode ser diretamente derivada sequer a irreversibilidade de determinados processos físicos. Estes existem, mas devem, contudo, ser compreendidos a partir das ocorrências e condições concretas, materiais; eles, claramente, têm lugar no tempo, o que também acontece – com igual legalidade – com os reversíveis. (LUKÁCS, 2018: 613)

De todo modo, o que aqui nos interessa diretamente é que Lukács compreende que a irreversibilidade universal do tempo é a base mais geral que sustenta a irreversibilidade histórica dos processos, ainda que esses só possam ser tomados concretamente nos casos das esferas de ser.

Como sabemos, a categoria determinante de toda ontologia é a substância, que é a pedra de toque última da constituição da própria realidade. Como já dissemos na

introdução, a dissolução da discussão ontológica realizada pela filosofia burguesa retira também da discussão a substância.

Repetimos, como Lukács destaca

A expressão de substância não é, aqui, empregada por acaso. Pois, na filosofia, desde o início do século 19, vem um movimento para se eliminar a substância da imagem de mundo. Aqui pensa-se menos em Hegel, pois sua tendência de transformação da substância em sujeito mirava, por último, não à eliminação do conceito de substância da filosofia, apenas ela deve ser moventemente, historicamente apreendida como ligada ao sujeito da humanidade; por mais problemáticos que em si sejam esses esforços. (LUKÁCS, 2018: 613)

Hegel é quem se concentra em retomar a categoria, tão fundamental para toda ontologia, de substância. Esse mérito não deixa de ser atravessado pelas contradições da transformação do sujeito-objeto idêntico, forma pela qual a substância é transformada em sujeito. Para Lukács, a substância é completamente histórica, esta é a tese, que segundo ele, constitui a originalidade e superioridade filosófica de Marx.

Sobre tal fato, Lukács enuncia que

Substância, enquanto o princípio ontológico do persistir na mudança já perdeu certamente seu antigo sentido de oposição excludente ao devir; alcançou, todavia, uma validade renovada e mais profunda na medida em que o permanecer é entendido como o que continuamente se mantém, se renova, se desdobra nos complexos reais da realidade, na medida em que a continuidade enquanto forma de movimento interior dos complexos transforma o estático-abstrato permanecer em um concreto permanecer no interior do devir. Isso já é válido para os complexos dos ser inorgânico e eleva-se a princípio da reprodução dos organismos e na sociedade (LUKÁCS, 2018: 614)

Lukács anuncia o que para ele é a forma geral e mais abstrata da substância, e por isso, tanto no ser inorgânico quanto no orgânico e social, a substância comparece como a continuidade que se mantém, que se renova, enquanto forma de movimento interior de complexos, evidentemente o ser, tanto quanto a essência dessas esferas são em tudo distintas. Aqui a substância não emerge como uma categoria estacionária que se opõe a todo devir.

O devir sempre foi posto, até então, em uma oposição característica a categoria de essência. A continuidade é sempre uma categoria da esfera fenomênica, e por isso, uma forma menor, que possui um quantum de ser menor, pela sua efemeridade. Se lembramos bem, todas as concepções, desde as gregas até as medievais – e com a exceção de Hegel – mantém uma concepção de mundo em que o fenômeno é marcado pelo seu menor quantum de ser.

Isto se reflete no fato de que na relação entre essência e fenômeno, constantemente se tem uma impossibilidade do fenômeno postular qualquer peso objetivo no desenvolvimento da essência, isto é, ele é apenas um meio de desenvolvimento desta, sem que exista neste qualquer possibilidade de incidir uma mudança de direção no desenvolvimento daquela.

Lukács, como veremos ainda, apreende a substância em uma configuração em que fenômeno e essência possuem o mesmo estatuto ontológico, o mesmo quantum de ser, e se diferenciam, sobretudo, pela categoria da continuidade. A historicidade do ser, tanto quanto da essência, são elevadas a formas gerais de toda historicidade do ser. Como diz Lukács: “a continuidade no permanecer, como princípio ontológico dos complexos moventes, indica como princípio do ser tendências ontológicas para a historicidade.” (LUKÁCS, 2018: 614).

Lukács, entretanto, não considera suficiente tal fundamentação da substância enquanto determinação abstrata da irreversibilidade do tempo, pois se essas determinações gerais apontam para a historicidade como substância do ser, são antes de tudo forma do ser em geral, não estão, desse modo, esgotadas as formas em que o desenvolvimento da substância de cada esfera de ser se desenvolve, em cada complexo de complexos. A continuidade é para Marx, segundo Lukács, um princípio ontológico de complexos moventes.

Diz Lukács que

Contudo a eternidade do movimento não basta para determinar a concretude específica do histórico. Expresso na forma mais geral, este contém não apenas um movimento em geral, mas sempre também uma determinada direção na mudança, uma direção que se mostra em mudanças qualitativas de determinados complexos, em si e em relação com outros complexos. (LUKÁCS. 2018: 614)

Para a análise que pretende empreender Lukács, importa, sobretudo o ser social, ainda que as referências ao ser em geral sejam feitas, já que a historicidade do ser social

só existe fundada nas esferas orgânica e inorgânica⁴⁴. Essa referência é importante, na medida em que Lukács percebe como problemático das concepções cotidianas a antropomorfização do desenvolvimento do ser.

Esclarece ele de princípio que

Ainda mais importante, todavia, é que os mais diferentes preconceitos antropomórficos que vêm representações (*Vorstellungen*) de inadmissíveis generalizações do processo de trabalho são elevadas a critérios para o que seria o autêntico desenvolvimento. Trata-se antes de tudo que, aos complexos em movimento, que, ontologicamente considerados não têm nenhum caráter teleológico, atribui-se, direta ou indiretamente, um tal caráter teleológico. Essas meramente supostas posições teleológicas não existentes, que são feitas de natureza transcendente, religiosa etc., são elevadas, assim, a princípios fundamentais com base nos quais deve ser decidido se um desenvolvimento existe e como está disposta sua essência ontológica. (LUKÁCS, 2018: 615)

Lukács se contrapõe ao conjunto de ontologias que da idade antiga passando pela medieval, desaguam, através das atualizações de diferentes matizes, nas teodiceias que partem de um princípio teleológico para o desenvolvimento do ser e da essência.

Segundo ele

Basta sublinhar que nossas considerações recusam, não apenas na natureza inorgânica e orgânica, mas também no ser social, toda forma generalizada de teleologia e limitam sua esfera de validade aos atos singulares do agir sócio-humano, cuja forma e modelo mais incisivo é o trabalho.

Através do fato do próprio trabalho e pelas suas consequências surge, todavia, no ser social, uma estrutura completamente peculiar. Pois, embora todos os produtos surjam causalmente de uma posição teleológica e causalmente operem, de modo, que sua gênese teleológica parece perder-se nos efeitos, eles, contudo, têm a peculiaridade, apenas existente socialmente, de não apenas serem eles próprios de caráter alternativo, mas que ainda, pela sua essência, seus efeitos, ao menos nos seres concernentes, desencadeiam alternativas. (LUKÁCS, 2018: 616)

⁴⁴ Sobre isso a discussão acerca das determinações tempo-espaco-matéria é de particular interesse. Entretanto, para nosso objeto, só vale assinalar que esse complexo do ser inorgânico é a base mais geral da historicidade enquanto tal. Obviamente, esse complexo não é o único determinante sobre os processos de gênese, desenvolvimento e negação de uma substância, seja pertencente a qualquer esfera ontológica. Ele é apenas o solo mais geral de determinação sobre o ser orgânico e ser social que possui relações com o desenvolvimento dos complexos dessas formas de ser. Lukács diz sobre esse tema em particular, além da rápida discussão que citamos no capítulo anterior que: “Também se deve entender direção, ritmo etc. de todo generalizados, libertos da visão da imediaticidade. Quando, o eventual milhões de anos que leva o desenvolvimento astronômico, se exclui da esfera ontológica do desenvolvimento, pode-se cometer o mesmo erro de não querer perceber o desenvolvimento de seres vivos que existem apenas por horas ou minutos. [...] Para a apreensão científica da realidade é amplamente mais perigoso quando o conceito de desenvolvimento é limitado, generalizado, expandido ou restrito de modo ontologicamente infundado. (LUKÁCS, 2018: 615)

Como já dissemos, Lukács compreende a estrutura do ser social, como uma relação entre posições teleológicas dos indivíduos – na qual o trabalho é o momento predominante de todas – e a causalidade objetiva, que através desses pores se constitui, transforma e se desenvolve a partir da síntese concreta dos atos humanos em tendências históricas universais.

A objetividade social é uma síntese entre essas posições teleológicas dos indivíduos, posições que partem de alternativas dadas pela mesma objetividade natural⁴⁵ e social. No primeiro caso as posições teleológicas primárias, o trabalho, e no segundo as posições teleológicas secundárias, o direito, a política, etc. Eis aqui para Lukács uma decisiva diferença do ser social em relação a natureza.

O ser social, porque consubstancia o mundo objetivo a partir de posições teleológicas que partem das concretas condições objetivas – o papel do cotidiano aqui dificilmente poderia ser exagerado – e porque apreende subjetivamente estas condições para então dar respostas, tem como característica a alternativa, pois pode escolher entre possibilidades objetivas e objetivar suas decisões através dos pores teleológicos.

O desenvolvimento objetivo da causalidade social ganha – para os indivíduos, em seus atos singulares – um incontornável caráter de alternativa, ainda que sempre se apresente, como necessidade objetiva. Na relação entre teleologia e causalidade, desse modo, se conforma uma relação em que indivíduo e totalidade social e liberdade e necessidade aparecem enquanto dois polos do mesmo processo. A necessidade objetiva que comparece na totalidade social aparece aos indivíduos como o campo de escolhas, de alternativas concretas. A liberdade dessa forma de antagonista da necessidade, passa a ter nela seu próprio fundamento. A liberdade é, segundo Lukács, poder escolher entre alternativas concretas.

Tal questão que há muito é um denso problema filosófico, em que a necessidade sempre costumou exercer um papel fundamental subjugando a liberdade, ganha aqui uma expressão ontológica correta.

Diz Lukács que

Uma tal alternativa, por mais superficial-cotidiana que possa ser, por mais imediatas e insignificantes as consequências que tenha: é uma autêntica alternativa, porque ela, em si, sempre traz a possibilidade de retroatuar transformando seu sujeito. As aparentes analogias que

⁴⁵ Pensamos aqui especificamente nas impossibilidades objetivas de transformação da natureza dadas pela objetividade natural de modo geral. É evidente que no decorrer do desenvolvimento do complexo do trabalho, se amplia constantemente as possibilidades objetivas do que é então possível. Para o comunismo primitivo, era uma total impossibilidade a manipulação genética, por exemplo.

encontramos no mais elevado mundo animal – se um leão se lança sobre esse ou aquele antílope etc. – justamente nada têm a ver, ontologicamente, com isso; pois uma tal >>escolha<< permanece puramente biológica e não pode, de maneira alguma, causar alterações internas; os eventos de seu surgimento são, portanto, no plano do ser biológico, meramente epifenomênicos. A alternativa social, ao contrário, não permanece, mesmo se profundamente ancorada no biológico, como a comida ou a sexualidade, encerrada nessa esfera, ao contrário, sempre contém em si a real possibilidade, acima mencionada, de alteração do sujeito que escolhe. Naturalmente, também aqui se parte – em sentido ontológico – de um desenvolvimento por si, na medida em que o ato de alternativa igualmente possui a tendência a, socialmente, fazer recuar a barreira natural. (LUKÁCS, 2018: 616)

Para Lukács, o fundamento desse desenvolvimento, do afastamento das barreiras naturais, nasce da própria tendência interna do trabalho⁴⁶. O trabalho é o único complexo social que faz a mediação com a natureza e onde se confirma de forma objetiva o pôr teleológico como forma específica de ser do ser social. Ele já em sua estrutura originária possui a tendência interna de produzir necessariamente o novo⁴⁷.

