

UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS
FACULDADE DE SERVIÇO SOCIAL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SERVIÇO SOCIAL
DOUTORADO EM SERVIÇO SOCIAL

LORRAINE MARIE FARIAS DE ARAUJO

**HUMANIZAÇÃO E DESUMANIZAÇÃO:
UMA ANÁLISE ONTOLÓGICA**

Maceió
2024

LORRAINE MARIE FARIAS DE ARAUJO

**HUMANIZAÇÃO E DESUMANIZAÇÃO:
UMA ANÁLISE ONTOLÓGICA**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Serviço Social da Universidade Federal de Alagoas, como requisito parcial para obtenção do título de Doutora em Serviço Social.

Orientador: Prof. Dr. Diego de Oliveira Souza.

Maceió

2024

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

Bibliotecária: Girlaine da Silva Santos – CRB-4 – 1127

A658h Araújo, Lorraine Marie Farias de.
 Humanização e desumanização: uma análise ontológica / Lorraine Marie Farias de Araújo. – 2024.
 179 f. : il.

 Orientador: Diego de Oliveira Souza.
 Tese (Doutorado em Serviço Social) – Universidade Federal de Alagoas. Faculdade de Serviço Social. Programa de Pós-Graduação em Serviço Social, Maceió, 2024.

 Bibliografia: f. 173-177.
 Anexos: f. 178-179.

 1. Trabalho. 2. Ontologia social. 3. Fetichismo da mercadoria. 4. Alienação (filosofia). 5. Capitalismo. I. Título.

CDU: 364.144: 331.1

AGRADECIMENTOS

Às mulheres que me precederam. Mainha (tetravó), Joana (bisavó), Antônia (bisavó), Creusa Correia de Lima (avó), Maria Therezinha Siqueira de Araujo (avó) e Zara Vicente de Farias Lima (mãe). Tais mulheres me fizeram ser quem sou hoje, possibilitaram e fortaleceram a minha existência nesse mundo. Todo amor do mundo, ainda é pouco para agradecê-las por sua grandiosidade em minha vida.

A todas as pessoas da minha família que contribuíram/contribuem nessa jornada, a exemplo de meu pai, Jurandir de Araujo Júnior e meu irmão, Artur Vinicius Farias de Araujo. Também agradeço ao meu padrasto, José Pedro Lima.

Ao grande camarada, por sorte também orientador, Diego de Oliveira Souza. Afirmo que tenho sorte em ter um orientador como Diego pelo seu conjunto de qualidades imprescindíveis. Inteligência, perspicácia, gentileza, objetividade, calma, determinação, entre outras inúmeras qualidades, o tornam um ser humano e também profissional admirável. Além disso, agradeço pela parceria, confiança e dedicação ao longo da escrita da tese. A nossa afinidade intelectual marxista também facilita o excelente diálogo que realizamos na pesquisa. Sigamos na luta por uma nova forma de sociabilidade.

Ao Prof. Artur Bispo pelas valiosas contribuições ao longo da minha jornada acadêmica e militante.

Ao Coletivo Ofensiva Socialista, lugar onde construo minha militância socialista junto às e aos camaradas: Victória Régia, Marcos Oliveira, Artur Bispo, Júnior Vasconcelos, Jonathan Smith, Henrique Félix, Diego Souza, Fernando Emannuel, Cida Ferreira, Mônica Santos e Christiane Batista.

Às professoras e professores do Programa de Pós-Graduação em Serviço Social, com ênfase naquelas e naqueles em que cursei disciplinas: Sérgio Gianna, Rosa Prêdes, Reivan Marinho, Artur Bispo e Norma Alcântara. Às e aos colegas de turma pelos profícuos debates.

Ao Grupo de Pesquisa Sobre Reprodução Social (GPSRS/UFAL) pelas discussões e estudos coletivos.

Às professoras e professores que contribuíram na qualificação desta pesquisa: Deribaldo Santos, Talvanes Maceno, Débora Santos, Mariana Andrade e Artur Bispo.

Ao cine quarentena, onde realizamos, durante a pandemia, uma série de encontros para o debate sobre a arte fílmica. O resultado desse processo foi a construção de duas coletâneas sobre os filmes assistidos. Agradeço especialmente a Talvanes, Sissi, Gorete, Elaine, Elândia, Diogo, Luciano, Chris e Yessenia, por compartilhar a autoria das coletâneas.

Ao Ecobrisa, Área de Proteção Ambiental (APA) Jurema, por ser um lugar de resistência em Arapiraca, diante da exploração violenta do capitalismo sobre a natureza. Um agradecimento especial à Fátima, ao Seu Nildo e à Edite, guardiões deste belo lugar.

À Escola Tradicional de Capoeira Angola (ETCA), por ser o lugar em que mais aprendo sobre o refinamento do reflexo estético.

Às/aos camaradas capoeiristas, principalmente a nossa primeira referência, Mestre Pastinha, ao nosso Mestre Bola Sete, Contra Mestre Peixe Elétrico, Malaka, Nginga, Chita, Gavião, Carcará, Serena, Águia, Tocaia, Onça, Ricardo, Iris, Foguete, Navalhada, Maré Mansa, Panteira, Peninha, Estrela, Faca de ponta, Leoa, Dandara, Arqueiro, Cabeceiro e Fátima.

Esta pesquisa contou com o apoio financeiro da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

Etnia

[...] É o povo na arte
É arte no povo
E não o povo na arte
De quem faz arte com o povo
Por de trás de algo que se esconde
Há sempre uma grande mina de conhecimentos
e sentimentos
Não há mistérios em descobrir
O que você tem e o que gosta
Não há mistérios em descobrir
O que você é e o que você faz
Maracatu psicodélico
Capoeira da Pesada
Bumba meu rádio
Berimbau elétrico
Frevo, Samba e Cores
Cores unidas e alegria
Nada de errado em nossa etnia.

Chico Science / Lúcio Maia
(Nação Zumbi, Afrociberdelia, 1996)

Estou cada vez mais convencida de que
somente por meio do comunismo
podemos nos tornar humanos.

Frida Kahlo

RESUMO

O objetivo desta tese é investigar a relação dialética entre humanização e desumanização mediante a categoria trabalho. O caminho para a constituição do ser humano perpassa necessariamente o novo, a capacidade de inventar e construir um futuro histórico-social à humanidade. Tal categoria está intrincada à gênese do ser social, indissociavelmente ligada à categoria trabalho. Esta possibilita o surgimento duma nova qualidade do ser. O ser social irrompe diante do ser meramente biológico, orgânico. Mediante um salto ontológico, passa a se diferenciar do reino animal propriamente dito. O trabalho, portanto, provoca um afastamento das barreiras naturais, porém, nunca a sua completa dissociação. Nesse ínterim, se constitui o ser humano, através de uma longa jornada de humanização. Trataremos, portanto, das categorias nodais que conformam o trabalho em seu sentido originário, a saber, teleologia e causalidade, bem como exteriorização e objetivação, para alcançar o corolário da humanização do ser social nas formas de objetivações superiores: ciência e arte. Contraditoriamente à humanização, os seres humanos se enredam numa profunda desumanização, a partir do advento dos antagonismos entre classes sociais. Aqui, trataremos da desumanização especificamente capitalista, onde perpetraremos a sua constituição ontológico-categorial na sociabilidade burguesa com a análise sobre o fetiche da mercadoria, a alienação e o estranhamento. A desumanização, por sua vez, se materializa de diferentes maneiras, investigaremos sucintamente suas formas de manifestação por meio da análise da desumanização racista, bem como da relação entre desumanização e saúde; desumanização e violência; e desumanização e natureza. Através do método materialista histórico-dialético, pautado na ontologia histórico-social, empreenderemos uma análise ontológica de categorias próprias do ser social, em busca de seu ser-precisamente-assim, consonante às contribuições de Marx e Lukács. Constata-se que o capitalismo promove a desumanização estrutural da classe trabalhadora através do trabalho assalariado.

Palavras-chave: Humanização. Desumanização. Fetichismo. Alienação. Ontologia histórico-social.

ABSTRACT

The aim of this thesis is to investigate the dialectical relationship between humanization and dehumanization through the category of work. The path to the constitution of the human being necessarily involves the new, the ability to invent and build a social-historical future for humanity. This category is intrinsically linked to the genesis of social being, inextricably linked to the category of work. This makes it possible for a new quality of being to emerge. Social being bursts forth from merely biological, organic being. Through an ontological leap, it begins to differentiate itself from the animal kingdom proper. Work, therefore, causes a departure from natural barriers, but never their complete dissociation. In the meantime, the human being is constituted through a long journey of humanization. We will therefore deal with the nodal categories that make up work in its original sense, namely teleology and causality, as well as exteriorization and objectification, in order to reach the corollary of the humanization of the social being in the higher forms of objectification: science and art. Contradictory to humanization, human beings become entangled in a profound dehumanization, with the advent of antagonisms between social classes. Here, we will deal with specifically capitalist dehumanization, where we will perpetrate its ontological-categorical constitution in bourgeois sociability with an analysis of the commodity fetish, alienation and estrangement. Dehumanization, in turn, materializes in different ways. We will briefly investigate its forms of manifestation by analyzing racist dehumanization, as well as the relationship between dehumanization and health; dehumanization and violence; and dehumanization and nature. Using the historical-dialectical materialist method, based on social-historical ontology, we will undertake an ontological analysis of the categories of social being, in search of its being-precisely-as-it-is, in line with the contributions of Marx and Lukács. We find that capitalism promotes the structural dehumanization of the working class through wage labour.

Keywords: Humanization. Dehumanization. Fetishism. Alienation. Social-historical ontology.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	8
2. O TRABALHO COMO VEÍCULO DE HUMANIZAÇÃO.....	20
2.1 Teleologia e Causalidade.....	22
2.2 Exteriorização e Objetivação.....	41
2.3 As formas de objetivação superiores: ciência e arte.....	66
3. FETICHE DA MERCADORIA, ALIENAÇÃO E DESUMANIZAÇÃO.....	86
3.1 Desvendando o invólucro místico do fetichismo da mercadoria.....	92
3.2 Consequências da alienação/estranhamento na sociabilidade burguesa.....	106
3.3 Trabalho assalariado e desumanização.....	124
3.4 A objetivação da desumanização capitalista.....	133
3.4.1 A desumanização racista.....	136
3.4.2 Desumanização e saúde.....	144
3.4.3 Desumanização e violência.....	150
3.4.4 Desumanização e natureza.....	157
4. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	163
REFERÊNCIAS.....	173
ANEXO I	178
ANEXO II	179

1. INTRODUÇÃO

Foice, Facão e Peixeira

Pega o facão, pega o facão
 Pega o facão que é pra cortar bambu
 Pega o facão que é pra cortar cabeça
 Do senhor de engenho que acha que é dono
 Acha que é dono da porra da terra
 Acha que é dono da porra do mar
 Acha que é dono dessa porra toda
 Subindo mais prédio, não sabe cuidar
 Não sabe o que planta, porém come lixo
 E pra viver você tem que pagar
 Você tem iPhone porque pode
 Mas porque o filho da doméstica não pode estudar?
 [...] Cabeças vão rolar nessa noite
 Cabeças vão rolar na minha foice
 [...] Sou eu que faço o patrão descer a ladeira
 Foice, facão, peixeira [...] *[sic.]*¹

A elã impulsionadora de nossa investigação sobre a relação dialética entre humanização e desumanização, parte desta para alcançar aquela, ou seja, iniciamos a pesquisa através da análise imanente do complexo categorial que conforma a sociabilidade burguesa. A partir do momento presente, a qual a classe trabalhadora sofre cotidianamente com a exploração capitalista, depreendemos a constituição do ser social mediante a categoria trabalho. Esta é a pedra de toque da arguição que se segue.

Na consecução de nosso estudo, a categoria desumanização ganha proeminência. A priori verificamos a existência da desumanização racista como constituinte da conformação do sistema do capital². Ao longo do livro *Racismo e Revolta*, publicado pelo *Instituto Trabalho Associado* em 2023, fruto da dissertação de mestrado intitulada *Fundamento ontológico do racismo e revolta contra o capital*, defendida em 2022, alcançamos algumas conclusões que influenciaram o percurso desta pesquisa.

A apreensão da raiz ontogenética do mecanismo *racista estrutural* (Almeida, 2018), o revela como um fenômeno característico do modo de produção capitalista destinado à intensificação da valorização do valor (Araujo, 2023). Situa-se historicamente na acumulação primi-

¹ Canção composta por EVYLiN, Urias e VirusCarinhoso.

² Capital e capitalismo são fenômenos distintos. O segundo é uma das formas de manifestação do primeiro, uma de suas variantes históricas. Logo, capitalismo é uma variante histórica do sistema do capital, em que ocorre a subsunção real do trabalho ao capital. Então, o capital se manifesta antes do capitalismo, através do capital mercantil e usurário, por exemplo, ao longo da acumulação originária do capital (Mészáros, 2011).

tiva do capital junto à moderna colonização (Marx, 2017). Diferencia-se³ das formas pontuais de racismo existentes nas sociabilidades de classes anteriores devido ao caráter mundializado que assume, levando em consideração que a colonização se configura como o pontapé inicial da mundialização do capital (Santos Neto, 2020).

Através das sucessivas aproximações ao objeto de pesquisa, apreendemos que a desumanização racista é uma forma peculiar de desumanização, que se manifesta como a primeira⁴ forma de desumanização empreendida mundialmente pelo sistema do capital, sobre diversos povos ao longo da colonização moderna. Assim, a forma de desumanização racista permite a extração do mais-valor⁵ absoluto⁶ do trabalho escravizado⁷, acumulado pelos burgueses em ascensão. Tal forma de trabalho serviu ao processo de acumulação anômala de capital, característica da formação sócio-histórica brasileira⁸, em que o capital mercantil se apropria da escravidão moderna aos seus interesses econômicos (Santos Neto, 2015).

Ainda na acumulação primitiva do capital (século XVI a XVIII), os burgueses, em es-

³ No artigo intitulado “*Racismo*” ou “*Racismo estrutural*”: *diferenciação ontológica na sociabilidade burguesa* (Araujo, 2023), investigamos os caracteres próprios de diferenciação do racismo em distintas sociabilidades. Nesse ínterim, a gênese da propriedade privada e das classes sociais (Engels, 1984) possibilita o posterior surgimento de formas pontuais de racismo. A sociabilidade burguesa empreende o racismo estrutural como mecanismo de desumanização para extração de mais-valor.

⁴ O fato de ser a primeira forma de desumanização inscrita no sistema do capital não significa uma hipostasia da raça sobre o trabalho. O que se coloca como cerne da questão é o fato de que o processo de racialização simultâneo à escravidão moderna, anterior ao surgimento do modo de produção especificamente capitalista, ocupa o papel de intensificar a extração de mais-valor dos escravizados. Verifica-se que a desumanização racista é a primeira forma de desumanização empreendida pelo capital, porque surge antes do estabelecimento do modo de produção capitalista. Por isso, a desumanização racista é o prelúdio da desumanidade estrutural propriamente capitalista, porque ocorre no momento histórico anterior ao seu estabelecimento.

⁵ Ao longo da pesquisa utilizaremos o termo mais-valor ao invés de mais-valia, de acordo com a tradução d’ *O Capital* da Editora Boitempo. Tal escolha foi realizada pelo fato de considerarmos uma tradução mais acertada, principalmente ao realizarmos a análise conjunta entre valor e mais-valor. Nota-se um nexo causal mais claro entre as duas categorias, visto que a valorização do valor gera o mais-valor. Isso explica o nosso arbítrio pela mencionada tradução.

⁶ A jornada de trabalho escrava estava dividida em tempo de trabalho necessário ao processo de reprodução biológica da mão de obra escrava e em tempo de trabalho excedente. *Isso já se consubstanciava como processo de produção de mais-valor*, pois o valor adiantado retornava às mãos do mercador e do senhor de engenho como valor valorizado. O núcleo de toda a produção era a valorização do capital adiantado pelo mercador e aplicado na produção pelo senhor de engenho (Santos Neto, 2015, p. 114, *itálico nosso*).

⁷ Recorremos ao termo escravizado (Munanga, 2006) visto que: “Em qualquer circunstância, a escravidão é uma instituição desumanizante e deve ser condenada. *O homem nasce livre até que alguém o escravize*. Portanto, o próprio conceito está errado. *O correto é “escravizado”, não “escravo”*. Não há uma categoria de escravo natural. Porém, esse conceito já está enraizado na literatura.” (Afropress, 2005, n. p., *itálico nosso*).

⁸ O artigo intitulado *A controvérsia dos modos de produção brasileiros: a contribuição do pensamento marxista* (CURTY, et al., 2016) realiza a discussão sobre importantes obras de teóricos marxistas brasileiros, como Caio Prado Júnior, Nelson Werneck Sodré e Jacob Gorender, a respeito da formação sócio-histórica brasileira através de distintas perspectivas.

calada, iniciam o processo de exploração e extração de mais-valor, através das manufaturas na Europa, bem como por meio do trabalho escravizado nos países colonizados. Os capitalistas em ascensão empreendem, por meio de uma série de espoliações e usurpações dos camponeses do medievo e dos colonizados ao redor do mundo, a conformação das duas classes sociais fundamentais do modo de produção capitalista, a saber, burguesia e proletariado. Esta foi a base do acúmulo de capital que enredou a classe trabalhadora numa verdadeira classe de despossuídos (Marx, 2017a), em que lhes resta somente a força de trabalho enquanto mercadoria a ser vendida à corja de capitalistas (Marx, 1980).

Ao conformar esse processo, a burguesia se consolida enquanto classe dominante em todos os aspectos da vida humana, desde a economia, política, ideologia, cultura e estética. Todos os complexos sociais passam a servir ao processo de valorização do valor. Esse processo se corporifica historicamente na subordinação real do trabalho ao capital, através do erguimento da maquinaria e grande indústria no fim do século XVIII, em que se supera a mera subordinação formal do trabalho ao capital (Marx, 2017). Nesse ínterim, o tráfico e escravização de pessoas escravizadas se configurou como base para o estabelecimento do capitalismo, em que os senhores de engenho de ontem, são os burgueses de hoje (Willians, 1975).

O acúmulo de forças produtivas exploradas pelo sistema do capital permite o agigantamento da máquina perante o humano, em que este deve servir aos fins da primeira. Somente através da generalização do trabalho assalariado e da propriedade privada ao mundo, a burguesia se constitui como classe dominante sobre a maior parte da humanidade metamorfoseada em trabalhadoras e trabalhadores explorados e desumanizados, transformados em mercadoria (Marx, 2017).

Com a ascendência do modo de produção especificamente capitalista no século XVIII, o trabalho assalariado se generaliza como nova forma de exploração baseada no mais-valor relativo. Isso não significa que o capitalismo prescindiu da forma de trabalho escravizado, visto que até hoje persiste sob a pecha de “trabalho análogo à escravidão”⁹. O desenvolvimento do mais-valor relativo se configura como uma forma sofisticada exploração, visto que, com a diminuição da jornada de trabalho, mistifica-se o trabalho excedente que gera o mais-valor.

Mediante a premissa de que o mais-valor é produzido com o advento do sistema do capital, verificamos que a desumanização racista funda a desumanização estrutural do capitalis-

⁹ [...] constatamos que o eufemisticamente chamado “trabalho análogo à escravidão” se configura como forma de trabalho escravizado presente no modo de produção capitalista. Isso decorre do fato de que o capital se apropria de formas anômalas de exploração da força de trabalho com fins acumulativos. A condição de escravizada/o hoje, está ligada também ao racismo estrutural como mecanismo de desumanização para exploração, tendo em vista a proeminência de pessoas racializadas “resgatadas” dessa forma de trabalho (Araujo; Souza, 2023, p. 13).

mo. Isso ocorre porque aquela foi a primeira forma de desumanização inscrita no sistema do capital, que possibilitou o acúmulo de uma massa gigantesca de mais-valor absoluto à riqueza europeia, permitindo o posterior desenvolvimento da forma de mais-valor relativo e o surgimento da desumanização estrutural, provinda diretamente do trabalho assalariado.

Com isso, emerge a necessidade de investigar acuradamente os caracteres ontológicos que conformam a desumanização capitalista. Ao longo da investigação, a pesquisa ganha novo delineamento, porquanto, a partir da desumanização capitalista, num caminho *hacia atrás* (Lukács, 1966), alçamos elucidar também o simultâneo processo de humanização do ser social. Surgem, portanto, as seguintes indagações da pesquisa: Por quais meios o ser humano se humaniza? Como se caracteriza a desumanização capitalista? Quais as formas de objetivação da desumanização?

Assim, nosso objeto de pesquisa consiste na relação entre as categorias humanização e desumanização. O que nos leva ao objetivo geral de *investigar a relação dialética entre humanização e desumanização mediante a categoria trabalho*. Esta perpassa toda a nossa argumentação. Para alcançarmos o objetivo geral mencionado, elencamos os seguintes objetivos específicos: elucidar a relação entre trabalho e humanização do ser social; apreender os caracteres próprios da desumanização capitalista junto ao trabalho assalariado; e discutir sobre as formas de objetivação da desumanização capitalista.

Perscrutaremos, portanto, o processo de desumanização como expressão latente do trabalho assalariado constituído pelo sistema do capital, configurando-se como a maneira mais sofisticada de exploração e extração de mais-valor. A partir da teoria do valor-trabalho, Marx (2017) delinea o trabalho em sua forma originária, bem como em sua forma abstrata, demonstrando categorialmente a contradição entre a forma de trabalho que permite a *humanização* do ser social, e aquela que empreende, a contraditória e simultânea, *desumanização*.

A praxis do trabalho enquanto categoria fundante do ser social, permite a mediação entre o sujeito (humano) e objeto (natureza), ou seja, através da capacidade teleológica, o ser humano pode intervir na causalidade, o que possibilita sua constante humanização. Desta categoria brotam todos os demais complexos sociais. “Uma coisa natural não chega a ser objeto senão por converter-se em objeto ou instrumento de trabalho. Somente pelo trabalho surge uma relação sujeito-objeto” (Lukács, 1966, p. 89, tradução nossa).

Com a elucidação do complexo categorial que compõe a categoria trabalho, o materialismo histórico-dialético constata a teleologia como categoria central na diferenciação ontológica do ser social. A letra lukacsiana a princípio realiza uma crítica às concepções teleológicas anteriores às descobertas próprias do materialismo histórico-dialético. Criticam-se as con-

cepções teleológicas de Aristóteles e Hegel devido ao equívoco de tais pensadores em conceber teleologicamente a história e até mesmo o mundo orgânico. “[...] a história não é teleológica, conforme Hegel e Aristóteles postulam, mas consiste em relações causais que se reproduzem constantemente sob formas cada vez mais complexas e mediatizadas em todos os níveis da atividade humana” (Alcântara, 2023, p. 5).

[...] Esse tipo de essência do trabalho, de fato, foi concebida claramente por Aristóteles e Hegel; na medida em que, contudo, tentaram igualmente conceber teleologicamente o mundo orgânico, o andamento da história, tiveram de simular por todas as partes um sujeito da posição necessária (o Espírito do Mundo, em Hegel), com o que a realidade inevitavelmente teve de ser transformada em um mito (Lukács, 2018, p. 17).

Ao contrário, a partir do método marxiano se revela que a teleologia é delimitada aos atos humanos singulares. Engels é o primeiro que põe o trabalho no centro da humanização do ser humano, bem como afirma que esse novo ser tem peculiaridades amplamente distintas dos seres anteriores, conformando um salto, uma ruptura em relação aos demais. “Deve apenas ser mencionado que Engels, aqui, com razão, deriva a socialidade e a linguagem imediatamente do trabalho”(Lukács, 2018, p. 11). Marx, por sua vez, ao tratar sobre o trabalho no seu sentido originário, demonstra uma diferenciação fulcral entre seres humanos e os demais animais.

[...] *Pressupomos o trabalho numa forma em que ele diz respeito unicamente ao homem.* Uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão, e uma abelha envergonha muitos arquitetos com a estrutura de sua colmeia. Porém, o que desde o início distingue o pior arquiteto da melhor abelha é o fato de que o primeiro tem a colmeia em sua mente antes de construí-la com a cera. No final do processo de trabalho, chega-se a um resultado que já estava presente na representação do trabalhador no início do processo, ou seja, um resultado que já existia idealmente (Marx, 2017, p. 255-256, *itálico nosso*).

A citação clássica mencionada demonstra a descoberta nodal que relaciona a teleologia ao processo de trabalho, como posição teleológica primária, bem como também às posições teleológicas secundárias, “[...] as teleologias secundárias induzem subjetivamente a consciência dos homens na realização das posições que devem realizar” (Santos, 2018, p. 69).

O materialismo histórico-dialético nega qualquer tipo de transcendência, em que a teleologia é generalizada à história humana, conceito que constitui amplamente as concepções religiosas. Demonstra-se que a teleologia está posta na capacidade do ser humano em realizar posições teleológicas, “para Marx o trabalho não é uma das muitas formas de manifestação da teleologia em geral, mas o único ponto em que uma posição teleológica, enquanto momento real da realidade material, é ontologicamente verificável” (Lukács, 2018, p. 16).

Isto posto, o trabalho se constitui como essência do processo de humanização, de caráter ineliminável, pois é necessário à “ininterrupta produção do novo” (ibid., p.22), por meio da incessante relação entre ser humano e natureza. Contrariamente, o trabalho assalariado se constitui como uma particularidade histórica empreendida como basilar à manutenção do capitalismo.

O caráter alienado e desumanizante provindo do trabalho humano abstrato se consubstancia como o retrato de um tempo histórico e finito. Na medida que o trabalho em seu caráter originário, é ineliminável da produção e reprodução social da vida humana, o trabalho humano abstrato significa um entrave à humanização, visto que promove a desumanização da classe trabalhadora, transformada em mercadoria.

O entrave à humanização do ser social não significa que este pára de se humanizar com o surgimento da desumanização, mas sim que a complexificação da humanização gera efeitos contraditórios e desumanizantes ao ser social. Logo, humanização e desumanização são complexos contraditórios e coexistentes. Assim, adentramos ao cerne desta pesquisa: há que se evidenciar o processo de humanização para deslindar como o ser humano pode sofrer a ofensiva burguesa da *desumanização estrutural*.

Utilizamo-nos do método materialista histórico-dialético nesta investigação. Tal método se constitui como a tradução do real ao ideal, ou seja, visa-se apreender o objeto em seu *ser-precisamente-assim* (Lukács, 2018). Para essa finalidade, precisamos ultrapassar a *pseudoncreticidade* (Kosik, 1976) da gnosiologia, uma vez que esta perspectiva limita a pesquisa ao campo da fenomenalidade e se configura como uma restrição moderna ao conhecimento (Tonet, 2013), superada pelo método marxiano por meio da constatação ontológica da relação dialética e histórica entre aparência e essência. A busca pelo “conteúdo do ser” é o cerne do método em questão, em que pretende-se desvelar a relação entre aparência e essência do objeto.

Para o materialismo, a prioridade do ser é sobretudo uma questão de fato: há ser sem consciência, mas não há consciência sem ser. Mas uma subordinação hierárquica da consciência ao ser não decorre disso de modo algum. Ao contrário: essa prioridade e seu reconhecimento concreto, teórico e prático pela consciência criam finalmente a possibilidade de que a consciência realmente domine o ser (Lukács, 1966, p. 19, tradução nossa).

O reflexo científico permite a elucidação do ser, porquanto possui um caráter desantropomórfico e imanente, ou seja, “esse reflexo se esforça por refigurar os objetos e suas relações tal como são em si” (Lukács, 1966, p. 24, tradução nossa). A ciência deve reproduzir o objeto por meio de suas leis imanentes, bem como através de suas interconexões com os de-

mais complexos, considerando a categoria da *totalidade* como momento predominante. Assim, a investigação da relação entre dois complexos socialmente existentes, a saber, entre humanização e desumanização, deve revelar os pormenores de tais objetos de modo a iluminar sua essência e torná-la evidente, enquanto concreto pensado. Já diria nosso filósofo revolucionário Karl Marx, que se aparência e essência coincidissem, a ciência seria desnecessária.

Desde sua juventude inscrita na obra fundamental, *Manuscritos econômico-filosóficos* (2010), até sua maturidade nos volumes d' *O Capital* (2017), Marx transcreve categorias do real às ideias, e novamente à forma escrita, portanto, supera o problema do conhecimento suscitado filosoficamente, em que o dilema entre sujeito e objeto, respondido dialética e metafisicamente por Hegel¹⁰ é revertido por Marx através do materialismo histórico-dialético, onde a letra marxiana inverte os polos, constatando o momento predominante do objeto sobre o sujeito, em que há uma relação dialética entre ambos. Assim, Marx supera Hegel e inaugura a ciência do proletariado. Esta tem por base as considerações fundamentais da dialética hegeliana, a crítica à economia política e aos socialistas utópicos (Marx e Engels, 2009).

O marxismo corrigiu a rigidez da sistematização hegeliana, devido ao idealismo objetivo. A complicada interação entre materialismo dialético e materialismo histórico é em si um sinal relevante de que o marxismo não pretende deduzir fases históricas de desenvolvimento a partir do desdobramento da ideia, mas, ao contrário, tende a capturar o processo real em suas complicadas determinações histórico-sistemáticas. A unidade das determinações teóricas [...] e históricas realiza-se, em última instância, de forma altamente contraditória e, por conseguinte, não pode ser esclarecida, nem no campo dos princípios nem no dos casos concretos, senão mediante uma colaboração ininterrupta do materialismo dialético com o materialismo histórico (Lukács, 1966, p. 13-14, tradução nossa).

Seguindo trilhos marxianos, o esteta contribui para a elucidação do materialismo histórico-dialético. Por meio de tal método, Karl Marx situa a sociabilidade burguesa no terreno do movimento histórico, demonstrando suas contradições e construindo uma proposta de sociabilidade que as supere. Isso denota a maior preocupação do filósofo alemão: a possibilidade de libertação da classe trabalhadora das correntes que a oprimem, a saber, o trabalho assalariado e seus desdobramentos.

Segue a própria letra marxiana após a publicação de sua obra máxima: “A acolhida que *O capital* rapidamente obteve em amplos círculos da classe trabalhadora alemã é a melhor recompensa de meu trabalho” (Marx, 2017, p. 84). “Aplaudo vossa ideia de publicar a tradução de *O capital* em fascículos. Sob essa forma, o livro será mais acessível à classe trabalha-

¹⁰ A mistificação que a dialética sofre nas mãos de Hegel não impede em absoluto que ele tenha sido o primeiro a expor, de modo amplo e consciente, suas formas gerais de movimento. Nele, ela se encontra de cabeça para baixo. É preciso desvirá-la, a fim de descobrir o cerne racional dentro do invólucro místico (Marx, 2017, p. 91).

dora e, para mim, essa consideração é mais importante que qualquer outra” (ibid., p. 93).

Diante disso, nosso objeto de pesquisa será perscrutado através da *revisão bibliográfica*, com a utilização de obras clássicas marxianas e marxistas, bem como livros de jovens pesquisadores nesse âmbito. O principal referencial teórico utilizado consiste nas obras a seguir: *Manuscritos econômico-filosóficos* (Marx, 2010)¹¹; *O Capital*, Livro I (Marx, 2017); *Prolegômenos e Para a ontologia do ser social* (Lukács, 2018)¹²; *Introdução a uma estética marxista* (Lukács, 2018b); *Estética: la peculiaridad de lo estetico. Livro I* (Lukács, 1966)¹³.