A alternativa dos atos dos indivíduos, já no trabalho, se anuncia enquanto categoria ontológica do ser social. A escolha entre essa ou aquela pedra, para a produção de uma ferramenta como uma machado e mesmo a escolha de fabricar um machado e não um tacape já demonstram a alternativa como categoria do pôr teleológico.

As escolhas e as objetivações que os indivíduos efetivamente realizam através de seus pôres teleológicos constituem o – sempre fundado no trabalho como complexo fundante e momento predominante – fundamento interno do desenvolvimento objetivo

⁴⁶ Sobre isso, esclarece Lukács que: “Pois, fosse todo valor investigado a partir de sua base ontológica última, a intenção, nele dirigida ao seu objeto adequado inevitavelmente tocaria no desdobramento de capacidades humanas e, de fato, como resultado da própria atividade humana. Quando nós, com isso, aqui, ao trabalho e às suas — imediatas e mediadas — consequências, a partir do ser-assim dos seres humanos, atribuímos uma prioridade ante todas as outras formas de atividade, é pensado puramente ontologicamente. *I.e.*, o trabalho, antes de tudo, é o ponto de partida genético para o tornar-se humano do ser humano, para a educação de suas capacidades, nas quais o domínio sobre si próprio não pode jamais ser esquecido. Ele é, além disso, por um período de tempo muito longo, a única esfera para esse desenvolvimento, e todas as outras formas de atividade do ser humano, ligadas a diferentes valores, apenas podem se mostrar independentemente após o trabalho já haver alcançado um nível relativamente alto. Em que medida elas, mesmo mais tarde, permanecem enlaçadas ao trabalho, não deverá ser aqui investigado; aqui importa apenas essa prioridade ontológica que, como devemos sempre repetir, nada tem a ver com uma hierarquia de valor. Importa apenas, com isso, exclusivamente que o humanamente dito no trabalho, surgido pelo trabalho, constitui igualmente aquela esfera do humano em que, direta ou indiretamente, se baseiam todos os valores.” (LUKÁCS, 2018a: 620)

⁴⁷ Sobre esse ponto em específico, não parece necessário que nos alonguemos, no capítulo em questão, do volume 13 da Ontologia que estamos tratando, Lukács ainda não desdobra todas as categoriais internas do complexo do trabalho, por isso, evitamos aqui desdobrar as conexões para além das intenções do próprio autor quando escreveu o capítulo sobre Marx. Entretanto, essa argumentação se encontra no capítulo do trabalho no volume 14 das Obras completas.

do ser social que se põe tendencialmente como campo de alternativas ampliadas. Por isso, ele salienta que no ser social, o caráter de alternativa tende sempre ao recuo das barreiras naturais, pois seu desenvolvimento opera um sempre tornar-se mais social de sua reprodução.

Sobre a alternativa como categorial real no desenvolvimento do ser social, diz Lukács:

Com isso chegamos a um fato fundamental do desenvolvimento objetivo no interior do ser social. [...]. Sobretudo deve se precaver de interpretar voluntarista ou subjetivamente a inevitabilidade da alternativa no interior da práxis social. A breve análise de uma categoria tão central ao marxismo quanto a do valor pode, talvez, melhor indicar a direção aqui necessária. Vimos que o valor, como unidade de valor de uso e valor de troca, economicamente inclui um pôr-com do trabalho socialmente necessário. E a investigação do desenvolvimento econômico da humanidade mostra, muito nitidamente, que, paralelo ao desdobramento da socialidade e do afastamento da barreira natural, de um lado, ininterruptamente aumenta a quantidade dos valores produzidos, em um ritmo sempre crescente e, por outro lado, tal qual ininterruptamente, diminui o trabalho socialmente necessário para sua produção. [...]. Com isso é dada uma direção de desenvolvimento, através da qual a crescente sociabilidade da produção se expressa não simplesmente como aumento dos produtos, mas ao mesmo tempo na diminuição do trabalho socialmente necessário para sua produção. Sem dúvida, trata-se, com isso, de um desenvolvimento objetivo e necessário no interior do ser social, cuja objetividade ontológica, apesar das intenções dos atos singulares que, de fato, o produzem, permanece independente de toda avaliação que os seres humanos executam dos mais diferentes pontos de vista e causados pelos motivos os mais diferentes. Estamos, portanto, diante de um fato objetivamente ontológico da tendência de desenvolvimento internas do ser social. (LUKÁCS, 2018: 617)⁴⁸

Aqui importa pra Lukács a forma *sui generis* do desenvolvimento do ser social. De que, aquele desenvolvimento objetivo fundado no trabalho, possui uma linha de desenvolvimento objetivo que independe em larga medida – pois o que os indivíduos objetivam possui prioridade ontológica sobre o que intencionaram – das valorações que

⁴⁸ Lukács parece utilizar a categoria de trabalho socialmente necessário assim como a de valor (lembramos que Lukács também utiliza valor para o complexo dos valores, o que na passagem assinalada não parece ser o caso) como determinações da produção em geral. Essa questão é ainda um tema aberto e sem uma definição muito precisa. Lembremos que a avaliação dos problemas da Ontologia ainda estão abertos, dado que o próprio estudo da obra ainda não possui nenhum livro que possa abarcar o conjunto das teses do Lukács e desenvolver ponto por ponto as questões desse tipo. Outras questões similares podem ser encontradas, como em parte do capítulo da reprodução, a diferenciação entre divisão social do trabalho e divisão técnica do trabalho. Sobre essas questões, só conhecemos a parte II de *Para além do capital* de Mészáros, terreno ainda inexplorado.

fazem os indivíduos em relação a ela. A tendência interna de desenvolvimento social a patamares de maior sociabilidade com o afastamento das barreiras naturais é produto da própria forma de ser do ser social.

Esse desenvolvimento produz o solo objetivo, o fundamento ontológico de todos os atos de objetivação dos indivíduos. Aquela unidade dialética que Lukács ressalta entre o processo objetivo causal do ser social e os processos dos pôres teleológicos a partir de valorações que são postas por essa objetividade causal.

Essa unidade dialética do ser social objetivo e relações de valor objetivamente fundadas radica-se no estado de coisa de que todas essas relações, processos objetivos etc., ainda que se mantenham e operem independentemente das intenções dos atos individuais-humanos realizados, apenas podem emergir como suas realizações e se desenvolver posteriormente pelos efeitos retroativos sobre outros atos individuais-humanos. (LUKÁCS, 2018: 617)

Sem adentrar aqui ao complexo dos valores, Lukács observa, que esse campo de desenvolvimento objetivo fundado ontologicamente pelo trabalho⁴⁹, no qual esse é o momento predominante no desenvolvimento do ser social, põe a partir dessas relações sociais reais, objetivas, que existem independentemente da consciência, o campo valorativo no qual se baseiam por último os atos individuais-humanos. Esses atos por se objetivarem, retroagem sobre os indivíduos, põem, em outros termos do próprio Lukács, um período de consequências em que também se faz presente a exteriorização (*Entausserung*).

Para se compreender a especificidade do ser social, deve-se compreender e ter presente essa duplicidade: a simultânea dependência e independência das formações e processos especiais que os atos individuais imediatamente produzem e dão seguimento. As muitas interpretações equivocadas do ser social emergem, em grande medida, de que um dos dois componentes – reais em sua interação real – é hipostasiado até tornar-se o único ou absolutamente dominante. (LUKÁCS, 2018: 617)

Lukács se refere a essa articulação entre posição teleológica singular e objetividade social. Em que toda nova posição teleológica no âmbito do ser social se

⁴⁹ Lembremos mesmo que de passagem, que o trabalho exige do indivíduo uma desantropomorfização da natureza a ser transformada pelo ato de trabalho. Na medida em que para o indivíduo concretizar e obter sucesso para a objetivação de todo ato de trabalho, não importa se ele acha a pedra com que ele irá construir um machado, boa ou ruim de forma geral, mas sim, boa para alcançar o objetivo desejado. Desta forma, as qualidades objetivas da pedra possuem prioridade ante qualquer tipo de valoração a priori do indivíduo. Desse fato ontológico objetivo deriva essa tendência mais geral do desenvolvimento “econômico” em sua independência dos valores. Se em que medida o indivíduo acha bom ou ruim o fato do trabalho produzir sempre em escala ampliada em nada afeta este fato ontológico.

converte em nexos causais do processo de desenvolvimento objetivo do ser social e ganha independência face às intenções e vontades dos indivíduos. A dependência de um lado de constantes novas posições teleológicas que “produzem e dão seguimento” junto à independência objetiva do desenvolvimento das legalidades objetivas do ser social.

Por isso que citando Marx, diz Lukács que

Diz Marx: »Os homens fazem a sua própria história; mas não a fazem segundo a sua livre vontade, em circunstâncias escolhidas por eles próprios, mas nas circunstâncias imediatamente encontradas, dadas e transmitidas pelo passado.« Nessa passagem Marx se ocupa principalmente com o efeito das tradições. É, todavia, claro que, filosoficamente, entende »circunstâncias« em um sentido de todo geral. Pois não há senão alternativas concretas; não podem ser destacadas jamais de seu *hic et nunc* (no significado mais amplo dessa expressão). Contudo, justamente devido a essa concreticidade que surge desse inseparável atuar-conjunto dos seres humanos singulares e das circunstâncias sociais de seu agir, todo ato alternativo singular contém uma série de determinações sociais gerais que, à consequência do ato que delas brota — independentemente das intenções conscientes —, atuando posteriormente, e causando novas alternativas similarmente estruturadas, deixa surgir cadeias causais cujas legalidades têm de ir para além das intenções das alternativas. As legalidades objetivas do ser social são, portanto, ligadas de modo inseparável aos atos individuais de caráter alternativo e, contudo, possuem, ao mesmo tempo, uma rigorosidade social deles independente. (LUKÁCS, 2018a: 618)

Lukács apreende o caráter de síntese dos atos humanos individuais singulares, que por isso mesmo, produzem um solo objetivo, as “circunstâncias” de que fala Marx na passagem citada. Essas circunstâncias condicionam as alternativas concretas que partem da objetividade social no seu *hic et nunc*.

Esses atos humanos, segundo Lukács, esse “atuar-conjunto” e as “circunstâncias sociais de seu agir”, ou seja, na síntese objetiva dos atos humanos que perfazem a objetividade social em sua causalidade no seu precisamente-assim-existente faz com que em cada ato alternativo se produza um novo nexos causal na objetividade social. Isto desencadeia um processo objetivo, que produzirá uma nova “circunstância” e novas alternativas e novos atos individuais... O período de consequências dos pôres teleológicos dos indivíduos retornará objetivamente e colocará como necessidade objetiva que esses indivíduos respondam a essas condições modificadas.

Os atos dos indivíduos assim são ligados ao desenvolvimento objetivo do ser social. Lukács já demonstra que o resultado objetivo dos atos individuais possui em larga medida uma autonomia em relação às intenções que estavam na origem do processo de objetivação em questão. Assim, os atos individuais produzem legalidades objetivas

operantes no ser social mesmo que os indivíduos delas não tivessem nenhum conhecimento e nem mesmo tivessem intencionado que seus atos criassem tais legalidades objetivas.

De um lado, o caráter de alternativa de todo ato humano, alternativa que é dada pela própria objetividade social. De outro lado, a objetividade social que fundamenta as alternativas que podem a cada momento histórico serem postas.

O caráter dessa “independencialidade”, segundo Lukács, relaciona as alternativas com o complexo fenômeno-essência.

Contudo, essa independencialidade é, novamente, uma dialética. Manifesta-se, concisamente, na dialética de fenômeno e essência (em que se tem de sempre, naturalmente, considerar que a dialética materialista enxerga no fenômeno algo existente e não, por exemplo, uma oposição ao ser). A inter-relação dialética do singular, do sujeito da alternativa, para com o geral, para com o socialmente legal, cria uma série fenomênica muito multifacetada e variada, também porque o devir-fenômeno da essência pode manifestar-se apenas no médium de seres humanos por princípio individualizados. (LUKÁCS, 2018a: 618)

Lukács se refere especificamente ao fato de que o desenvolvimento objetivo do ser social põe a cotidianidade como uma multifacética miríade de fenômenos de onde partem as suas posições teleológicas, que como veremos, retroagem sobre o próprio desenvolvimento da essência. Por isso mesmo ressalta ele o caráter real do fenômeno, seu estatuto ontológico como algo que é parte integrante do ser.