Também utilizaremos a forma de *pesquisa documental*, visto que poderemos utilizar, ao longo da elucidação do objeto, excertos de jornais e revistas, bem como de documentos de caráter público, seja promulgados no parlamento, ou mesmo dados fenomênicos coletados por institutos de pesquisa, de modo a nos aproximarmos dos caracteres singulares do processo de desumanização empreendido pelo sistema do capital. Mediante tal investigação, além da seção introdutória e considerações finais, a pesquisa será exposta por meio do delineamento a seguir:

Iniciaremos a exposição da pesquisa mediante a seção intitulada 2. *O trabalho como veículo de humanização*, subdividida em 2.1 *Teleologia e Causalidade*; 2.2 *Exteriorização e Objetivação*; e 2.3 *As formas de objetivação superiores: ciência e arte*. Embora tenhamos iniciado a investigação a partir da desumanização, encetaremos a princípio a explanação sobre o processo de humanização do ser social. Aqui, realizaremos a análise da relação entre o trabalho em seu caráter originário e o processo de humanização, por isso, tal seção não possui propriamente uma delimitação temporal, levando em consideração que o trabalho está imerso em todas as formas de sociabilidade.

A divisão desta seção foi realizada com o intuito de sintetizar as principais categorias que conformam o trabalho como fundante do ser social, a saber, teleologia e causalidade, bem

¹¹ Utilizamos-nos da tradução brasileira de Jesus Ranieri para a Editora Boitempo devido à falta de acesso ao texto integral editado pela Expressão Popular. Constatamos os equívocos provindos da “hegelianização” de Marx, Engels e Lukács, na confusão de tradução em que substituí o par categorial, exteriorização [*Entäusserung*] e alienação [*Entfremdung*], por alienação [*Entäusserung*] e estranhamento [*Entfremdung*]. Não há como subsumir o processo de exteriorização para pôr no lugar a alienação, visto que, “a antiga tradução de *Entfremdung* por alienação (e de *Entäusserung* por exteriorização) tem se demonstrado uma opção muito mais capaz de expressar o conteúdo dessa categoria nos clássicos do marxismo e em Lukács do que a nova opção por estranhamento” (Aparato Crítico, 2018, p. 20). Logo, nas passagens do texto onde lê-se alienação, leia-se exteriorização [*Entäusserung*], onde lê-se estranhamento, leia-se alienação [*Entfremdung*].

¹² Tal tradução foi realizada por Sérgio Lessa e Mariana Andrade. Além do texto em português, a edição acompanha o original em alemão, o que facilita o escrutínio das categorias dissecadas por Lukács. Ademais, a tradução conta com um aparato crítico que serve como auxílio para a investigação do texto.

¹³ Quando iniciamos nossa pesquisa ainda não havia tradução da obra para o português, por isso, utilizamos a tradução espanhola realizada por Manuel Sacristán para Ediciones Grijalbo.

como objetivação e exteriorização, as quais permitem o desenvolvimento e complexificação dos seres humanos. Ademais, utilizaremos da teoria do reflexo lukacsiano, esta demonstra que “[...] Ontologicamente o ser social se divide em dois momentos heterogêneos que, do ponto de vista do ser, não apenas estão contrapostos entre si heterogeneamente, como são absolutamente opostos: o ser e seu reflexo na consciência” (Lukács, 2018, p. 30).

A última subseção sobre as formas de objetivação superiores¹⁴ — ciência e arte — denota o processo de soerguimento do ser humano em relação ao cotidiano, ocasionando, respectivamente a conformação da consciência e autoconsciência do gênero humano, bem como a ultrapassagem do ser humano inteiro ao ser inteiramente humano (Lukács, 1966)¹⁵.

Após tal erguimento categorial, alcançamos a seção intitulada 3. *Fetichismo da mercadoria, alienação e desumanização*. Diferentemente da seção anterior, esta possui a delimitação de analisar a desumanização desde a constituição do sistema do capital até o hodierno modo de produção capitalista. Logo, o núcleo da seção está pautado na relação entre trabalho assalariado e desumanização capitalista, como uma forma de desumanização estrutural sobre a classe trabalhadora.

Tal seção é introduzida pela subseção 3.1 *Desvendando o invólucro místico do fetichismo da mercadoria*, em que se realiza a análise da forma mercadoria, como invólucro místico que esconde a duplicidade do valor (valor de uso e valor), bem como, reciprocamente, a duplicidade do trabalho (trabalho útil/concreto e trabalho humano abstrato). Recorremos ao complexo categorial elucidado na obra madura de Karl Marx, *O Capital*, para decifrar o segredo da mercadoria e as consequências da transformação do ser humano nesta. Tais desdobramentos ocasionam a coisificação da classe trabalhadora explorada, a reificação das relações socia-

¹⁴ Ressalta-se que o ser humano produz uma diversidade de objetivações superiores, porém, pelo curto espaço de nossa análise, bem como pelos objetivos de nosso estudo, perscrutaremos somente as formas de objetivação mencionadas. “De acordo com o objetivo destas investigações, não nos temos ocupado mais que da ciência e da arte, e temos deixado conscientemente separado, as objetivações de caráter institucional, como o estado, o sistema jurídico, o partido, as organizações sociais, etc. Seu estudo haveria complicado excessivamente nossa análise” [...] (Lukács, 1966, p. 82, tradução nossa).

¹⁵ É necessário registrar que na publicação alemã (1981) da obra “Estética”, Lukács utiliza o termo como “*der Mensch ganz*” [ser humano completamente] e “*der ganze Mensch*” parra [ser humano inteiro] (KOLLERT *et al*, 2011). A tradução italiana (1970), da mesma obra, verte as expressões “*nell’uomo interamente impegnato*” e “*l’uomo intero*”. Já a tradução espanhola (1972, 1974) considerou os termos como “*hombre enteramente*” e “*hombre entero*”. Vedda (2018, p. 16) aponta essa problemática, adotando os termos utilizados por Nicolas Tertulian, com a tradução francesa: “*l’homme dans sa plénitude condensée*” e “*l’homme dans sa plénitude*”. Santos (2018a) acrescenta um hífen “homem-inteiro” e “homem-inteiramente”, procurando diferenciar como usualmente a expressão é grafada. Apesar de nossa sistematização anterior seguir a tradução espanhola, entendemos a dificuldade de traduzir essas expressões ao pé da letra, entretanto, nossa opção é considerar um termo que melhor expresse a obra original, além de levar em conta o ser social na sua totalidade, compreendendo mulheres e homens. Nesse sentido, a partir daqui utilizaremos a edição alemã, “ser humano inteiro”, para homem inteiro, e “ser humano completamente”, para homem inteiramente, procurando, desse modo, atender os termos no sentido de abranger a inteireza humana (Araujo, 2020, p. 52-53).

is, em que a mercadoria ganha status de humanidade, ocasionando a existência de uma objetividade fantasmagórica, espectral, que paira a sociabilidade burguesa.

A partir desses caracteres analisamos as *3.2 Consequências da alienação/estranhamento na sociabilidade burguesa*. Tal categoria se constitui mediante a contradição entre desenvolvimento das forças produtivas e capacidades humanas, em que há uma obstaculização do desenvolvimento destas, assim como um antagonismo entre os interesses do indivíduo e do gênero humano (Lukács, 2018). Na especificidade do capitalismo, a alienação sofre diretamente as consequências do fetiche da mercadoria, através dos processos de reificação e coisificação. Ademais, a objetividade fantasmagórica que surge da forma mercadoria faz brotar o estranhamento, como forma de retroação da alienação capitalista na exteriorização humana.

Percorremos o complexo categorial do fetichismo da mercadoria e da alienação na sociabilidade burguesa, para esmiuçar a relação entre *3.3 Trabalho assalariado e desumanização*, esta como um efeito da alienação. A desumanização, por si só, consiste num processo em que a classe dominante, mediante a exploração do trabalho, retira parte da humanidade dos explorados. Isso significa que a desumanização perpassa necessariamente a contradição entre classes sociais. No capitalismo, a desumanização ganha caráter estrutural, devido ao trabalho assalariado e a transformação dos seres humanos em mercadoria.

A partir das considerações sobre o seu complexo categorial, discutiremos sobre *3.4 A objetivação da desumanização capitalista* sobre a classe trabalhadora. Conforme elucidado a princípio, iniciamos mediante *3.4.1 A desumanização racista*, como primeira forma de desumanização que atende aos ditames da valorização do valor, visto que se constitui junto ao sistema do capital, antes do estabelecimento do modo de produção especificamente capitalista. Assim, a desumanização racista precede a desumanização estrutural engendrada pelo trabalho assalariado.

Na sequência, discorremos sobre a relação entre *3.4.2 Desumanização e saúde*; *3.4.3 Desumanização e violência*; e *3.4.4 Desumanização e natureza*. A relação entre desumanização e saúde se inscreve em que, os explorados, necessariamente, sofrem com a degradação da saúde, nos mais diversos níveis, chegando ao ápice da morte prematura, levando em consideração a centralidade do trabalho na saúde da classe trabalhadora (Souza, 2019); Seguidamente, a relação entre desumanização e violência aponta para o fato de que, a classe burguesa utiliza a violência, direta ou mistificadamente, para impor a disciplina do trabalho assalariado, bem como para manter a exploração.

Por fim, a relação entre desumanização e natureza, denota como a burguesia destrói incessantemente a natureza, na lógica da valorização do valor, o que promove um ataque à con-

tinuidade da humanidade, tal que “[...] O homem *vive* da natureza significa: a natureza é o seu *corpo*, com o qual ele tem que ficar num processo contínuo para não morrer”(Marx, 2010, p. 84, *itálicos do autor*). Logo, ao destruir sistematicamente a natureza, o capitalismo também ceifa a vida humana. Todas essas formas de desumanização advêm da sede acumulatória burguesa em lucrar sobre a destruição da humanidade e da natureza.

Dados tais caracteres, em que o capitalismo produz a *desumanização estrutural*, ressaltamos a *relevância* desta tese, devido ao seu potencial de contribuição à tradição marxista do Serviço Social.

Sem Marx e a tradição marxista, o Serviço Social tende a empobrecer-se — independentemente de sua filiação teórica e ideopolítica, o assistente social precisa travar um diálogo sério com Marx e a tradição marxista, sob pena de perder determinações essenciais de sua prática, de fragilizar sua reflexão teórica e de isolar-se dos debates culturais e profissionais contemporâneos (Netto, 1988, p. 101).

Além de contribuir ao desvelamento sobre questões de relevo do marxismo em geral, nossa argumentação apresenta também conclusões a respeito da questão étnico-racial como integrante nodal da formação sócio-histórica brasileira e também da conformação da sociabilidade burguesa, em que afirmamos veementemente, que o processo de constituição das raças e a racialização, não deve ser tratado pelo marxismo de forma a vilipendiar a sua verdadeira importância na relação com a exploração do trabalho e extração de mais-valor. Logo, o tratamento sobre o racismo estrutural é de suma importância tanto ao marxismo, como especificamente ao Serviço Social, no fortalecimento da formação e atuação antirracista da profissão.

Ademais, tal profissão tem como principal objeto de atuação a “questão social”, esta se delineia desde o amadurecimento das classes sociais fundamentais do capitalismo, ou seja, quando o antagonismo entre burguesia e proletariado é evidenciado pela intensificação da luta de classes com o amadurecimento da classe operária. Assim, [...] “se pode configurar a questão social a partir da articulação entre os determinantes essenciais da acumulação capitalista, a reação dos trabalhadores através da luta de classes contra a exploração e as respostas do Estado no sentido de conservação da sociedade e na contenção dos conflitos sociais” (Costa, 2010, p. 3).

Seguindo os trilhos marxianos, a “questão social” é fruto da lei geral da acumulação capitalista, onde o processo de acumulação de capital gera, em contraponto, a acumulação da miséria e pobreza, levando a vida de trabalhadoras e trabalhadores à desgraça da exploração e desumanização incessante para obtenção de mais-valor através da constante valorização do valor (Marx, 2017).

Portanto, defendemos através de autores críticos como Netto (1988, 2007) e Montañó

(2011), entre outros, que a pesquisa em Serviço Social não pode girar em torno da profissão mesma, ou seja, não deve reproduzir o endogenismo, visto que tal profissão se delineia por meio de determinações econômicas, políticas e sociais que forjam seu espaço sócio-ocupacional inscrito no advento do capitalismo monopolista. Assim, apreendemos o processo de *desumanização capitalista* como resultado da contradição entre capital e trabalho, esta dá origem à “questão social” que se desdobra em diversas manifestações.

2. O TRABALHO COMO VEÍCULO DE HUMANIZAÇÃO

Supernova

Se o futuro está pronto,
O que resta é eu inventar
O novo é qualquer lugar
O novo é qualquer lugar [...]¹⁶

O caminho para a constituição do ser humano perpassa necessariamente o novo, a capacidade de inventar e construir um futuro histórico-social à humanidade. Tal categoria está intrincada à gênese do ser social, indissociavelmente ligada à categoria trabalho. Esta possibilita o surgimento duma nova qualidade do ser. O ser social irrompe diante do ser meramente biológico, orgânico. Mediante um salto ontológico, passa a se diferenciar do reino animal propriamente dito. O trabalho, portanto, provoca um afastamento das barreiras naturais, porém, nunca a sua completa dissociação. Nesse ínterim, se constitui o ser humano, através de uma longa jornada de humanização (Lukács, 2018).

O tratamento sobre a questão da humanização do ser social é realizado por Marx, desde sua juventude, a exemplo dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, bem como é prosseguido por Lukács, especialmente nas contribuições pertinentes à *Ontologia do Ser Social* e à *Estética*. Assim, o filósofo húngaro realiza, mediante o materialismo histórico-dialético, um des-trinchamento das categorias que compõem a humanização do ser social, bem como o enredamento deste, na contraditória desumanização.

Nos *Prolegômenos à Ontologia do Ser Social*, Lukács afirma a historicidade do ser como ponto de partida ontológico essencial [...] “para a correta compreensão do marxismo, a historicidade do ser, enquanto característica fundamental deste, constitui o ponto de partida ontológico para a correta compreensão de todos os problemas” (Lukács, 2018a, p. 86). Ainda nessa obra, demonstra a análise categorial sobre o ser social, ou seja, do ser-precisamente-assim, das categorias que conformam sua legalidade imanente. Tal obra se constitui como um preâmbulo da análise ontológica sobre as principais categorias constituintes do ser social.

Ao adentrar propriamente à *Ontologia do Ser Social*, a letra lukacsiana realiza um percurso expositivo que se inicia com a análise minuciosa das categorias que conformam o trabalho, em seguida destrincha sobre a reprodução social, alcança as determinações sobre o ideal e a ideologia, para, por fim, argumentar sobre a alienação. Tal sequência demonstra uma análise que parte da humanização do ser social, mediante o trabalho, até chegar na desumanização

¹⁶ Excerto da letra da música *Supernova* no improviso da live *Manchaca Acústico*, disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=D8ZqkOWcYQU&t=1675s>. Originalmente tal canção foi lançada no álbum *Machaca vol. 2* pela banda *Boogarins* em 2021.

perpetrada pela alienação.

Na *Estética*, o processo de humanização é investigado por meio da análise da vida cotidiana, bem como de diversas categorias que incidem sobre a constituição e complexificação do ser humano. O esteta, portanto, afirma que o reflexo sobre a realidade, seja ele o mais simples reflexo da vida cotidiana, ou os mais complexos reflexos como o científico e o estético, brotam da mesma realidade e influenciam decisivamente o processo de humanização do ser social. “Uma das ideias básicas decisivas desta obra é a tese de que todas as formas de reflexo - das que analisamos, em primeiro lugar, a da vida cotidiana, a da ciência e a da arte - reproduzem sempre a mesma realidade objetiva” (Lukács, 1966, p. 21, tradução nossa).

Ao desvendar minuciosamente a humanização do ser social, o filósofo húngaro reitera o método marxiano mediante a investigação *hacia atrás* (ibid.), visto que Marx parte da análise sobre a profunda desumanização capitalista de sua época histórica, para revelar os caracteres que conformam a humanização do ser social. “A reflexão sobre as formas de vida humana, e, assim, também sua análise científica, percorre um caminho contrário ao desenvolvimento real. Ela começa *post festum* [muito tarde, após a festa] e, por conseguinte, com os resultados prontos do processo de desenvolvimento” (Marx, 2017, p. 150).

A análise marxiana sobre o real detém, desta feita, um caráter *post festum*, pois através da apreensão categorial do sistema do capital maturado, Marx consegue revelar o processo de humanização do ser humano, onde constata que “a anatomia do homem é a chave da anatomia do macaco. O que nas espécies animais inferiores indica uma forma superior, não pode, ao contrário, ser compreendida senão quando se conhece a forma superior. A economia burguesa fornece a chave da economia antiga etc” (Marx, 2008, p. 264). Mediante essa chave investigativa, empreenderemos uma análise categorial, baseada em Marx e Lukács, para depreender o complexo categorial que conforma a humanização do ser social.

Nos itens denominados *2.1 Teleologia e causalidade*; *2.2 Exteriorização e objetivação*; trataremos sobre o complexo categorial nodal que conforma a categoria trabalho. Seguidamente, no item intitulado *2.3 As formas de objetivação superiores: ciência e arte*, elucidaremos tais complexos, como manifestação do corolário da humanização do ser social. Para tanto, destrincharemos a categoria da particularidade¹⁷ como decisiva para a conformação dos reflexos científico e estético, consequentemente da obra artística (Lukács, 2018b). Além disso, analisaremos os pares categoriais *imanência-transcendência*, *antropomorfização-desantropomorfização*, *cismundanidade-transmundanidade*, como categorias essenciais na diferenciação

¹⁷ Para o aprofundamento sobre tal categoria, consultar a obra *A particularidade na estética de Lukács* de Deribaldo Santos (2017).

ontológica entre ciência e arte (Lukács, 1966)¹⁸.

2.1 Teleologia e causalidade

Cérebro Eletrônico
 O cérebro eletrônico faz tudo
 Faz quase tudo
 Quase tudo
 Mas ele é mudo
 O cérebro eletrônico comanda
 Manda e desmanda
 Ele é quem manda
 Mas ele não anda
 Só eu posso pensar
 Se Deus existe
 Só eu
 Só eu posso chorar
 Quando estou triste
 Só eu
 Eu cá com meus botões
 De carne e osso
 Eu falo e ouço. Hum
 Eu penso e posso
 Eu posso decidir
 Se vivo ou morro por que
 Porque sou vivo
 Vivo pra cachorro e sei
 Que cérebro eletrônico nenhum me dá socorro
 No meu caminho inevitável para a morte
 Porque sou vivo
 Sou muito vivo e sei
 Que a morte é nosso impulso primitivo e sei
 Que cérebro eletrônico nenhum me dá socorro
 Com seus botões de ferro e seus
 Olhos de vidro.¹⁹

Lukács (2018) inicia a análise dos complexos de problemas mais importantes ao ser social a partir da categoria trabalho. “O trabalho pode ser considerado, portanto, como o fenômeno originário, como modelo do ser social” (Lukács, 2018, p. 10). Para destrinchar o trabalho, em seu sentido originário, há que considerá-lo como um complexo, da qual brotam diversos outros complexos concernentes ao ser social. Nesse novo patamar de ser, emergem complexos categoriais que demonstram “a indissolúvel entrelaçabilidade de suas categorias decisivas como trabalho, linguagem, cooperação e divisão do trabalho, mostra novas relações da consciência com a realidade e, por isso, consigo própria etc” (Lukács, 2018, p. 7).

Junto ao trabalho, nascem em reciprocidade dialética, as categorias pertinentes à hu-

¹⁸ O debate sobre tais categorias é pormenorizado na obra *Estética em Lukács: a criação de um mundo para chamar de seu* de Deribaldo Santos (2018).

¹⁹ Música composta por Gilberto Gil e integrante do álbum *Gilberto Gil — Cérebro Eletrônico* de 1969.

manização do ser social. A linguagem, por exemplo, surge, inicialmente, da necessidade de comunicar ao outro humano as determinações do processo do trabalho, a cooperação e a divisão do trabalho, no mesmo sentido. As categorias mencionadas brotam do trabalho e exercem uma função social inicial que se complexifica com o desenvolvimento do ser social. Tais complexos demonstram o caráter novo da relação empreendida entre ser humano e natureza, a qual se diferencia radicalmente dos seres puramente biológicos.

A consciência animal na natureza nunca vai para além de um melhor atender à existência biológica e da reprodução, é portanto — ontologicamente considerado — um epifenômeno do ser orgânico. Apenas no trabalho, no pôr de finalidades e seus meios, passa a consciência, com um ato auto-controlado, a posição teleológica, não apenas a se adaptar ao entorno — o que também faz parte de tais atos dos animais que transformam a natureza objetivamente, sem intenção — mas também consumir alterações na própria natureza para esta impossível, até mesmo impensável. Na medida, portanto, em que a realização se torna um princípio transformador, neo-formador da natureza, a consciência, que conferiu impulso e direção a ela, ontologicamente não pode mais ser epifenômeno (ibid., p. 27).

A conscienciosidade do ser humano surge da posição teleológica que este é capaz de exercer. O trabalho permite tal relação de consciência tanto com a realidade, como consigo próprio. Lukács trata minuciosamente do par categorial teleologia e causalidade como momentos de diferenciação fundamental entre o ser humano e o reino animal. O filósofo húngaro aponta a transição do inorgânico ao orgânico, deste ao ser social, na forma de uma salto ontológico, em que há uma momento de ruptura radical com a forma de ser anterior. Em tal ruptura surge no ser social, a capacidade de produção do novo, mediante a articulação entre teleologia e causalidade.

Logo, teleologia relaciona-se diretamente com a causalidade. Ao contrário das concepções filosóficas anteriores que ora consideravam a teleologia como superior à causalidade, ora hipostasiavam a última em relação à primeira, o materialismo histórico-dialético desvela o ser-precisamente-assim de ambas as categorias e demonstra o entrelaçamento categorial entre teleologia e causalidade no âmbito do ser social. Apesar de serem distintas, ambas se relacionam em reciprocidade dialética.

Sendo reconhecida, ao contrário, como por Marx, a teleologia exclusivamente no trabalho como uma categoria realmente operante, segue-se inevitavelmente uma coexistência concreta, real e necessária de causalidade e teleologia; elas permanecem, de fato, opostas, mas apenas no interior de um processo real unitário cuja mobilidade está fundada na interação destes opostos, em que, para produzir essa interação como realidade, a causalidade, sem sua essência ser de qualquer modo tocada, do mesmo modo se transforma em posta (ibid., p. 17).

Ambas as categorias estão imersas num processo unitário, isso significa que o mesmo processo de trabalho abarca tanto a teleologia, momento em que o ser humano pode idealizar em sua consciência um determinado objeto a ser produzido, tanto a causalidade, enquanto objetividade a ser transformada. Assim, a posição teleológica humana, a consciência que põe fins, tem a capacidade de criar uma causalidade posta, ou seja, de transformar a objetividade de acordo com suas finalidades, criando um novo objeto.

Apesar de as concepções filosóficas anteriores esbarrarem com limites substanciais na apreensão ontológica da categoria trabalho, o desenvolvimento filosófico pregresso é de suma importância para o destrinchamento posterior de tal categoria. Na *Metafísica* de Aristóteles, por exemplo, há uma chave investigativa interessante para os desdobramentos subsequentes sobre teleologia e causalidade, porquanto afirma que o trabalho se constitui mediante os “componentes pensar (νόησις) e produzir (ποίησις). Pelo primeiro, a finalidade é posta e se investiga o meio para sua realização; através do último alcança, a finalidade assim posta, sua realização” (ibid., p. 18).

A partir da diferenciação entre pensar e produzir, Lukács recupera Hartmann, em que pormenoriza o primeiro aspecto “em dois atos, a saber, a posição de finalidade e a pesquisa dos meios, concretiza de modo correto e instrutivo o pensamento pioneiro de Aristóteles e, contudo, imediatamente nada altera de decisivo na sua essência ontológica”(ibid., p. 18). Acertadamente, a decomposição da teleologia em posição de finalidade e pesquisa dos meios, revela mais acuradamente os componentes categoriais desse complexo, desenvolvido posteriormente mediante o método marxiano.

A posição teleológica é capaz, portanto, de criar objetos que não estão dispostos na natureza diretamente, somente a ação humana é capaz de transformar tais elementos naturais em sociais. Alguns exemplos básicos podem ser utilizados para ilustrar tal processo: uma pedra não pode, por seus próprios meios, se autotransformar em um machado, ou uma outra ferramenta qualquer; um pedaço de madeira não pode se converter em um móvel sem ser alvo da ação de um marceneiro; uma casa não vai se autoconstruir, apesar de todos os seus materiais de construção estarem presentes na natureza. Esses exemplos demonstram cristalinamente a capacidade teleológica de pôr fins para transformar a causalidade em uma causalidade posta.

Do mero ser-em-si da pedra ou da madeira não pode, de modo algum, ser »deduzido«, através da prossecução imanente de suas propriedades, as legalidades e as forças que operam na casa. Para isso é necessário o poder do pensamento e da vontade humanos que ordene fático-materialmente estas propriedades em uma conexão por princípio inteiramente nova (ibid., p. 18).

Mediante o trabalho, o ser humano tem a capacidade de elucidar conexões na legalidade imanente da natureza, “em muitos casos casualmente — as propriedades da pedra e sua serventia concreta”(ibid., p. 19). Para perfazer um objeto eficaz às necessidades humanas, muitas dessas conexões são descobertas casualmente, numa série de tentativas e erros até que se chegue a um desenvolvimento eficaz do objeto em questão. Tal fato denota a importância da categoria acaso no desenvolvimento do ser social. Aqui nota-se o germen da ciência, complexo que será esmiuçado posteriormente nesta argumentação.

O trabalho como modelo de toda a praxis social, como mediador no brotar de novas categorias eminentemente sociais, permite o surgimento contínuo do novo, visto que “o ser humano que trabalha pode inserir suas propriedades, as leis de seu movimento, em combinações completamente novas, conferir a elas funções e modos de operar completamente novos”(ibid., o. 20). A novidade é peculiaridade do ser humano.

Ao realizarmos uma comparação entre o ser orgânico e o ser social, vê-se que uma mangueira não pode parar de produzir mangas para de repente produzir limões, a não ser que haja alguma forma de intervenção científica sobre a planta, ela sempre tornará a produzir as mesmas mangas. O humano tem a capacidade de produzir o novo através do trabalho, com a posição de finalidade sobre a causalidade a ser transformada.

Além do aspecto da posição de finalidades na posição teleológica, a pesquisa dos meios é essencial para a eficácia desse pôr fins, visto que o ser humano pode idealizar determinado objeto, achar que têm os meios necessários para produzi-lo e simplesmente o produto não ser o esperado. A pesquisa dos meios possibilita a concretude da posição teleológica em garantir minimamente que aquela prévia-ideação²⁰ tenha condições de se tornar uma causalidade posta de acordo com os fins estabelecidos. Isso significa que “[...] O pôr ontológico da causalidade no complexo de uma posição teleológica deve, todavia, apreender corretamente seu objeto, ou ele não é — nessa conexão — em geral uma posição”(ibid., p. 20).

Nitidamente se demonstra que a posição teleológica há que se encontrar coerentemente com a causalidade, ou seja, para a constituição de uma causalidade posta com a alteração propositiva das categorias naturais, o entrelaçamento entre teleologia e causalidade é essencial. “[...] seu ser-posto é a mediação de sua subordinação à posição teleológica determinada,

²⁰ Tal termo não consta especificamente na Ontologia do ser social. Foi introduzido no debate mediante a contribuição teórica do filósofo brasileiro José Chasin. “Trabalhar é realizar, plasmar na objetividade algo que foi pré-configurado na idealidade. É tornar uma idealidade dada, uma coisa dada. Esta idéia, da relação entre ser e pensar, Marx não a obtém por um processo racional-especulativo, mas ele a deduz do ato fundamental humano — atividade — sob forma trabalho. E a forma trabalho não é uma atividade qualquer, mas subentende a prévia ideação do que vai ser trabalhado”(Chasin, 1988, p. 54).

com o que, ao mesmo tempo, torna-se um objeto, processo etc. unitariamente homogêneo a partir do entrelaçar-se posto de causalidade e teleologia” (ibid, p. 20).

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

Desde os *Prolegômenos*²¹, Lukács, apoiado em Marx, realiza uma crítica ao utopismo devido ao caráter puramente ideal desse processo. A teleologia como momento de posição teleológica humana, não pode ser confundida com um aspecto estritamente ideal, mas sim, em como a conscienciosidade humana pode incidir diretamente sobre a causalidade e transformá-la numa causalidade posta. Então, a realizabilidade ou inutilidade da posição teleológica depende do sucesso da posição de finalidade, intrinsecamente relacionado à pesquisa dos meios como forma de verificabilidade.

Daqui se depreende parte das críticas lukacsianas às concepções gnosiológicas²², especialmente relacionadas a Kant, visto que tal filósofo tenta resolver questões ontológicas mediante a gnosiologia, caindo num abismo em que defende a incognoscibilidade do ser, do em-si, logo obstaculiza a resolução dos problemas reais. Ao impossibilitar o acesso ao conhecimento do ser-precisamente-assim por artifícios puramente lógicos e gnosiológicos torna a apreensão ontológica dos complexos categoriais da realidade inexequível.

Uma consequência ainda mais importante da tentativa kantiana de colocar e responder gnosiologicamente a questões ontológicas é que o problema ontológico enquanto tal, por último, permanece irresoluto e o pensamento é levado a uma paralisia por um limite »criticamente« determinado em sua esfera de operação, sem poder, na moldura da objetividade, responder à questão positiva ou negativamente (ibid., p. 15).

²¹ A futilidade prática de tais atitudes justifica a aguda crítica política de Marx contra todo utopismo (Lukács, 2018a, p. 208).

²² Ponto de vista gnosiológico é, pois, a abordagem de qualquer objeto a ser conhecido que tem como eixo o sujeito. Lembrando a chamada “revolução copernicana” levada a cabo por Kant, podemos dizer que, neste ponto de vista, é o sujeito o elemento central. Em vez de o sujeito girar ao redor do objeto, como no caso da concepção greco-medieval, aqui é o objeto que gira ao redor do sujeito. Enfatiza-se, neste caso, não só o caráter ativo do sujeito no processo de conhecimento, mas especialmente, o fato de que é ele que constrói (teoricamente) o objeto. O sujeito é o polo regente do processo de conhecimento. É ele que colhe os dados, classifica, ordena, organiza, estabelece as relações entre eles e, desse modo, diz o que o objeto é (Tonet, 2013, p. 13).

A crítica ao utopismo, bem como à gnosiologia, realizada pelo materialismo histórico-dialético, é essencial para situar os problemas do ser social no campo da objetividade do ser. Somente assim é possível desvendar a dinâmica das categorias que emergem com o surgimento do ser social a partir do trabalho. Sobre este, o entrelaçamento ontológico entre teleologia e causalidade demonstra que a primeira não pode ser considerada somente como um momento ideal e subjetivo, visto que só se concretiza como posição teleológica ao incidir sobre determinada causalidade. Isso significa que a teleologia, dialeticamente, é subjetiva e objetiva em concomitância, enquanto a causalidade, puramente objetiva, ganha traços da subjetividade humana ao ser transformada numa causalidade posta.