O que importa agora salientar, é que essa relação fundamental entre indivíduo e totalidade social, esse desenvolvimento interno do ser social cada vez a patamares superiores de socialidade, pelo afastamento das barreiras naturais, é fundamental para o estatuto da historicidade ontológica do ser social.

Lukács parte da prioridade ontológica do complexo do trabalho no desenvolvimento objetivo do ser social e de seu caráter como modelo de toda práxis social⁵⁰.

Pois, fosse todo valor investigado a partir de sua base ontológica última, a intenção, nele dirigida ao seu objeto adequado inevitavelmente tocaria no desdobramento de capacidades humanas e, de fato, como resultado da própria atividade humana. Quando nós, com isso, aqui, ao trabalho e às suas — imediatas e mediadas — consequências, a partir do ser-assim dos seres humanos, atribuímos uma prioridade ante todas as outras formas de atividade, é pensado puramente ontologicamente.

⁵⁰ O desenvolvimento interno dessa constelação interna do complexo do trabalho, Lukács desenvolve no capítulo sobre o trabalho no volume 14 das obras completas.

I.e., o trabalho, antes de tudo, é o ponto de partida genético para o tornar-se humano do ser humano, para a educação de suas capacidades, nas quais o domínio sobre si próprio não pode jamais ser esquecido. Ele é, além disso, por um período de tempo muito longo, a única esfera para esse desenvolvimento, e todas as outras formas de atividade do ser humano, ligadas a diferentes valores, apenas podem se mostrar independentemente após o trabalho já haver alcançado um nível relativamente alto. (LUKÁCS, 2018a: 620)

O trabalho é o complexo fundamental onde, segundo Lukács, se desdobram e se autonomizam relativamente complexos – como a arte, a ética, a moral. Todo ato de trabalho é composto necessariamente pela objetivação e pela exteriorização e esse modelo que se confirma objetivamente no trabalho, opera sempre com a coexistência, simultaneidade⁵¹ da objetivação com a exteriorização enquanto confronto entre a concepção subjetiva dos indivíduos e causalidade objetivamente existente. Daqui derivam necessariamente o desenvolvimento das potencialidades subjetivas dos indivíduos.

Isto tem importância, na medida em que para o ser social, a causalidade objetiva se apresenta enquanto campo de alternativas objetivas em que os indivíduos objetivam escolhas e desenvolvem simultaneamente suas capacidades subjetivas – campo que como veremos, se desenvolve uma inerente desigualdade de desenvolvimento no ser.

Não é o local aqui para desenvolver essa questão para além desse pequeno excursus necessário para tornar a argumentação de Lukács mais compreensível. Importa apenas situar que esse complexo é crucial para a compreensão da relação fenômeno-essência para o ser social. Lukács compreende que no desenvolvimento objetivo do ser social, essência e fenômeno são partes constitutivas iguais da processualidade social, que se compõe, objetivamente pelos indivíduos e seus pôres teleológicos e pela totalidade social enquanto complexo de complexos.

Deve-se, para ser corretamente compreendida essa relação de essência e fenômeno na combinação, por um lado, com valor e riqueza e, por outro, com o desenvolvimento das capacidades humanas (ambos constituem, como vimos, um complexo inseparavelmente unificado), partir de que o fenômeno não apenas é socialmente tão existente quanto a essência, mas ainda que ambos são portadores das mesmas necessidades sociais, que ambos são componentes, indissociáveis um do outro, desse complexo histórico-social. (LUKÁCS, 2018a: 621)

Lukács aqui põe uma dimensão fundamental, ele anuncia o fato de que a realidade social é um compósito entre essência e fenômeno, que ambas são portadoras das mesmas

⁵¹ Ainda que a exteriorização opere por um período mais curto do que a objetivação no interior do mesmo processo.

necessidades sociais. Desaparece aquela imagem de mundo onde a essência concentra a necessidade, como vimos, por exemplo, em Hegel. É evidente que a questão candente que se anuncia é... O que diferencia, no plano ontológico, essência e fenômeno? Veremos ainda como Lukács desenvolve esses problemas.

O que importa salientar no momento é que desse compósito da realidade apresenta, dessa unidade emergem, “diferenças ontológicas muitíssimo importantes entre ambos [essência e fenômeno, grifo F.L], que podem se intensificar a oposições ontológicas.” (Lukács, 2018a: 621)

Lukács lembra que no desenvolvimento interno da sociabilidade capitalista, a lei do valor aparece como legalidade objetiva inelutável. Diz ele que

Na lei do valor enquanto tal, domina aquela generalidade sintetizada dos atos individuais que determina o tipo, a direção, o ritmo etc. do desenvolvimento social. O ser humano singular, portanto, pode se rebelar contra ela apenas sob pena de sua ruína; sua revolta pode, muito facilmente, transpassar em uma grotesca caricatura quixotesca. (LUKÁCS, 2018a: 621)⁵²

A direção e desenvolvimento de uma legalidade objetiva não podem e não são cancelados por um tal ato singular de um indivíduo, ainda que este ato seja intencionalmente uma oposição a tal situação objetiva, nesse caso citado por Lukács se trata da lei do valor.⁵³ Mesmo na desigualdade que marca a relação entre fenômeno e essência, e que pode o indivíduo opor uma essência a partir de uma tal oposição, fenomênica, aparece o caráter de legalidade da realidade social como determinante.

Na cotidianidade das relações que perfazem a reprodução social, o negar-se a integrar as relações sociais objetivas, isto é, comprar e vender mercadorias no exemplo citado, é apenas um atestado de óbito para aquela individualidade, que para a reprodução social, não joga peso efetivo nenhum em oposição a esta legalidade operante⁵⁴.

⁵² Que na história do desenvolvimento capitalista surjam com alguma frequências ideologias que propaguem uma tal oposição individual as legalidades objetivas do capital não é novidade, a mais óbvia delas é a ideologia hippie. A dimensão que esta questão tem para com a revolução e sua relação com o desenvolvimento objetivo do ser social é um tema que é tratado, ainda que de modo sumário, na conclusão.

⁵³ Evidente que aqui existem cadeias que mobilizadas por atos humanos podem efetivamente destruir as legalidades atuantes. Pensemos por exemplo na capacidade atômica que um ser humano pode mobilizar com pouco esforço para além de apertar alguns botões. A destruição causada por tal ato pode impossibilitar a continuidade das condições metabólicas de intercâmbio orgânico com a natureza e a própria legalidade operante na sociabilidade capitalista.

⁵⁴ Que um tal exemplo possa jogar um peso objetivo através do que ele significa para os indivíduos e gerar uma cadeia de atos teleológicos é, no entanto, algo não desprezível.

Entretanto, pode se desenvolver no curso desse mundo fenomênico, uma oposição a legalidade operante, que sem negá-la, a desenvolve em um sentido distinto do que se tal conjunto de pôres teleológicos não existissem. Lukács nesse específico dá o exemplo da mais valia absoluta e relativa. O desenvolvimento daquelas legalidades econômicas subjacentes são contrastadas pelo desenvolvimento de um conjunto de legalidades “extra-econômicas” que no desenvolvimento do complexo como um todo, *i.e.*, na totalidade social, possuem uma direção modificada sem que por isso, deixem de operar enquanto legalidades.

Como o próprio Lukács descreve

Há, contudo, também — precisamente do ponto de vista dessa esfera objetiva —, casos importantes nos quais uma resistência, que pode se intensificar para uma de massa, pode nela causar mudanças qualitativas de estrutura e de movimento. Pense-se, aqui, que a mais-valia relativa, cuja qualidade interna é amplamente mais puramente social que da absoluta, como consequência da resistência da classe trabalhadora, portanto não simplesmente através da dialética interna das forças moventes da economia capitalista, é com frequência o resultado das lutas de classe. O estado de coisa ontológico do ser social, já enfatizado, de que o tempo de trabalho apenas no seu máximo e mínimo é determinado »puramente economicamente«, que sobre cada seu estado concreto decidem a luta e a força, aqui recebe uma realização que passa a uma qualidade mais elevada. (LUKÁCS, 2018a: 622)

Lukács toma o exemplo da mais-valia relativa, para demonstrar como no interior das legalidades, o complexo possui a prioridade ontológica para todo desenvolvimento ante os elementos isolados e em como isto é determinante para a historicidade do ser. “As considerações precedentes, por mais provisórias e incompletas, ao menos indicam alguns fatos muito importantes e fundamentais: a combinabilidade, de formas de relação como desenvolvimento, progresso etc., com a prioridade ontológica do complexo para com seus elementos.” (Lukács, 2018a: 624) Diz Lukács ainda que apenas “um complexo pode ter história, pois os seus componentes estruturais concretos como estrutura, mudanças estruturais, direção etc. são possível apenas no interior de complexos.” (LUKÁCS, 2018a: 624-5)

A história do desenvolvimento de elementos internos só podem ser compreendidos, segundo Lukács, na medida em que o complexo enquanto prioridade ontológica de todo desenvolvimento interno é apreendido enquanto tal, só então é possível que esse seja tomado em sua forma histórica.

Ele cita como exemplos, tanto no ser inorgânico a descoberta do átomo como um complexo dinâmico pela física moderna, e em como isso permitiu falar, nele, de processos realmente autênticos.

E, portanto, na totalidade (*Gesamtheit*) do mundo inorgânico, a situação do conhecimento é similar, [...], o seu conhecimento tinha [...] por pressuposto que o sistema solar constitui uma, com seus componentes, um complexo cujos movimentos, mudanças, etc. determinam o ser e o devir dos >>elementos<<, e não o oposto; igualmente, tem de ser a Terra reconhecida como um complexo para que o conhecimento que possamos denominar geologia tenha um fundamento ontológico. (LUKÁCS, 2018a: 625)

Assim também no ser orgânico em como a totalidade do desenvolvimento só é possível se tanto na parte, quanto no todo do ser em questão, se compreende seu caráter de complexo. Segundo Lukács, no ser orgânico

esse estado de coisa é ainda mais evidente; a célula, por exemplo, como >>elemento<< não poderia exercer, metodologicamente, jamais aquele papel exercido pelo átomo no mundo inorgânico, pois ela já é, enquanto tal, um complexo. Já o surgir e o desaparecer de cada ser orgânico representa-se, inevitavelmente, como um processo histórico em pequena escala, e desde Lamarck e Darwin, aparece o desenvolvimento filogenético das espécies já como um decurso em grande escala. (LUKÁCS, 2018a: 625)

Para o ser social, a situação é ainda mais complexa, pois o desenvolvimento das esferas ontológicas, suas rupturas e suas continuidades ontológicas, demonstram que a esfera superior contém de forma superada determinações das esferas inferiores.

Segundo Lukács, a apreensão da historicidade nos complexos do ser orgânico é algo mais simples do que no ser social, pelo seu menor nível de complexidade. Entra em questão aqui, a peculiaridade ontológica das esferas de ser; o ser inorgânico com a sua constante transformação em ser-outro, o ser orgânico com a sua constante reposição de si e o ser social com sua reprodução ampliada, com o constante surgimento do novo.