A ininterrupta produção do novo, característica do ser social apontada anteriormente, não significa que as causalidades postas no passado são descartadas com o surgimento de novas objetivações. Ao contrário, o desenvolvimento da novidade pela humanidade permite a fixação e a generalização dos trabalhos anteriores em que incidem diretamente sobre o novo a ser produzido. Os resultados dos processos de trabalho anteriores são fixados para o posterior avanço em novos pores teleológicos. Exemplos disto podem ser demonstrados mediante a descoberta do material mais eficaz para a construção de uma casa, ou de determinado objeto qualquer, em que os melhores e mais eficazes materiais se fixam como possibilidade de concretização maior das posições teleológicas futuras.

Já apontamos ao princípio do novo, inserido mesmo na teleologia do trabalho mais primitiva. Agora podemos acrescentar que a ininterrupta produção do novo, pelo qual, poder-se-ia dizer, aparece a categoria da esfera do social, sua primeira clara ascensão de toda mera naturalidade, está contida nesse modo de surgir e de se desenvolver do trabalho. Isto tem por consequência que, em todo processo de trabalho concreto singular, a finalidade domina e regula o meio. Quando, todavia, se fala dos processos de trabalho na sua continuidade e desenvolvimento históricos no interior do real complexo do ser social, emerge uma certa reversão, ainda mais significativa para o desenvolvimento da sociedade e da humanidade, seguramente não absoluta ou total, dessa relação hierárquica. Já que, para o trabalho, a indispensável pesquisa da natureza está concentrada antes de tudo na elaboração dos meios, são estes o veículo principal da garantia social da sua fixação nos resultados do processo de trabalho, da continuidade da experiência do trabalho bem como, especialmente, do seu desenvolvimento ascendente (ibid. p. 22).

Aqui o filósofo húngaro realiza uma diferenciação essencial no desenvolvimento do trabalho. A tendência inicial, dada pelas posições teleológicas individualmente, seria a de que a finalidade dominaria os meios, ou seja, o ser humano executa posições teleológicas guiado por um determinado objetivo. Porém, com a complexificação do ser social, tal processo se reverte, na medida em que a constituição dos meios é essencial para a fixação e generalização

do trabalho, ou seja, para a continuidade de seu desenvolvimento no sentido de ampliação das possibilidades humanas.

O contínuo aprimoramento dos meios oportuniza o desenvolvimento ascendente do trabalho e das suas forças produtivas correspondentes, tal momento é essencial para a humanização do ser social, tanto pela questão da possibilidade de exponenciar o novo objetivamente, como também no aperfeiçoamento das capacidades humanas. “Como resultado dessa situação, terceiro, o meio, a ferramenta é a chave mais importante para o conhecimento daquelas etapas do desenvolvimento humano das quais não possuímos nenhum outro documento”(ibid., p. 23).

Além de permitir o desenvolvimento dos caracteres humanos, os meios utilizados também servem como documentos *post festum* para o desvelamento de sociedades anteriores. Assim, os meios têm capacidade de impulsionar ao futuro e descobrir o passado. Momentos essenciais para a complexificação do ser social, tanto para o seu desenvolvimento, como também para a revelação da processualidade histórica a qual está inserido, demonstrando que o “processo de afastamento das barreiras naturais é um processo gradual”(ibid., p. 24).

Voltando ao ser social e a possibilidade do novo, a letra lukacsiana enfatiza a distinção entre o ser social e os seres inorgânico e orgânico através de um elemento essencial, “[...]Esta novidade é a realização do resultado adequado, pensado e desejado da posição teleológica”(ibid., p. 25-26). A posição teleológica em plena articulação com a causalidade permite ao ser humano saltar da consciência como um epifenômeno para uma conscienciosidade eminentemente humana. “Com essa constatação o materialismo dialético separa-se do mecanicista”(ibid., p. 27).

A descoberta da relação dialética entre teleologia e causalidade realizada pelo materialismo histórico-dialético elucida a forma específica a qual a consciência humana se erige diante da objetividade da causalidade, diferenciando definitivamente o ser humano do reino animal. O último tende a se adaptar biologicamente ao seu entorno, o ser humano, em pleno processo de complexificação de sua humanização, põe teleologicamente o seu entorno, mediante um princípio transformador que o leva sempre ao novo e a complexificação deste.

[...] a causalidade é um princípio de automovimento autoposto que preserva este seu caráter mesmo quando uma série causal tem seu ponto de partida em um ato de consciência, a teleologia, por sua essência, é uma categoria posta: todo processo teleológico implica uma posição de finalidade e com isso uma consciência que põe fins (ibid., p. 13).

A causalidade como um “autovolvimento autoposto” existe independentemente das posições teleológicas humanas. Estas é que se configuram como diferenciadoras da qualidade do ser social em relação ao reino animal. Os seres orgânicos vivem sob a mesma causalidade do ser social, porém, os primeiros não possuem a capacidade consciente de transformar essa causalidade em torno de seus objetivos e interesses. No processo de humanização do ser humano, a possibilidade de transformar a causalidade através da teleologia, em causalidade posta, mediante uma consciência que põe fins, é um componente decisivo para a elucidação do salto ontológico do ser social em relação às demais esferas dos ser.

Tal constatação supera o materialismo mecanicista porque não mais hipostasia a causalidade em detrimento da teleologia. A revelação da reciprocidade dialética entre categorias que compõem um processo unitário, este como conformador essencial da humanização do ser social, é nodal para o avanço do materialismo histórico-dialético, no sentido da elucidação dos complexos categoriais do ser social nos âmbitos objetivo e também subjetivo. O método marxiano, portanto, leva em consideração a articulação profícua entre ambas as esferas do ser social.

Desta feita, há uma relação intrínseca entre consciência e praxis. O ser social abandona o caráter epifenomênico da consciência quando esta passa a incidir de forma transformadora na praxis, visto que a posição teleológica somente se concretiza como tal, quando se cristaliza em causalidade posta, portanto, a consciência humana possui um caráter verificável em sua praxis.

[...] a realidade do pensamento, o caráter não mais epifenomênico da consciência, apenas é encontrável e verificável na práxis: »A disputa acerca da realidade ou não realidade do pensamento — que é isolado da prática — é uma questão puramente *escolástica*«. Que, aqui, nós descrevemos o trabalho como a forma originária da práxis corresponde, por isso, ao espírito dessas constatações de Marx; Engels, muitas décadas mais tarde, divisou precisamente no trabalho o motor decisivo do tornar-se-humano do ser humano (ibid., p. 28).

Lukács recorre a Marx e Engels em *A ideologia alemã* para denotar a praxis do trabalho como impulsionadora do “tornar-se-humano do ser humano”, como “[...] fundamento ontológico da praxis social”(ibid., p. 28). Mediante a intervenção consciente sobre a objetividade, o ser humano inicia seu processo de humanização e o desenvolve em patamares cada vez mais complexos. Tal acepção confirma a dialética própria da teleologia em possuir simultaneamente o caráter objetivo e subjetivo, este último devido à posição teleológica relacionado diretamente ao primeiro, visto que o pôr teleológico há que ser verificado na transformação da causalidade em causalidade posta. “Trata-se da conexidade inseparável de dois atos em si reciprocamente heterogêneos”(ibid., p. 28).

Os atos heterogêneos mencionados consistem “[...] por um lado, o reflexo o mais preciso possível da realidade em consideração, por outro lado, a posição, a ele vinculada, daquelas cadeias causais que, como sabemos, são indispensáveis para a realização da posição teleológica”(ibid., p. 29). Tal processo está inscrito no momento da teleologia do trabalho e se expande conforme a complexificação do ser social, porquanto para executar uma posição teleológica há que se refletir sobre a realidade e seguidamente pôr fins sobre a mesma.

O reflexo sobre o real denota a constatação da separação entre sujeito e objeto, na prática, ambos já são separados, visto que a causalidade existe independentemente do reflexo sobre ela, mas, o que se coloca de novidade, é o fato de que o ser humano passa a refletir sobre essa separação ontológica quando engendra uma posição teleológica. A capacidade humana de reproduzir mentalmente o ser em-si através do reflexo expressa que “[...] o ideal não é mais do que o material, transposto e traduzido na cabeça do homem” (Marx, 2017, p. 90).

A separação entre sujeito e objeto realizada pelo ser social é uma especificidade humana. “[...] Essa separação tornada consciente de sujeito e objeto é um produto necessário do processo de trabalho e, ao mesmo tempo, a base para o modo de existência especificamente humano” (Lukács, 2018, p. 29). A peculiaridade humana em contrapor sujeito e objeto é realizada por meio da posição teleológica, para pôr fins na causalidade, há que se distanciar da mesma. Esse processo provoca uma dualidade a qual separa conscientemente ser e reflexo. “[...] Com essa dualidade o ser humano abandona o reino animal”(ibid., p. 30).

O reflexo possui, portanto, uma peculiar posição contraditória: por um lado, é estrita oposição de todo ser justamente porque é reflexo e, não, ser; por outro [sic.] lado e ao mesmo tempo, é o veículo para o surgimento da nova objetividade no ser social, para a reprodução deste em um patamar igual ou superior. Com isso, a consciência que reflete a realidade recebe um certo caráter de possibilidade (ibid., p. 31).

A possibilidade de transformação da causalidade surge mediante o reflexo do ser humano sobre o ser-precisamente-assim, visto que ao tempo em que se opõe a este numa distinção consciente, tal oposição ocasiona a possibilidade de metamorfoseamento propositivo da realidade. Sobre tal questão, Lukács recupera a concepção aristotélica sobre a *dynamis*, ou seja, sobre a potência, ou as distintas possibilidades as quais o ser pode ser transformado. Denota a existência de paradoxos ontológicos, em que “Toda potência é, ao mesmo tempo, potência de duas coisas contrárias”(Aristóteles, 2002 apud Lukács, 2018, p. 33).

A potência humana se demonstra *post festum* ao salto ontológico ligado diretamente ao trabalho. A dinâmica do trabalho, ocasiona diferentes possibilidades ao ser social, estas se concretizam ou não através da escolha decisiva posta na categoria alternativa. “[...] Quando o

ser humano primitivo escolhe, de uma massa de pedras, uma que parece adequada ao seu propósito e abandona as outras, é claro que há aqui uma escolha, uma alternativa”(Lukács, 2018, p. 34). A categoria alternativa é nodal para a humanização do ser social. A letra lukacsiana considera tal categoria como uma “forma desdobrada da *dynamis* aristotélica”(ibid.), visto que a partir das decisões alternativas os seres humanos podem produzir posições teleológicas amplamente distintas.

[...] a alternativa revela ainda mais nitidamente sua verdadeira essência: ela não é um ato isolado de decisão, mas um processo, uma cadeia ininterruptamente temporal de alternativas sempre novas. Se se reflete, mesmo que ainda tão superficialmente, sobre qualquer trabalho — e mesmo sendo ele tão primitivo —, deve-se enxergar que não se trata jamais meramente de um executar mecânico de uma posição de finalidade. A cadeia causal na natureza desdobra-se »por si mesma«, de acordo com a sua própria, naturalmente inerente, necessidade de »se... então«. No trabalho, portanto, como vimos, não é apenas posta teleologicamente a finalidade, mas também a cadeia causal que é realizada tem de se transformar em uma causalidade posta (ibid., p. 35).

Constata-se que a alternativa vai muito além de uma escolha individual numa determinada posição teleológica. Aqui está posta a tendência antes mencionada relacionada à fixação e generalização do trabalho através do aperfeiçoamento dos meios. A alternativa incide aqui como uma cadeia causal, cada alternativa passada leva a ininterruptas alternativas que possibilitam a objetivação do novo. Assim, se acumulam historicamente. Podemos exemplificar esse processo no fato de que, o ser humano mais primitivo, ao escolher determinada pedra para compor o machado, tende a encontrar aquelas que lhe terá mais eficácia. Tal processo possibilita que a descoberta da melhor pedra para a otimização do machado se fixe e os seres humanos possam adentrar em dilemas mais complexos advindos das escolhas mais simples.

Quando a cadeia causal de alternativas se transforma numa causalidade posta, o ser humano tende a avançar diante daquilo que já foi objetivado, se complexificando e atingindo patamares cada vez mais elevados de decisões alternativas que se conectam exponencialmente. O conjunto de posições teleológicas executadas pelo ser social, perpassa uma infinidade de alternativas, tanto passadas, no caso de escolhas acumuladas e já verificadas anteriormente; também presentes, no momento em que o humano se depara com possibilidades ainda não exploradas; quanto futuras, porquanto todo esse processo desemboca na constituição contínua do novo também nas escolhas que ainda serão realizadas.

Assim, a categoria alternativa, intrincada ao trabalho e às posições teleológicas em geral, possibilita que o ser humano submeta a causalidade natural aditando a esta uma legalidade social. “[...] A alternativa se estende, portanto, a partir de uma atividade correta ou incorreta, até trazer à vida categorias que apenas pelo processo de trabalho tornam-se formas de realidade”(ibid., p. 36).

A alternativa, igualmente um ato de consciência, é portanto a categoria mediadora, com a ajuda da qual o reflexo da realidade se torna o veículo do pôr de um existente. Com isto é salientado que, no trabalho, esse existente é sempre algo natural e essa qualidade natural jamais pode ser completamente superada. Por maiores que possam ser os efeitos transformadores do pôr teleológico das causalidades no processo de trabalho, a barreira natural pode apenas recuar mas, jamais, desaparecer completamente; isto se aplica tanto ao reator atômico quanto ao machado de pedra (ibid., p. 36).

Tais considerações sobre a categoria alternativa implicam em que esta é determinada não somente pelas decisões individuais, mas sim que opera de acordo com os interesses do ser social. Através do salto ontológico, o ser social se distancia cada vez mais da natureza, sem perder sua conectividade intrínseca a ela, a partir disso, devido ao caráter eminentemente social do ser humano, as decisões alternativas estão ligadas à totalidade do ser social, levando em consideração que “[...] Os componentes determinados aparecem na respectiva totalidade ainda mais concreta e solidamente delineados do que nos atos de posição singulares isoladamente considerados” (ibid., p. 40).

Ocorre, então, um processo simultâneo, em que o caráter da socialidade humana em sua totalidade incide sobre o espaço de manobra das decisões alternativas humanas, sem desconsiderar a capacidade individual do pôr teleológico e da decisão ligada diretamente à consciência humana. Logo, há uma relação entre o conjunto de alternativas que se plasmam na totalidade com a decisão alternativa de cada indivíduo singular. Entre gênero humano e indivíduo se perfaz o espaço de manobra para determinadas tomadas de decisão que acarretam a constante complexificação do ser humano, ou seja, em sua humanização.

Nesse ínterim, o trabalho enquanto posição teleológica primária, se constitui como o modelo de toda a praxis social, porque a partir dele brotam as categorias específicas do ser social. Logo, as mudanças que ocorrem tanto na subjetividade do ser humano quanto na objetividade são provenientes do trabalho em seu duplo aspecto, o primeiro ligado à capacidade da posição teleológica junto ao erigir de uma conscienciosidade humana e o segundo articulado à inter-relação entre ser humano e natureza. Ambos conformam um ato unitário com aspectos distintos em que o ser humano passa a se adaptar conscientemente, bem como a criar um entorno social de acordo com suas finalidades. “A adaptação não passa do instintivo ao consciente, mas se desdobra em uma »adaptação« a circunstâncias não criadas pela natureza, mas, ao contrário, autoescolhidas, autocriadas”(ibid., p. 44).

Tal adaptação posta na autocriação humana proporciona a criação de reflexos condicionados fixos, ou seja, o conhecimento acertado sobre a eficácia de determinados materiais, por exemplo, a melhor pedra para um machado, se fixa e se generaliza como um patrimônio

do ser social no conjunto de alternativas a qual está inserido. Além disso, essa fixação tende a ser transposta com a complexificação do trabalho, em que as experiências acumuladas se somam às novas experiências obtidas, levando a constantes metamorfoses na própria fixação e generalização do trabalho.

Experiências de trabalho acumuladas os fixaram, novas podem a qualquer momento substituí-los por novos, igualmente revogavelmente fixos. A acumulação de experiências de trabalho possui, portanto, uma tal dupla linha de superar e de preservar os movimentos adquiridos e, por isso, mesmo quando são fixados em reflexos condicionados, contêm em si essa sua origem na posição que, em cada caso, determina o distanciamento entre finalidade e meio, que supervisiona e corrige a realização (ibid., p. 44).

A novidade implica em sempre novas fixações do trabalho acumulado, portanto, não há nenhuma forma de generalização irrevogável. O trabalho permite ao ser humano se apropriar cada vez mais especificamente da legalidade natural para transformá-la em uma legalidade social, ou o mesmo que numa causalidade posta. Além de criar ferramentas como meios para a concretização de um pôr teleológico, o ser humano também tem a capacidade do auto-domínio de si próprio para a criação de uma correspondente legalidade social. Desta feita, o trabalho se constitui como o “[...] o veículo para a autocriação do ser humano como ser humano”(ibid., p. 45).

A humanização do ser humano acarreta consequências objetivas e subjetivas. Nas considerações do trabalho em seu sentido originário, como modelo de toda a praxis social, a letra lukacsiana, baseada em Marx, aponta a criação de valores de uso como desdobramento da categoria trabalho. Tal forma de valor brota no processo de transformação da causalidade natural em causalidade posta, onde são produzidos novos objetos estritamente sociais. “O trabalho, nesse sentido originário e mais restrito, contém um processo entre atividade humana e natureza: seus atos são dirigidos à transformação de objetos naturais em valores de uso”(ibid., p. 46).

Nesse enleio, “as posições teleológicas e as cadeias causais postas em andamento através delas, constituem o fundamento estruturador-ontológico”(ibid., p. 46). A partir de tais acepções constata-se uma diferenciação ontológica essencial entre a categoria trabalho e as demais categorias do ser social. O trabalho, como “fundamento estruturador-ontológico” do ser social consiste na posição teleológica primária, ou seja, aquela em que se transforma diretamente a natureza em uma causalidade social.

A distinção ontológica essencial entre a praxis do trabalho e as demais praxis que brotam dele, consiste em que estas se configuram como posições teleológicas secundárias. Aqui a posição teleológica é utilizada sobre os demais seres humanos, para influenciá-los em suas

decisões alternativas, entre outras inúmeras questões. A posição teleológica secundária se complexifica com o desenvolvimento histórico-social dos seres humanos, porém, pode ser verificada também nas sociedades mais primitivas, visto que o trabalho em seu caráter de socialidade exige a cooperação de vários humanos na consecução do processo de trabalho. “[...] o conteúdo essencial da posição teleológica é, todavia [...] a tentativa de levar outros seres humanos (ou outros grupos humanos) a executar, por sua parte, posições teleológicas concretas” (ibid., p. 46).

O objeto desta posição de finalidade secundária não é mais algo, portanto, puramente natural, mas a consciência de um grupo humano; a posição de finalidade não mais intenciona imediatamente a transformação de objetos naturais, mas a realização de uma posição teleológica, a qual, contudo, já está dirigida aos objetos naturais; os meios igualmente são não mais efeitos imediatos sobre os objetos naturais, mas querem alcançar tais efeitos por outros seres humanos (ibid., p. 47).

A posição teleológica secundária ocasiona a constituição da consciência para além da individualidade, a conscienciosidade do ser social perpassa a “consciência de um grupo humano”, em que as diversas posições teleológicas secundárias incidem umas sobre as outras mediante o complexo da linguagem como a “apreensão conceitual dos fenômenos da realidade” (ibid., p. 47). Ontologicamente nota-se a “ininterrupta influência da linguagem e do pensamento conceitual sobre o trabalho, e vice-versa” (ibid., p. 48). Tal processo demonstra a continuidade do afastamento das barreiras naturais e o maior distanciamento na relação entre sujeito e objeto, estabelecida pelo ser social.

Mediante tais constatações, se erige o problema da relação entre teoria e praxis. A apreensão ontológica das categorias teleologia e causalidade, tal qual realizada pela letra marxiana e lukacsiana, baseada no materialismo histórico-dialético, supera a dicotomização de tais categorias, bem como apreende o seu *em-si* através do reflexo desantropomorfizador da realidade. Assim, “a doutrina desantropomorfizadora do reflexo se converte em fundamento e método também do conhecimento da realidade histórico-social em seu em-si” (Lukács, 1966, p. 210, tradução nossa). Esse fato denota a relação dialética entre sujeito e objeto como nodal para a apreensão das categorias do ser social e as posteriores diferenciações ontológicas dos complexos categoriais. Logo, teleologia e causalidade consistem em

[...] princípios mutuamente excludentes no decurso dos processos, na existência e no ser-assim das coisas, mas são, de fato, princípios mutuamente heterogêneos que, por toda a sua contraditoriedade, apenas conexos, em inseparável coexistência dinâmica, resultam na base ontológica de determinados complexos móveis, os quais, de fato, são ontologicamente possíveis apenas na esfera do ser social, e cuja operatividade nesta esfera resulta, ao mesmo tempo, na característica principal desse patamar ontológico (ibid., p. 52).

Teleologia e causalidade são, desta feita, a “característica principal desse patamar ontológico”, ou seja, constituem o processo de trabalho e permitem o salto ontológico do ser orgânico ao ser social. A primeira “apenas pode realmente funcionar como posta” (ibid., p. 52), visto que a posição teleológica deve ser executada para que se transforme a objetividade em causalidade posta, ou nos casos da posição teleológica secundária, deve ser posta através da linguagem para ter eficácia. “[...] Ao contrário, a causalidade pode operar tanto em modo posto quanto em não posto”(ibid., p. 52). Isso ocorre porque a causalidade natural existe independentemente do ser social, porém, pode ser transformada em causalidade posta com a intervenção de uma posição teleológica primária ou secundária.

Através das constatações sobre a relação dialética entre teleologia e causalidade, o filósofo húngaro aponta a categoria do dever advinda da posição de finalidade do sujeito sobre o objeto, o filósofo húngaro também aborda a categoria do valor como integrante do ser social. “Os valores cumprem, portanto, um papel objetivo na consciência do ser social, o que implica a avaliação das alternativas possíveis para atender também às necessidades historicamente determinadas” (Santos, 2018, p. 71). O valor como categoria peculiar ao ser social, tanto está posto na constituição objetiva do valor de uso, como também norteia o dever-ser das alternativas dispostas ao ser social.

Dever-ser e valor se conectam no processo das decisões alternativas: “[...] há uma vinculação entre valor e dever-ser. Este último constitui uma categoria que fundamenta a posição do fim de um ato teleológico, pois motiva a finalidade deste ato. O dever-ser é uma categoria ligada ao valor, indissoluvelmente” (ibid.). Nesse sentido, a importância determinante do dever no salto ontológico do ser orgânico ao ser social, consiste na diferença da direção da determinabilidade causal de cada ser. O ser biológico tende a ser determinado pelo passado, enquanto o ser social pelo futuro.

A direção da determinação, desse modo, se inverte: na determinabilidade causal normal, biológica; portanto, tanto nos seres humanos quanto nos animais emerge um curso causal no qual de modo inevitável sempre o passado determina o presente. Também a adaptação dos seres vivos a um entorno alterado procede com necessidade causal, na medida em que o organismo reage a uma tal alteração, mantendo-se ou se destruindo, a partir das propriedades produzidas pelo seu passado. O pôr finalidade inverte, como vimos, essa relação: a finalidade é (na consciência) anterior que sua realização e, no processo que conduz a esta, cada passo, cada movimento é dirigido pela posição de finalidade (pelo futuro) (ibid., p. 61).

A prévia-ideação realizada na posição teleológica tem a capacidade de se orientar ao futuro. Através do reflexo sobre a realidade, sob as mais distintas alternativas, orientadas por diversos valores, o ser humano incide eficaz ou ineficazmente sobre a objetividade, bem como sobre os demais seres humanos. Quando eficaz, a causalidade natural se metamorfoseia

em causalidade social. Aqui está o cerne da habilidade humana em produzir sempre o novo, porquanto a capacidade teleológica do trabalho permite o constante remodelamento da causalidade para atender às finalidades humanas, tendo a “objetividade como reguladora”(ibid., p. 66).

A objetividade é reguladora das alternativas dispostas ao ser social. Este se depara com determinada legalidade imanente, a qual visa elucidá-la para agir eficazmente sobre a mesma, porém, o sujeito só pode pôr teleologicamente de acordo com as alternativas concretas presentes na realidade, ou seja, ele só pode transformar humanamente uma causalidade já existente anteriormente à sua intervenção. Tal fato significa que a causalidade posta não é uma criação totalmente autônoma em relação à causalidade natural, visto que o ser social se afasta das barreiras naturais, mas jamais prescinde destas.

É, como vimos, uma verdade fundamental da concepção marxiana, que os seres humanos fazem sua própria história, todavia não podem fazê-la sob circunstâncias de sua própria escolha. Os próprios seres humanos respondem — mais ou menos conscientes, mais ou menos corretamente — àquelas alternativas concretas que as respectivas possibilidades do desenvolvimento social se lhes põem (ibid., p. 83).

As constatações ontológicas sobre teleologia e causalidade apontam incisivamente para o debate sobre o método materialista histórico-dialético. Lukács, baseado em Marx, realiza a crítica tanto ao idealismo como também o materialismo vulgar. Ao elucidar o complexo categorial fundamental que compõe a categoria trabalho, são superadas as dicotomizações filosóficas precedentes, em que se hipostasia um ou outro aspecto do momento unitário do processo de trabalho. A relação dialética entre teleologia e causalidade revela, por sua vez, a dialética presente na relação entre essência e aparência.

As novas visões acerca do ser destruíram a concepção estática, invariável de substância; contudo, disto não se segue, de modo algum, a necessidade de sua negação no interior da ontologia, mas, apenas o reconhecimento de seu caráter essencialmente dinâmico. A substância é o que, na eterna mudança das coisas, mudando-se a si própria, é capaz de se preservar em sua continuidade. Este dinâmico auto-preservar-se não é, contudo, incondicionalmente ligado a uma »eternidade«. Substâncias podem surgir e desaparecer, sem por isso cessarem de ser substâncias, ao se manterem dinamicamente no período de tempo de sua existência (ibid., p. 83).

Aqui se demonstra que a substância, ou o mesmo que a essência do ser social tem caráter histórico e se constitui não através duma suposta eternidade, mas de momentos de continuidade que é capaz de preservar. A novidade nas apreensões ontológicas sob o materialismo histórico-dialético está em seu caráter plenamente dinâmico, porquanto a essência não é de

modo algum estática. A superação da problemática do conhecimento realizada pela ontologia histórico-social é acuradamente investigada na obra *Método Científico: uma abordagem ontológica* (Tonet, 2013). Esse livro sintetiza os principais avanços do método marxiano.

A processualidade histórico-social como ponto de partida para o desenvolvimento humano é a novidade no tratamento das questões filosóficas supracitadas. A constatação do trabalho como modelo da praxis social, como fundante dos demais complexos do ser social é verificada *post festum* através da categoria totalidade. A gênese, desenvolvimento e diferenciação ontológica entre determinados complexos do ser social só podem ser refletidas conscientemente mediante a elucidação da relação dos complexos categoriais em plena relação dialética no seio de “[...] uma totalidade (*Ganzheit*) em movimento [...]”(ibid., p. 86).

Ao destrinchar a relação sujeito-objeto e as suas consequências humanizantes, a letra lukacsiana novamente recorre a Engels em suas considerações sobre a linguagem. Esta cumpre papel fundamental na humanização do ser social. Engels afirma que a linguagem surge porque os seres humanos tinham algo a dizer um para o outro, tal assertiva, porém, é acrescida de novas determinações pela análise de Lukács, onde evidencia especificidades ainda mais acuradas sobre esse complexo.

[...] Contudo, o que significa dizer algo? Comunicações e de fato muitíssimo importantes, como as que se referem ao perigo, aos meios de alimentação, aos desejos sexuais etc. encontramos já nos animais superiores. O salto entre essas comunicações e aquelas dos seres humanos, como Engels aponta apropriadamente, repousa precisamente nessa distância. O ser humano fala sempre »sobre« algo determinado, que ele extrai de sua existência imediata em um duplo sentido: primeiro, na medida em que é posto como um objeto independentemente existente, segundo — e com isto possivelmente o distanciamento vem à luz ainda mais intensamente —, na medida em que de fato está empenhado em tornar nítido o respectivo objeto enquanto concreto; seus meios de expressão, suas designações são feitas de tal modo, contudo, que podem figurar com plena validade em conexões inteiramente outras.[...] A posição simultânea de sujeito e objeto no trabalho e, igualmente dele brotando, na linguagem, distancia o sujeito do objeto e vice-versa, o objeto concreto de seu conceito etc. no sentido aqui indicado. Através disto torna-se pela primeira vez possível uma compreensão tendencialmente ampliável ilimitadamente dos objetos e seu domínio pelos seres humanos (ibid., p. 88).

Neste longo excerto, o filósofo húngaro diferencia com riqueza de determinações a linguagem humana em relação à linguagem dos animais superiores. Estes têm capacidade de expressar uma comunicação referente ao aviso do perigo, à informação sobre a alimentação do grupo, aos desejos sexuais, todavia, somente o ser humano, na distância entre sujeito e objeto obtida através do trabalho, pode ampliar exponencialmente sua linguagem ao perfazer conceitualmente em sua consciência e comunicar aos demais seres humanos, os caracteres do objeto refletido. “[...] O distanciamento intelectual do objeto através da linguagem pela primeira vez

faz comunicável o real distanciamento que aqui emerge e torna fixável o possível patrimônio comum de uma sociedade”(ibid., p. 89).

Além do desenvolvimento da linguagem como categoria que brota em concomitância com o trabalho, este faz surgir uma variedade de categorias que demonstram “[...] o quão imenso é o campo extensivamente surgido no tornar-se humano do ser humano através do trabalho”(ibid., p. 95). O desprendimento ontogenético das mais diversas categorias a partir do trabalho é uma característica intrínseca do tornar-se humano do ser humano.

Assim, brotam categorias que compreendem tanto a sua ascendente humanização, quanto aquelas que se constituem como entraves ao ser humano, em uma lógica contraditória. Exemplo disto está na categoria da transcendência, onde o ser humano delega caracteres propriamente humanos a forças exteriores com a criação da figura de um demiurgo. Tal categoria será tratada mais acuradamente no item sobre as objetivações superiores do ser social.

Desse processo também brota uma categoria nodal aos seres humanos: a liberdade. Para alçar a gênese desta categoria mediante o trabalho, há que se recorrer às posições teleológicas em articulação com a categoria alternativa. Nesse ínterim, emana uma concepção ontogenética da liberdade, a qual se diferencia substancialmente das concepções idealistas. A liberdade é tomada aqui como “uma decisão concreta entre diferentes possibilidades concretas” (ibid., p. 98).

[...] primeiro, a base da liberdade consiste, se queremos dela sensatamente falar como momento da realidade, em uma decisão concreta entre diferentes possibilidades concretas; fosse a questão da escolha mais elevadamente abstraída, fosse ela completamente destacada do concreto, perderia toda conexão com a realidade, tornando-se apenas uma especulação vazia. Segundo, a liberdade é — por último — um querer transformar a realidade (o que, admissivelmente, sob determinadas circunstâncias, compreende a preservação da existência dada em si) no qual a realidade como finalidade da transformação deve permanecer preservada mesmo na abstração mais ampla (ibid., p. 98).