Que a história, no nível do ser social, tem de se desdobrar ainda mais elevadamente, compreende-se por si próprio e, nomeadamente, na medida em que as categorias sociais adquirem preponderância cada vez mais intensa sobre as meramente natural-orgânicas. É perfeitamente possível, por exemplo, apreender o desenvolvimento da preservação das espécies, das divisões celulares até a vida sexual dos animais superiores como histórica, contudo é evidente ao primeiro olhar que a história da sexualidade humana, com casamento, erotismo etc. contém, a partir do complexo de suas determinações sociais, uma incomparável superioridade de direção, diferencialidade, gradualidade, produção do qualitativamente novo etc. (LUKÁCS, 2018: 625)

O complexo se anuncia como a base geral da historicidade, em todas as esferas de ser, no ser social, entretanto, “a qualidade do complexo experimenta uma transformação radical.” (LUKÁCS, 2018a: 625) A diferença significativa

“da estabilidade dos complexos entre a natureza inorgânica e orgânica, possuem o traço comum decisivo de serem dados pela natureza para sempre, *i.e.*, todo complexo existe com seu desenvolvimento histórico enquanto mantiver a sua forma dada pela natureza, sua mobilidade apenas é possível no interior dessa dada; nascimento e morte dos organismos superiores expressam nitidamente essas barreiras da transformação. (LUKÁCS, 2018: 626)

A forma da reprodução da esfera do ser social determina em tudo essa sua “diferencialidade” em relação ao ser orgânico e inorgânico, e por isto também, o complexo como base da historicidade se mantêm de forma qualitativamente distinta.

A reprodução de uma célula possui um processo histórico determinado em que pouca mobilidade é possível, ela nasce, se desenvolve, pode vir por relações externas se desenvolver para distintas direções e morre. Dessa forma também, como uma complexidade de interações muito maior, para a totalidade do ser orgânico e o conjunto de sua reprodução, a reposição de sua condição originariamente dada, desde os processos básicos de mitose celular, até o nascimento e morte de um indivíduo de uma espécie.

Os complexos da vida social, em contraposição, tão logo sua naturalidade seja ultrapassada, têm de fato um ser que reproduz a si próprio, este, todavia, vai para além — novamente, em medida cada vez mais intensa — da simples reprodução da condição originalmente dada; a reprodução ampliada pode, de fato, ter limites sociais nas relações de produção; é, contudo, qualitativamente diferente dos estagnação, declínio e fim que, no orgânico, são representados pela velhice e morte. Duas ou mais tribos podem se unir, uma tribo pode se dividir etc., e os novos complexos que emergem podem, novamente, se reproduzir adequadamente. Obviamente, as tribos, nações etc. podem perecer; esse processo, contudo, nada tem em comum com a morte na vida orgânica; mesmo o completo extermínio é um ato social. Normalmente, contudo, emergem, das separações, uniões, subjugações etc., até mesmo novos complexos que desenvolvem a partir de sua nova estrutura e das suas possibilidades dinâmicas, processos novos ou modificados de reprodução. (LUKÁCS, 2018a: 626)

Isto porque essa estrutura mesma do ser social se diferencia pelo que antes atentamos, pelo fato de ser fundada por posições teleológicas que se sintetizam em um processo causal unitário.

Nas palavras de Lukács

Em todo o caso mostra-se aqui, como fundamental estrutura dos processos sociais, que eles partem imediatamente de, alternativamente

determinadas, posições teleológicas de seres humanos singulares, contudo, conduzem, como consequência do curso causal das posições teológicas, a um processo causal unitário pleno de contradição do complexo social e sua totalidade e resultam em conexões legais gerais. As assim surgidas tendências econômico-gerais são, portanto, sempre sínteses de atos individuais, consumadas pelo movimento social enquanto tal, que recebem de agora em diante um caráter econômico-social tão puro que a maior parte dos singulares humanos, sem ter uma consciência clara sobre isso, reagem às típicas circunstâncias, constelações, chances etc. em um modo tipicamente adequado a elas. A resultante sintetizada de tais movimentos eleva-se à objetividade do processo como um todo. (LUKÁCS, 2018a: 627)

Para Lukács interessa demonstrar o caráter unitário e *sui generis* do ser social. De que a totalidade social, por partir dos atos dos indivíduos, nem por isso adquire um tal caráter teleológico. Ao mesmo tempo, os pôres teleológicos são a base sem a qual a reprodução social é impossibilitada. Assim, a legalidade social possui inexoravelmente um caráter de tendência, em tudo distante do desenvolvimento da natureza.

A legalidade para o ser social se alça, se fundamenta, antes de tudo, na determinação do trabalho pelo seu caráter único de complexo de mediação entre homem e natureza. Complexo fundante do ser social, que por isso possui internamente, *in nuce*, tendências determinantes do desdobramento do ser social como totalidade articulada de complexos – entre os quais na gênese do ser social, a sociabilidade a linguagem.

Diz sobre isso Lukács que

A legalidade em Marx é, ao contrário, o imane movimento legal interno do próprio ser social. (Já indicamos a questão geral da historicidade de todo complexo movente nos diferentes patamares do ser). O ser social se eleva — historicamente — do mundo inorgânico e orgânico, contudo, por necessidade ontológica não pode jamais abandonar essa sua base⁵⁵. O elo central da mediação, que desse modo vai para além da mera naturalidade sempre mais energicamente e, ainda, inexoravelmente nela se enraíza, é o trabalho. [...]. Emerge, assim, a única e de todo geral legalidade do ser social, que é tão »eterna« quanto o próprio ser social, *i.e.*, é igualmente uma legalidade histórica na medida em que ela emerge simultaneamente com o ser social e,

⁵⁵ Que o ser social possui uma inerente e ineliminável base biológica é um fato objetivo óbvio que conduziu, desde a antiguidade até mesmo na mais avançada psicologia moderna, a biologização dos processos sociais. Sobre isso diz Lukács que: “Um pressuposto importante dessa situação completamente nova, o qual já apontamos antes, é que os seres humanos apenas podem existir em sociedade, mas isto não tem de ser — histórico-ontologicamente — absolutamente aquela à qual naturalmente pertence pelo nascimento. Todo ser humano é, certamente, um complexo biológico por natureza e compartilha de todas as peculiaridades do ser orgânico (nascimento, crescimento, velhice, morte). Com toda a inexorabilidade desse ser orgânico, mesmo o ser biológico do ser humano tem, predominantemente e em medida cada vez mais intensa, um caráter socialmente determinado. [...]. (LUKÁCS, 2018a: 626)

contudo, apenas permanece operante tão longamente quanto ele existe. Todas as outras leis já estão no interior do caráter histórico do ser social. (LUKÁCS, 2018a: 631)

É importante que se diga que ao dizer que todas “as outras leis já estão no interior do caráter histórico do ser social”, isso não significa, para Lukács que o complexo do trabalho e sua legalidade interna sejam menos sociais, ou “mista”, como categoria de “transição”. Qualquer tipo de “ontologia mista” para Lukács é em si uma contradição em termos. O que se levanta é o fato de que o trabalho, por ser a categoria social que fundamenta o necessário intercâmbio material com a natureza, permanece como base do processo social enquanto este existir, mesmo e ainda que este se transforme radicalmente em seu devir histórico.

O conjunto dos complexos que vem à tona com o desenvolvimento do ser social a partir do desdobramento categorial do trabalho, fundamentam pelo seu próprio caráter a historicidade como dimensão decisiva do ser social. A dependência ontológica que estes complexos que se autonomizam possuem em relação a própria totalidade indica sua direção de movimento, que tem como base e momento predominante o próprio complexo do trabalho. Por isto, o complexo do trabalho como complexo movente tem um caráter tendencial – produz necessariamente o novo – fundamentado em uma essência histórica que se põe através da prioridade ontológica do complexo.

A legalidade opera como desdobrar de uma essência histórica, concreta, entretanto, como Lukács assevera, o permanecer existindo dessa legalidade mesma – ao que se refere as legalidades internas do ser social – depende de condições que não são internas da própria lei.

Todas as outras leis da economia são, sem prejuízo de sua legalidade que, contudo, como lei de complexos moventes, mantém um caráter de tendência, de um tipo de essência puramente histórico na medida em que seu entrar-em-validade e permanecer-válido depende de determinadas circunstâncias histórico-sociais cuja existência ou ausência não são produzidas ou, ao menos, não diretamente, pela própria lei. (LUKÁCS, 2018a: 631)

E que

Encontra-se na essência ontológica das legalidades do complexo que, em seu tornar-se operante, tem de alcançar expressão a heterogeneidade que constrói o próprio complexo, as relações, forças, tendências etc. entre si heterogêneas que, ademais, estão em inter-relação com complexos tanto internamente similarmente qualificados como com complexos similarmente externamente operantes. É por isso que a maior parte das leis econômicas tem de possuir uma validade histórico-socialmente, concretamente, limitada, historicamente determinada. Ontologicamente consideradas, portanto, legalidade e historicidade não

estão em nenhuma oposição, ao contrário, são formas de expressão, muito enlaçadas uma com a outra, de uma realidade cuja essência consiste em diferentes complexos heterogêneos, heterogeneamente movidos, e estes se integram em unidade por leis próprias igualmente dispostas. (LUKÁCS, 2018a: 631)

O complexo do trabalho, enquanto momento predominante, se liga, para Lukács, com a inevitável desigualdade que marca a relação entre essência e fenômeno, relação que se consubstancia na totalidade social enquanto síntese de complexos heterogêneos que se desdobram e autonomizam tendo o trabalho como complexo fundante. Por isso, tal exemplo traz à tona determinações importantes das duas categorias em questão. Falaremos a partir de agora desse complexo de questões.

2.3 A desigualdade no desenvolvimento do ser social

No desenvolvimento dos complexos – que através de suas interações produzem legalidades próprias igualmente dispostas – temos uma miríade de problemas. Primeiro que, para Lukács, de uma tal heterogeneidade surge pela relação, direção de desenvolvimento e pelas mediações entre complexos distintos. Uma tal dinâmica nesse mosaico do desenvolvimento interno desse complexo de processualidade e complexidade produz a casualidade como categoria incontornável do desenvolvimento dos complexos⁵⁶.

Segundo Lukács, a casualidade, o acaso não se contrapõe, de forma alguma, ao caráter de legalidade do desenvolvimento histórico dos complexos sociais. Ele é partícipe do próprio desenvolvimento e não significa, de nenhum modo, uma negação da necessidade.

Já esse papel do acaso no interior da necessidade da lei apenas do ponto de vista gnosiológico-lógico é algo uniforme, porquanto o acaso — certamente, nos diferentes sistemas, de modo diferente — é apreendido como oposição intelectual, eventualmente mesmo complementar, para com a necessidade. Visto ontologicamente, o acaso se apresenta, correspondendo à heterogeneidade da realidade, em modos

⁵⁶ Lukács sinaliza sobre isso, e não entraremos especificamente nisto pois aqui não é nosso objetivo, que para diferentes complexos sociais, existem formas distintas de relação entre acaso, legalidade e necessidade. Segundo Lukács: “Não é difícil enxergar que quanto mais desenvolvida é uma sociedade, quanto mais e mais ramificadas mediações enlaçam o ato de posição teleológica do trabalho com sua realização fática, tanto mais esse papel do acaso tem de aumentar correspondentemente. A relação casual entre a matéria natural e sua elaboração socialmente determinada desvanece, de fato; com frequência, parece mesmo desaparecer nas mediações muito amplas — por exemplo, no ordenamento jurídico como momento de mediação —, contudo, tome-se a casualidade nas alternativas singulares; tanto mais, quanto mais ramificadas se tornam, quanto mais distantes do trabalho enquanto tal, tanto mais seu conteúdo mira, com um ato mediado, a induzir os seres humanos a uma mediação ainda mais ampla.” (LUKÁCS, 2018a: 634)

extraordinariamente variados; portanto, como desvio da média, portanto como dispersão das legalidades estatísticas, portanto como relação casual heterogênea entre dois complexos e suas legalidades uma com a outra etc. Além disso, como um traço particular caráter de alternativa do ser social, das posições teleológicas individuais que imediatamente se situam em sua base. Pois, nelas, está ineliminavelmente dado um multifacético papel do acaso.⁵⁷ (LUKÁCS, 2018a: 632)

Na interação processual de complexos, ontologicamente heterogêneos, surge em seu desenvolvimento interno o acaso como determinação. O acaso possui um caráter fundamental no desenvolvimento interno das legalidades dos complexos, na sua direção de desenvolvimento, e na relação entre as formas concretas desse desenvolvimento

Segundo Lukács, no desenvolvimento de uma tal legalidade, sempre relacionado ao conjunto interno das legalidades operantes em todos os outros complexos, segue que seu impor-se “segue caminhos muito tortuosos, os quais exibem um grande papel do acaso.” (LUKÁCS, 2018a: 636)

Esse caráter ontológico do ser, dessa infinitude heterogênea das determinações objetivas se segue que “as leis podem se afirmar na realidade apenas como tendências, as necessidades apenas no enredar-se de forças que operam em oposição, apenas em um ser-mediado em meio a inumeráveis acasos.” (LUKÁCS, 2018a: 638)

⁵⁷ Aqui não nos interessa diretamente a determinação ontológica do acaso, isto é, como ele surge como categoria no próprio complexo do trabalho. Por isto, preferimos apenas utilizar um longa explicação de Lukács nesse específico: “Tomemos novamente o caso, o mais central e, ao mesmo tempo, relativamente simples, do trabalho. Que sua base seja o metabolismo do ser humano (da sociedade) com a natureza já mostra uma inexorável casualidade: nenhum objeto da natureza pode conter em si, enquanto prossecução de suas características, de suas legalidades naturais, qualquer ser dirigido à sua utilidade (ou inutilidade) para propósitos humanos como meio de trabalho, matéria-prima etc. Naturalmente, é condição imperativa de cada posição teleológica no interior do trabalho que essas propriedades, legalidades dos objetos sejam reconhecidas de modo adequado. Com isso, todavia, a casualidade na relação da pedra com a estátua, da madeira com a mesa, não é eliminada do mundo; pedra e madeira são, com isso, levadas a relações que em seu ser natural não apenas não existem, como absolutamente não podem existir, as quais, portanto, do ponto de vista de sua dadeidade natural, devem permanecer sempre casuais, embora — repetimos — o conhecimento de suas propriedades importantes constitua a condição prévia do trabalho exitoso.” (LUKÁCS, 2018a: 633) E que:

“Essa multifacetada conexão entre o trabalho e sua base natural ainda se intensifica devido a que o trabalho, sua técnica, é, desse modo, puramente socialmente determinado pelas capacidades, conhecimentos dos seres humanos que se situam na sua base. O atuar-conjunto de ambos os fatores se afirma no desenvolvimento do trabalho. Justamente os passos fundamentais à frente, as importantes inovações tecnológicas e suas fundamentações científicas que, claro, têm lugar posteriormente, concretamente ocorrem muito frequentemente pelo acaso; aparecem também muito frequentemente ao mesmo tempo em lugares diferentes, independentes um do outro. O componente que constitui a necessidade social constitui, de fato, o momento predominante; a casualidade, contudo, permanece existente na relação natural. Acrescente-se que a alternativa, enquanto uma característica de cada ato de trabalho, contém do mesmo modo um momento de casualidade.” (LUKÁCS, 2018a: 634)

Como se pode ver, para Lukács, não existe uma contradição entre acaso e lei. A natureza tendencial das legalidades, seu afirmar-se enquanto necessidades que constantemente se opõem, faz com que no intercurso das relações entre os complexos se anuncie mesmo uma desigualdade fundamental de desenvolvimento, isto se relaciona tanto ao surgimento do acaso, seu impacto em tendências operantes no interior de complexos, quanto na direção das legalidades operantes nos complexos – com todas as relações de prioridade ontológica e momento predominante que então existem.

Lukács se utiliza, para desenvolver esse complexo de problemas, do trato metodológico de Marx, que face a essa desigualdade ontológica do desenvolvimento da realidade, resolve essa problemática sempre através da apreensão concreta dos complexos.

Diz Lukács que:

A, por nós descrita, separação marxiana de essência e fenômeno no interior da esfera do ser torna possível, uma vez mais, apreender conceitualmente os extremamente complexos e entre si heterogêneos fenômenos na realidade, o que, sob circunstâncias, pode alcançar até a esfera da vida individual e de sua práxis. (LUKÁCS, 2018a: 640)

Evidentemente, Lukács se refere aqui a uma determinação metodológica, a de que o pensamento, no caminho para a apreensão intelectual do ser-precisamente-assim, pode e precisa separar essência e fenômeno. Isto deriva do caráter heterogêneo dos próprios fenômenos da realidade.

Essa posição se fundamenta no fato de que essa realidade, por se apresentar como composto entre essência e fenômeno, apresenta distintos níveis de necessidade entre ambas as categorias. E por isso, no desenvolvimento dessa articulação de complexos heterogêneos, a concretização de seu desenvolvimento através das suas formas fenomênicas requer a constante tomada daquelas legalidades mais gerais.

Segundo Lukács

Não basta possuir uma visão geral da estrutura antes indicada do ser social, que determina esse caminho, sua direção, suas bifurcações etc. Marx mantém, como vimos, tão imperativamente as abstrações e generalizações para o processo de conhecimento como, do mesmo modo imperativo, lhe parecem as concretas especificações de complexos e conexões. Especificação significa aqui, ontologicamente: determinar como determinadas leis, sua concreção, sua alteração, seu tornar-se-tendência, sua efeito determinado sob determinadas circunstâncias concretas ocorrem para determinados complexos concretos. (LUKÁCS, 2018a: 640)

A estrutura geral pode, se isolada, esconder aquelas alterações de curso, que só as concreções dos processos podem demonstrar. O tornar-se tendência em um complexo específico determinado por um conjunto de relações recíprocas e sua síntese em uma totalidade é uma tal necessidade do complexo que Lukács chama de desenvolvimento desigual.

É por isso que diz Marx do conhecimento de um complexo tão centralmente importante como o desenvolvimento desigual: »A dificuldade consiste simplesmente na compreensão geral dessas contradições. Tão logo são especificadas, são explicadas.« O significado dessa constatação vai para muito além de desse tópico, embora, como vimos, certamente não é nenhum acaso que seja pronunciada na oportunidade do desenvolvimento desigual. (LUKÁCS, 2018a: 640)

Como se pode notar, um tal complexo se fundamenta em, na estrutura do real, os complexos em sua heterogeneidade produzirem, através de suas relações recíprocas, contradições internas, oposições entre essência e fenômeno como Lukács aponta. Importa em larga medida essa separação para o pensamento entre essência e fenômeno, pois o descobrir as relações internas, as formas concretas de desenvolvimento de uma legalidade e mesmo a oposição negadora de uma legalidade interna na relação com complexos, em tudo heterogêneos, pode se radicar nessa forma mesma da conexão entre fenômeno e essência.

Lukács aponta que

A conexão ontológica de processos heterogêneos no interior de um complexo ou nas relações de vários complexos constitui a base ontológica para sua — sempre com reservas — separação no pensamento. Ontologicamente, depende portanto de compreender o ser-precisamente-assim de um complexo fenomênico em conexão com as legalidades gerais que o determinam e das quais, ao mesmo tempo, parece desviar-se. (LUKÁCS, 2018a: 641)

Lukács aponta sobre o desenvolvimento objetivo do ser social, que é necessariamente sempre desenvolvimento das capacidades humanas, que esse tornar-se sempre mais social, produz uma tal desigualdade no desenvolvimento entre os âmbitos.

No tratamento de essência e fenômeno já pudemos observar como, após a visão de Marx, o progresso econômico objetivo no desdobramento geral das capacidades humanas pode ter o efeito, com necessidade concreta, de sua — ainda que temporária — redução, distorção etc. Também aqui temos um importante caso — implícito em Marx apenas metodologicamente, aqui não propriamente tratado

expressamente — que tem a ver com o desenvolvimento desigual. Trata-se da desigualdade no desenvolvimento das faculdades humanas como consequência do sempre tornar-se-social economicamente determinado das categorias do ser social. (LUKÁCS, 2018a: 651)

O desenvolvimento objetivo do ser social, segundo Lukács, é marcado por uma tal desigualdade interior a sua totalidade de complexos⁵⁸, que em última instância deriva, como vimos, da heterogeneidade dos complexos em seu desdobrar-se. Essa relação é atravessada pelo complexo da essência e do fenômeno como formas de determinações específicas da necessidade enquanto categoria ontológica.

Sua contraditoriedade, o real estatuto ontológico do fenômeno que “é sempre algo que é e não algo contraposto ao ser” (LUKÁCS, 2018a: 621) e sua relação no desdobrar da essência é fundamental para a forma desse desenvolvimento e direção. De modo que se nega a visão de mundo de um fenômeno que em sua relação com a essência, não exercia nenhum retroagir, nenhuma mudança efetiva no curso desta⁵⁹.

Essa contraditoriedade última entre fenômeno e essência, contudo, não tem por consequência a negação do desenvolvimento da essência através do desdobramento do ser precisamente-assim do fenômeno. Se assim fosse, o desenvolvimento unitário do ser social seria completamente obstaculizado.

Segundo Lukács

Talvez se possa replicar que aqui se trata apenas de uma contraditoriedade na relação entre fenômeno e essência, que não exerce nenhuma influência decisiva no progredir objetivamente necessário da essência. Mas isto seria apenas superficial, embora seja correto que — por último — a linha de desenvolvimento ontológico do ser social se impõe através de todas essas contradições. Contudo, esse progresso que está enlaçado, de modo inseparável, com o das capacidades humanas, não pode ser indiferente, também do ponto de vista do progresso

⁵⁸ Isso não faz parte imediatamente de nossa discussão, mas é interessante notar como um tal fato objetivo é a base ontológica para a categoria discutida por Lukács de classicidade. Segundo o autor, tal categoria se fundamenta justamente naquele percurso histórico onde no desenvolvimento de uma formação concreta e de suas legalidades é reproduzida com um desenvolvimento interno “puro” de seu desdobramento categorial. Aquele complexo fundamental da economia se desenvolve sem que as relações externas e estranhas interfiram na direção das legalidades gerais. Lukács cita o caso do capitalismo inglês e da Atenas estudada por Engels.

⁵⁹ Vale apenas dar como exemplo a concepção de Hegel mais uma vez. Em um tal desenvolvimento da essência, o fenômeno é tão só o modo de aparecer e desdobrar da necessidade como categoria determinante desta. Assim, nas figuras da consciência que se sucederam no percurso do *Geist* (Espírito) até a sua consciência absoluta, isto é, representado pelo próprio Hegel em sua filosofia da história, o fato de ser Aristóteles a sistematizar um momento superior dessa figura é apenas a forma fenomênica e casual da essência de se desenvolver como necessidade objetiva. Percebe-se como para o desenvolvimento da essência, é casual o fato de que foi Aristóteles e não outro indivíduo a exercer um tal papel, que seria de todo modo exercido caso não houvesse Aristóteles. O fenômeno nada determina no curso da essência.

categorial puramente objetivo, se produz um mundo fenomênico adequado ou distorcido. (LUKÁCS, 2018a: 551-2)

A unitariedade do processo é assegurada, pois no desenvolvimento da totalidade social existe uma prioridade ontológica histórico-social do processo como um todo, mesmo que com frequência, a essência que atravessa esse processo possa ser oposta pelo modo de expressão fenomênico de tal objetividade. De que esse campo fenomênico se abra como campo de manobra para as ações dos indivíduos, que pode inclusive alicerçar posições de oposição a direção de desenvolvimento do todo.