Lukács aponta para uma concreta concepção da liberdade, em que a alternativa, enquanto categoria mediadora das posições teleológicas, exerce papel fundamental. Ao tomar uma decisão, o sujeito se vê diante de alternativas concretas, que advém da realidade a qual está inserido. O conhecimento adequado da legalidade imanente de cada alternativa fará com que tal sujeito possa realizar uma escolha adequada à sua posição de finalidade. Desta feita, “[...] quanto mais adequado é o conhecimento alcançado pelo sujeito das conexões naturais que a cada vez entram em questão, tanto maior é o seu livre movimento na matéria”(ibid., p. 100).

A posição de finalidade com a qual surge o ontologicamente novo como ser social, é um ato da liberdade nascente, na medida em que vias e meio [*sic.*] da satisfação de necessidade não são mais efeitos espontâneos de cadeias causais biológicas, mas resultados de ações decididas e levadas a cabo conscientemente. [...] O livre movimen-

to na matéria é e permanece o momento predominante para a liberdade, tanto quanto esta alcança validade para as alternativas de trabalho (ibid., p. 101).

A posição teleológica como um ato de liberdade nascente do ser humano, em que pode ter o livre movimento diante da legalidade imanente da causalidade, consiste na configuração ontológica de tal categoria tão debatida e também tão cara ao desenvolvimento da humanidade. Nota-se, portanto, a articulação entre teleologia e causalidade no trabalho como meio de oportunizar ao humano a liberdade. Isso significa que a categoria liberdade é eminentemente humana, não há liberdade no reino animal, porquanto não há um distanciamento entre sujeito e objeto que permita aos animais incidirem na realidade de forma concreta através de alternativas concretas, tampouco que consigam transformar a causalidade natural numa causalidade posta. “Os animais não são não-livres, ao contrário, estão em todos os casos aquém da contraposição entre livre e não-livre”(ibid., p. 103).

Além de constatar ontogeneticamente a liberdade como resultado da relação intrínseca entre teleologia e causalidade, a letra lukacsiana aborda a inter-relação entre liberdade e necessidade. Aqui, o esteta afirma a falaciosa contraposição entre liberdade e necessidade realizada no tratamento filosófico sobre a questão. Tal falácia decorre do fato de tais considerações, principalmente as idealistas, serem realizadas lógico-gnosiologicamente, não alcançando as determinações do ser-precisamente-assim. Ademais, as afirmativas que põem a teleologia para além do seu lugar na posição teleológica, hipostasiando-a à natureza e à história, não podem capturar a liberdade em sua forma autêntica. “Cremos que a tradicional contraposição de liberdade e necessidade não pode abarcar o problema aqui existente em toda sua amplitude” (ibid., p. 105).

É a propriedade objetivamente existente de determinadas pedras que, polidas de determinado modo, podem ser usadas como faca, machado etc. Sem transformar em realidade esta possibilidade existente no natural, todo esse trabalho estaria condenado à infrutuosidade, seria impossível. Contudo, aqui não é reconhecida qualquer espécie de necessidade, mas uma possibilidade latente. Nenhuma necessidade cega torna-se aqui consciente, mas uma possibilidade latente que, sem o processo de trabalho permanece eternamente latente, eleva-se pelo trabalho conscientemente à esfera da realidade. Este é, contudo, apenas um lado da possibilidade no processo de trabalho. O momento, realçado por todos que realmente compreenderam o trabalho, da transformação do sujeito que trabalha é, ontologicamente considerado, em essência um despertar sistemático de possibilidades que dormitam nos seres humanos até então como possibilidades. Há provavelmente poucos movimentos, manipulações etc. no trabalho que o ser humano tenha conhecido e, menos, praticado, antes do processo de trabalho. Apenas através do trabalho eles se tornam, de meras possibilidades, habilidades, no qual um desenvolvimento constante permite amadurecer sempre novas possibilidades [*sic.*] no ser humano em realidades (ibid., p. 106).

A crítica à hipostasia dos idealistas em relação à categoria necessidade refere-se a que, no ser social, tais “necessidades” são tão somente possibilidades latentes de concretização de um objeto mediante a categoria trabalho. Quando não se considera ontologicamente o trabalho e todas as suas consequências ao ser social, não é possível alcançar as determinações nem da categoria necessidade, tampouco da liberdade.

Há pouco evidenciamos a diferenciação ontológica entre as posições teleológicas primárias e secundárias, em que a primeira se refere ao trabalho e a segunda à relação entre os seres humanos. Tal fato implica em transformações no trabalho em seu sentido originário. Este como estritamente reprodutor de valores de uso, fruto da interlocução entre ser humano e natureza, sofre transformações em sua forma de ser quando os seres humanos passam a influir uns, nas posições teleológicas dos outros. Isso não significa que o trabalho útil/concreto deixe de existir, mas sim que o trabalho como momento fundante do ser social e veículo de sua humanização, sofre metamorfoses. Hodiernamente, um exemplo disso é o trabalho assalariado, este como produtor direto da desumanização estrutural do ser humano. Nota-se, portanto, a coexistência entre tendências humanizadoras e desumanizadoras no desenvolvimento do ser social.

[...] a estrutura originária do trabalho sofre alterações essenciais tão logo a posição teleológica não é mais exclusivamente dirigida à transformação dos objetos naturais, à utilização de processos naturais, mas deve induzir o ser humano a executar, por sua vez, tais posições teleológicas determinadas. Qualitativamente ainda mais decisiva torna-se essa mudança quando o desenvolvimento leva a que, para o ser humano, seu próprio modo de comportamento, sua própria interioridade, deve se tornar objeto da posição teleológica. O gradual, desigual e contraditório entrar-na-vida de tais posições teleológicas é o resultado do desenvolvimento social (ibid., p. 109-110).

O desenvolvimento histórico do ser social possui, portanto, um caráter contraditório. Ao tempo em que o trabalho no sentido originário, possibilita a constante humanização do ser social, com a ascensão da humanidade para-si, também desemboca no abismo da constituição de formas de desumanidade com o advento das classes sociais. “[...] após terem surgido as sociedades de classe, toda questão provoca soluções com direções diferentes a depender de qual ponto de vista de classe parte a resposta a um dilema vivo”(ibid., p. 112).

Trataremos das consequências desumanas ao ser social na próxima seção, por enquanto, continuaremos a versar sobre a humanização do ser social. Nesta, “o trabalho pode realmente ser compreendido como modelo de toda liberdade” (ibis., p. 116). A interação dinâmica e dialética entre teleologia e causalidade faz surgir a possibilidade do ser humano em reconhecer e perseguir a liberdade como possibilidade de permanente humanização. A [...] “autoultra-

passagem da determinabilidade do instinto natural até o autodomínio consciente é o único caminho real para a real liberdade humana”(ibid., p. 105).

“[...] a ultrapassagem da mudez meramente orgânica do gênero, seu prosseguimento no gênero articulado, que se desenvolve do ser humano que se forma em essência social — visto genético-ontologicamente — é o mesmo ato do surgimento da liberdade. [...] Se o ser humano não houvesse criado a si mesmo no trabalho, através do trabalho, em um ser-genérico social, se a liberdade não fosse fruto de sua própria atividade, de sua autoultrapassagem de sua própria mera qualidade orgânica, não se poderia ter nenhuma liberdade real (ibid., p. 115).

A liberdade, desta feita, é fruto do desprendimento ontológico de categorias sociais a partir do trabalho. Ao realizar a posição teleológica sobre determinada causalidade natural e transformá-la em causalidade posta, o ser social realiza a objetivação de um mundo humano, simultaneamente, tal objetivação retroage sobre aquele que a executou, modificando-o radicalmente mediante o processo de exteriorização. Objetivação e exteriorização brotam da relação entre teleologia e causalidade realizada no processo de trabalho. Sobre tal par categorial tratará o item a seguir.

2.2 Exteriorização e objetivação

Refazenda

[...] Enquanto o tempo
 Não trouxe teu abacate
 Amanhecerá tomate
 E anoitecerá mamão
 Abacateiro
 Sabes ao que estou me referindo
 Porque todo tamarindo tem
 O seu agosto azedo
 Cedo, antes que o janeiro
 Doce manga venha ser também
 [...] Refazendo tudo
 Refazenda
 Refazenda toda
 Guariroba.²³

No âmbito da humanização do ser social, o par categorial exteriorização-objetivação brota como consequência intrínseca e direta do processo de trabalho. A tentativa de elucidação ontológica do ser-precisamente-assim de tais categorias será realizada mediante as contribuições de Marx e especialmente de Lukács. Ambos desvelam os caracteres das categorias su-

²³ Excerto da música *Refazenda*, composta por Gilberto Gil, integrante de álbum homônimo lançado em 1975. Tal letra musical conforma a capacidade do ser social no constante refazer próprio da vida humana, bem como se refere à qualidade ontológica da produção do novo.

praticadas, cada um, a sua maneira, mediante o materialismo histórico-dialético. A primeira menção à exteriorização realizada nos *Prolegômenos à Ontologia do Ser Social* consiste numa citação dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* de Marx.

Nos »Manuscritos Econômico-filosóficos«, justamente onde Marx descreve o ser precisamente como objetividade, portanto existente inseparável e simultaneamente com suas determinações, ele também vem a falar detalhadamente da relação dos seres pensantes para com essa qualidade do ser. Ele diz: [...] (Lukács, 2018a, p. 133).

Que o homem é um ser *corpóreo*, dotado de forças naturais, vivo, efetivo, objetivo, sensível significa que ele tem *objetos efetivos, sensíveis* como objeto de seu ser, de sua manifestação de vida (*Lebensäußerung*), ou que ele pode somente *manifestar* (*äussern*) sua vida em objetos sensíveis efetivos (*wirkliche sinnliche Gegenstände*). É idêntico: *ser* (*sein*) objetivo, natural, sensível e ao mesmo tempo fora de si objeto, natureza, sentido, ou ser objeto mesmo, natureza, sentido para um terceiro (Marx, 2010, p. 127).

Também partiremos deste excerto para erigir o desvelamento da exteriorização. A letra marxiana afirma que o ser humano em sua qualidade sensível, real, viva e corpórea, mediante sua força natural constitui objetos sensíveis que representam sua exteriorização de vida. Mesmo sem citar diretamente a objetivação, torna-se cristalina a relação dialética entre exteriorização e objetivação, porquanto o ser humano exterioriza sua vida em “objetos sensíveis reais”. Isso significa que, teleologia e causalidade dialogam com exteriorização e objetivação, ambos são pares categoriais que condizem a aspectos heterogêneos de um momento unitário: o processo de trabalho.

Ainda nos *Prolegômenos*, Lukács cita esparsamente exteriorização e objetivação com base essencial nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Tal obra se constitui como nodal aos desdobramentos sobre a humanização do ser social, desvelados por Lukács. A letra marxiana empreende uma análise acerca da humanização a qual o filósofo húngaro depreende consequências para o desenvolvimento estético do ser social. A constatação de que o desenvolvimento dos sentidos humanos é histórico-social é componente nodal para o destrinchamento do par categorial em análise.

Sob as novas condições do ser social, o afastamento das barreiras naturais designa, com precisão, um ir para além daquela adaptação passiva ao mundo ambiente, cujos pressupostos biológicos o ser humano em devir trouxe de sua existência como animal altíssimamente desenvolvido. Marx emprega com uma correta ponderação o termo »afastamento«. Pois ambos os processos se diferenciam precisamente [*sic.*] em que o mundo animal insere radicalmente novas formas de transformação (vibração do ar e som, tonalidade, etc.), enquanto no mundo humano sobre isto »meramente« é falado que estes órgãos do processo de reprodução em interação com o mundo ambiente de fato não podem desaparecer como momentos biológicos do ser humano como ser vivo, contudo, em escala que se intensifica, se socializam. Marx disse: (Lukács, 2018a, p. 262).

A *formação* dos cinco sentidos é um trabalho de toda a história do mundo até hoje. [...] portanto, a objetivação da essência humana, tanto do ponto de vista teórico quanto prático, é necessária tanto para fazer *humanos* os *sentidos* do homem quanto para criar *sentido humano* correspondente à riqueza inteira do ser humano e natural (Marx, 2010, p. 110, *itálicos do autor*).

Nesses termos, a “objetivação da essência humana” é realizada através da posição teológica a qual o ser humano idealiza previamente o produto a ser o objetivado. A objetivação tem consequências tanto objetivas quanto subjetivas, tendo em vista que os objetos que emanam na forma de causalidade posta, trazem consigo caracteres humanos, além do que proporcionam o desenvolvimento da exteriorização, bem como dos sentidos plenamente humanos.

O afastamento das barreiras naturais ocupa lugar de proeminência na humanização do ser social. Em relação aos cinco sentidos, tal fato pode ser constatado mediante a análise do cotidiano dos seres humanos. Exemplos disto podem ser encontrados em atos corriqueiros, a exemplo da alimentação. Embora o ser humano necessite biologicamente se alimentar com determinados nutrientes para se manter vivo e saudável, o requinte do paladar humano oportuniza a criação de pratos cada vez mais sofisticados, para a satisfação não somente natural, mas sobretudo social da fome humana. Da mesma forma pode-se considerar a questão sexual, no reino animal, o mero gatilho biológico, como, por exemplo, a ovulação da fêmea, é o suficiente para o acasalamento entre dois animais, no caso dos humanos, há um variegado mosaico de condições para a realização do sexo com outro ser humano.

A constante humanização e afastamento das barreiras naturais promove, portanto, um refinamento dos sentidos humanos, dado de maneira histórico-social. Tal processo ocasiona que o ser humano ao transformar a objetividade natural em uma objetivação propriamente humana, também se exterioriza, o que ocasiona implicações para sua subjetividade, visto que, na sua próxima objetivação, sua humanidade terá um repertório maior de refinamento social.

[...] assim como a música desperta primeiramente o sentido musical do homem, assim como para o ouvido não musical a mais bela música não tem *nenhum* sentido, é nenhum objeto, porque o meu objeto só pode ser a confirmação de uma das minhas forças essenciais, portanto só de pode ser para mim da maneira como a minha força essencial é para si como capacidade subjetiva, porque o sentido de um objeto para mim (só tem sentido para um sentido que lhe corresponda) vai precisamente tão longe quanto vai o *meu* sentido por causa disso é que os *sentidos* do homem social são sentidos *outros* que os do não social; [é] apenas pela riqueza da sensibilidade *humana* subjetiva, que um ouvido musical, um olho para a beleza da forma, em suma as fruições humanas todas se tornam *sentidos* capazes, sentidos que confirmam como forças essenciais *humanas*, em parte recém-cultivados, em parte recém-engendrados. Pois não só os cinco sentidos, mas também os assim chamados sentidos espirituais, os sentidos práticos (vontade, amor, etc.), numa palavra o sentido *humano*, a huma-

nidade dos sentidos, vem a ser primeiramente pela existência do *seu* objeto, pela natureza *humanizada* (Marx, 2010, p. 110, itálicos do autor).

Neste longo excerto, Marx explicita a diferenciação fulcral entre o ser social e o não-social (inorgânico e orgânico). Somente o ser social tem a capacidade de criar um mundo social, ao tempo em que se autoproduz como humano. Ao objetivar-se humanamente no mundo, os sentidos humanos tendem a se desenvolver. Tanto é que algo “só tem sentido para um sentido que lhe corresponda”, a música mais bela, tocada pelo mais refinado musicista, não passará de um ruído disforme para o ser não social. Há que se constituir humanamente para apreciar a construção do sentido humano no mundo.

A humanidade do sentido surge da natureza humanizada em plena consonância com a objetivação e exteriorização do ser social. Ao mencionar o desenvolvimento dos sentidos humanos, ou seja, a capacidade de amplificação estética da humanidade, a letra marxiana denota os caracteres para o desenvolvimento das objetivações superiores do ser social, a exemplo da arte. Tal forma de objetivação será destrinchada no item a seguir.

O refinamento dos seres humanos perpassa diretamente a sua intrínseca condição de ser social. “[...] a minha *própria* existência é atividade social; por isso, o que faço a partir de mim, faço a partir de mim para a sociedade, e com a consciência de mim como um ser social”(ibid., p. 107, itálicos do autor).

[...] para um homem em sociedade a efetividade objetiva (*gegenständliche Wirklichkeit*) se torna em toda parte efetividade das forças essenciais humanas (*menschliche Wesenskräfte*) enquanto efetividade humana e, por isso, efetividade de suas *próprias* forças essenciais, todos os objetos tornam-se [a] *objetivação* de si mesmo para ele, objetos que realizam e confirmam sua individualidade enquanto objetos *seus*, isto é, *ele mesmo* torna-se objeto. *Como* se tornam seus para ele, depende da *natureza do objeto* e da natureza da força essencial que corresponde a *ela*, pois precisamente a *determinidade* desta relação forma o modo particular e *efetivo* da afirmação. Ao *olho* um objeto se torna diferente do que ao *ouvido*, e o objeto do olho é um outro que o do *ouvido*. A peculiaridade de cada força essencial é precisamente a sua *essência peculiar*, portanto também o modo peculiar de sua objetivação, do seu *ser vivo objetivo-efetivo* (*gegenständliches wirkliches lebendiges Sein*). Não só pensar, | | VIII | portanto, mas com *todos* os sentidos o homem é afirmado no mundo objetivo (ibid., p. 110).

O ser humano afirma sua efetividade objetiva mediante a objetivação. Com a criação de objetos seus, demonstra a efetividade de suas próprias forças essenciais. Além disso, os objetos postos no mundo possuem o caractere de ser a “objetivação de si mesmo para ele”. Assim, Marx desvenda a reciprocidade dialética entre objetivação e exteriorização na medida em que todos os sentidos, eminentemente humanos, possibilitam ao ser humano se afirmar no mundo objetivo ao tempo em que refina seus sentidos.

Ainda neste excerto, trata-se de como esses objetos produzidos tornam-se seus para ele, tal fato só pode ser corretamente respondido com a análise da relação histórico-social a qual se produz determinadas objetivações. Com isso, o ser humano se efetiva no mundo, ao tempo em que cria um mundo humano, simultaneamente pode se desefetivar, com os desdobramentos da alienação dos objetos produzidos. O conteúdo dessa problemática será tratado na próxima seção.

Ao adentrar propriamente na *Ontologia do Ser Social*, Lukács remonta exteriorização e objetivação em vários excertos mesmo sem nomeá-las de pronto. Apesar de citar diretamente a exteriorização apenas no capítulo sobre *O Ideal e a Ideologia*, o filósofo húngaro, desde a análise sobre *O Trabalho*, menciona pistas dos caracteres do processo de exteriorização ao tratar sobre a retroação “[...] do trabalho sobre o sujeito que trabalha” (Lukács, 2018, p. 44).

[...] a »adaptação« no ser humano que trabalha não é internamente estável e estática como nos outros seres vivos que, por regra, costumam reagir do mesmo modo a um entorno sem transformação, nem dirigida desde fora, como nos animais domésticos. O momento da autocriação não altera apenas o entorno enquanto tal, e este não apenas no imediatamente material, mas também em seus efeitos de retorno material sobre o ser humano [...] (ibid., p. 44).

O momento de autocriação do ser social não perpassa somente a transformação de seu entorno, mas a autotransformação do ser humano no sentido da ascendente humanização. Tais caracteres denotam a exteriorização como um retorno material ao ser humano que implica mudanças subjetivas e também objetivas, visto que permite a ampliação das qualidades e capacidades humanas.

Em continuidade, Lukács desvela que autocriação do ser humano perpassa também o domínio dos instintos e afetos. Aqui, o processo de exteriorização do ser humano é essencial para ele poder realizar tal autodomínio, a contínua interlocução propositiva com a natureza, permite o aprendizado das melhores formas de se comportar para chegar à objetivação, visto que “[...]o ser humano, por si próprio, se impõe o autodomínio como pressuposto necessário da realização de suas finalidades autopostas no trabalho” (ibid., p. 45).

A partir da posição teleológica em articulação com a causalidade, o ser humano pode concretizar uma causalidade posta, esta, por sua vez, é a objetivação do ser social como ser objetivo. As posições teleológicas são gradualmente alteradas e complexificadas através do processo de exteriorização humana, visto que, o desenvolvimento humano através do trabalho, permite-o exercer uma maior variedade de posições teleológicas e com isso as mais distintas objetivações. A objetivação realiza a criação objetiva do mundo humano.

Ainda na análise sobre *O Trabalho*, a letra lukacsiana aponta a objetivação como deslance do metabolismo do ser humano com a natureza, em que se supera a objetividade natural, e se chega a uma objetividade social. A criação de valores de uso, como caractere do processo de trabalho é essencial para o desvelamento da objetivação, visto que tal categoria impele a sempre renovada criação de objetos para fruição do ser humano, seja no âmbito do estômago ou da fantasia (Marx, 2017).

[...] os valores de uso, os bens, representam uma forma social de objetividade que se diferencia das outras categorias da economia em que é, enquanto objetivação do metabolismo da sociedade com a natureza, uma característica de todas as formações sociais, de todos os sistemas econômicos, que ele — considerado em sua generalidade — não está submetido a nenhuma transformação histórica; naturalmente alteram-se ininterruptamente os modos fenomênicos concretos, mesmo no interior de uma mesma formação (Lukács, 2018, p. 69).

Embora os valores de uso se alterem fenomenicamente a cada formação socio-histórica humana, a sua produção é condição para a continuidade do ser social. Logo, a objetivação da autocriação humana perpassa a necessária produção de valores de uso, com isso se forma uma objetividade social, demonstrando a efetivação humana em objetos que correspondem à sua intervenção no mundo.

Assim, o salto ontológico ao ser social ocasiona mudanças no mundo objetivo com a capacidade de criação de ininterruptas causalidades postas, bem como no modo de comportamento do sujeito. Nesse ínterim, o desenvolvimento econômico objetivo se efetua junto à amplificação do ser humano, na qual “[...] produzem e reproduzem tanto aquelas relações que possibilitam o desenvolvimento ascendente do ser humano quanto, no próprio ser humano, aquelas capacidades que transformam tais possibilidades em realidade” (ibid., p. 76).

O desenvolvimento concomitante entre as forças produtivas e as capacidades humanas mediante os processos articulados entre teleologia e causalidade, exteriorização e objetivação, permitem o surgimento de um mundo objetivo em que são cada vez mais complexificadas as habilidades humanas, no sentido de continuar produzindo um mundo humano e se autoproduzindo, através do processo unitário da categoria trabalho.

Ao destrinchar tal categoria, bem como a diferenciação ontológica do ser social ao reino animal, o filósofo húngaro denota, ainda sem nomeá-lo, o processo de exteriorização do ser humano como momento fulcral para a eficácia da posição teleológica sobre a causalidade. Vimos, anteriormente, que a objetividade regula as alternativas concretas dos seres humanos. Tal regulação ocasiona que o ser humano também necessita se autorregular para agir eficiente-

mente sobre a realidade e objetivar-se nela. O autodomínio humano é caráter fundamental da exteriorização.

Já descrevemos detalhadamente que o trabalho modifica inevitavelmente também a natureza do ser humano que o executa. A direção que toma esse processo de transformação é dada por si com a posição teleológica e sua realização prática. Como mostramos, a questão central da transformação interior do ser humano está em alcançar um domínio consciente sobre si próprio. Não apenas a finalidade está antes da sua realização material na consciência; essa estrutura dinâmica do trabalho se estende a cada movimento individual: o ser humano que trabalha tem de antecipadamente planejar cada um de seus movimentos e checar ininterrupta, criticamente, conscientemente, a realização de seu plano, se deseja alcançar em seu trabalho o concretamente ótimo possível. Esse domínio da consciência humana sobre seu próprio corpo, que também se estende a uma parte da esfera da consciência, aos hábitos, instintos, afetos é uma exigência elementar mesmo do trabalho mais primitivo, já que se diferencia qualitativamente da condição animal pois exige, frente a esta, relações inteiramente heterogêneas para consigo mesmo, já que essas exigências estão postas a todo tipo de trabalho, deve, portanto, marcar decisivamente também as representações (*Vorstellungen*) do ser humano acerca de si mesmo (ibid., p. 90).

A conscienciosidade humana ocupa papel fulcral na consecução do processo de trabalho, visto que a superação da consciência epifenomênica do reino animal, diretamente conexa ao afastamento entre sujeito e objeto realizado pelo ser humano, determina a atuação deste sobre a realidade de acordo com as condições materiais dispostas na objetividade. O ser humano consciente, precisa estar a par de seus afetos, instintos, hábitos, desejos, vontades, para alcançar determinado objetivo previamente idealizado. Assim, o ser humano, além de ter a capacidade de refletir sobre o mundo exterior a ele, também reflete sobre si mesmo e sobre seus atos ao se exteriorizar.

A exteriorização ganha contornos ainda mais complexos nas posições teleológicas secundárias, ou seja, naquelas em que a posição de finalidade é executada sobre outros seres humanos, diferentemente da posição teleológica primária, característica da interação entre ser humano e natureza no processo de trabalho. O desdobramento da posição teleológica secundária implica a amplificação da exteriorização humana, visto que os seres humanos adquirem a capacidade de influenciarem uns aos outros mutuamente em suas decisões alternativas.

Exteriorização e objetivação alcançam, portanto, um patamar ainda mais complexo e amplo com as posições teleológicas secundárias. O ser humano não se exterioriza somente no processo de trabalho, mas também na relação com os demais seres humanos. As objetivações humanas não se realizam somente na interlocução entre ser humano e natureza, porquanto surgem novas formas de objetivação, para além da originária. A complexa relação dialética entre exteriorização e objetivação somente é mencionada diretamente na *Ontologia do Ser Social* ao longo da análise sobre *O Ideal e a Ideologia*.

Quando dizemos conceito, falamos ao mesmo tempo de palavra e frase. O surgir simultâneo de trabalho e linguagem tem, aqui, sua base genético-ontológica. Como mostram nossas exposições até aqui, com isso vem à luz um momento fundamental do ser social, e aqui devemos olhar algo mais detalhado a esse seu caráter geral: a objetivação do objeto e a exteriorização do sujeito que constituem, como processo unitário, a base para a práxis e teoria humanas (ibid., p. 354).

A “objetivação do objeto” e a “exteriorização do sujeito” surgem mediante o processo de trabalho e se complexificam no âmbito da práxis realizada pelos seres humanos, assim como da teoria sistematizada pela capacidade linguística concomitante ao trabalho. O afastamento entre sujeito e objeto permite a elucidação do seu *em-si* aos outros seres humanos, tal fato oportuniza o surgimento da linguagem.

A gênese simultânea das categorias trabalho e linguagem significa que, no mundo objetivo, o processo de trabalho permite o erguimento de uma realidade humanizada e autocriada, ao mesmo tempo que tal mundo é desvelado pelo ser humano e comunicado aos demais, mediante a capacidade linguística e teórica que se constitui por meio da exteriorização. Vê-se, portanto, que exteriorização e objetivação se influenciam mutuamente na humanização do ser social.

Tal influência recíproca, constatada de diferentes maneiras por Marx e Lukács, demonstra a limitação idealista de Hegel, a qual afirma que a objetividade seria fruto da exteriorização, logo, o preenchimento completo da exteriorização seria equivalente à superação da objetividade. Aqui está posto um dos pontos críticos nodais do idealismo objetivo hegeliano criticado por Marx e Lukács, visto que a objetividade, existe independente de qualquer forma de exteriorização.

Nesse ínterim, a objetividade somente pode ser transformada em objetivação ou causalidade posta mediante a intervenção humana. Com isso, a relação de reciprocidade dialética entre as duas categorias é elucidada com base nos caracteres próprios do ser social, visto que os demais seres não possuem a capacidade teleológica de transformação da natureza.

[...] Se Hegel assume o ponto de vista de que a objetividade surge a partir da exteriorização e sua verdadeira e autêntica completação apenas pode ser uma superação de toda objetividade, Marx confronta essa visão à originalidade ontológica da objetividade (Lukács, 2018, p. 355).

[...]Um ser que não tenha nenhum objeto fora de si não é nenhum ser objetivo. Um ser que não seja ele mesmo objeto para um terceiro ser não tem nenhum ser para o seu *objeto*, isto é, não se comporta objetivamente, seu ser não é nenhum [ser] objetivo. [...] Um ser não objetivo é um *não-ser* (Marx, 2010, p.127, itálicos do autor).

Novamente o filósofo húngaro se reporta aos *Manuscritos econômico-filosóficos* para elucidar as determinações do ser social. A objetividade é condição *sine qua non* para a existência de qualquer forma de ser, porquanto precede o desenvolvimento do ser social e se constitui como nodal tanto para os seres inorgânicos e orgânicos, como para o ser social, levando em consideração a “objetivação no ser social *versus* mera objetividade no ser natural”(ibid., p. 356).

Assim, todo ser tem um objeto fora de si, mesmo que disso tenha consciência ou não. O ser é necessariamente objetivo e vive numa objetividade. A diferença essencial do ser social aos demais seres, conforme mencionado anteriormente, é a capacidade de metamorfosear a objetividade em objetivação e de constituir uma conscienciosidade humana que põe finalidades. Isso ocasiona “[...] que o ser humano, já objetivo como mero ser natural, progride em sua interação ativa, consciente, genérica com a objetividade natural no trabalho até a objetivação dessa vida genérica.”(ibid., p. 356).

Neste excerto demonstra-se a objetividade intrínseca do ser humano, mesmo antes de se constituir enquanto tal, a qual progride humanamente mediante o processo de trabalho e a interlocução ativa e consciente sobre a objetividade natural. A objetivação inaugura aquilo que é ontologicamente novo no ser social: o ser-para-nós como propriedade do objeto objetivado.

O ontologicamente novo ante todo ser pré-social expressa-se o mais incisivamente no que, em nossas considerações precedentes, explicamos sobre a relação do em-si e para-nós. As objetividades da natureza constituem, como tais, a base para o metabolismo da sociedade com ela. Com isso, é imperativo que seu em-si transforme-se constantemente, em medida crescente, sempre mais variado, em um para-nós. Isso se executa no sujeito do trabalho através de sua posicionalidade (*Gesetztheit*) teleológica e do próprio objeto natural sendo de fato transformado; depende de fato de suas propriedades se o processo concernente pode ser, como um todo, nele executado, mas, para a objetividade geral-abstrata, significa igualmente um mero tornar-se-outro, uma nova forma da objetividade pensada, que permanece ante ela completamente indiferente (mesmo a expressão indiferença é muito antropomorfizada para expressar adequadamente a verdadeira condição.) Todo produto do trabalho, contudo, é objetivado para poder ser usado para um dado propósito. Na objetivação que passou através do trabalho, tornou-se útil para determinado propósito, *i.e.*, seu ser-para-nós constitui, a partir de agora, um momento material de sua qualidade material. Através da objetivação de um complexo de objeto se fixa o ser-para-nós como propriedade existente do objeto objetivado; o sujeito não tem de, portanto, executar nenhuma análise e síntese criativas para compreender em geral o ser-para-nós; que, na maior parte dos casos deve ser aprendido, nada tem a ver com essa questão (ibid., p. 356).