Como se pode ver, a noção que o estatuto ontológico do fenômeno é o mesmo que o da essência se faz presente, na medida em que para o ser, o fenomênico é campo igualmente existente de desenvolvimento do todo. Por isso mesmo, ganha relevância o fato que é de grande importância, não apenas no desenvolvimento daquelas capacidades humanas, mas “também do ponto de vista do progresso categorial puramente objetivo, se produz um mundo fenomênico adequado ou distorcido.” (LUKÁCS, 2018a: 552)

Lukács sobre isso, diz no capítulo “*Ideal e a Ideologia*” do volume 14:

Sabemos: o movimento ontológico objetivo para socialidades as mais desenvolvidas possíveis desse ser se compõe de ações humanas e, mesmo se as decisões alternativas singulares dos seres humanos não produzem, no curso da totalidade (*Ganzheit*), os resultados individuais intencionados, os resultados finais desse sumariar não podem ser completamente independentes de tais atos singulares. (LUKÁCS, 2018a: 652)

No desenvolvimento do ser social em direção a categorias sempre mais sociais, se impõe sempre aquelas legalidades universais de que uma tendência interna desse tipo deriva da própria natureza interna do trabalho enquanto categoria fundamental para esse tornar-se sempre mais social. Esse “movimento ontológico objetivo para socialidades as mais desenvolvidas possíveis⁶⁰” que se radicam no trabalho enquanto sua determinação primária, possui como base irremediável, aquelas “ações humanas” e decisões alternativas, ainda que estas, no plano ontológico não produzam os efeitos intencionados.

Esse fundamento da diferencialidade (*Verschiedenheit*) entre o movimento objetivo da totalidade social objetiva e de seus atos singulares, deve ser formulada,

⁶⁰ Sobre isso: “Todas as transformações, em sociais, das relações naturais dos seres humanos entre si e com a natureza têm lugar em decorrência de mudanças espontâneas da realidade econômica; legalmente é apenas que — em que pesem todas as estagnações e regressões — a tendência geral da economia leva tanto a cabo um aumento da socialidade nas formas de intercâmbio dos seres humanos quanto, ao mesmo tempo, uma integração das menores em sempre mais extensivas e abrangentes comunidades, que a enlaçabilidade dos diferentes complexos sociais um com o outro é constante, extensiva e intensivamente, crescente. (LUKÁCS, 2018a: 671)

em sua generalidade, muito cautelosamente, pois a relação dinâmica há pouco indicada entre os atos singulares alternativamente fundados e o movimento como um todo mostra na história uma grande variedade; ela é diferente nas diferentes formações e, particularmente, nas diferentes etapas de desenvolvimento e de transição. (LUKÁCS, 2018a: 652)

Um tal estado de fato, deve ser tomado sempre em seu ser-precisamente-assim, pois mesmo um tal caráter ontológico objetivo de que o desenvolvimento desigual é necessariamente um fato operante, pois derivam mesmo da natureza heterogênea dos complexos sociais, isto tem por consequência que historicamente sejam justamente essas formas fenomênicas do desdobrar que demonstrem uma tal diferencialidade concreta no desenvolvimento da essência.

No desenvolvimento histórico do ser social, sempre segundo Lukács, a desigualdade marca desde o princípio as formas concretas em que se desenvolvem os grupos sociais, pois uma tal desigualdade já aparece com o próprio desdobrar do desenvolvimento econômico, que trazem à tona, mesmo diferentes aptidões e ritmos.

Segundo ele:

Decisivo é, aqui, que o desenvolvimento da economia cria repetidamente, pode-se dizer continuamente, novas situações, nas quais os grupos humanos envolvidos (da tribo às nações) possuem, tanto objetiva quanto subjetivamente, uma aptidão muito diferente para sua realização, elaboração, promoção etc. Através disso, o relativo, com muita frequência extremamente precário, equilíbrio entre eles tem de ser repetidamente revogado; a ascensão de um, o declínio de outro, confere ao desenvolvimento como um todo com frequência uma aparência totalmente transformada. (LUKÁCS, 2018a: 653)

Essa desigualdade é marcada pelos próprios fatos da vida econômica, desde as “posições geográficas até a distribuição interna da população” (LUKÁCS, 2018a: 653), fatos que já conferem uma desigualdade no desenvolvimento interno de uma tal totalidade.

Desse estado de fato a desigualdade do desenvolvimento se acelera com o próprio entrelaçamento econômico que se produz como resultado das tendências internas mais genéricas do ser social, “o sempre-tornar-se-socialmente-mais-puro da estrutura social e de suas forças moventes”, intensifica a desigualdade na medida em que complexifica a totalidade social e todas as relações internas entre os complexos que a perfaz.

No desenvolvimento desigual alcança expressão a heterogeneidade ontológica dos componentes de cada complexo, a relação dos complexos um com o outro; quanto mais desenvolvida, social, é a economia, tanto mais intensamente as heterogeneidades dos elementos

naturais vão ao pano de fundo transformando-se, sempre mais puramente, em uma direção à socialidade. Esse processo, contudo, supera apenas a naturalidade, não as próprias heterogeneidades. Estas devem, de fato, se sintetizar — quanto mais desdobradas as categorias sociais, tanto mais — na unidade do fluxo como um todo, no qual permanece existente seu caráter heterogêneo originário no interior desta síntese e produz — no interior da legalidade geral do processo como um todo — tendências de desenvolvimento desigual. Estas não significam, portanto, na esfera da própria economia, nenhuma oposição para com a legalidade geral, muito menos uma »unicidade« historicista ou mesmo irracionalista do processo como um todo, ao contrário, elas constituem seu necessário modo fenomênico que brota da qualidade do ser social. (LUKÁCS, 2018a: 654)

Lukács compreende, nesse sentido, que a produção capitalista, é “o primeiro terreno adequado para o autêntico desdobramento do desenvolvimento desigual” (LUKÁCS, 2018a: 654) pois é a forma mais universal de intercâmbio que liga em uma única totalidade todo o gênero humano com suas diferenças internas.

Já porque a enlaçabilidade econômica de territórios sempre maiores e economicamente variadamente estruturados cria um sistema de relações econômicas sempre mais ricas e entrelaçadas, no interior de cuja esfera diversidades locais — em sentido positivo e negativo — podem influenciar mais fácil e intensamente a direção do desenvolvimento como um todo. (LUKÁCS: 2018a: 654)

Poderíamos resumir a natureza da desigualdade do desenvolvimento com a seguinte citação de Lukács:

O desenvolvimento desigual, por toda a sua complicada síntese de componentes heterogêneos, é — em sentido ontológico — ainda um desenvolvimento legal. Que as decisões alternativas singulares eventualmente sejam simplesmente falsas ou prejudiciais ao desenvolvimento, nada altera, no referido processo como um todo, nessa legalidade própria. A desigualdade do desenvolvimento significa »apenas« e tão somente que a grande linha no movimento do ser social, a crescente socialidade de todas as categorias, relações e condições não pode se desdobrar retilineamente em nenhuma racionalidade »lógica«, ao contrário, em parte por desvios (mesmo deixando para trás becos sem saída), em parte porque complexos singulares, cujos movimentos reunidos formam o desenvolvimento como um todo, devem estar em uma tal relação de não correspondência de um para o outro. (LUKÁCS, 2018a: 660)

Lukács demonstra como sua concepção de ser, essência e fenômeno está distante daquela de Hegel. A desigualdade que marca o desdobramento de essência e fenômeno, de totalidade social e complexos interiores e a relação determinante na reprodução dos complexos que são sempre sínteses de decisões alternativas dos indivíduos. Aqui a

essência não possui nenhum papel absoluto no desenvolvimento objetivo do ser social. Antes de tudo, a natureza da desigualdade deriva mesmo da heterogeneidade dos complexos constituintes de uma tal totalidade social.

Lukács se refere as “falsas ou prejudiciais” alternativas singulares não como ao desenvolvimento das legalidades, pois isso não afeta no desdobramento destas, que tem na sua natureza já a inerente desigualdade. O sempre-tornar-se-mais-sociais que jaz na natureza mesma do ser social determina a própria desigualdade.

Estamos tangenciando, ainda que constantemente se faça presente, a discussão entre indivíduo e gênero nesse complexo de problemas. Segundo Lukács na relação entre indivíduo e gênero é um fato que “a realização do genérico no indivíduo é inseparável daquelas relações reais nas quais o indivíduo produz e reproduz sua própria existência, portanto inseparável do desdobramento da própria individualidade.” (LUKÁCS, 2018a: 668)

Se pudermos sumariar rapidamente a discussão entre a diferença entre ser social e ser orgânico nesse específico, essa reside em que o exemplar do ser orgânico possui uma relação direta com a reprodução do seu gênero, daí a relação que Lukács dá o nome de mutismo.

A relação do ser humano com o seu gênero, desde o princípio é já mediada, entre indivíduo e gênero se interpõe mediações. A relação entre indivíduo e gênero

Apenas pode se realizar em condições e relações conscientemente operantes, emergem igualmente desde o início, realizações parciais concretas de um gênero humano apenas em si existentes as quais, justamente através de sua concreta parcialidade e particularidade, ocupam, no desenvolvimento da consciência genérica, o lugar deste em si. (LUKÁCS, 2018a: 668)

E diz ainda Lukács que:

Enquanto o gênero biológico mudo é algo puramente objetivo, intransformável pelo exemplar singular, a relação do ser humano com o complexo social, na qual ele realiza sua consciência genérica, é uma relação ativa, uma relação de operar-conjunto, construtiva ou destrutivamente. Por isso o sentimento de pertencimento a uma comunidade concreta ou, ao menos, o habituar-se a ela, é o pressuposto imperativo para o surgir do gênero em sentido social. Isso, naturalmente, não significa que se trate meramente de um fenômeno da consciência. A consciência é antes de tudo a forma de reação (e, de fato, uma de caráter alternativo) às relações sociais concretas objetivamente diferentes e, também, o espaço de manobra de cada alternativa que emerge é objetivamente delimitado econômico-socialmente. (LUKÁCS, 2018a: 679 – 0)

Importa sobretudo assinalar que para Lukács a consciência exerce a “forma de reação (e, de fato, de caráter alternativo) às relações sociais concretas objetivamente diferentes” e que esse mesmo espaço objetivo de “manobra de cada alternativa” é “objetivamente delimitado econômico-socialmente”.

Aparece com isso um momento importante do desdobramento do ser e da essência. A relação reside fundamentalmente que o campo objetivo de possibilidades de objetivação é delimitado, antes de tudo, justamente daquele desenvolvimento objetivo que radica no complexo do trabalho. Ainda que na relação entre os complexos a desigualdade seja uma determinação ontológica ineliminável, o complexo do trabalho determina por último aquele campo de alternativas que são possíveis a cada momento histórico. Que essas próprias reações dos indivíduos, sua sempre renovada cadeia de objetivações expanda esse campo, é algo que deriva da própria legalidade mais universal de que a reprodução social produz necessariamente o novo.

Que essa forma de desenvolvimento do ser social não possua um caráter teleológico, nos parece já assentado. Entretanto, para não restar dúvidas, especificamente quando Lukács se refere a relação indivíduo e gênero diz ele que:

Primeiro, esse processo não é, de maneira alguma, teleológico. Todas as transformações, em sociais, das relações naturais dos seres humanos entre si e com a natureza têm lugar em decorrência de mudanças espontâneas da realidade econômica; legalmente é apenas que — em que pesem todas as estagnações e regressões — a tendência geral da economia leva tanto a cabo um aumento da socialidade nas formas de intercâmbio dos seres humanos quanto, ao mesmo tempo, uma integração das menores em sempre mais extensivas e abrangentes comunidades, que a enlaçabilidade dos diferentes complexos sociais um com o outro é constante, extensiva e intensivamente, crescente. (LUKÁCS, 2018a: 671)

Que esse desenvolvimento, essa enlaçabilidade produza uma desigualdade inerente no desenvolvimento interno, sempre em formas *sui generis*, nos parece um fato já assentado ao até aqui discutido. Assim como a tendência de fundo a formas mais sociais e mais universais de sociabilidade.

Finalmente, o capitalismo cria pela primeira vez na história uma economia de fato mundial, a combinabilidade econômica de cada comunidade humana com todas as outras. O surgimento do gênero humano em sentido social é um produto necessário-não-intencional do desenvolvimento das forças produtivas. (LUKÁCS, 2018a: 671)

Como produto não-intencional, mas necessário, se anuncia justamente em como não há nenhum processo teleológico global para Lukács. O desenvolvimento mesmo das

forças produtivas é um processo causal, objetivo, que independe mesmo das intenções de fundo dos indivíduos, que na máxima de Marx, “fazem, mas não o sabem”.