O objeto produzido mediante a interação entre teleologia e causalidade consiste numa objetivação. Esta, por sua vez, se fixa como um objeto genérico para a humanidade. A capacidade de fixação e generalização do objeto produzido proporciona um ser-para-nós devido à intrínseca socialidade do ser social. Isso ocorre porque cada objeto produzido se junta à gama

de objetivações realizadas anteriormente a sua produção, para fazer parte do mundo objetivo criado pelo ser humano. A objetivação inaugura um ser-para-nós como momento em que o ser meramente natural salta ontologicamente à capacidade de se constituir socialmente e de produzir objetos sociais.

O ontologicamente novo revelado na relação entre em-si e para-nós se configura como diferenciação seminal entre o ser social e as formas de ser anteriores. Embora todos os seres sejam objetivos e vivam sob determinada objetividade, tais formas de ser se transmutam ao ponto de se consubstanciarem através de caracteres distintos. Apenas o ser social tem a capacidade de além de se autocriar, também criar um mundo ao seu redor e, com isso, fixar uma série de objetivações para as gerações posteriores de seres humanos.

Na complexidade do processo de humanização a partir do trabalho, à linguagem, supracitada ao longo de nossa análise, são acrescentados novos caracteres com o seu destrinchamento categorial. Com isso, além de denotar o processo de separação consciente entre sujeito e objeto, em que o ser humano constrói a capacidade linguística para desvelar a objetividade, a linguagem consiste numa forma de objetivação consciente, portanto, uma “unidade objetivada entre forma e matéria”(ibid., p. 358). Aqui a diferença entre objetividade e objetivação é fulcral para o desvelamento de tal categoria, porquanto, consiste numa representação “intelectual da extensão do mundo objetivado, não mais meramente objetivo no e ao redor do ser humano”(ibid., p. 358).

Em contraposição às acepções hegelianas, a objetivação se constitui como categoria central do ser social, com isso se refuta as pretensões idealistas de afirmar a objetivação como fruto da exteriorização. O filósofo húngaro denota a limitação de Hegel em apreender tais categorias do ser social pelo seu caráter meramente idealista. A articulação dialética entre objetivação e exteriorização se põe em que o sujeito somente realiza objetivações numa dada objetividade, ao tempo que se molda a si mesmo nesse processo.

Com isso deve-se sempre partir de que a objetivação constitui o real objetivado real, por isso, a essência objetiva real do ser social, de toda práxis social, ao mesmo tempo, inseparável disso, mostra uma atividade de sujeitos sociais os quais — precisamente em sua atividade — não apenas operam objetivando sobre o mundo objetivo mas, ao mesmo tempo e disso inseparável, [...] remodelam o seu próprio ser como sujeito que põe objetivações (ibid., p. 358).

Mediante a análise do real a partir do materialismo histórico-dialético, se revela a relação entre exteriorização e objetivação amplamente distinta das concepções defendidas pelos idealistas. A relação consciente e dialética entre sujeito e objeto advinda da praxis do trabalho se reflete nas demais categorias do ser social, visto que os pares categoriais analisados, mes-

mo com diferenciações ontológicas em seu conteúdo, podem ser caracterizados pela “[...] inseparabilidade ontológica de ambos os polos que se correspondem no ser social — justamente em sua heterogeneidade imediata —, torna-se nítido que todo ato de objetivação do objeto da práxis é, ao mesmo tempo, um ato de exteriorização do sujeito” (ibid., p. 359).

O desenvolvimento histórico-social dos seres humanos aponta para a concomitante complexificação da objetivação e exteriorização humanas. Em tal processo unitário, nos patamares mais primitivos da humanidade, ocorre a proeminência da objetivação, isso não significa a inexistência da exteriorização nesse processo, mas demonstra que o desenvolvimento da subjetividade humana passa por um processo mais longo de maturação para alcançar além da consciência, a autoconsciência humana. “Foi, todavia, necessário um longo, variadamente desigual desenvolvimento para a exteriorização, por um lado, elevar-se a uma determinada autoconsciência”(ibid., p. 359).

Ademais, os desdobramentos contraditórios e alienantes alcançados pelo ser social na divisão em classes sociais, especialmente através do capitalismo, influenciam no processo de exteriorização humana. A desantropomorfização do trabalho iniciada incipientemente com a divisão do trabalho na manufatura, influencia na tendência de desaparecimento da exteriorização. Embora tal categoria não feneça totalmente, tal tendência se fortalece em decorrência do modo de produção supracitado. Tal dissimetria também incide na linguagem mediante o surgimento de “padrões linguísticos de todo despersonalizados etc.”(ibid., p. 360).

Os antagonismos gerados pelo ser social, se desdobram em diferentes tendências e consequências que denotam para além do processo de humanização, a contraditória desumanização dos seres humanos, a qual analisaremos na próxima seção. Mesmo com tal contraste, o ser social “[...]simultaneamente caminha por si a socialização da sociedade, a aproximação da humanidade a uma generidade real em um sentido em si existente, e o desdobramento da individualidade humana”(ibid., p. 360).

Nesse sentido, o desenvolvimento da exteriorização humana está de tal forma intrincado à objetivação que o ser humano só pode realizá-la mediante a “objetivação da exteriorização”, tal que “[...] os pensamentos, os sentimentos etc. não exteriorizados dos seres humanos são meras possibilidades, o que eles realmente significam mostra-se apenas no processo de sua objetivação”(ibid., p. 360-361). Isso significa que para a exteriorização se materializar na subjetividade humana há que ser fruto de uma objetivação realizada. Portanto, a exteriorização possui concomitantemente o caráter objetivo e subjetivo.

Outra questão de importância seminal para o desvelamento categorial de exteriorização e objetivação é a criação de valor. Embora não adentremos propriamente em tal categoria,

é importante mencionar que o processo de exteriorização-objetivação necessariamente cria valor, ao contrário, a objetividade natural não tem valor, visto que este só pode surgir da interlocução entre ser humano e natureza, ou mesmo na interação entre os seres humanos. “[...] apenas na medida em que, de algum modo, é incorporada ao sistema das objetivações-exteriorizações pode conter um valor, p. ex., quando uma porção da natureza se torna uma paisagem para os seres humanos” (ibid., p. 361). O valor se configura, nesse ínterim, como caractere específico do ser social.

A relação entre exteriorização e objetivação é imprescindível para a constituição do ser social. Tal marcha se configura ontologicamente, ou seja, tanto a gênese como os desdobramentos histórico-sociais do par categorial em análise, são formas de ser reais. A distinção categorial de ambas, bem como as suas posteriores consequências ao ser social são frutos do ser-precisamente-assim ontológico da realidade, não meras divagações intelectuais.

O tratamento dessa questão deve, portanto, ao mesmo tempo, partir de que objetivação e exteriorização são produtos ontológicos de um ato unitário, que, todavia, sua necessária diferenciação histórico-social não é meramente o resultado de uma análise intelectual; que, antes, esta apenas é em geral possível porque na diferenciação de ambos os momentos do ato unitário revela diferenças ontológicas reais. Dissemos: sua essência repousa em que a relação-sujeito-objeto em si homogênea, que está na base de sua unidade, efetua na objetivação uma alteração no mundo objetivo na direção de seu tornar-se-social, enquanto a exteriorização fomenta o veículo do desenvolvimento do sujeito na mesma direção (ibid., p. 361).

Os “produtos ontológicos de um ato unitário”(ibid.) advêm da relação entre sujeito e objeto estabelecida mediante o processo de trabalho. O afastamento do sujeito em relação à objetividade, transformando-a em objetivação através da posição teleológica, implica o surgimento de exteriorização e objetivação, bem como, estas categorias sofrem os efeitos do metamorfoseamento do processo de trabalho no devir histórico.

O tornar-se social ou o mesmo que a humanização do ser humano ocorre por meio do erguimento de um mundo objetivo humano, de uma série de objetivações humanas, a qual se fixam para as próximas gerações. A exteriorização implica o desenvolvimento próprio do sujeito singular que apreende da objetivação os caracteres daquele processo específico, a qual pode desenvolver novas habilidades, entre outras questões. A complexidade do ser humano é dialética em sua própria forma de ser, por isso, somente o materialismo histórico-dialético tem a capacidade de desvendar o *em-si* do processo de humanização do ser social.

Mesmo em um ato unitário, a heterogeneidade está presente. Objetivação e exteriorização se expandem de maneiras distintas. A objetivação enquanto possibilidade de construção de objetos plenamente humanos tem o caráter mais simples do que a exteriorização do sujeito.

Isso porque a evolução histórica dos objetos tendem a se fixar mais abrangentemente do que o processo de construção da humanidade do ser humano. Nota-se o duplo erguimento social do ser humano, tanto no que diz respeito aos objetos que estão fora dele, como também de sua própria subjetividade.

O desenvolvimento objetivo através da objetivação se fixa mais cristalinamente do que a exteriorização do sujeito. Isso ocorre devido às imensas variáveis que influem na exteriorização. Exemplo desse fato pode ser dado na construção de uma casa: quando um ou mais seres humanos a objetivam, ou seja, no momento em que a casa está pronta, estará fixada na história humana como um objeto a ser desfrutado. No caso da retroação sobre os seres humanos da aprendizagem de construir uma casa, esse processo não é tão direto, visto que um ser humano pode adquirir melhor a habilidade da construção civil do que outro. Por isso, o desenvolvimento da exteriorização humana é mais minucioso e pormenorizado que o da objetivação. Assim, a exteriorização

[...] levanta por primeiro o problema do devir-humano dos seres humanos, de sua genericidade em um gênero não mais mudo. O ir para além da mudez do gênero significa, exatamente que, este, ontologicamente, tanto pode ser existente em si quanto, indo para além desse, para si; a genericidade muda na natureza significa, ao contrário, um ser-para-si no sentido o mais literal da palavras [*sic.*], tanto quanto esta não pode, enquanto tal, adentrar de modo algum aos exemplares pertencentes ao gênero, mesmo se, como os animais superiores, reagem com consciência ao mundo exterior. O gênero se reproduz nos exemplares singulares que sempre reagem genericamente ao seu mundo ambiente, mas eles próprios não se tornam conscientes como pertencentes ao gênero. Esta mudez do gênero, com o trabalho e a linguagem, salta para a genericidade em si do ser social. A objetivação, que adentra o lugar da mera objetividade do ser natural, já contém uma articulada admissão do pertencimento em si ao gênero. Quanto mais progride o tornar-se social da sociedade, tanto mais ricas, mais variadas, mais escalonadas, vinculadas-mediadas, se tornam estas determinações, tanto mais nitidamente adentra a luz do dia — claro, limitado pelas velhas contradições do desenvolvimento, das respectivas etapas singulares de desenvolvimento — o caráter não mais mudo da genericidade (ibid., p. 362).

A questão levantada pela exteriorização configura-se como mais rica em mediações, bem como de forma amplamente contraditória, tal que o ser humano pode se desenvolver singularmente como um existente em si mesmo ou pode ir além de si mesmo e se autoproduzir em conexão consciente com o gênero humano, se autocriando para-si. Ressaltamos aqui o “consciente”, porquanto a socialidade é intrínseca ao ser social, mesmo que o sujeito humano individualmente não tenha consciência disso, remontado a citação de Marx utilizada com ênfase por Lukács na *Estética*, “não sabem, mas o fazem”.

Com isso, o problema que se ergue é o seguinte: em que medida o autoproduzir-se humano de cada ser humano está conectado conscientemente ao gênero humano? O ser meramente natural não possui tal problema, porquanto não há consciência no reino animal. O ser

social, ao se diferenciar ontologicamente com o surgimento do trabalho e também da linguagem, permite ao ser humano o seu desenvolvimento enquanto gênero humano.

Assim, ao ser social é intrínseco à generidade em si, pois o gênero humano se ergue, mesmo sem a consciência de todos os seres humanos singulares sobre tal processo. Então, contraditoriamente, ao tempo em que se desenvolve ascendentemente a humanização do ser social, também se produz como contraponto a desumanização, visto que o ser humano se encontra na contínua disputa entre a generidade em si e a generidade para si.

A diferenciação ontológica entre generidade em si e generidade para si, consiste em que a primeira não explora amplamente as possibilidades da autocriação humana como gênero humano, porque o ser humano em si, está ligado somente à sua particularidade (*Partikularität*), não alcança conscientemente o ser-para-si da generidade humana, a conexão essencial entre indivíduo e gênero humano. Já a constituição da generidade para si, é realizada no tornar-se-humano do ser humano com o salto ontológico em relação ao ser orgânico, porém, não é cristalizada, dadas as contradições a qual o ser social está inserido.

Para a plena superação da mera generidade em si, há que se constituir o segundo salto ontológico do ser social como um autodesdobramento dessa forma de ser, em que os seres humanos individualmente não se autoproduzam em antagonismo ao gênero humano. A conexão consciente e articulada entre indivíduo e sociedade, entre ser humano e gênero humano, somente pode ser alcançada com a superação das mesquinhas contradições provindas da sociabilidade dividida em classes sociais, especialmente o capitalismo. Enquanto isso estamos imersos na pré-história da humanidade.

[...] Essa pré-história, a história do tornar-se-humano dos seres humanos, do tornar-se da sociedade expressão adequada do gênero, apenas pode chegar ao termo quando os dois polos do ser social, indivíduo humano e sociedade, cessarem de espontaneamente operar antagonisticamente um sobre o outro: quando a reprodução da sociedade promover o ser-humano dos seres humanos, quando o indivíduo, em sua vida individual, realiza-se conscientemente como membro do gênero. *Este é o segundo salto no autodesdobramento do ser social, o salto da generidade em si para a generidade para si*, o início da verdadeira história humana, na — inexorável — contradição no interior da generidade, a entre indivíduo e totalidade social, cessa de ter um caráter antagônico (ibid., p. 362-363, *itálico nosso*).

O caráter antagônico entre indivíduo e sociedade é o que faz o ser humano permanecer intrincado majoritariamente à generidade em si. Tal superação somente pode ser operada quando os interesses individuais e coletivos coincidirem e se articularem, no momento em que a sociedade “promover o ser-humano dos seres humanos” e o indivíduo se realizar plenamente como “membro do gênero humano”.

Na sociabilidade de classes, o indivíduo fechado em sua particularidade (*Partikularität*), é amputado nos dois sentidos, pois a sociedade não promove o humano, mas o desumano, por isso, há uma intensa obstaculização do indivíduo em se realizar como gênero humano. Portanto, para alçarmos o início da verdadeira história humana, há que se levar em consideração a reumanização do ser humano, desumanizado pela sociabilidade classes.

Conforme mencionado, mesmo diante das contradições explicitadas, o ser humano é eminentemente parte do gênero humano, independente de sua consciência disso. Não obstante, parte expressiva desse gênero possa permanecer cativo à particularidade (*Partikularität*), ainda expressa sua humanidade mediante as mais diversas posições teleológicas, superando o ser orgânico. Isso significa que consciente ou inconscientemente, o ser humano se autoproduz como ser social, mesmo sua particularidade é parte da genericidade humana.

[...] A irrevocabilidade do salto mostra-se em que mesmo o ser humano particular (*partikulare*) é genérico, sua genericidade existente ainda meramente em si não se manifesta já em atos teleológicos, não é mais um mero pertencimento biológico do exemplar singular ao seu gênero. Isso inevitavelmente se expressa em que nos atos de objetivação, nos quais os seres humanos conscientemente produzem algo social, mesmo ainda sem uma conscienciosidade sobre o que fazem, como Marx repetidamente demonstrou para a atividade geral, média, dos seres humanos (ibid., p. 363).

O ser-para-si do gênero humano se põe no horizonte apenas como um campo de possibilidades. Embora saibamos que o ser social tem a capacidade de eliminar as contradições entre indivíduo e sociedade, isso não quer dizer que precisamente tal problema será resolvido. A diferenciação entre genericidade em si e genericidade para si, está diretamente ligada ao problema supracitado da desigualdade no desenvolvimento da exteriorização. Tal categoria incide de formas amplamente distintas sobre os seres humanos.

A permanência humana na mera particularidade (*Partikularität*) é resultado das contradições próprias da genericidade em si, que se reflete a partir da desigualdade no processo de exteriorização humana. [...] “O momento de retroação sobre a individualidade daquele que põe”(ibid., p. 364) manifesta um dos polos de maior desenvolvimento desigual do ser social. No exemplo a pouco mencionado, os seres humanos podem adquirir habilidades mais ou menos refinadas na construção de uma casa, assim como em outras decisões alternativas dos porres teleológicos. Ao ser humano, a objetivação pode retroagir das formas mais distintas possíveis.

Ademais, esse problema se complexifica quando levamos em conta que o ser humano realiza objetivações o tempo todo e sobre ele retroagem diferentes exteriorizações. Isso ocasiona que aqueles diferentes seres humanos que construíram uma casa, possuem um acú-

mulo de distintas exteriorizações passadas que influenciam diretamente na próxima. Ao analisar a exteriorização em consonância com a categoria totalidade, elucida-se o exponencial número de variáveis que influenciam a conformação da subjetividade humana.

[...] A exteriorização, contudo, por toda a sua socialidade, também porta, por sua essência, os traços de uma singularidade, a objetivação de uma posição singular e tem, ao mesmo tempo, mediada através dessa objetivação uma força retroativa sobre o desdobramento da individualidade dos seres humanos em sociedade. Essa qualidade ontológica da exteriorização cria espontaneamente uma multiplicação daqueles meios moventes e mediadores cuja relativa, todavia concreta, ampla independência uns dos outros, cuja heterogeneidade mútua que assim surge, conduz a uma intensificação das desigualdades no desenvolvimento. Com isso compreende-se por si que também aqui não pode ser falado de nenhuma tendência teleológica no próprio desenvolvimento. A desigualdade consiste, justamente, a partir das séries [*sic.*] causais, em que esta tem uma determinada direção tendencial que se impõe espontaneamente sob circunstâncias mais ou menos heterogêneas. A exteriorização tem de, de fato, permitir desembocar no desenvolvimento social como um todo todas as séries causais por ela postas em andamento, ela é, todavia, enquanto ligada ao ato de posição singular que a produz, como ela infalivelmente retroage sobre quem a pôs e se torna fator decisivo de seu desenvolvimento enquanto individualidade em todos os sentidos, segundo o entorno, a versatilidade, a profundidade, a qualidade etc. Em consequência desse momento inexorável de sua posição, na exteriorização tem de aparecer qualitativamente mais intensa a desigualdade no próprio desenvolvimento em comparação com outros processos sociais (*ibid.*, p. 364).

A qualidade ontológica de diferenciação dos processos de exteriorização em cada ser humano conduz ao seu desdobramento categorial de maneira desigual. Isso ocorre devido à heterogeneidade das séries causais que a influenciam. As diversas, heterogêneas e independentes exteriorizações dos seres humanos se influenciam umas às outras e desembocam diferentemente em cada ser humano. Disso se segue que a desembocadura da exteriorização, simultaneamente ao retroagir sobre o ser humano individual, também retroage no conjunto da totalidade social, visto que cada posição de finalidade executada, influencia a constituição do desenvolvimento histórico-social.

A complexidade da exteriorização é, nesse ínterim, fruto da interação entre ser humano e suas objetivações individualmente, ainda no campo do sujeito, da interlocução com suas exteriorizações passadas, já no âmbito coletivo, da relação entre as diversas exteriorizações dos distintos seres humanos. Essa série de influências incidem sobre a construção histórica do ser social e podem promover o seu desenvolvimento ascendente rumo à plena humanização, bem como, ao contrário, podem levar à degradação da humanização, ou seja, à desumanização.

Nesse fato está imerso o espaço de manobra de possibilidades da humanidade que pode levá-la ao segundo salto do ser social e ao início da verdadeira história da humanidade, ou à involução das capacidades humanas e o cerramento do ser humano à sua estreita particulari-

dade (*Partikularität*). Dentre as questões que se colocam com tal problemática, há que se analisar quais são as “possibilidades de exteriorização realmente adequadas ao ser humano”(ibid., p. 365), no sentido de levar os seres humanos em direção à reconciliação com seu gênero.

Esse espaço de manobra é, por princípio, extraordinariamente vasto e ao mesmo tempo extraordinariamente multi-dimensional. Já enfatizamos que o ser-para-si do gênero humano é objetivamente relacionado a ambos os polos do ser social, bem como a uma determinada qualidade da sociedade como totalidade, como de modo simultâneo ao conteúdo, tipo etc., de como os seres humanos singulares podem superar sua particularidade (*Partikularität*) que, por outro lado, a direção, o nível etc. pode ser feito muito variadamente e, na realidade, mesmo tem de ser (ibid., p. 365).

O campo de possibilidades humanas é extenso e variegado, tanto no sentido da humanização, como, contrariamente na desumanização. A nossa preocupação com a chegada do ser humano no patamar de socialização plenamente para-si se põe no âmbito da tentativa de progredir a humanização do ser social. O filósofo húngaro aponta a gama de direções e níveis a qual o ser humano pode se soerguer da sua estrita particularidade (*Partikularität*).

Nesse sentido, a exteriorização enquanto categoria que se desdobra a partir do ser social está imersa pelos determinantes histórico-sociais de cada época histórica. Ao se exteriorizar, o ser humano o realiza a partir das condições a qual vive e se reproduz, a formação sócio-histórica a qual está imerso, é imprescindível para influenciar a maneira a qual retroage cada uma das objetivações humanas sobre sua subjetividade.

Diante do imenso número de possibilidades ao ser social, os desdobramentos da objetivação e exteriorização, portanto, ao tempo que são propriamente categoriais, também são necessariamente históricos. A processualidade ocupa lugar proeminente no desdobramento de tais categorias. Logo, a exteriorização humana está em franco diálogo com a sociabilidade a qual vive o ser humano.

[...] a exteriorização do sujeito humano nessa singularidade socialmente conectada, elaborada na sociedade, operante na sociedade, seu grande significado para o desenvolvimento do gênero apenas se tornará claro através de que o ser humano só pode ser através de sua exteriorização como indivíduo socialmente ativo e nisso se expressa, na sua estrutura e conteúdo interiores, como formas de expressão de sua pessoa, o tipo de sua autêntica relação com a sociedade em que vive. Se as objetivações de sua práxis econômica e extraeconômica promovem ou obstaculizam, ou mesmo previnem totalmente, seu devir para a individualidade, é um problema decisivo para a relação do ser humano com a sociedade e, com isso, para a relação do singular com a genericidade (ibid, p. 366).

Nota-se como a exteriorização humana se conecta com uma das categorias mais caras ao ser social: a liberdade. A forma que a exteriorização se materializa na subjetividade humana, permite ao ser humano progredir autenticamente rumo a uma genericidade para si, ou manter-se delimitado à particularidade. Tal forma de materialização sofre influências nodais da sociabilidade em que o ser humano está inserido. Isso significa que o ser humano, ora pode ser impelido socialmente à genericidade para si, ora constantemente limitado a permanecer na genericidade em si, aparentemente desconectado do gênero humano.

Tal série de problemas se conecta à questão da liberdade humana, pois o seu autêntico alcance perpassa a infirmação das contradições entre indivíduo e sociedade, ou seja, se a reprodução da sociabilidade ocorrer sem os constrangimentos próprios do antagonismo entre ser humano e seu gênero. A exteriorização como “forma geral inevitável de toda atividade humana [...] não é apenas um momento em si movente do devir-humano dos seres humanos, mas precisamente aquele que auxilia decisivamente este processo de desenvolvimento” (ibid., p. 366). Tal categoria é decisiva ao espaço de manobra de possibilidades humanas para alcançar o reino da liberdade.

Todas as condições objetivas do »reino da liberdade«, a saber, do início da verdadeira história da humanidade, podem ser existentes, mas permanecem apenas possibilidades se os seres humanos não são capazes de expressar, em suas exteriorizações, uma genericidade autêntica, positiva, conteudísticae [*sic.*], não meramente, uma particular (*partikulare*)-formal (ibid., p. 366).

A forma como a exteriorização se expressa determina como meras possibilidades podem se tornar objetivações. O reino da liberdade, ainda no campo de possibilidades, tem a capacidade de se tornar real ou não de acordo com os desdobramentos histórico-categoriais do processo mencionado. Ademais, a materialização da exteriorização ocorre mediante um “médium social”: o cotidiano. Nesse campo de mediação, as “[...]exteriorizações singulares tornam-se imediatamente socialmente operantes”(ibid., p. 367).

O cotidiano é o espaço em que se encontram e se influenciam reciprocamente todas as exteriorizações humanas. Ao tratarmos das infinitas séries causais da categoria exteriorização, em que o indivíduo carrega consigo exteriorizações passadas e cada uma delas interage entre si, tornando o desenvolvimento humano desigual e com diversas possibilidades de humanização e desumanização, tal relação é dada no cotidiano desses indivíduos, é aqui que os atos de exteriorização são objetivados e novamente convertidos em novas exteriorizações.

[...] Esse médium, a vida cotidiana dos seres humanos, é determinado, mesmo em seu respectivo ser-precisamente-assim, imediatamente, amplamente, pelos atos de exteriorização dos seres humanos que dela participam. À medida que esses atos objetivam a interioridade dos seres humanos, mesmo quando essa objetivação é meramente uma linguística, surge, tanto para o ser humano que se exterioriza, quanto para o entorno no qual se exterioriza, um esboço de um quadro mais ou menos nítido de sua essência pessoal que, mesmo quando se move em permanentes contradições, acarreta uma continuidade tanto para ele próprio quanto para o seu mundo ambiente (ibid., p. 367).

Os atos de exteriorização realizados no cotidiano denotam a característica da continuidade, tanto do indivíduo quanto do gênero humano. Tais exteriorizações se cristalizam na realidade quando são objetivadas, a partir daí as objetivações se acumulam e demonstram caracteres dos seres humanos que a produziram. Ademais, a objetivação possui a capacidade de solidificar a exteriorização correspondente no ser humano. Isso significa uma relação intrincada e complexa entre objetivação e exteriorização na constituição do ser social.

Mediante a objetivação, a exteriorização deixa de ser somente um em-si, ou seja, de estar presente somente na consciência do sujeito individual e passa a ser um para-si, em que denota a continuidade objetiva das posições teleológicas humanas, tanto no âmbito primário como secundário. A dialética de constante transmutação entre exteriorização, objetivação e nova exteriorização, produz a “[...] a tendência a se condensar em cada ser humano este em-si em um para-si, em uma continuidade controlável, criticável, relativamente regulável da autor-realização e, por isso, também do autoconhecimento” (ibid., p. 367).

A objetivação da exteriorização é essencial para que a última venha à tona como característica própria de cada ser humano e possa ser conhecida pelos demais sujeitos. A complexidade processual do ser social denota, portanto, um processo de desenvolvimento contínuo, ininterrupto, em que cada ser humano se autoprojeta no mundo mediante a objetivação de cada exteriorização. Nesse processo dialético surge e se metamorfoseia constantemente a personalidade humana.

Apenas através da exteriorização objetivam-se todas manifestações [*sic.*] de vida para o próprio ser humano que as vive, bem como para seus semelhantes. Apenas através dessa objetivação obtêm ambos uma continuidade humano-social, tanto para o ser humano que a executa, quanto para aquele que entra em contato com ela; apenas nessa continuidade surge a personalidade do ser humano como portadora substancial desses atos, novamente, tanto para si próprio quanto para outros (ibid., p. 367).

A continuidade humano-social se diferencia amplamente da constância do ser orgânico. Esta última se consubstancia como uma continuidade em si, com a permanente reposição do mesmo. A diferença da continuidade do ser social consiste na produção do novo mediante a objetivação de exteriorizações que possibilitam o erguimento de um mundo humano. A vida

cotidiana dos seres humanos, lugar onde as exteriorizações e objetivações se materializam, surge como “[...]fundamento dos atos de exteriorização, [...] cujos atos fundantes são de caráter (exteriorizante-objetivante)[...]” (ibid., p. 368).

Na diferenciação entre ser orgânico e ser social, o trabalho como fundante de todas as objetivações humanas, gera caracteres de uma “[...] autêntica substância humana, a substância de um caráter humano, não é nenhuma dadidade natural, mas o produto do próprio ser humano, o dinâmico resultado como um todo de seus atos de exteriorização [...]” (ibid., p. 368). A humanização do ser humano proporciona o surgimento da substância própria que o caracteriza: a capacidade teleológica de intervir sobre a causalidade e transformá-la em causalidade posta, bem como a possibilidade de exteriorização sobre cada objetivação realizada.

Vê-se como os dois pares categorias, a saber, teleologia e causalidade, exteriorização e objetivação, se conectam como integrantes do mesmo ato unitário do trabalho e se erguem como complexos ontológico-categoriais que diferenciam os seres humanos dos demais seres. O primeiro par categorial diz respeito ao em-si de sujeito e objeto, em outras palavras, a teleologia corresponde a uma capacidade humana, enquanto a causalidade à objetividade. O segundo par categorial, analisado neste item, tem relação intrínseca com o primeiro, visto que a objetivação corresponde ao que o ser humano consegue realizar na interação entre teleologia e causalidade, criando uma causalidade posta. Nesse ínterim, a exteriorização brota como consequência dessa intervenção humana sobre essa realidade, do sujeito sobre o objeto. Isso significa que teleologia e causalidade são categorias que demonstram ser humano e objetividade em-si, objetivação e exteriorização são resultados do que o ser humano faz com tal capacidade.

“O dinâmico resultado dos atos de exteriorização” são objetivados no cotidiano, mesmo que o ser humano tenha que lidar com uma objetividade não produzida por ele, ou mesmo possua determinadas características físicas ou sociais não determinadas por si próprio, cabe ao ser humano, mediante a categoria alternativa, decidir se aprova, nega ou se adapta às condições a qual está subordinado. Por isso, que a substância humana é resultado da continuidade de exteriorizações-objetivações humanas, diante do campo de possibilidades do real.

[...] A continuidade, portanto, de seus atos de exteriorização constitui, nesse sentido, o produto de sua própria atividade, de suas próprias decisões, no que é importante que toda tal decisão, uma vez alcançada, para o ser humano que a executa torna-se, após sua execução, um fato igualmente inalterável de sua vida, como todo fato de sua vida determinado desde o exterior. Nos seus atos de exteriorização seguintes, ele se vincula, consciente ou não consciente, a ela, claro que, novamente, em decisões alternativas, na medida em que ou é avaliado como algo a prosseguir ou, ao contrário, por se esforçar por remover, por eliminar da sua continuidade de vida. (Entre esses dois polos há, naturalmente, na práxis, inumeráveis patamares de transição.) A tese geral do marxismo, de que os seres humanos, de fato sob circunstâncias que não

escolheram, fazem contudo a sua própria história vale, portanto, não apenas para a humanidade como um todo, não apenas para os complexos sociais que a constituem, mas também para a vida de cada ser humano singular (ibid., p. 368-369).

A possibilidade da tomada de decisões alternativas, mesmo sob circunstâncias não determinadas pelo ser humano, influencia tanto a objetivação, quanto a exteriorização. Na primeira, a alternativa serve para elencar a melhor possibilidade de objetivar aquilo que está somente na consciência. Exemplo disso está na construção de uma casa, há que se verificar os materiais possíveis e eficientes para que tal objetivação. Já na segunda, a alternativa permite o autoaperfeiçoamento humano, em que este tem a capacidade avaliar quais os melhores comportamentos e movimentos para chegar à finalidade desejada. “[...] na medida em que os avalia, os verifica, os controla etc., repetidamente os executa em atos de exteriorização aparentemente diferentes das objetivações, em realidade com estas intimamente combinados” (ibid., p. 369).

Nota-se a tendência à desigualdade na exteriorização, em que a mesma objetivação pode resultar em diferentes exteriorizações para distintos seres humanos. Isso acarreta confusões teóricas, em que se tenta separar conceitualmente o ontologicamente inseparável, ou até mesmo a desconsiderar a exteriorização como momento consonante à objetivação. Simultaneamente à conexão entre objetivação e exteriorização como categorias integrantes de um ato unitário, também se constata conflitos entre tais categorias. Tais conflitos são propriamente elucidados no capítulo sobre a alienação, em que o filósofo húngaro tratará sobre as formas a qual o ser humano pode se desumanizar. Essa temática será abordada na próxima seção (ibid.).

Mesmo com os problemas emergidos das possíveis discrepâncias entre objetivação e exteriorização, o que nos interessa e também ao esteta, para desvelar o processo de humanização do ser social é “é a função da objetivação e, acima de tudo, da exteriorização no quadro ontológico como um todo do ser social”(ibid., p. 372). Conforme mencionado, ambas brotam do trabalho e estão inscritas no cotidiano dos seres humanos, possuem funções específicas e se diferenciam ontologicamente em cada época histórica, mediante as diferenças postas no mundo do trabalho. “[...] por isso devemos agora contempla-las [*sic.*] como componentes de uma esfera, infelizmente pouco levada em consideração pelos marxistas, como componentes da vida cotidiana humana”(ibid., p. 372).

Na vida cotidiana dos seres humanos é que se processam todos os atos de objetivação e exteriorização, bem como se conformam as distintas personalidades humanas. Lukács (ibid.) realça como a vida cotidiana por vezes é desconsiderada no âmbito do marxismo, mesmo sen-

do o lugar onde se originam todas as relações sociais, das mais simples às mais complexas. Assim, o cotidiano engloba desde as posições teleológicas primárias, ligadas ao processo de trabalho, às posições teleológicas secundárias, em que os seres humanos se influenciam mutuamente. Logo, cotidiano e trabalho se diferenciam amplamente.

O »mundo« do cotidiano se diferencia do trabalho antes de tudo nisto, que nele, o aspecto da exteriorização das posições desempenha um papel, extensiva tanto quanto intensivamente, muito maior. A personalidade do ser humano se imprime, objetivamente, antes de tudo na práxis do trabalho; faz parte da essência da vida humana que a tendência ao ser-para-si, para a autoconsciência, por regra, alcance validade, de modo imediatamente pronunciado, na esfera do cotidiano, na esfera de atividade do ser humano inteiro (ibid., p. 377).

A distinção essencial entre cotidiano e trabalho consiste em que, na cotidianidade, a exteriorização se realiza muito mais abrangentemente que no trabalho. Mesmo que esta práxis funde o ser social e as demais objetivações, as exteriorizações tendem a assumir as funções mais variegadas e se desenvolver de forma vigorosa no campo do cotidiano. Isso ocorre porque, o trabalho, mesmo com sua importância fulcral, é uma forma de objetivação-exteriorização específica, já o cotidiano, engloba todas as formas de objetivação-exteriorização, inclusive o trabalho. Este, ao fundar o mundo dos seres humanos, permite o surgimento de diversas esferas que vão muito além desse campo inicial.

O problema da personalidade humana também é tocado no excerto anterior. Através do trabalho é que se funda objetivamente a personalidade humana, mas não só. Conforme supracitado, o trabalho é a categoria que dá o pontapé inicial na vida humana, surge como um ponto principal da qual se desdobram uma série de outros pontinhos que se articulam numa totalidade. Todos os desdobramentos do trabalho incidem no cotidiano, este como esfera do ser humano inteiro. A diferenciação entre ser humano inteiro e ser inteiramente humano será tratada no próximo item.

Ao englobar todas as objetivações-exteriorizações humanas, o cotidiano permite a moldagem da personalidade humana ou individualidade, de acordo com as exteriorizações realizadas por cada ser humano. Embora as exteriorizações retroajam diferentemente para cada ser humano, visto que este, singularmente, possui um sistema de exteriorizações construído ao longo da vida, o cotidiano como médium social, equaliza uma média a qual os seres humanos agem, ou seja, mesmo uma atitude individual gera consequências sociais, devido à inerente socialidade do ser humano.

A articulação dialética entre universal, singular e particular, permite que a exteriorização possa incidir de forma particular em cada indivíduo, ao tempo que a universalidade daquela mesma exteriorização se traduz como tendências sociais de determinados sistemas de

exteriorização de cada grupo social específico. Logo, a exteriorização de um indivíduo singular, a qual retroage particularmente sobre este, ao mesmo tempo também é universal.

[...] Pois objetivação e exteriorização têm, como todas as categorias sociais importantes, um duplo caráter: por um lado, determinam todas as manifestações de vida em um modo universal e, por isso, generalizante; por outro lado e ao mesmo tempo, constituem a sua singularidade social específica (ibid., p. 402).

A complexidade e dualidade do tornar-se humano dos seres humanos, portanto, passa pela questão de que a posição teleológica primária realizada no trabalho se metamorfoseia em posições teleológicas secundárias, ligadas à influência mútua entre os seres humanos. Tal processo ocorre no cotidiano e permite que o ser humano se eleve do em-si ao para-si. Aqui está a questão do desenvolvimento da consciência de si mesmo como pessoa, ao tempo em que se desenvolve a autoconsciência da humanidade, como forma de continuidade propriamente social dos seres humanos.

[...] Através da objetivação e exteriorização, a continuidade recebe um peculiar ser-para-si. Os objetos naturais da objetivação devem, de fato, preservar seu indiferente ser-em-si; na objetivação, contudo, além disso, tornam-se momentos de um processo que, por um lado, permanece indissolivelmente enlaçado aos sujeitos existentes da exteriorização, por outro lado, contudo, seguidamente destes se separam e adquirem uma existência social deles independente, a qual, de fato, está em constante interação com a práxis dos sujeitos e apenas nessa interação pode trazer à expressão sua existência social, e que preserva, contudo, no interior dessa interação, uma firme eficácia independente. Trata-se, com isso, não meramente de um tornar-se-para-nós em pensamentos, vivências, memórias etc.; se ainda constituem para cada sujeito as bases para a exteriorização, vai para além desta ao se tornar objetivação independente e colocar o sujeito ante um »mundo« objetivado próprio que influencia decisivamente as posições teleológicas por vir, na medida em que, ao menos potencialmente, muito frequentemente faz das experiências pessoais posse comum espiritual de um grupo humano, na medida em que o executa não simplesmente factualmente, mas fornece aos seres humanos modelos — positivos bem como negativos — para suas decisões futuras, na medida em que, tanto no ser humano singular, quanto nos grupos humanos, faz de uma continuidade objetivamente existente mas, ao mesmo tempo e mesmo para além disso, vivenciada de seus pensamentos, de seus sentimentos, de suas ações etc. em um dinâmico componente movente de sua consciência. [...] Tanto a consciência pessoal singular, quanto a social, apenas pode surgir com base em tais efeitos da objetivação, da exteriorização (ibid., p. 417-418).

Objetivação e exteriorização, portanto, denotam a particularidade da continuidade humana no mundo. Tal especificidade do ser social consiste em que este não somente cria um mundo humano, objetivado por diferentes pores teleológicos, mas que tal mundo influencia o por-vir das ações humanas. Isso significa que ao objetivar-se no mundo, sobre o ser humano retroage a exteriorização, com isso, aquela objetivação inicial, influencia as próximas objetivações-exteriorizações humanas. Nota-se o diálogo humano-humano transformador da personalidade de cada indivíduo. Tal diálogo realizado mediante o par categorial em análise, é essencial para a complexificação do gênero humano.

A interação do ser humano com um mundo humano e também com os demais seres humanos possibilita a continuidade social do ser social de maneira única diante do reino animal. Apenas o primeiro tem a capacidade de se autoinflunciar pelo conteúdo de suas próprias exteriorizações, bem como de incidir sobre as exteriorizações alheias através das posições teleológicas secundárias. Logo, a questão da continuidade do ser social não é somente objetiva, não está posta somente nos objetos produzidos no processo de trabalho, mas também propriamente está posta na conformação da personalidade humana e de como esta influencia e é influenciada por outros seres humanos.

O peculiar “ser-para-si” da objetivação-exteriorização do ser social se ergue mediante a objetivação de um mundo que, imediatamente após ser constituído humanamente, passa a atuar de forma independente do sujeito. Por exemplo, o ser humano pode construir uma casa, uma cadeira, uma mesa, ou qualquer outro objeto útil para sua vida, porém, quando tal objeto vem ao mundo, se torna independente do sujeito produtor, em alguns casos, como no capitalismo, operam de forma alienante sobre o produtor, visto que, a classe trabalhadora produz, mas não necessariamente usufrui de sua produção.

Aqui, ao tratarmos da humanização do ser social, o objeto produzido se confronta com o sujeito produtor de forma que este possa avaliar diversas questões, como a qualidade e durabilidade do objeto produzido, isso permite ao produtor o aperfeiçoamento de suas habilidades e o desenvolvimento da exteriorização provinda diretamente do trabalho. No caso dos pores teleológicos secundários, o ser humano também se depara com o fruto de suas objetivações-exteriorizações, isso pode ser exemplificado com uma simples palavra dita a alguém, que tem a capacidade de atingir a subjetividade do outro e retroagir sobre aquele que a disse.

Todas as objetivações-exteriorizações humanas em plena interação no cotidiano, produzem, assim, uma série de modelos positivos ou negativos reproduzidos exponencialmente, devido a essa capacidade peculiar de continuidade humana. Isso ocasiona tanto influências humanizadoras como desumanizadoras ao ser social, na medida em que o ser humano se complexifica. Tal fato pode ser explicado mediante a categoria da contradição, esta ocorre tanto a nível individual, como também coletivamente.

Voltamos aqui ao desenvolvimento desigual da exteriorização, visto que, fruto de determinada experiência, podem retroagir diferentes exteriorizações sobre os seres humanos. Podem se instalar no mesmo ser humano, concomitantemente, determinados modelos sociais que o levem a agir com determinada coerência em todos os âmbitos de sua vida, ou podem surgir atitudes conflitantes no próprio ser humano individual, como, por exemplo, ser reacionário em um campo da vida e revolucionário em outro.

Quando consideramos o desenvolvimento da contradição a nível da totalidade, esta tende a se erguer de forma colossal, visto que as contradições individuais necessariamente interagem entre si, transformam-se em contradições bem mais amplas e difundidas socialmente. Demonstra-se que há uma influência recíproca entre as exteriorizações individuais e o conjunto destas em interação no cotidiano através da socialização do comportamento singular à universalidade das ações humanas.

[...] prescrevem-se ao ser humano singular normas socialmente gerais para seu comportamento futuro, são inculcados exemplos positivos e negativos de tais comportamentos. Essa socialização do comportamento do singular opera imediatamente como hábito herdado, mas não se pode com isso esquecer que ele, mesmo no patamar mais primitivo do desenvolvimento humano, tem de ser um produto de posições teleológicas fundadas através de diferentes formas de exteriorização (ibid., p. 407-408).

As diferentes formas de exteriorização advindas dos mais distintos pores teleológicos resultam na moldagem do comportamento, logo da personalidade humana. Através da interação entre as divergentes exteriorizações humanas, se sintetizam determinados comportamentos humanos que influenciam nas próximas atitudes a serem tomadas. A continuidade humana, assim, possui uma riqueza de mediações e de possibilidades extraordinárias, tanto eleva o refinamento social humanizado do ser social, como, contraditoriamente, relega aos seres humanos, as consequências da desumanização.

A constatação sobre o desenvolvimento da personalidade humana através das suas próprias exteriorizações em contato com as exteriorizações dos demais indivíduos confirma algo supracitado nesta análise, a inerente socialidade do ser social. O aditamento do ser humano ao longo da história permite-o “crescer-para-além” de sua individualidade, tal fato promove a conformação de uma consciência do gênero humano, além da conscienciosidade individual, bem como também de uma autoconsciência.

No processo do devir-humano do ser humano surge — mediado pelo caráter de exteriorização de toda práxis humana — antes de tudo uma consciência social dos seres humanos, e o crescer-para-além de suas singularidades naturais sempre existentes em uma individualidade é apenas o resultado de um longo desenvolvimento socioeconômico no qual a crescente complicação da divisão social de trabalho, a mais intensa complexidade das tarefas que tais complexos colocam ao ser humano singular, convertem gradualmente sua singularidade natural em uma individualidade social (ibid., p. 419).

O devir-humano intrincado à exteriorização metamorfoseia a singularidade natural, provinda do reino animal, em uma individualidade social, característica própria do ser social. Nesse ínterim, ao tempo em que o ser humano tem atributos específicos de um sujeito indivi-

dual, ele é, concomitantemente, um produto da socialidade, mesmo que não possua consciência desse fato. A complexificação do desenvolvimento histórico-social intensifica as contradições também no desdobramento humano, isso acarreta “[...] tensão entre particularidade (*Partikularität*) e generidade (individualidade autêntica)”(ibid., p. 474).

Tal tensão se configura como resultado da contradição entre indivíduo e sociedade, ocasiona ao ser humano a redução de sua personalidade à particularidade, não acessando conscientemente sua ligação intrínseca ao gênero humano, visto que os interesses da generidade humana colidem com os interesses dos indivíduos. Especificamente no capitalismo, esse processo é estimulado devido ao fetichismo da mercadoria, em que esta ganha a humanidade em detrimento do ser humano (Marx, 2017). O problema em questão será debatido acuradamente na próxima seção.

Segue-se que a possibilidade de reconciliação histórico-social entre indivíduo e gênero humano é essencial para que o ser social possa alcançar o reino da liberdade. Ao elevar-se do reino animal mediante um salto ontológico baseado na categoria trabalho, ao possuir a capacidade teleológica de incidir sobre a causalidade e transformá-la em causalidade posta, ao se objetivar no mundo por meio das objetivações-exteriorizações, em que simultaneamente se constrói a si mesmo, o ser humano torna-se mais ampla e contraditoriamente humano.

Ainda sobre a humanização do ser social, trataremos no próximo item de duas formas de reflexo que correspondem às objetivações superiores realizadas pelos seres humanos: a ciência e a arte.

2.3 As formas de objetivação superiores: ciência e arte

Eu sei de todo caminho que andei
Sou feito de barro batido e berro
Sempre topei com madeira de lei
A ciência já me fez cupim de ferro [...]²⁴

Uma obra de arte completa é uma obra do espírito humano, e nesse sentido também uma obra da natureza. [...] Mas na medida em que os objetos dispersos são compreendidos conjuntamente e mesmo os mais comuns são acolhidos em seu significado e dignidade, ela está além da natureza. Ela quer ser apreendida pelo espírito que nasceu e foi formado harmoniosamente, e este encontra o que é excelente, o que é em si mesmo perfeito também de acordo com a natureza. [...] o verdadeiro apreciador não apenas vê a verdade do que é imitado, mas também os méritos do que é escolhido, o que é rico de espírito na combinação, o que é supraterrâneo do pequeno mundo artístico, ele sente que precisa se elevar ao artista, a fim de desfrutar da obra, ele sente que

²⁴ Canção intitulada *Cupim de ferro*, lançada em 2015, no álbum *Carbono* de Lenine. A composição da música é realiza em parceria com *Nação Zumbi* por Jorge Du Peixe, Lucio Maia, Lenine, Dengue e Pupillo.

deve se concentrar a partir de sua vida dispersa, habitar com as obras de arte, observá-las repetidamente e, desse modo, dar a si mesmo uma existência mais elevada (Goethe, 2005, p. 140).

Para iniciarmos propriamente a elucidação categorial sobre ciência e arte, há que se trazer à baila a relação dialética entre as categorias, singularidade, particularidade e universalidade. Lukács realiza o estudo aprofundado sobre tais categorias na *Introdução a uma estética marxista*. As categorias mencionadas também são acuradas na obra *A particularidade na estética de Lukács* de Deribaldo Santos.

Por meio da análise da particularidade, portanto, torna-se possível compreender a realidade concreta, pois é esta categoria que realiza a movimentação da mediação dialética entre os ambientes de tensão, jogo e ludicidade existentes entre a singularidade e a universalidade, efetivando, por seu modo de operar, as determinações objetivas que interferem nos dois extremos, purificando-os perante a reflexão artística. A análise da particularidade, com efeito, é substancial para que se desenvolva uma correta apreensão das determinações existentes no reflexo estético (Santos, 2017, p. 12).

A análise sobre a relação entre universalidade, particularidade e singularidade é perscrutada por Lukács através do debate com filósofos que tentaram elucidar tal problemática. O filósofo húngaro parte da análise sobre a filosofia estética em Kant e Schelling, apresenta a tentativa de solução proposta por Hegel, até chegar na resolução da questão mediante o materialismo histórico-dialético. O idealismo subjetivo kantiano recai no agnosticismo, enquanto o idealismo objetivo de Schelling alcança o irracionalismo.

Kant não foi capaz de aderir ao decisivo passo à frente dado por este desenvolvimento científico, ou seja, a pesquisa da evolução; já Schelling, cujo pensamento se orientava para a compreensão filosófica da evolução, mistificou de modo irracionalista as intuições e as referências então ainda escassas de uma teoria da evolução universal (Lukács, 2018b, p. 47).

Sobre a questão mencionada, Hegel avança diante de Kant e Schelling. Mesmo com distinções essenciais, Hegel e Schelling tem em comum o “limite do idealismo objetivo: a identidade sujeito-objeto em vez de uma realidade independente da consciência que é refletida no pensamento”(Lukács, 2018b, p. 48). Embora tenham esse aspecto em comum, Hegel alcança um novo patamar nesta análise, porque “[...] é o primeiro pensador a colocar no centro da lógica a questão das relações entre singularidade, particularidade e universalidade” (ibid., p. 49).

O problema que se coloca é a busca por saber se mediante uma lei universal pode-se elucidar os casos particulares somente através da lógica, ou se tais categorias se relacionam

recíproca e dialeticamente, levando em consideração a categoria totalidade. Kant apresenta uma solução unilateral, visto que “[...] Para ele, existe apenas ou uma classificação ou uma especificação, segundo o pensamento se eleve do particular ao universal ou se desenvolva do universal ao particular” (ibid., p. 26). Ademais, a filosofia kantiana considera cada categoria como “[...]operações mentais rigidamente separadas uma da outra”(ibid., p. 26).

Isso significa que enquanto Kant parte do pensamento metafísico, em que as categorias são formas rígidas que não se inter-relacionam, “[...] Hegel se ocupa da relação recíproca de universalidade e particularidade [...]” (ibid., p. 53). Logo, a contribuição decisiva de Hegel à tal problemática consiste no “[...] fato de que conceba as relações de universalidade, particularidade e singularidade de um modo não formalista, como um problema não exclusivamente lógico, mas como uma parte importante da dialética viva da realidade [...]” (ibid., p. 68). Tal avanço teórico é acompanhado também de uma “[...] sofística vazia e reacionária”(ibid., p. 71), visto que concebe apologisticamente a sociabilidade burguesa como a positividade universal.

[...] as grandes e importantes conquistas da dialética hegeliana devem ser utilizadas também neste conjunto de questões que dizem respeito à ciência e à filosofia, é inicialmente necessário limpar radicalmente o terreno daqueles momentos da problemática hegeliana que são falsos do ponto de vista do conteúdo social; tanto no conhecimento da natureza quanto no da sociedade, a justa concepção dialético-materialista dos fatos e das conexões deve substituir sua distorção burguesa-idealista (ibid., p. 78).

O materialismo histórico-dialético realiza, portanto, a “inversão materialista da dialética idealista”(ibid., p. 80). Marx realiza a crítica basal ao idealismo hegeliano mediante a análise sobre o concreto, em que “[...] O concreto é concreto, porque é a síntese de muitas determinações, isto é, unidade do diverso” (Marx, 2008, p. 258). Assim, o concreto surge no pensamento como uma forma de síntese, como resultado de um processo. Hegel confunde tal movimento ao afirmar o real como fruto da própria ideia.

Aqui, o velho mouro consegue desmascarar a falsidade do pressuposto a qual parte Hegel, visto que a realidade existe independente da consciência. A crítica de Marx a Hegel tem como base, desta feita, a elucidação concreta do mundo objetivo. “[...] Não se trata apenas de um material mais rico, mas precisamente a essência das categorias aparece aqui, como reflexo da realidade que lhes corresponde, em uma clareza e concreticidade qualitativamente diversas” (Lukács, 2018b, p. 81). Desta maneira, a crítica marxiana a Hegel não é realizada através da negação pura e simples dos postulados idealistas, “[...] mas esta obra de destruição é sempre ligada com a indicação concreta do que é positivo e justo”(ibid., p. 91).

Destruir as vazias concepções idealistas da universalidade serve, sobretudo, para restabelecer esta categoria, formulada de maneira exata em sua aplicação dialética, justa e científica. Já a citada análise da produção em geral o demonstrara. E pode-se dizer: Marx considera a universalidade como uma abstração realizada pela própria realidade, e então – só então – ela se torna uma justa ideia, isto é, quando a ciência reflete adequadamente o desenvolvimento vital da realidade em seu movimento, em sua complexidade, em suas verdadeiras proporções. Mas se o reflexo deve corresponder a estes critérios, ele deve ao mesmo tempo ser histórico e sistemático, isto é, deve elevar a conceito o movimento concreto (ibid., p. 91).

Nota-se as primeiras indicações sobre o papel da universalidade na ciência, apreendidas pelo método marxiano. Ao desnudar a categoria da universalidade, retirando dela o véu idealista e apologético do capitalismo, consegue demonstrar que a ciência tem a capacidade de refletir adequadamente o movimento do real, em sua complexidade dialética. Ademais, a universalidade está relacionada ao “ser histórico e sistemático”, à concreticidade da realidade. O materialismo histórico-dialético, portanto, além de realizar a crítica ao idealismo, inverter sua lógica e alcançar as determinações do concreto, também elucida categorialmente ciência e arte.

A ciência autêntica extrai da própria realidade as condições estruturais e as suas transformações históricas, e, se formula leis, estas abraçam a universalidade do processo, mas de um modo tal que deste conjunto de leis pode-se sempre retornar – ainda que frequentemente através de muitas mediações – aos fatos singulares da vida. É precisamente esta a dialética concretamente realizada de universal, particular e singular (ibid., p. 92).

Inicia-se a elucidação sobre a função social do reflexo científico. Este deve extrair da realidade sua legalidade imanente, trazer à tona suas transformações históricas, para assim conseguir formular conceitualmente leis universais. A relação dialética entre singularidade, particularidade e universalidade, tratada inicialmente por Hegel e invertida pelo materialismo histórico-dialético, denota o movimento que tais categorias realizam em determinados reflexos.

Na ciência, nota-se que o movimento categorial, portanto, deve partir do singular para chegar ao universal, ou seja, partir da aparência fenomênica para alçar as leis universais que regem tal singularidade. Da mesma maneira que também é possível retornar ao singular a partir do universal, na forma do concreto pensado. Assim, para o movimento dialético entre tais categorias e a contínua transmutação duma categoria noutra, há que existir um elo, um momento de conexão entre singular e universal. Tal mediação é realizada pela categoria da particularidade. “[...]O movimento dialético da realidade, tal como se reflete no pensamento huma-

no, é assim um incontrolável impulso do singular para o universal e deste, novamente, para aquele”(ibid., p. 110). Lukács, assim, aborda o

[...] caráter posicional da particularidade, isto é, ao fato de que ela, com relação ao singular, representa uma universalidade relativa, e, com relação ao universal, uma singularidade relativa. Como sempre, também aqui esta relatividade posicional não deve ser concebida como algo estático, mas sim como um processo. A própria conversão, por nós assinalada, deste “termo médio” em um dos extremos já implica este caráter processual. [...] Na particularidade, na determinação e na especificação, portanto, está contido um elemento de crítica, de determinação mais próxima e mais concreta de um fenômeno ou de uma lei. É uma concretização crítica, obtida graças à descoberta das reais mediações para cima e para baixo na relação dialética de universal e particular (ibid., p. 116-117).

A posição ocupada pela particularidade na relação dialética com singularidade e universalidade não é de nenhuma maneira estática, mas intensamente dinâmica, visto que apreende caracteres tanto da singularidade como também aspectos da universalidade. Assim, mesmo que a particularidade ocupe o papel de sintetizar caracteres das demais categorias a qual se relaciona, esta síntese é realizada de formas distintas de acordo com as diferentes formas de reflexo da realidade.

A elucidação do movimento dialético das categorias em análise é fulcral tanto para a elucidação do reflexo científico como também do reflexo estético. A particularidade como campo dinâmico de mediação, ocupa posições diferentes em cada forma de reflexo.

[...] o termo médio se fixa como ponto central dos movimentos, isto é, os extremos, universalidade e singularidade, são sempre pontos, mesmo que impulsionados para o exterior. A particularidade, por sua vez, funciona como termo médio, será sempre um elemento intermediário; concentrará o âmbito de jogo, a extensão, o campo de repouso e superação dos extremos (Santos, 2017, p. 60).

Universalidade e singularidade se caracterizam como extremos mediados de diversas maneiras pela particularidade. Esta como termo médio da relação, possibilita o jogo dialético entre as demais categorias. Com isso, é possível realizar a diferenciação entre ciência e arte, porquanto em cada um desses reflexos, a particularidade mediará a relação categorial de maneira distinta. Disto resulta, “[...] uma mutação dialética entre as três categorias que tem a particularidade como elo que movimenta e torna possível a mediação”(ibid., p.65).

A diferenciação essencial do lugar da particularidade nos reflexos científico e estético, possibilita também a elucidação da relação entre fenômeno e essência em tais formas de reflexo. Assim, “[...] o reflexo científico da realidade deve dissolver a ligação imediata entre fenômeno e essência a fim de poder expressar teoricamente a essência, bem como as leis que regulam a conexão entre essência e fenômeno” (Lukács, 2018b, p. 202). Constata-se, na ciên-

cia, a busca por elucidar as leis universais da realidade. Apesar de essência e fenômeno serem inseparáveis categorias em reciprocidade dialética, a tarefa científica consiste em “[...] extrair conceitualmente a essência desta unidade, tornando-a assim cognoscível [...]” (ibid., p. 204).

No reflexo estético, a relação entre essência e fenômeno ocorre de maneira diferente: ao invés de investigar a essência para torná-la cognoscível, na obra de arte “[...] a essência se dissolve completamente no fenômeno” (ibid., p. 204). A nova unidade entre essência e fenômeno criada pela arte permite que o fenômeno revele a essência de forma clara e imediata. Logo, tal forma de relação dialética categorial, advinda da proeminência da particularidade no reflexo estético, proporciona “[...] que se perceba a essencialidade imanente ao fenômeno [...]” (ibid., p. 205).

A particularidade, que como centro do reflexo artístico, como momento da síntese de universalidade e singularidade, supera estas em si, determina a forma específica de generalização do mundo fenomênico imediato, a qual conserva suas formas fenomênicas, mas as torna transparentes, propícias à ininterrupta revelação da essência (ibid., p. 205).

A elucidação da particularidade e de sua variada forma de manifestação nos reflexos científico e estético realizada pelo materialismo histórico-dialético traz à tona a dificuldade da construção científica de uma teoria estética. O filósofo húngaro demonstra como “[...] o específico das categorias estéticas, esteve sempre em atraso em relação à praxis artística [...]” (Lukács, 2018b, p. 121). Ao tempo em que os seres humanos desenvolvem a obra artística até em formações primitivas, a apreensão conceitual sobre tal processo ainda é incipiente, em que as constatações ontológicas realizadas por Lukács se configuram como um grande avanço na aclaração do *em-si* do reflexo estético.

É sabido que a verdadeira teoria da estética, a formulação científica daquilo que constitui o específico das categorias estéticas, esteve sempre em atraso com relação à práxis artística. Enquanto desde as mais primitivas fases de desenvolvimento da humanidade nascem obras de arte realizadas, ou seja, os próprios artistas descobrem em sua práxis (frequentemente com infalível segurança) as categorias estéticas, colocando-as em relação recíproca, aplicando-as a novas matérias, etc., a compreensão teórica do que foi até então realizado na arte é primitiva, esquemática ou mesmo errônea (ibid., p. 121).

“Não sabem, mas o fazem!” A frase marxiana utilizada recorrentemente por Lukács demonstra como os seres humanos agem mesmo sem necessariamente ter consciência de suas ações. A praxis artística, portanto, surge muito antes da elucidação categorial do reflexo estético. Os seres humanos desenvolvem as obras de arte, descobrem em sua praxis as categorias estéticas, porém, nem sempre as apreendem conceitualmente. A partir da análise estética propriamente marxista, partindo da tese de que as distintas formas de reflexo refletem a mesma

realidade objetiva, rompendo com as concepções mecânicas e fotográficas do reflexo, a conceituação sobre o reflexo estético se torna mais concreta (Lukács, 1966).

Voltando à relação entre as categorias singularidade, particularidade e universalidade, Lukács constata que Goethe foi o primeiro a “[...] ver na particularidade a categoria central da estética”(Lukács, 2018b, p. 143). Através de um materialismo espontâneo, Goethe consegue captar a forma a qual o autêntico artista representa sua obra de arte. Mediante a particularidade, o artista expressa tanto a singularidade como a universalidade em sua obra.

[...] o particular que está em condições de agrupar sem esforço, em torno de si, todos os momentos necessários da singularidade e da universalidade que estão contidos no tema, de colocá-los em ligação orgânica consigo mesmo e reciprocamente. O objeto fecundo do qual Goethe sempre fala é, precisamente, mais universal do que a ocasião que provoca imediatamente a produção, do que a experiência singular; não é, todavia, o conteúdo ideal captado em sua universalidade espiritual, mas sim, precisamente, o particular no qual ambos os extremos se unem, e do qual – se concebido com exatidão – podem ser “deduzidos” todos os elementos singulares (detalhes), bem como todos os elementos universais do conteúdo ideal, no sentido de Goethe por nós citado (ibid., p. 147).

A letra lukacsiana constata através de Goethe, a especificidade da particularidade no reflexo estético. O particular sintetiza elementos do singular e universal, em que consegue expressar componentes que caracterizam cada uma das categorias, ou seja, o particular no reflexo estético possibilita que tanto a singularidade, como a universalidade se unam no termo médio da particularidade, onde “ambos os extremos se unem”(ibid.).

O particular, como categoria central da estética, abraça o mundo do homem em sua inteireza, interna e externamente; o universal é, ao mesmo tempo, a encarnação das forças que determinam a vida humana e um veículo dela, da formação da personalidade e do destino dos homens. Ao se representar simbolicamente o singular no universal, a arte revela qualidades internas significativas da vida terrena (Santos, 2017, p. 98).

Logo, a diferença na relação entre singularidade, particularidade e universalidade entre reflexo científico e reflexo estético está no fato de que o primeiro visa o alcance do universal. A ciência visa refletir a legalidade imanente de determinado objeto de estudo. Na arte, o diálogo categorial é diferente, visto que singularidade e universalidade se unem na particularidade. É através desta que o artista conseguirá expressar os fenômenos concretos da vida humana. “[...] A particularidade é fixada de tal modo que não pode mais ser superada: sobre ela se funda o mundo forma das obras de arte”(Lukács, 2018b, p. 153).