E ainda sobre o desenvolvimento, a categoria de progresso, diz Lukács que:

Segundo — e isto reforça uma vez mais o caráter não teleológico desse progresso —, deve aqui novamente ser falado do desenvolvimento desigual. Nem todas as formações têm a mesma tendência a uma reprodução ampliada própria. Marx mostra, p. ex., que, para o assim denominado modo de produção asiático, sua base econômica é dirigida tendencialmente à reprodução simples. Aqui emergem, do ponto de vista do progresso por nós considerado, becos sem saída que apenas cessam, por último, após longas estagnações, com a penetração do capitalismo, com uma decomposição a partir do exterior das velhas formas econômicas. Também a antiga economia escravista evolui para um beco sem saída, certamente de todo outro, o qual, apenas por um »acaso« histórico, através da migração germânica, pôde se desenvolver para o feudalismo e assim por diante. (LUKÁCS, 2018a: 671)

Sobre o caráter de desigualdade do desenvolvimento e seu desaguar concretamente realizado no capitalismo, ressalta Lukács que:

Terceiro, o caráter não teleológico desse desenvolvimento legal mostra-se também em que — tal como com a elevação das capacidades humanas — o veículo concreto da realização está em ininterrupta contradição com a própria coisa: guerras sanguinárias, escravidão e mesmo genocídio de povos inteiros, devastações e degradações humanas, agudização na relação dos povos até o ódio secular — estes são os »meios« imediatos com a ajuda dos quais se executou a integração da humanidade em gênero e ainda hoje realiza. (LUKÁCS, 2018a: 671-2)

Essas longas citações se justificam para demonstrar como para Lukács o desenvolvimento objetivo do ser social e sua inerente desigualdade, fundada por último na heterogeneidade dos complexos que se desenvolvem no ser-precisamente assim de suas formações concretas, terminam fundando a história universal a partir do seu fundado caráter causal de desenvolvimento objetivo do ser social – em que por último se fundamenta nas legalidades operantes no complexo econômico, seu momento predominante.

Essa compreensão de cada sociedade como um complexo é apreensível pela heterogeneidade de composição dos complexos sociais que perfazem cada totalidade social em sua formação social específica e sua operação uns sobre os outros com o necessário acaso operante e a desigualdade que marca nesse desenvolvimento o caráter causal.

É importante tomar em consideração neste ponto que tais complexos, o Direito, a Arte, o Estado, tais sistema de mediação que nascem no tornar-se social do ser social, são antes de tudo, complexos parciais “feitos de complexos de grupos humanos”, e ao fim, de seres humanos singulares. Estes são a base última – em seu constante reagir a situações objetivas – de “todos os complexos de mediação e diferenciação” (LUKÁCS, 2018a: 673) em que consistem as decisões alternativas dos indivíduos.

É interessante notar que Lukács mobiliza, contra as teses do materialismo vulgar, incluso Plekhanov, o complexo da economia, como um complexo que possui uma determinação crucial por parte da consciência. Para Lukács, o complexo da economia, exhibe o mesmo solo em que os atos individuais são a base de “mediação e diferenciação” dos complexos e onde, portanto, a economia não responde a uma legalidade natural objetiva que não tem por base nenhuma posição teleológica.

Muito distante das concepções do marxismo vulgar em geral na qual emerge “uma hipostasia fatalístico-mecânica da necessidade econômica”. Para Lukács, não existe nenhuma necessidade objetiva da economia que possua um quantum maior de necessidade do que de qualquer outro complexo. A questão concernente nesse específico, se trata da prioridade ontológica, e tão somente de prioridade ontológica da economia como campo objetivo de possibilidades.

Desse desenvolvimento objetivo do ser social, a diferenciação interna entre seus complexos, fundamenta-se, nesse desdobrar em categorias mais sociais e na crescente alternativa como categoria que sempre mais ganha um caráter valorativo abrangente. Os atos humanos, segundo Lukács, cada vez mais são atravessados por um irremediável campo valorativo⁶¹.

Lukács sobre isso diz que:

Nesses mundos de mediação emergem gradualmente os mais diferentes sistemas de valor humanos. Já indicamos o fato ontológico-social aqui muito importante de que cada uma dessas mediações está em relação de heterogeneidade com a autêntica economia e é capaz de cumprir essa sua função de mediação precisamente em consequência dessa heterogeneidade, o que, naturalmente, tem de externar-se na — em comparação com o valor econômico — qualidade heterogênea do valor que emerge desse terreno. (LUKÁCS, 2018a: 678)

⁶¹ Essa argumentação de Lukács precisa ainda ser melhor avaliada. A discussão sobre o caráter cada vez mais importante do complexo valorativo é a base para Lukács defender de que na URSS a transição socialista dependia dos complexos superiores, e não do complexo do trabalho.

No desenvolvimento histórico, essa qualidade heterogênea dos valores⁶² pode se desenvolver até entrar em rota de colisão com o complexo econômico, dada sua heterogeneidade, a oposição entre ambos deriva dos atos alternativos que estão na base do desenvolvimento da totalidade social e da direção de seu movimento.

Aqui anuncia-se mais uma vez aquele ontológico caráter de desigualdade que marca o desenvolvimento do ser social. Este caráter de valor que se desenvolve com a elevação a patamares superiores do ser social, que emergem e se desenvolvem como campo fundamental nas alternativas que podem os indivíduos objetivar em sua vida.

Esses campo de alternativas que irremediavelmente se coloca como forma geral de relação entre indivíduo e totalidade social é marcado pelo momento em que são dadas respostas a estados de fato objetivos. Essa objetividade que constitui a base dessas escolhas alternativas, como já dissemos, tem como base por último, o desdobrar do desenvolvimento econômico e os fenômenos resultantes deste.

Estes no desenvolvimento da totalidade social, ao mesmo tempo que impulsionam o ser social a patamares mais elevados, através de seu desdobrar, põem um novo campo para novas valorações, segundo Lukács, “essa independência, nesse sentido, pode concretizar em que um sistema de valor não econômico negue radicalmente e exponha como adverso-ao-valor os fenômenos resultantes de um patamar do desenvolvimento econômico.” (LUKÁCS, 2018a: 680)

Evidentemente, os valores que se elevam, só podem ser determinados no concreto ser-precisamente-assim do ser social a cada momento, e esse mesmo campo de manobra de onde partem as alternativas, não são abstrações ou determinados de modo arbitrário, antes, seu ponto de partida é concretamente delimitado no *hic et nunc* do desenvolvimento alcançado. Esse determina “no conteúdo e da forma dos valores”. (LUKÁCS, 2018a: 680)

A importância do até agora dito do valor reside em que, sempre segundo Lukács, na relação dos complexos valorativos na totalidade social e da relação desigual dos complexos heterogêneos, aqueles podem se desenvolver em oposição a legalidades econômicas operantes dada a vinculação com o fenomênico de onde partem os atos dos indivíduos na cotidianidade.

⁶² “Em tais situações se enuncia a diferença fundamental entre o valor econômico e os outros valores: estes pressupõem continuamente a socialidade, seu caráter de ser já existente e que se desenvolve, enquanto aquele não apenas produz originalmente a socialidade como ainda, ininterruptamente, a produz e reproduz de modo sempre novo, sempre de modo ampliado.” (Lukács, 2018a: 679)

A cotidianidade é atravessada demonstra-se como um composto de essência e fenômeno, amálgama de continuidade e ruptura. A substância que perfaz tal totalidade se distingue, como já havíamos apontado, por ser o que permanece no desdobrar, e ao fim por “encarnar” a historicidade em-si.

A nova concepção de substancialidade que Lukács desenvolve parte antes de tudo que ela,

não se coloca excludente-rigidamente ante o processo do devir como relação estacionário-estática do conservar-em-si, ao contrário, ela se mantém pela essência, mas processualmente, transformando-se no processo, renovando-se, participando do processo. (LUKÁCS, 2018a: 681)

Logo vemos a importância da essência como categoria pela qual a substância participa do processo, em que se renova no processo de devir, em que se transforma no próprio processo. Portanto, a substância não é ontologicamente anterior ao ser, ao processo de movimento deste. Ela possui sua gênese nesse mesmo.

A continuidade, como se pode depreender, é uma categoria determinante para a substância. E especificamente no ser social

A continuidade da substância no ser social é, contudo, a do ser humano, de seu crescimento, de sua problemática, de suas alternativas. E na medida em que um valor, em sua realidade, suas realizações concretas, adentra esse processo, torna-se seu componente ativo, corporifica um momento essencial de sua existência social e, com isso e nisso, conserva-se a substancialidade do próprio valor, sua essência e sua realidade. (LUKÁCS, 2018a: 682)

O valor aqui é um componente objetivo da reprodução – sempre através das alternativas concretas – do ser social em que a substância se atualiza pela continuidade existente na constelação de pores teleológicos que se sucedem. Por isso, diz Lukács que “na medida em que um valor, em sua realidade, suas realizações concretas, adentra esse processo, torna-se seu componente ativo”.

Esse desenvolvimento, da substância, é marcada igualmente pelo seu caráter de complexo, e por isto, é indelevelmente posta sobre a base da desigualdade.

Que esse processo, como tudo na sociedade, é um desigual, que a continuidade se expressa por vezes como longos desaparecimentos e, eventualmente, como repentinos tornar-se-atual, nada altera nessa relação da continuidade com a substância no ser social, no tornar-se operante da continuidade da reprodução. (LUKÁCS, 2018a: 682)

A substância tem portanto, na continuidade uma sua categoria decisiva e é marcada pela desigualdade ontológica do desenvolvimento do ser social.

De outro lado, nesses tornar-se atual e desaparecer de um processo de continuidade, em tudo joga o peso da constituição interna do ser social. Isto é, que o seu processo de devir tem um caráter causal que é síntese de alternativas concretas dos indivíduos.

No desenvolvimento do ser social, a essência, por isso, não possui nenhuma rigidez absoluta que a tudo determina. Como já dissemos, para Lukács tanto o acaso joga um peso do fenômeno, quanto da essência, igualmente a necessidade se liga a ambas as categorias. Mesmo que no plano cotidiano, o fenômeno exiba uma margem de “maleabilidade” maior, pois sua própria diversidade determina essa sua qualidade frente a essência.

Sobre a essência e a necessidade, Lukács rejeita aquele caráter implacável de determinabilidade sobre todo conteúdo real e direção deste.

Como diz Lukács a esse respeito

Ele [Marx] mostrou, contudo, ao mesmo tempo, que os próprios seres humanos — justamente por isso — fazem sua história, que o desenvolvimento da essência independentemente do seu pensamento e desejo não é uma necessidade fatal que a tudo determina antecipadamente o que simplesmente sucederia com eles. Essa necessidade, todavia, resulta em um ininterrupto surgir de novas constelações reais que resultam no único espaço de manobra real sempre existente para a práxis humana. (LUKÁCS, 2018: 425)

No âmbito do ser social, o próprio desdobrar da essência produz um campo objetivo de manobra através dos próprios complexos que surgem com seu desenvolvimento. Essa essência que se desenvolve enquanto necessidade objetiva põe de forma ampliada o campo de alternativas no qual os indivíduos se desenvolvem e os complexos objetivos do ser social em suas interações.

Cria desse modo, a liberdade como uma categoria ontológica no ser social através daquele campo de alternativas concretas que os indivíduos podem se colocar como conteúdo a cada momento. A esse respeito, diz Lukács que

O círculo daqueles conteúdos que os seres humanos podem se pôr nessa práxis real como finalidade é — como um tal círculo — determinado por essa necessidade do desenvolvimento da essência, mas, justamente como círculos, como espaço de manobra para as posições teleológicas reais nele possíveis, não como determinação geral, inevitável, para todo conteúdo da ação. No interior desse espaço de manobra, cada posição

teleológica surge sempre apenas na, para ela, única forma alternativa possível, com o que já é excluída toda predeterminação, com o que a necessidade da essência para a práxis dos seres humanos singulares inevitavelmente toma a forma de uma possibilidade. (LUKÁCS, 2018: 435 - 6)

A essência não se compara em nada com aquela ligação unidimensional com a necessidade, rigidez absolutizada com a categoria da necessidade que determina todo conteúdo e desdobrar da essência. Aqui ela é a necessidade objetiva que é dada aos indivíduos como campo de possibilidades em seu desdobrar. E justamente por um tal caráter, ela pode como um tal complexo, constituir a continuidade interna de um desenvolvimento unitário do ser social.