A forma científica é tanto mais elevada quanto mais adequado for o reflexo da realidade objetiva que oferecer, quanto mais for universal e compreensiva, quanto mais superar ou deixar para trás a imediata forma fenomênica sensivelmente humana da

realidade, tal como esta se apresenta cotidianamente. [...] Isto significa que esta forma universal destrói, ou pelo menos supera, o inteiro conjunto das formas singulares e particulares, nas quais costuma aparecer a lei que nela se manifesta, a fim de poder expressar com adequação suficiente a própria lei, revelando os momentos essenciais e comuns ocultos na superfície da imediatez. [...] Nitidamente diversa é a forma estética genuína e original: ela é sempre a forma de *um determinado conteúdo* (ibid., p. 170-171).

O movimento categorial do reflexo estético denota que “o termo intermediário torna-se literalmente o ponto do meio, o ponto de recolhimento para o qual os movimentos convergem” (ibid., p. 153), enquanto o reflexo científico visa superar o mais amplamente as formas singulares do senso comum, bem como a particularidade, para realizar o reflexo mais adequado da realidade objetiva. Com tal distinção entre o reflexo científico e o reflexo artístico, desvela-se a importância da particularidade para a generalização artística.

Nesse ínterim, também há uma diferenciação entre reflexo estético e arte, o filósofo húngaro afirma que o primeiro é “a síntese dessas artes e gêneros” (Lukács, 1966, p. 262). Logo, o reflexo estético se configura como a capacidade humana de refletir artisticamente sobre a realidade, adquirida através do desenvolvimento histórico-social dos sentidos humanos, enquanto a arte se configura como o resultado desse reflexo, a obra cerrada em si mesma. Por isso, o reflexo estético abrange as mais variegadas obras de arte, visto que esta se configura como a “objetivação do reflexo estético” (Lukács, 2018b, p. 171).

Dada a síntese sobre a diferença na relação entre singularidade, particularidade e universalidade nos reflexos científico e estético, há que se resgatar os caracteres do solo comum a qual ambos emanam, o cotidiano. Ao longo da *Estética*, Lukács realiza a análise da separação do reflexo científico da realidade em relação ao cotidiano para alcançar o objetivo principal de seu estudo: “[...] resolver adequadamente o que é nosso problema próprio: a separação do reflexo estético também a partir daquele solo comum” (Lukács, 1966, p. 210, tradução nossa).

O cotidiano, lugar onde interagem todas as objetivações e exteriorizações do seres humanos. “[...] é começo e final ao mesmo tempo de todas as atividades humanas” (ibid., p. 11). O filósofo húngaro o exemplifica como um grande rio, de onde se desprendem formas superiores de reprodução da realidade, a exemplo da ciência e da arte, estas se elevam e alcançam suas especificidades, nesse ínterim, exercem o efeito de desembocadura sobre o cotidiano novamente. Então, ao mesmo tempo que se diferenciam da praxis do cotidiano, as formas superiores de objetivação se elevam diante dele e o influenciam. Isto ocasiona uma dupla interação com o cotidiano, ao tempo que emergem dele, retornam a ele através dos seus efeitos, o que ocasiona uma ininterrupta relação entre cotidiano, ciência e arte (ibid.).

O desprendimento das categorias mencionadas acontece de forma lenta de acordo com o desenvolvimento histórico-social. Constatamos nos itens anteriores que o trabalho funda o ser social e dele surgem diversas formas de objetivação. Tanto ciência, como arte, assim, advém do desdobramento da categoria trabalho, sob diversas mediações. No caso do reflexo científico, o trabalho se configura como “[...] fonte permanente de desenvolvimento da ciência”(ibid., p. 43), pelo fato de que “[...] o trabalho é a parte da realidade cotidiana que está mais próxima da objetivação científica” (ibid., p. 44).

Embora a ciência esteja mais próxima do trabalho que a arte, visto que a categoria fundante do ser social proporciona a fixação e a generalização das objetivações realizadas, a primeira surge “da necessidade de conhecer a realidade de um modo que se levante por cima do nível da cotidianidade”(ibid., p. 147).

Tal necessidade advém do fato de que o pensamento cotidiano é caracterizado pela imediatez. Exemplo desse processo está em que na desembocadura da ciência de volta ao cotidiano, os resultados científicos nem sempre são corretamente reproduzidos, até mesmo podem sofrer uma involução. “Essa involução é possível porque as paradoxas relações do mundo cientificamente refletido voltam a palidez até tornar-se imediatez” (Lukács, ibid., p. 141). Nota-se que, ao mesmo tempo que do pensamento cotidiano se desprendem categorias como a ciência, tal solo comum também pode obstaculizar a generalização científica.

O reflexo científico, portanto, emerge do solo da cotidianidade, e se desenvolve de acordo com as diferentes formações histórico-sociais, influencia em maior ou menor medida a vida cotidiana com os efeitos de sua desembocadura. Retomando o debate sobre singularidade, particularidade e universalidade, a ciência se inscreve como a busca por revelar as leis universais do objeto pesquisado, elucidando sua legalidade imanente. Com isso, a ciência se constitui como desantropomórfica. “[...] No caso da ciência, não se pode abrir mão do caráter desantropomórfico de cada problema dado”(Santos, 2018, p. 375).

A desantropomorfização que realiza a ciência, é um instrumento do domínio do mundo pelo homem: é um passo à consciência um levantamento ao método, daquele comportamento que, como temos notado, começa com o trabalho, separa o homem do animal e lhe ajuda a fazer-se homem. O trabalho e a forma consciente mais alta nascida dele, o comportamento científico, não é pois um só instrumento de domínio do mundo dos objetos, mas também, por ser assim, um rodeio que, pelo descobrimento cada vez mais rico da realidade, enriquece ao homem mesmo, lhe faz mais completo e mais humano do que poderia ser sem ele (Lukács, 1966, p. 167, tradução nossa).

Tal excerto apresenta considerações fulcrais para a elucidação categorial da ciência. Ao tempo que é desantropomórfica, a ciência se configura como um instrumento de domínio

do mundo pelos seres humanos, porquanto é capaz de revelar o seu funcionamento adequado. Ademais, o reflexo científico se configura com a forma mais alta de consciência provinda do trabalho, tal consciência permite o descobrimento da realidade com sua aclaração objetiva, bem como retroage sobre a subjetividade humana de forma a enriquecê-la. Logo, a ciência permite uma forma de exteriorização humana que eleva a consciência do ser humano sobre a realidade em que vive.

[...] o reflexo científico transforma em algo para nós, com a máxima aproximação possível, o que é em si na realidade, na sua objetividade, na sua essência, nas suas leis; a sua eficácia sobre a subjetividade humana, portanto, consiste sobretudo na ampliação intensiva e extensiva, no alargamento e no aprofundamento da consciência, do saber consciente sobre a natureza, a sociedade e os homens (Lukács, 2018b, p. 268).

A ciência tem a capacidade de transformar o *em-si* em *para-nós*. Isso significa que a legalidade imanente da realidade existe em-si, independente da consciência humana. A novidade da ciência na constituição de um ser para-nós, consiste em que o ser humano passa a ter consciência da realidade que o cerca, a exemplo da natureza, das relações sociais e até de si mesmo. A constituição da consciência realizada pela ciência, permite a elucidação dos objetos investigados como patrimônio do gênero humano.

Aqui, deve-se levar em consideração as linhas anteriores, visto que nem sempre a desembocadura da ciência de volta à cotidianidade realiza a generalização científica devido às inúmeras contradições postas nesse campo da vida humana. Todavia, mesmo com as limitações postas na cotidianidade, tal reflexo demonstra a complexificação do ser social, tanto objetivamente, tal que o reflexo científico se objetiva na ciência, como forma de consciência mais elevada dos seres humanos, bem com subjetivamente, pois retroage na exteriorização dos seres humanos individuais, e também na totalidade das exteriorizações humanas, em maior ou menor medida. Isso denota o refinamento a qual a humanização do ser social atinge.

A forma de generalização da objetivação científica e também da artística, cada uma, a seu termo, é realizada mediante a criação de um meio homogêneo, ou seja, uma forma de filtro da realidade que permite ao ser humano se soerguer da vida cotidiana e alcançar os reflexos mais refinados da humanidade. Assim, o pensamento desantropomorfizador científico cria formas de “[...] homogeneizar adequadamente fenômenos de uma determinada qualidade, arrancando-os do complexo imediato e aparentemente desordenado da realidade diretamente dada” (Lukács, 1966, p. 193, tradução nossa).

[...] todas as ciências, inclusive as sociais, criam sempre um meio homogêneo para captar e aclarar melhor as propriedades, as relações e as leis da parte da realidade em-si investigada em função de uma determinada finalidade cognosciva. O comum e

essencial é que se trata sempre do em-si da realidade, que existe com independência do homem, inclusive quando é este o ente estudado, biológica ou histórico-socialmente, se trata, em última instância, de leis e processos objetivos (ibid., p. 191).

Tais caracteres demonstram, além do caráter desantropomórfico do reflexo científico, a sua imanência, ou seja, o objetivo a investigação científica é “[...] aclarar suas conexões em-si, que, de outro modo, seriam imperceptíveis, e de poder estudar objetivamente essas conexões em suas leis imanes e em sua interação com outros grupos de objetos”(ibid., p. 193). Logo, a ciência é “[...] desantropomórfica e imanente”(Santos, 2018, p. 52). Ao visar a refiguração dos objetos em-si, mediante o reflexo científico através da imanência, tal forma de reflexo possibilita o afastamento de “[...] todas as determinações antropológicas, tanto as derivadas da sensibilidade, como as que procedem da natureza intelectual” (ibid., p. 47), caracterizando a desantropomorfização.

Ao contrário, o reflexo estético tem caráter antropomorfizador, “[...] O que ocorre com o reflexo estético é completamente distinto. Ele tem origem nas pessoas e orienta sua finalidade para elas, parte do mundo humano e volta para ele: trafega de um sujeito para outro, portanto é antropomórfico”(ibid., p. 48). Isso significa que o desenvolvimento estético é realizado a partir do ser humano para a refiguração da vida humana através da obra artística.

Nota-se, portanto, uma distinção entre reflexo científico e reflexo estético: o primeiro é desantropomorfizador, enquanto o segundo antropomorfizador. No entanto, tal constatação inicial não revela ainda a diferença essencial entre tais objetivações superiores da vida humana, visto que “[...] a contraposição meramente abstrata, da arte antropomorfizadora com a ciência desantropomorfizadora daria a essa relação uma rigidez metafísica”(Lukács, 1966, p. 214). Constata-se, assim, que os caracteres de diferenciação entre os dois reflexos possuem ainda mais determinações concretas.

Para elucidar acertadamente a diferença entre os reflexos, há que se considerar brevemente as considerações do esteta sobre a religião. Do solo comum do cotidiano brota também tal forma de objetivação, assim como a magia. Não nos cabe aqui acurar propriamente tais reflexos, mas somente utilizá-los a título de exemplo e comparação, a fim de uma diferenciação mais específica do que caracteriza reflexo científico e reflexo estético.

Assim como o reflexo estético, religião e magia também possuem caráter antropomórfico. Esse ponto em comum entre tais reflexos, junto ao fato de que a arte se constitui de forma mais tardia que a ciência, ocasiona uma maior dificuldade da independentização do reflexo estético em relação à religião e magia. “[...] a atividade artística em seu conjunto se constitui unitariamente muito mais tarde que a ciência, ou seja, se separa muito mais lenta e vacilan-

temente que esta do fundo geral da prática cotidiana, mágica (religiosa)” (ibid., p. 218). A imediatez da vida cotidiana possui um parentesco estrutural com a religião, portanto, a mescla do reflexo estético junto ao reflexo religioso, obstaculiza o desenvolvimento do primeiro, até a consolidação do seu desprendimento concreto. Como, então, o reflexo estético se diferencia da religião e da vida cotidiana?

A contraposição se encontra aqui na determinação do caráter fictício dos objetos da satisfação ou consumação na arte e na religião. Já antes aludimos brevemente à contraposição geral desde o ponto de vista da realidade dos objetos, no sentido de que o caráter fictício da arte se realiza sempre radicalmente até o final, enquanto que na religião o caráter fictício se apresenta sempre com a pretensão de ser uma realidade transcendente mais verdadeira que a vida cotidiana (ibid., p. 256-257).

O caráter transcendente do reflexo religioso é o que o diferencia do reflexo estético. A transcendência consiste em que “[...] o núcleo do humano é para o homem mesmo tão transcendente como o mundo ideal ou a realidade desde o ponto de vista do mundo objetivo, do mundo terreno”(ibid., p. 167). A religião, portanto, delega poderes humanos ao um demiurgo que passa a o dominar, em que o criador se converte em criatura, portanto, a “[...] ênfase religiosa se orienta, em princípio, a algo transcendente, a um mais além contraposto à realidade da vida terrena.”(Santos, 2018, p. 110).

Desta maneira, enquanto o reflexo religioso se consubstancia pela transcendência, o reflexo estético é caracterizado por sua imanência. A imanência humana reproduzida na obra artística é o caractere essencial que diferencia o reflexo estético da religião. “[...] a imanente cerração, o descansar-em-si-mesma de toda autêntica obra de arte [...] é sempre por seu conteúdo, se queira ou se não queira, testemunha da imanência” (Lukács, 1966, p. 28). “[...] a obra de arte como testemunho da imanência humana” (Santos, 2018, p. 51) é, portanto, a diferença essencial entre arte e religião, bem como, ao mesmo tempo, é o ponto em comum entre arte e ciência.

Antes de nos determos ao parentesco estrutural entre arte e ciência conformado na imanência, há que se resgatar um caractere nodal na diferenciação entre reflexo estético e reflexo religioso: a cismundanidade, advinda da imanência e a transmundanidade, posta na transcendência. “[...] a arte converte artisticamente em cismundanidade toda transcendência, a põe, como coisa a representar, ao mesmo nível que o propriamente cismundano” (Lukács, 1966, p. 144). Assim, “[...] O reflexo estético ao constituir-se como obra de arte cria um sistema que se fecha em si mesmo: imanente e cismundano, enquanto que o reflexo presente na magia ou até na religião refere-se a uma realidade transcendente”(Santos, 2018, p. 214).

A peculiaridade da imediatez do estético radica, precisamente, no fato de refigurar um mundo apropriado esteticamente ao humano, adequado à cismundanidade. Essa mundanidade consiste em pôr uma superação da imediatez do cotidiano, produzindo uma outra, mais nova e requintada, que não se encontra em nenhum outro terreno da vida social, mesmo que seja ele o ético. Com essa superação, o sujeito receptor encontra sua mais profunda humanidade justamente nesse novo e refigurado “mundo” (ibid., p. 360).

A arte, então, tem a capacidade de refigurar o mundo humano de forma mais refinada e sofisticada, ao tempo em que realiza a conversão cismundana de toda transcendência, representando a humanidade do ser humano de forma que o sujeito receptor da obra artística consiga também acessar a essência imanentemente humana da obra de arte. Com isso, ressalta-se que, o parentesco estrutural entre arte e ciência vai além de seu ponto convergente na imanência, ambos os reflexos também têm o comum a cismundanidade. “[...] A arte é pois tão cismundana quanto a ciência”(Lukács, 1966, p. 257).

Ao tempo em que a ciência reflete desantropomorficamente sobre a imanência da realidade para elucidar de forma cismundana as leis e conexões da objetividade natural ou social, ocasionado a forma mais elevada de consciência humana; a arte reflete antropomorficamente, a imanência humana, criando uma nova refiguração da humanidade também cismundanamente, o que possibilita o surgimento da autoconsciência da humanidade. Logo, a consciência permite a elucidação da realidade objetiva, enquanto a autoconsciência ilumina os caracteres da própria humanidade.

A autoconsciência da humanidade, provinda da arte, somente pode se desenvolver quando o gênero humano alcança um determinado grau de desenvolvimento da consciência sobre o real. “[...] A gênese da autoconsciência pressupõe uma determinada altura da consciência da realidade objetiva, e não pode desenvolver-se senão em processo, em interação com esta última consciência” (ibid., p. 90). O desenvolvimento do reflexo estético possibilita, assim, o desprendimento categorial de uma autoconsciência humana “[...] A gênese do estético é um análogo desprender-se da autoconsciência a respeito da prática da vida cotidiana, como a gênese da “consciência de” na independentização do reflexo científico da realidade” (ibid., p. 253).

A autoconsciência tem como conteúdo duradouro o mais significativo da vida e da evolução do gênero humano, independente que isso seja positivo ou negativo do ponto de vista de cada caso social dado. E mais: do mesmo modo que esse conteúdo supera com preservação todo o importante para a vida, indo da personalidade particular até o especificamente humano, assim também sua forma cria uma unidade entre a personalidade humana individual com a suprema generalização. Nesse processo, tal generalização supõe certa capacidade evocativa que possa ultrapassar as limitações de tempo e de espaço (Santos, 2018, p. 121).

O desenvolvimento da autoconsciência humana, fruto da “[...] arte, como elemento de humanização e soerguimento do sujeito humano”(ibid., p. 39-40), permite ao ser humano se soerguer diante da vida cotidiana, bem como de sua singularidade individual e acessar a continuidade humana constituída pelo mundo das obras de arte. Logo, a arte permite que o ser humano saia de sua mônada (Marx, 2009), para alcançar as determinações que constituem o gênero humano. Através da particularidade como categoria peculiar da estética, o ser humano pode transitar da generidade em si à generidade para si.

Isso significa que enquanto o reflexo científico realiza a aclaração dos “[...] objetos *em-si* em objetos *para-nós*”(Lukács, 1966, p. 239, *itálico nosso*), mediante a consciência da realidade objetiva, o reflexo estético proporciona a elucidação da humanidade *em-si/para-si*, através da autoconsciência. “[...] Este conteúdo implícito se explicita na arte, e o *em-si*, frequentemente oculto, aparece como um plástico *ser-para-si*”(ibid., p. 247).

O reflexo estético cria, por um lado, reproduções da realidade nas quais o ser *em-si* da objetividade é transformado em um ser *para-nós* do mundo representado na individualidade da obra de arte; por outro lado, na eficácia exercida por tais obras, desperta e se eleva a autoconsciência humana; quando o sujeito receptivo experimenta – da maneira acima referida – uma tal realidade *em si*, nasce nele um *para-si* do sujeito, uma autoconsciência, a qual não está separada de maneira hostil do mundo exterior, mas antes significa uma relação mais rica e mais profunda de um mundo externo concebido com riqueza e profundidade, ao homem enquanto membro da sociedade, da classe, da nação, enquanto microcosmo autoconsciente no macrocosmo do desenvolvimento da humanidade (Lukács, 2018b, p. 268-269).

A objetivação do reflexo estético posta na arte realiza tanto a criação do mundo das obras de arte, “[...] surge na obra de arte o mundo propriamente humano: um mundo para chamar de seu”(Santos, 2018, p. 146), que se configura *para-nós*, ou seja, à disposição da humanidade, bem como proporciona autoconsciência *para-si* do próprio ser humano em relação aos demais seres humanos e ao gênero humano. Assim, a objetivação da obra de arte, retroage sobre a exteriorização tanto do artista como do sujeito receptor da obra de arte, conectando-os como parte do gênero humano. A autoconsciência proporciona o elo entre indivíduo e gênero humano, em que o primeiro passa a se conectar de forma rica e profunda com os demais seres humanos.

[...] a obra de arte é algo particular, mas de um duplo ponto de vista. Por um lado, cria um “mundo próprio”, *em si* concluído. Por outro, naturalmente, age num sentido análogo: assim como o caráter particular da obra age sobre o processo criador, sobre a personalidade do criador, transformando-a, assim também, quando de sua eficácia, ela deve influenciar do mesmo modo aquele que a recebe (Lukács, 2018b, p. 237).

A evocação artística influencia artista e receptor reciprocamente. Todavia, isso não significa que a exteriorização retroagirá sobre ambos da mesma forma, levando em consideração o caráter desigual a qual o conjunto de exteriorizações atuam sobre os indivíduos. Quando situamos o reflexo estético, bem como o científico, sobre as contradições da realidade inseridas no cotidiano, notamos que nem sempre a generalização científica ou artística desembocará de forma eficaz sobre a cotidianidade, visto que para acessar tais formas de objetivação superiores há que se soerguer em relação à vida cotidiana, a fim de alcançar os caracteres essenciais de cada forma de reflexo.

O soerguimento do ser humano em relação ao cotidiano, proporciona a transição do ser humano inteiro ao ser inteiramente humano “[...] na relação com os sistemas de objetivações superiores criados por ele mesmo — a ciência e a arte — o ser humano inteiro da cotidianidade se converte no que chamamos de ser inteiramente humano” (Lukács, 1966, p. 190). Tal transição se realiza de forma que ser humano inteiro e ser inteiramente humano se transmutam um no outro de forma contínua, ou seja, o primeiro alcança o segundo ao refletir científica ou esteticamente, em seguida, retorna à sua condição de ser humano inteiro, no entanto, com a personalidade enriquecida pela experiência de acessar a esfera do ser inteiramente humano.

A fronteira, embora praticamente estará sempre turva por situações intermediárias, poderá traçar-se levando em conta se o instrumento reconduz à vida cotidiana do ser humano inteiro ou se faz perceptível um mundo qualitativamente distinto, o mundo do ser em-si, do que existe com independência do ser humano. Este salto dá origem a esse outro modo de comportamento que consideramos do ser inteiramente humano (Lukács, 1966, p. 192).

A transição entre ser humano inteiro e ser inteiramente humano se constitui, portanto, pelo modo a qual cada objetivação influirá no sujeito, visto que pode tanto reconduzi-lo a permanecer imerso à vida cotidiana, como pode soerguê-lo ao em-si do mundo científico ou estético criado pela objetivação da ciência, ou da arte. Para acessar tal mundo, a criação de um meio homogêneo é essencial. “[...] Não pode se produzir uma objetivação superior senão quando todos os objetos conseguidos e elaborados pelo reflexo, assim como suas relações experimentam uma homogeneização correspondente a função do tipo de reflexo que se trate”(ibid., p. 190).

Exemplificamos nas linhas anteriores a forma a qual a ciência realiza a homogeneização de sua objetivação, em que o reflexo científico se consubstancia por utilizar o mesmo meio homogêneo para várias objetivações científicas “[...] todo reflexo científico da realidade pode, e até tem que coletar e utilizar diretamente inclusive, sem modificação, os resultados de muitas outras tentativas” (ibid., p. 191). No reflexo estético esse processo ocorre de maneira

distinta, porquanto, “[...] na mimese estética o meio homogêneo de cada obra representa algo único e último, de tal modo que a recepção de elementos alheios, formais ou de conteúdo, e embora se trate de obras do mesmo autor, pode se constituir sempre um perigo para o artista” (ibid., p. 191).

Conforme mencionamos, a categoria da particularidade como peculiaridade estética influencia na diferenciação do meio homogêneo próprio do reflexo estético para o meio homogêneo científico. Este, na busca em desvelar as leis universais do objeto, visa elevar a singularidade à universalidade, mediante a particularidade. A ciência na busca pelo universal, pode e deve se utilizar das objetivações científicas anteriores, para constituir a sua elucidação categorial. Aqui, a universalidade é o objetivo. “[...] Para entender a diferença entre reflexo científico e reflexo estético, tivemos de sublinhar que o particular, que figurava no primeiro como “campo” de mediações, deve tornar-se no segundo o ponto central organizador [...]” (Lukács, 2018b, p. 162)

No caso do reflexo estético, a relação entre singularidade, particularidade e universalidade ocorre de forma diferente, porquanto os extremos da relação (singularidade e universalidade), se encontram no termo médio da particularidade para realizar a objetivação artística. O alcance da particularidade humana na refiguração do mundo realizada pelas obras de arte é o objetivo do reflexo estético, porquanto, “[...] a forma estética genuína e original: ela é sempre a forma de *um determinado conteúdo*” (ibid., p. 171).

Então, cria-se um novo mundo cerrado em si mesmo, em cada obra de arte objetivada, o que impossibilita a utilização do mesmo meio homogêneo para todas as obras de arte. Isso ocorre, primeiro, pelo fato de que cada obra de arte se constitui como um novo mundo objetivado, como forma da particularidade humana refletida, seguidamente, porque as diferentes formas de expressão artística são realizadas a partir de distintos métodos, a exemplo da comparação entre a pintura e a música, ambas utilizam diferentes formas de homogeneização de sua forma e conteúdo. “[...] a compacticidade do “mundo próprio” das obras de arte é a sua incomparável individualidade das obras, o veículo real do fiel e profundo reflexo estético da realidade” (ibid., p. 237).

A individualidade das obras de arte está ligada intrinsecamente à categoria particularidade. “[...] A particularidade é fixada de tal modo que não mais pode ser superada: sobre ela se funda o mundo formal das obras de arte” (ibid., p. 153). Tal mundo se fixa mediante a generalização artística, esta, por sua vez, esta ligada diretamente à generalização da própria vida humana, visto que, a “[...] generalização artística, [...], é a generalização da própria vida, dos fenômenos concretos da vida [...]” (ibid., p. 154).

Lukács (2018b) realiza a análise de diversas categorias pertinentes à concretização da particularidade como peculiaridade estética. O filósofo húngaro perfaz considerações essenciais sobre forma artística, maneira e estilo, técnica e forma, subjetividade estética, originalidade estética, partidarismo, essência e fenômeno, duração e transitoriedade, individualidade da obra, o problema do típico em conteúdo e forma, até alcançar as determinações sobre a autoconsciência humana. Não poderemos nos deter sobre todas elas, devido ao curto e introdutório espaço de análise.

Nesse ínterim, ressalta-se que ao refletir a vida humana, “[...] Toda obra de valor discute intensamente a totalidade dos grandes problemas de sua época” (ibid., p. 154). A discussão dos problemas de cada época histórica, posta na objetivação artística está ligada diretamente com uma categoria cara ao ser social: a criação do novo. No início desta seção, tratamos sobre como o trabalho em seu sentido originário, propicia o surgimento do novo. O ser humano, mediante a relação dialética entre teleologia e causalidade, exteriorização e objetivação, constrói ao seu redor um mundo que influencia o pôr vir humano (Lukács, 2018).

No campo da estética, o artista consegue refletir originalmente o novo quando “[...] consegue captar em seu justo conteúdo, em sua justa direção e em suas justas proporções, o que surge de substancialmente novo em sua época [...]” (Lukács, 2018b, p. 192). Logo, a originalidade estética está diretamente ligada ao partidarismo como “[...] a tomada de posição em face do mundo representado tal como toma forma na obra através dos meios artísticos” (ibid., p. 193).

A arte autêntica e original deve refigurar os novos elementos da sociedade em que vive, bem como tomar partido diante dos problemas reais da humanidade, porquanto a “[...] originalidade consiste em captar os traços decisivos na luta entre o velho e o novo, em sublinhar artisticamente os momentos específicos do novo através de uma forma orientada para reproduzir e expressar precisamente este particular novo [...]” (ibid., p. 195).

Infere-se que a originalidade estética se circunscreve na capacidade de objetivar uma obra de arte que reflita as contradições inerentes a cada tempo histórico, ao mesmo tempo em que aponta para as novas possibilidades ao gênero humano. Ao conformar a autoconsciência da humanidade, o patrimônio objetivo das obras de arte autênticas, possibilita ao ser humano, elucidar os caminhos histórico-sociais do seu futuro. “[...] o novo, [...], é um fenômeno histórico global, uma transformação que abraça a totalidade da vida social [...]” (ibid., p. 211).

Os artistas realmente notáveis, pelo contrário, concebem sempre o novo como fenômeno universal, como uma potência social realmente ativa: a dissolução dos velhos estratos já dominantes ou ainda dominantes aparece no justo nível de sua desagrega-

ção interna, ao passo que o novo é representado na forma desenvolvida ou puramente embrionária que possui efetivamente no momento do desenvolvimento que é figurado (ibid., p. 211).

A elevação do novo à obra de arte permite, portanto, que a conexão entre indivíduo e gênero humano se realiza de maneira a demonstrar a possibilidade de transformação da sociabilidade em que vive. A refiguração estética da luta entre o velho e o novo, denota a necessidade de dissolução das formas arcaicas e reacionárias de reprodução da sociabilidade, ao tempo em que reflete sobre as embrionárias formas a qual o novo pode se manifestar. “[...] Por isso uma forma real e essencialmente nova só pode também ser criada a partir de um conteúdo de ideias substancialmente novo” (ibid., p. 213).

Na arte, o predomínio da particularidade sobre singularidade e universalidade se expressa mediante a categoria do típico. “[...] o fenômeno do típico como encarnação concretamente artística da particularidade” (ibid., p. 238). O típico se manifesta de forma diferente nos reflexos científico e estético, “[...] o típico científico assim obtido contém precisamente as mais universais determinações, é a aplicação da categoria do universal a este complexo de conteúdo” (ibid., p. 239). Como o ponto de culminância da ciência é o universal, logo, o típico científico se plasma em demonstrar as determinações universais do objeto em questão. O típico do reflexo estético se manifesta diferentemente.

[...] chegamos à base do tipo no sentido do conteúdo estético: dado que a arte sempre figura homens concretos em situações concretas, objetos concretos que os mediatizam, sentimentos concretos que os expressam, ela deve conseguir representar o significado do típico em homens e situações, deve fornecer uma síntese cujo objeto seria o tipo puro e simples. Deste modo, enunciamos a profunda diferença (ou antes, a oposição) entre reflexo científico e reflexo artístico da realidade. Mas deve-se imediatamente aduzir que, também aqui, é a mesma realidade que é refletida, e que, portanto, o típico da ciência e o típico da arte correspondem-se enquanto resumem não a média dos traços que mais frequentemente se repetem, mas as relações mais desenvolvidas e mais concretas no mais elevado grau de sua contraditoriedade real (ibid., p. 240).

Constata-se a diferenciação ontológica nos desdobramentos dos reflexos científico e estético, advinda das formas distintas a qual se relacionam singularidade, particularidade e universalidade em cada reflexo supracitado. Enquanto a ciência representará o tipicamente universal na objetividade do ser. A arte expressará o tipicamente particular na humanidade. Ambas são reflexos da mesma realidade, mas expressam momentos distintos da humanidade, a primeira na relação do sujeito com a elucidação do real e a segunda na iluminação de si mesmo em intrínseca relação com a generidade humana.

A arte apresenta uma “[...] tipicidade de ordem superior: o aspecto de uma etapa típica do desenvolvimento da vida humana, de sua essência, de seu destino, de suas perspectivas [...]”(ibid., p. 241). A tipicidade particular do reflexo estético permite que se elucidem várias formas tipicamente humanas, não o resumo de todas as qualidades humanas a uma determinada média. Nesse ínterim, o típico se consubstancia como “[...]categoria edificadora do que o esteta entende por realismo artístico [...]”(Santos, 2018., p. 119).

[...] Considerado do ponto de vista estético, cada um destes setores típicos da realidade nunca tem simplesmente uma figura que os resuma, mas realiza-se, ao contrário, em princípio, na possibilidade de um número mais ou menos elevado de tipos, os quais – se forem observados com a mesma autenticidade e profundidade – podem ter todos o mesmo valor artístico (Lukács, 2018b, p. 241).