Em que seu desenvolvimento como necessidade objetiva não é negado pelo caráter de liberdade das alternativas concretas que os indivíduos objetivam em suas vidas, antes é justamente seu caráter de campo de possibilidades a cada momento existente, que seu desdobrar ganha um real caráter histórico.

A sua relação com o mundo fenomênico se ampara justamente em que este compõe essa campo sobre o qual os atos dos indivíduos partem, e por isso o modo fenomênico constitui a multifacética forma com a qual a essência se desdobra caso a caso, uma determinação crucial no desenvolvimento e na direção da essência.

O ser-precisamente-assim do desdobrar da essência enquanto *lócus* da continuidade é uma necessidade ontológica sem a qual a própria essência nem poderia vir-a-ser, nesse sentido, a necessidade que existe na essência, existe igualmente no fenômeno.

Segundo Lukács:

Além disso, todavia, tem de ser ainda enfatizado que as posições determinadas nesse sentido pelo desenvolvimento da essência não são meras mediações com a ajuda das quais o que necessariamente deve ocorrer, ocorre justamente em correspondência à necessidade, elas afetam direta ou indiretamente sobre a decisão da essência na medida em que auxiliam a determinar o como daquele mundo fenomênico, sem cuja corporificação real a essência jamais poderia alcançar sua realidade plena, existente para si. E, como igualmente já vimos, essa forma fenomênica é, não apenas realidade em geral, mas realidade histórica altamente concreta, as posições teleológicas assim executadas afetam o concreto movimento de desenvolvimento da própria essência. Todavia, não no sentido como se elas pudessem permanentemente detê-lo, desviá-lo, preveni-lo etc., muito menos que elas podem dar-lhe um outro conteúdo, mas na medida que afetam sua forma fenomênica concreta, na medida em que imprimem a esse movimento de desenvolvimento seu caráter de desigualdade. (LUKÁCS, 2018: 426)

A esfera fenomênica, deste modo, é compreendida como as formas da ruptura que se impõe no desenvolvimento concreto da essência. Por isso, a forma fenomênica não pode dar outro conteúdo a essência, mas é a forma ineliminável de desdobramento desta e na medida em que esse desdobrar afeta o próprio fenômeno, realça seu caráter de ruptura no plano ontológico, isto determina para o desenvolvimento entre ambas as categorias uma necessária desigualdade. Aqui retornamos, como se pode ver, aquela discussão entre legalidades e formas concretas.

O desenvolvimento objetivo da essência atravessa e produz uma unitariedade ao processo de desdobramento do ser social e isto, pois possui como determinação ontológica uma sua relação com a continuidade. O fenômeno ao mesmo tempo possui um inevitável caráter de ruptura e ambas só podem se realizar em seu desenvolvimento através da desigualdade inerente. No ser social, especificamente a partir de posições teleológicas do indivíduos no interior de um totalidade social determinada pela síntese entre complexos heterogêneos.

O desenvolvimento da essência determina, portanto, os traços ontológicos fundamentais decisivos da história da humanidade. Ela obtém sua forma ontológica concreta, todavia, apenas em consequência de tais modificações do mundo fenomênico (economia bem como superestrutura); estas podem se realizar, contudo, apenas como consequências das posições teleológicas dos seres humanos, nas quais ganha expressão também a ideologia, como meio de dirimir os respectivos problemas e conflitos. (LUKÁCS, 2018: 426)

CONCLUSÃO

De tudo o que vimos até então, podemos dizer que: em Hegel ressurgue aquela orientação a uma ontologia conscientemente fundada. E que tal ontologia que se eleva do solo revolucionário burguês, do momento mais elevado da burguesia, radica seu limite tanto quanto sua grandiosidade nesse mesmo solo.

As antinomias que surgem da dupla ontologia de Hegel e seu esterco de contradições dão luz a descobertas geniais, tanto quanto limitam Hegel de que se retirem amplas consequências dessas mesmas descobertas. Como vimos, a incrível e genial descoberta do trabalho torna-se um meio de desdobramento do caminho do Espírito para a identidade sujeito – objeto.

A astúcia da razão, princípio que possui genuína validade, isto é, de que existe uma legalidade objetiva que é produto dos atos dos indivíduos e que se realiza mesmo sem sua consciência, – e mesmo contra as intenções dos indivíduos – objetivamente, é uma necessária conquista do pensamento. Entretanto, mesmo aqui Hegel é obstaculizado tanto historicamente pelos vetores da sociabilidade burguesa não terem se explicitado com total força na vida cotidiana⁶³, tanto quanto pela sua vinculação de classe.

Desse modo todas as conquistas de Hegel são desfiguradas e devem, conforme Lukács explicita no capítulo da Ontologia sobre Hegel, ser tratadas de forma singular. Isto é, para toda apreensão de categorias ontológicas, para todo lugar em que Hegel aponta para uma ontologia conscientemente fundada, se precisa desentranhar o novo e vivo do “esterco de contradições” em que a ontologia logicizante do sujeito – objeto idêntico se eleva como moldura categorial global, enquanto sistema.

Assim, Lukács se esforça por tratar, desde o quadro mais geral do sujeito – objeto idêntico, os problemas causados por essa falsa ontologia. Está só interessa enquanto desfigura a autêntica ontologia de Hegel.

E, como dissemos na introdução desse trabalho, Hegel interessa a Lukács, sobretudo, por ser o precursor de Marx. É nesse terreno que as conquistas da autêntica ontologia importam.

Hegel ao colocar como centro de todo o sistema a imagem do sujeito – objeto idêntico, ao fazer desse movimento da consciência em direção ao ser a forma geral de todo movimento histórico, fundamentou uma concepção teleológica da história que se

⁶³ Me refiro especificamente ao descolamento do proletariado enquanto classe para-si nos marcos de 1848.

apoia em uma “teodiceia” da razão. Isto é, coloca no centro processo histórico a essência como uma necessidade que se desdobra até alcançar seu pleno desenvolvimento.

Deste modo, o ser social faz a sua história sem que a faça integralmente, pois todo ato humano é “condenado” a realizar o percurso da astúcia da razão no percurso do alcançar-a-si-mesmo do Espírito.

O que podemos apontar nesse sentido é que Hegel hoje é relevante tão só no sentido em que é precursor de Marx. O que é vivo em sua concepção filosófica subsiste justamente enquanto componente superado da filosofia de Marx.

E para Lukács, a primeira concepção radicalmente histórica, em que os homens fazem sua história até as últimas consequências é a concepção de Marx. Através da relação fundada no trabalho entre sujeito e objeto.

A separação entre sujeito e objeto não é para Marx um problema a ser superado, antes é a própria determinação *sui generis* de uma forma de ser, o ser social, que interpõe mediações na sua relação com a totalidade. Que reproduz constantemente dois polos como sua forma de reprodução social, a totalidade e o indivíduo.

Tentamos em alguma medida salientar esses fatos no texto, para diferenciar a concepção de Marx da de Hegel, da forma com que Lukács a desenvolve, ainda que o foco central seja mesmo o complexo da historicidade.

Como se mostra, a diferença entre Marx e Hegel nesse específico deriva mesmo da concepção mais geral da relação entre sujeito e objeto.

Enquanto o segundo vê toda a objetividade como uma alienação do Espírito, que para reconhecer-se naquilo que é ele mesmo precisa passar por inúmeros processos em que através das figuras de consciências se conhece cada vez de forma mais adequada.

O segundo vê a objetividade como a condição de possibilidade de toda subjetividade, base sem a qual a mera existência da subjetividade é impossibilitada. E por isto, ao encontrar no trabalho a forma em que se processa primariamente toda alteração material no âmbito do ser social, Marx pode retirar todas as consequências dessa descoberta genial de Hegel.

Com a abertura no plano histórico, Marx será o pensador realizar a última grande síntese teórica que já tivemos até então. Sua ontologia materialista é possível porque o proletariado se constitui efetivamente em uma classe autônoma e com interesses radicalmente opostos aos da burguesia. De outro lado, o domínio dos homens sobre a natureza é um dado cotidiano com a introdução da maquinaria e da grande indústria.

Por isto Lukács conscientemente recupera Marx, retorna a ele para fazer renascer o marxismo no século XX. E as conquistas ontológicas da teoria marxiana são o meio de restituir a integralidade dessa esfinge constituída.

O que se alça aqui é a integralidade da história humana, a apreensão de que apenas os homens fazem a sua história, ainda que, como diz Marx, não a façam como a querem, em circunstâncias que eles mesmos escolhem. Desse modo, os homens são livres para fazer a sua história, mas essa liberdade possui um caráter concretamente determinado pela síntese de complexos – incluso a individualidade – que se concretizam na totalidade social.

Tal liberdade só pode ser justamente a escolha entre alternativas concretas, como Lukács diz, dadas no interior dessa totalidade social. Alternativas que sempre são sociais, mesmo quando se trata da transformação da natureza.

Tal fato, a de que a reprodução social tem como seu início decisões de indivíduos que objetivam pores teleológicos, de que essa objetivação tem em sua gênese sempre uma escolha, que essa mesma escolha está determinada pelas possibilidades objetivas existentes na totalidade social, faz com que haja um revolvimento radical na concepção de essência.

Do que vimos até aqui, a essência ao invés de determinar a tudo sem que seja determinada, possui um caráter completamente diferente, nos termos da ontologia de Lukács. Ela não apenas determina, mas é determinada, participa do processo, mas pode ser negada no próprio processo. Isto porque no seu desenvolvimento, as ações humanas, as formas fenomênicas e o acaso, jogam um peso na sua direção. O seu desdobrar-se, por isto, não é uma necessidade rígida que a tudo subordina segundo seu próprio propósito.

Antes, ela constitui o campo objetivo do possível, aquele mesmo campo em que a necessidade objetiva aparece aos indivíduos como seu campo de alternativas concretas a cada momento histórico. Assim, as escolhas que os indivíduos realizam – sempre com as mediações dos complexos sociais – podem desenvolver a essência em uma direção ou em outra, podem confirmar tendências objetivas ou mesmo negá-las.

Em suma, dessa forma, não existe nenhuma essência, tão a moda na filosofia burguesa, que determine o capitalismo como a última forma de sociabilidade possível. Nenhuma essência humana egoísta que seja anterior ontologicamente a sociedade. A essência se constitui com e nas relações sociais e pode ser negada por elas.

Assim como a essência da sociedade escravista foi destruída pelo fim da sociedade escravista, a essência feudal foi destruída pela sociedade burguesa, os homens também

podem superar a sociedade burguesa, caso escolham – com todas as mediações implicadas – e criar a essência comunista. Então, a sociedade burguesa, a essência mesquinha e egoísta dos indivíduos, o capital, o Estado e a família monogâmica parecerão apenas peças de museu de uma sociedade distinta e carente de sentido humano.

Referências Bibliográficas

FEUERBACH, Ludwig. **Manifestes philosophiques**. Paris: Presses Universitaires de France, 1973.

LUKÁCS, Georg. **O jovem Marx e outros escritos de filosofia**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2009.

_____. **Para uma ontologia do ser social volume 14**. Maceió: Coletivo Veredas, 2018.

_____. **Para uma ontologia do ser social volume 13**. Maceió: Coletivo Veredas, 2018.

HEINRICH, Michael. **Karl Marx e o nascimento da sociedade moderna: biografia e desenvolvimento de sua obra volume I**. São Paulo: Boitempo, 2018.

MARX, Karl. **Contribuição para a crítica da economia política**. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

TONET, Ivo. **Método científico: Uma abordagem ontológica**. São Paulo: Instituto Lukács, 2013.