Apreender a multiplicidade do tipicamente humano se apresenta como objetivo do reflexo estético. A criação de figuras típicas na arte é realizada para o fim artístico de “[...] representar a função deste tipo na ação recíproca de todos os contratipos que o contradizem como fenômeno típico de uma determinada etapa do desenvolvimento da humanidade [...]” (ibid., p. 241). Para alcançar tal finalidade, além dos caracteres conteudisticamente novos como parte da originalidade estética, há que se mencionar o problema da forma do típico, em que seu principal objetivo consiste na “[...]capacidade de suscitar experiências, a função evocadora da elaboração formal” (ibid., p. 247). Logo, no âmbito formal, a arte deve realizar uma eficácia evocadora que contemple o conteúdo humano tipicamente refletido.

Por refletir esteticamente a tipicidade particular do ser humano, a obra artística promove a autoconsciência da humanidade. Esta possibilita que artista e receptor da obra artística se conectem humanamente através da possibilidade histórico-social do novo, posta na refiguração sensível da realidade efetivada no reflexo estético. Isso demonstra “[...] o humanismo da representação artística”(ibid., p. 257), em que “[...] A arte se revela, assim, mais próxima da vida do que a ciência [...]”(ibid., p. 254). Isso ocorre pelo fato de que a obra de arte reflete necessariamente a vida humana, aproxima o ser humano da generidade.

Nesse ínterim, os reflexos científico e estético, enquanto objetivações superiores do ser social, se configuram como corolário da humanização do ser humano, porquanto possibilitam o soerguimento do ser humano inteiro ao ser inteiramente humano. O primeiro porque permite a consciência sobre a realidade, elucidando-a como objeto *em-si* em objeto *para-nós*. O segundo devido à autoconsciência humana, a qual aclara a relação do indivíduo com o gênero humano, conformando o *em-si* em *para-si* da humanidade.

[...] nas grandes obras de arte, os homens revivem o presente e o passado da humanidade, as perspectivas de seu desenvolvimento futuro, mas os revivem não como fatos exteriores, cujo conhecimento pode ser mais ou menos importante, e sim como algo essencial para a própria vida, como momento importante também para a própria existência individual (ibid., p. 263)

A arte realiza a conexão humanizadora entre os seres humanos, em que podem reviver passado e presente, bem como criar perspectivas para um novo futuro. A forma de continuidade humana realizada pela arte é obstaculizada pelas tendências desumanizadoras das sociedades de classes, especificamente no capitalismo, a desumanização estrutural dificulta o diálogo entre ser humano e generidade. Somente o socialismo têm condições de elevar tal problemática a um patamar superior: “[...] o comum conteúdo socialista, [...], já revela a humanidade nos lineamentos do seu concreto ser e devenir, a perspectiva concreta de uma humanidade unitária [...]”(ibid., p. 259).

3. FETICHE DA MERCADORIA, ALIENAÇÃO E DESUMANIZAÇÃO

Invenção

Devore absurdos
Vomite outros mundos sem dó
Descasque a ilusão
Pois o pós é degeneração

Destranque os seus vultos
Alongue o que é curto
Desgaste a ilusão
Pois o pós é degeneração

Invenção

Talvez o olhar já queira encostar
E eu enxergue com as mãos

Invenção

Talvez o criar já queira apagar
Toda essa definição

Existe um desgaste do novo
Se repete e dá nojo
E disso você não quer ver
Existe um deslumbre dos bobos
Fajuto e grandioso
E isso já engole você [...]²⁵

Afinal, porque tratar do fenômeno da desumanização [*Enthumanisierung*] ? Hoje vivemos num modo de produção essencialmente desumanizador dos seres humanos, visto que, o capitalismo tem “[...] o traço peculiar de alienar todos os homens, mais precisamente classes inteiras, produzindo socialmente a desumanização”(Alcântara, 2014, p. 30-31). Esse é ponto de partida.

Marx (2017) elucida esse fato partindo do presente para depreender o funcionamento das sociedades anteriores. Assim, o velho mouro conseguiu capturar tanto o processo de desumanização capitalista, como também o seu avesso, a humanização empreendida pelo ser social no salto ontológico baseado no trabalho. Aqui temos a nossa primeira chave investigativa: a diferenciação entre o processo de humanização e a contraditória desumanização a qual os seres humanos se enredaram ao longo do desenvolvimento das sociedades de classe. A relação dialética entre humanização e desumanização denota a simultaneidade no desenvolvimento de tais categorias, ou seja, ao tempo em que o ser social se constitui humanamente mediante o trabalho, a sua metamorfose histórica também desenvolve tendências desumanizantes.

Tal desumanização é revelada mediante a arte através de obras como *Laranja Mecâni-*

²⁵ Excerto da letra da música *Invenção*, lançada em 2019 no álbum *Sombrou Dúvida*, de Boogarins.

ca [*A Clockwork Orange*] (1971), filme dirigido por Stanley Kubrick, baseado no romance distópico de Anthony Burgess publicado em 1962, em que a personagem Alex DeLarge exala a violência brutal do capitalismo, com aspectos fascistas. Outra película que denota a desumanidade da sociabilidade burguesa está posta em *Zona de Interesse* [*The Zone of Interest*] (2023), obra filmica dirigida por Jonathan Glazer, versão do romance homônimo escrito por Martin Amis, publicado em 2014. Aqui se demonstra a violência de forma latente, as personagens principais consistem na família do comandante nazista Rudolf Höss, a qual buscam viver uma vida humanamente, ao lado de *Auschwitz*, um dos maiores campos de concentração nazista. Essa obra demonstra como o empreendimento da desumanização permite a subjugação de seres humanos, rebaixando sua humanidade. A desumanização, portanto, implica necessariamente a subjugação de uma classe por outra.

Não teremos como nos ater às formas de desumanização precedentes ao surgimento do sistema do capital. Nosso percurso, portanto, partirá desde o gérmen do desenvolvimento da relação capital, no processo de acumulação primitiva, até a forma mais plena de desenvolvimento dessa relação, no modo de produção especificamente capitalista. Aqui, chama-nos atenção para a categoria da transição, nada está dado como eterno e imutável, toda a processualidade histórica está em constante construção o que possibilita a transformação social, seja mediante reformas, seja através da revolução.

Dados tais caracteres, iniciemos abordando a inicial feição da desumanização inscrita no sistema do capital. A desumanização racista foi a primeira forma de desumanização empreendida pelo sistema do capital (Araujo, 2023). Sublinhamos que a constituição do capital se deu em meio ao processo de transição do feudalismo ao capitalismo, por isso, não houve um dia exato em que os seres humanos acordaram e estavam automaticamente imersos no capitalismo, o sistema do capital se forma ainda inserido nas relações sociais feudais e tem seu período somente no século XVIII, com a madurez do modo de produção capitalista, devido às mudanças substanciais na forma de exploração da força de trabalho em que o mais-valor absoluto, base da acumulação originária do capital, é superado pelo mais-valor relativo, com a subsumção real do trabalho ao capital (Marx, 2017).

Verifica-se, desta feita, que a desumanização racista é a primeira forma de desumanização inscrita no sistema do capital, visto que serviu para perpetrar a tentativa burguesa de rebaixamento da humanidade dos povos racializados com o intuito da sucção de valor e obtenção do mais-valor absoluto. A colonização moderna se configura como o momento histórico em que a produção de mais-valor é generalizada como fim último da sociedade burguesa (ibid.).

Através da exploração do trabalho escravizado, a burguesia extrai o mais-valor absoluto nas colônias que possibilitou o acúmulo de riquezas na metrópole. Logo, a exploração do trabalho escravizado é realizada sistematicamente pelo capital, até que a se chegue a forma madura e mistificada do trabalho assalariado. Isso não significa que o mais-valor absoluto se tornou obsoleto para a acumulação de capital, mas é utilizado como auxiliar do grande motor da exploração humana posto no mais-valor relativo. Nota-se, portanto, que

[...] o trabalho escravizado não é antagônico ao desenvolvimento capitalista, porquanto o capital se fundou por meio deste com a escravidão moderna, ao longo da marcha da acumulação primitiva do capital, concomitante à colonização. Isto significa que, embora o *trabalho assalariado* seja predominante no modo de produção capitalista, o *trabalho escravizado*, centrado no mais-valor absoluto, existe como parte da lógica desse modo de produção (Araujo; Souza, 2023, p. 12-13, *itálico dos autores*).

A desumanização racista surge, assim, em sua forma estrutural (Almeida, 2018) ao longo da acumulação originária do capital, berço da colonização moderna (Marx, 2017). Nesta, o capital em formação utiliza-se da força de trabalho escravizada para extração de mais-valor absoluto, logo a exploração dos escravizados contou com a racialização de povos e a consequente tentativa de desumanização completa de sua vida (Araujo, 2023). A desumanização racista se configura como a primeira forma de desumanização inscrita no sistema do capital porque utilizou a força de trabalho escravizada como cobaia na extração de mais-valor, antes do capitalismo alcançar sua madurez.

Desta feita, como caracterizaríamos, então, a desumanização? Em que consiste esse processo? No livro *I d'O capital*, especialmente no capítulo VI, a letra marxiana desvela o processo de *metempsicose* que ocorre na exploração da força de trabalho, em que a vida humana transmigra para a maquinaria, por isso, a máquina consegue absorver uma força desconunal de trabalho humano, nunca antes vista na história (ou pré-história) da humanidade. Assim, a humanidade do sujeito imerso no processo de exploração transmigra para a máquina, esta ganha vida perante o explorado e passa a o comandar despoticamente.

No caso da desumanização racista, em que o escravizado é racializado, o sujeito é explorado integralmente, toda a sua vida é vendida como uma mercadoria, todos os segundos, minutos e horas do dia do escravizado deve ser destinada ao processo de produção, tanto é que sua vida transmigra mais rapidamente para as máquinas, o que ocasiona a sua morte prematura. Além do caráter objetivo posto no processo de *metempsicose*, há o processo subjetivo. O ser humano, ao tempo que transforma a natureza, também transforma sua subjetividade, no caso da desumanização racista, há uma tentativa de aniquilação completa da subjetividade do

escravizado (Araujo, 2023).

Todas as formas de vida, costumes, linguagem, religião são demonizadas e consideradas num patamar de selvageria. A verdadeira forma de viver como um humano seria, portanto, a forma de vida do colonizador, o mesmo que a vida ascendente do capitalista em formação. Por isso, a desumanização atua em destruir objetiva e subjetivamente a vida do escravizado, na sua primeira forma pautada no processo de racialização (ibid.).

A partir daqui, constatamos que, quando o capitalismo chega em seu ápice, quando a burguesia alcança o poder político e econômico da sociedade, a desumanização se torna a regra da sociedade, torna-se estrutural. Apesar dos assalariados venderem parte de sua vida, e não toda ela como no caso dos escravizados, agora todos os explorados cedem parte de suas vidas no processo de trabalho, bem como possuem sua subjetividade deformada e obstaculizada pela lógica da mercadoria.

Obviamente há dissidências e processos contrários ao comando despótico capitalista, mas isso não impede de que a regra do capitalismo seja a desumanização. A humanização da mercadoria e a coisificação do ser humano. Para perscrutarmos o processo de desumanização, dividiremos esta seção em três tópicos referentes aos complexos categoriais que engendram a sociabilidade burguesa, bem como um tópico sobre a objetivação da desumanização na sociedade capitalista.

Iniciaremos pelo *fetichismo da mercadoria*. Marx trata especificamente do fetichismo no capítulo I do livro I d'*O Capital*, mas já abordava tal categoria embrionariamente desde sua juventude nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Desta maneira, há momentos de continuidade e ruptura entre o jovem e o velho Marx, em que este último apresenta a análise madura do capitalismo, desenvolvida desde sua juventude. Começaremos por destrinchar a categoria mencionada para elucidar o segredo do capitalismo que se esconde por detrás do “invólucro místico” da mercadoria: o valor, e concomitantemente, o mais-valor. A partir disso, desvelamos o processo de reificação do mundo das mercadorias e de coisificação do ser humano, como momentos substanciais da desumanização capitalista.

No segundo tópico, trataremos sobre os caracteres da alienação [*Entfremdung*] e o estranhamento que brota como desdobramento da primeira na sociabilidade capitalista. A alienação aparece desde as mais tenras obras marxianas e se cristaliza também na sua maturidade, não por uma escolha subjetiva do autor, mas por constatar o movimento exponencialmente alienante e desumanizante que ocorre com o desenvolvimento do capitalismo.

Erguemos a hipótese de que brota da alienação propriamente capitalista, a categoria do *estranhamento*. Afirmamos isso mediante a análise dos *Prolegômenos* e de *Para a ontologia*

do ser social, visto que, o filósofo húngaro refere-se nitidamente a um poder estranho [*Macht fremd*], este como inversor fetichístico da realidade e que se desborda sobre a subjetividade dos seres humanos no capitalismo. Logo, levantamos a hipótese de que o estranhamento está ligado à categoria *fremd*.

[...] os modos de manifestação imediatos velam o essencial do realmente ontológico, em parte nós mesmos projetamos no ser, com analogismos precipitados, determinações que são completamente *estranhas* a ele e apenas imaginadas por nós [...].
[...] Teils verdecken die unmittelbaren Erscheinungsweisen das wirklich seinshaft Wesentliche, teils projizieren wir selbst mit voreiligen Analogieschlüssen Bestimmungen ins Sein, die diesem völlig *fremd* und nur von uns ausgedacht sind [...] (Lukács, 2018a, p. 9, itálico nosso).

[...] Em realidade, foi e é falado de um problema sócio-ontológico, se, e sob quais circunstâncias, objetos e processos que são, de fato, confrontados entre si, totalmente *estranhos* [...]

[...] In Wirklichkeit war und ist vom gesellschaftlich ontologischen Problem die Rede, ob und unter welchen Umständen Gegenstände und Prozesse, die zwar einander gegenüber total *fremd* sind [...] (ibid., p. 227, itálico nosso).

[...] Pois, em ambos os casos, a qualidade categorial dos objetos surge na consciência a partir das suas relações objetivas, as quais, no ato imediato de pensar, são divisadas como uma potência espiritual que aparenta confrontar-se como *estranha* à realidade material [...]

[...] Denn in beiden Fällen entsteht im Bewußtsein die kategorielle Beschaffenheit von Gegenständen, von ihren Gegenstandsbeziehungen daraus, daß in dem unmittelbaren Denkkakt anscheinend eine der materiellen Wirklichkeit *fremd* gegenüberstehende [...] (ibid., p. 243, itálico nosso).

[...] Portanto, a *reapropriação* da essência objetiva do homem gerada como *alienada*²⁶, sob a determinação da *alienação*, tem o significado não apenas de suprimir a alienação, mas também a *objetividade*, i. é, portanto o homem passa por um ser *não objetivo, espiritualista* [...]

[...] Die *Wiederaneignung* des als *fremd*, unter der Bestimmung der Entfremdung erzeugten gegenständlichen Wesens des Menschen hat also nicht nur die Bedeutung, die *Entfremdung*, sondern die *Gegenständlichkeit* aufzuheben, d. h. also der Mensch gilt als ein *nicht-gegenständliches, spiritualisiertes Wesen* [...]. (ibid., p. 495).

[...] No tratamento do trabalho já indicamos que seu produto é, por necessidade ontológica, exitoso ou fracassado, útil ou inútil etc.; com isto adentra o ser social uma qualidade interior do objeto que é completamente *estranha* a toda objetividade natural [...]

[...] Wir haben bereits bei Behandlung der Arbeit darauf hingewiesen, daß ihr Produkt in seinsmäßiger Notwendigkeit gelungen oder mißlungen, nützlich oder nutzlos etc. ist; damit tritt eine innere Beschaffenheit der Objekte im gesellschaftlichen Sein auf, die jeder Naturgegenständlichkeit völlig *fremd* ist [...] (Lukács, 2018, p. 313).

Quando Hegel, na determinação do mundo fenomênico, sublinha sua independência, sua novidade conteudisticamente múltipla ante a essência, corretamente se aproxima também de alguns traços importantes dos verdadeiros estados de fato na mudança do ser social. Ele enfatiza, como vimos, com acerto, que o fenômeno tem outros conteúdos em face da lei, que possui uma forma inquieta, que se move, que tem de permanecer *estranha* à essência em si [...].

²⁶ Aqui, diferentemente das citações anteriores, a categoria *fremd*, que significa *estranho*, é traduzida por *alienada*, o que denota a possível confusão da tradução mencionada. Traduzindo literalmente: “a reapropriação da essência objetiva do homem gerada como *estranha* [...]”.

Wenn Hegel in der Bestimmung der Erscheinungswelt ihre Selbständigkeit, ihre vielfache inhaltliche Neuheit dem Wesen gegenüber betont, so kommt er auch in einigen wichtigen Zügen den wahren Tatbeständen in der Wandlung des gesellschaftlichen Seins recht nahe. Er hebt, wie wir gesehen haben, mit Recht hervor, daß die Erscheinung andere Inhalte dem Gesetz gegenüber hat, daß sie eine unruhige, sich bewegende Form besitzt, die dem Wesen an sich *fremd* bleiben muß [...](ibid., p. 333).

[...] Que, com isso, tanto o sujeito individual extirpado de todas as conexões reais, quanto a sociedade a ele confrontada completamente »*estranha* e hostil«, devem ser reiteradamente coisificados para poder constituir uma base espiritual a essa atividade alienante e alienada, compreende-se por si próprio.

[...] Daß dabei sowohl das aus allen realen Zusammenhängen herausgerissene individuelle Subjekt wie die ihm völlig »*fremd* und feindlich« gegenüberstehende Gesellschaft vielfach verdinglicht werden müssen, um eine geistige Grundlage zu dieser entfremdeten und entfremdenden Tätigkeit bilden zu können, versteht sich von selbst (ibid., p. 642).

[...] Na enorme maioria dos casos essas tendências produzem, como vimos, uma ideologia do artista tornado *estranho* e solitário na sociedade, posto puramente sobre si próprio e, com isso, a redução da criação artística à descrição do ser humano particular (*partikularen*) e de seu mundo.

[...] In der überwiegenden Mehrzahl der Fälle bringen diese Tendenzen, wie wir gesehen haben, eine Ideologie des rein auf sich selbst gestellten, in der Gesellschaft *fremd* und einsam gewordenen Künstlers hervor und damit die Reduktion der künstlerischen Gestaltung auf die Wiedergabedes partikularen Menschen und seiner Welt (ibid., p. 678).

Diante de tais excertos, constatamos na letra do esteta, a categoria *fremd* relacionada ao poder estranho advindo da objetividade fantasmagórica produzida pela forma mercadoria que retroage sobre a exteriorização dos seres humanos explorados de forma estranhada, ou seja, recai sobre a subjetividade da classe trabalhadora na sociedade capitalista como desdobramento direto da alienação.

Por fim, chegaremos ao objeto central da seção: a *desumanização* [*Enthumanisierung*]. A partir do destrinchamento categorial proposto, apreenderemos os caracteres que conformam a desumanidade estrutural imposta pelo capitalismo na escravidão assalariada. Partimos do pressuposto de que a desumanização é um fenômeno que surge antes do capitalismo, no advento das sociedades de classes, mas que se torna estrutural com o estabelecimento da sociabilidade burguesa e erguimento do trabalho assalariado, como pedra de toque da acumulação capitalista.

Após perscrutarmos o complexo categorial que conforma a desumanização, exemplificaremos-na mediante a sua forma de objetivação na sociabilidade burguesa. Ao afirmar categorialmente a desumanização, ressaltamos que tal complexo incide brutalmente sobre a vida da classe trabalhadora através de diversas nuances.

Trataremos inicialmente da forma de desumanização racista, esta deságua no racismo estrutural (Almeida, 2018) como mecanismo para intensificação da extração de mais-valor

dos racializados (Araujo, 2023). Seguidamente, abordaremos a relação entre desumanização e saúde, como uma problemática pautada na centralidade do trabalho sobre as condições de saúde da classe trabalhadora (Souza, 2019). Em continuidade, analisaremos a relação entre desumanização e violência, inscrita no operar conjunto entre economia e violência posto da sociedade burguesa (Lukács, 2018). Por fim, trataremos da articulação entre desumanização e natureza, visto que o capital se referencia na extração incontável de mais-valor, desenvolve a produção destrutiva e destruição produtiva da natureza (Mészáros, 2002), obstaculizando a continuidade do desenvolvimento humano.

3.1 Desvendando o invólucro místico do fetichismo da mercadoria

Ó tu, doce regicida, amável agente da separação
entre o filho e o pai! Brilhante corruptor
do mais puro leito de Himeneu! Valente Marte!
Galanteador sempre jovem, viçoso, amado e delicado,
cujo esplendor funde a neve sagrada
que descansa sobre o seio de Diana! *Deus visível*,
que soldas as coisas absolutamente *impossíveis*,
obrigando-as a se beijarem; tu que sabes falar todas as línguas
para todos os desígnios, ó tu, pedra de toque dos corações,
pensa que o homem, teu escravo, rebela-se, e
pela virtude que em ti reside, faz que nasçam entre eles as
querelas que os destruam, a fim de que os animais
possam conquistar o império!²⁷

Interessa-nos agora desvendar minuciosamente o segredo capitalista escondido por trás do invólucro místico do fetichismo da mercadoria. A letra marxiana, desde as mais tenras obras visa decifrar esse complexo categorial. Ao longo dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* de 1844, principalmente ao final da obra, Marx aponta embrionariamente o “poder inversor” fetichista, ou seja, a capacidade de mistificação da realidade que o fetichismo da mercadoria exerce e se dissemina numa série de desdobramentos fetichistas, chegando ao corolário do fetichismo do dinheiro.

Enquanto tal poder *inversor*, o dinheiro se apresenta também contra o indivíduo e contra os vínculos sociais etc., que pretendem ser, para si, *essência*. Ele transforma a fidelidade em infidelidade, o amor em ódio, o ódio em amor, a virtude em vício, o vício em virtude, o servo em senhor, o senhor em servo, a estupidez em entendimento, o entendimento em estupidez. [...] Como o dinheiro, enquanto conceito existente e atuante do valor, confunde e troca todas as coisas, ele é então a *confusão* e a *troca* universal de todas as coisas, portanto, o mundo invertido, a confusão e a troca de todas as qualidades naturais e humanas (Marx, 2010, p. 160-161, *itálicos do autor*).

²⁷ Excerto da obra *Timão de Atenas* de William Shakespeare, citado por Marx nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, *itálicos do autor* (2010).

Notamos que bem antes d'O Capital, publicado pela primeira vez em 1867, Marx já investigava o fetichismo e possuía algumas conclusões a respeito desse complexo categorial, como a constatação de que o dinheiro é o ápice do encobrimento do valor posto nas mercadorias. Porém, somente na sua obra madura, isso é destrinchado meticulosamente. Aqui realizaremos o percurso expositivo contrário ao do velho mouro, este começa a análise da mercadoria, pelos fatores, valor de uso e valor, seguindo pelo duplo caráter do trabalho e pelo desdobramento da forma valor, para revelar o segredo fetichista da mercadoria. Começaremos pelo fetichismo para abordar posteriormente o seu complexo categorial.

Ao tratar especificamente sobre o caráter fetichista da mercadoria e seu segredo, afirma-se que a mercadoria aparenta ser algo trivial, óbvio, mas que esconde algo suprassensível, algo que não é possível ser visto a olho nu, tampouco ser sentido com o nosso tato, mas que está presente naquela inocente mercadoria. O caráter místico da mercadoria consiste propriamente nessa capacidade de esconder um segredo, de parecer óbvia sendo complexa, de esconder a realidade e possibilitar o erguimento de um mundo invertido, em que as mercadorias parecem se relacionar por si próprias ganhando caráter de humanidade e os produtores dessas mercadorias passam a ser comandados por sua própria criatura.

O caráter misterioso da forma-mercadoria consiste, portanto, simplesmente no fato de que ela reflete aos homens os caracteres sociais de seu próprio trabalho como caracteres objetivos dos próprios produtos de trabalho, como propriedades sociais que são naturais a essas coisas e, por isso, reflete também a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social entre os objetos, existente à margem dos produtores (Marx, 2017, p. 147).

Trata-se do poder inversor da realidade que a mercadoria promove na sociabilidade burguesa, pois transfere o caráter de humanidade dos produtores à mercadoria, independentiza-a no processo de troca, afirmando propriedades sociais supostamente inerentes aos produtos de trabalho, como se as mercadorias pudessem ir sozinhas ao mercado e se trocarem entre si. Parece também óbvio afirmar que a produção de uma mercadoria é realizada por um ser humano (com auxílio ou não da maquinaria), mas diante da mistificação capitalista, tudo aquilo que parece trivial deve ser investigado acuradamente.

Desta inversão inicial provinda diretamente do mundo das mercadorias, desdobram-se distorções e mistificações da realidade. Marx compara a inversão realizada pelo fetichismo com o reflexo religioso, pois este delega ao transcendente poderes humanos. Assim, a mercadoria exerceria o papel de transcendente, pois é um produto do trabalho que aparece sob caráter de humanidade, enquanto o produtor de mercadorias é desumanizado.

[...] É apenas uma relação social determinada entre os próprios homens que aqui assume, para eles, a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas. Desse modo, para encontrarmos uma analogia, temos de nos refugiar na região nebulosa do mundo religioso. Aqui, os produtos do cérebro humano parecem dotados de vida própria, como figuras independentes que travam relação umas com as outras e com os homens. Assim se apresentam, no mundo das mercadorias, os produtos da mão humana. A isso eu chamo de fetichismo que se cola aos produtos do trabalho tão logo eles são produzidos como mercadorias e que, por isso, é inseparável da produção de mercadorias (ibid., p. 147-148).

O fetichismo, portanto, está colado aos produtos de trabalho na forma-mercadoria. Nesse ínterim, a relação social que produz mercadorias em seu cerne, o modo de produção capitalista, é essencialmente fetichista. Além de escamotear as relações sociais burguesas, esconde principalmente as consequências do processo de produção de tal sociabilidade. Tais consequências podem ser verificadas mediante a reificação das relações sociais burguesas que deságua na coisificação dos seres humanos explorados pelo capitalismo, visto que “a reificação se constitui numa forma peculiar de alienação própria da sociabilidade capitalista associada ao fetiche da mercadoria”(Alcântara, 2023, p. 8).

Esse caráter fetichista do mundo das mercadorias surge, como a análise anterior mostrou, do caráter social peculiar do trabalho que produz mercadorias. [...] Os objetos de uso só se tornam mercadorias porque são produtos de trabalhos privados realizados independentemente uns dos outros. O conjunto desses trabalhos privados constitui o trabalho social total. Como os produtores só travam contato social mediante a troca de seus produtos do trabalho, os caracteres especificamente sociais de seus trabalhos privados aparecem apenas no âmbito dessa troca. Ou, dito de outro modo, os trabalhos privados só atuam efetivamente como elos do trabalho social total por meio das relações que a troca estabelece entre os produtos de trabalho e, por meio destes, também entre os produtores. A estes últimos, as relações sociais entre seus trabalhos privados aparecem como aquilo que elas são, isto é, não como relações diretamente sociais entre pessoas em seus próprios trabalhos, mas como relações reificadas entre pessoas e relações sociais entre coisas (Marx, 2017, p. 148).

Neste excerto, a letra marxiana deslinda sobre o desdobramento do fetichismo da mercadoria na sociabilidade burguesa, mediante a análise de como se desenvolve o “caráter social peculiar do trabalho que produz mercadorias”. Aqui, verifica-se que os produtos dos trabalhos privados realizados independentemente uns dos outros, ganham caráter de trabalho social total quando as mercadorias se enfrentam no processo de troca. Assim, os produtores das mercadorias se relacionam não como pessoas, mas como portadores de determinada mercadoria. Esta se sobressai sobre as relações humanas, o que denota o caráter de reificação das relações sociais burguesas, que hipostasia a mercadoria à humanidade em detrimento da humanidade do ser humano explorado, necessariamente coisificado nessa relação.

Por trás da mercadoria há um ser humano, imerso em relações de produção determinadas, pertencente a uma classe social: a classe dos despossuídos ou trabalhadores. Estes ven-

dem e consomem as mais variadas mercadorias, dentre elas, há uma mercadoria que tem uma peculiaridade especial, a mercadoria humana, ou o mesmo que o ser humano transformado em mercadoria. Esta tem a capacidade de produzir mais-valor do que o acordado na hora da compra. Então, se um burguês compra uma força de trabalho por R\$ 20,00 diariamente, com certeza a trabalhadora ou o trabalhador terá produzido exponencialmente mais, para proporcionar a acumulação capitalista.

Assim, a mercadoria esconde em si parte da humanidade do ser humano. O fato da mercadoria se apresentar no seio das relações sociais burguesas com status de humanidade consiste em que ela realmente captura parte da humanidade de seu produtor. Ao produzir determinada mercadoria e se autoproduzir também como uma mercadoria, o trabalhador encurta seu tempo de vida para empregar todas as suas forças vitais a serviço da produção de uma nova mercadoria que lhe será alienada/estranhada (trataremos de tal categoria no segundo tópico).

Através da *metempsicose* um corpo transmigra para outro, o corpo do produtor de mercadorias, integrante da classe trabalhadora, transmigra para o corpo mercadoria e esta passa a consolidar o mundo invertido das mercadorias fomentado para acumulação de capital. O fetichismo resulta da produção mistificada do mundo das mercadorias e se desborda para todos os complexos da vida humana. A estreita relação com o reflexo religioso, posta em várias passagens da letra marxiana, demonstra como o poder inversor fetichista aludido corresponde a uma formação social histórica e finita em que o processo de produção e seus produtos dominam o ser humano.

[...] uma formação social em que o processo de produção domina os homens, e não os homens o processo de produção, são consideradas por sua consciência burguesa como uma necessidade natural tão evidente como o próprio trabalho produtivo. Por essa razão, as formas pré-burguesas do organismo social de produção são tratadas por ela mais ou menos do modo como as religiões pré-cristãs foram tratadas pelos Padres da Igreja (Marx, 2017, p. 156).

Aqui entendemos a preocupação marxiana em desmistificar o fetichismo, ele esconde um modo de produção que domina os produtores e que naturaliza esse processo como uma necessidade intrínseca do ser humano tal qual o trabalho produtivo. Aqui adentramos na categoria trabalho. Ao destrinchar a mercadoria, Marx apreende que esta é característica de uma determinada formação social, esconde um segredo na qual a realidade é fetichisticamente invertida, e possui em seu cerne um duplo caráter do trabalho, bem como um duplo valor, a saber, o trabalho concreto/útil, produtor de valor de uso e, o trabalho humano abstrato, produtor de va-

lor.

Ao examinarmos a mercadoria vemos a princípio o seu valor de uso, a exemplo duma cadeira, em que vemos sua materialidade formada por um assento, encosto e base, bem como por determinado material e cor. Essas características compõem o valor de uso da cadeira que será apreciado por quem utilizá-la. O valor de uso da mercadoria, portanto, é produzido pelo trabalho útil/concreto a ela correspondente. Isso significa que tal forma de trabalho denota a objetivação de um mundo concreto, da riqueza material existente. Já o valor, engendrado pelo trabalho humano abstrato, abordado inicialmente pela letra marxiana mediante sua forma de manifestação pautada no valor de troca²⁸, não possui nenhuma substância química ou física que o identifique na mercadoria. O valor é puramente social.

Exatamente ao contrário da objetividade sensível e crua dos corpos-mercadorias na objetividade de seu valor não está contido um único átomo de matéria natural [*Natustoff*]. Por isso, pode-se virar e revirar uma mercadoria como se queira, e ela permanece inapreensível como coisa de valor [*Wertding*]. Lembremo-nos, todavia, de que as mercadorias possuem objetividade de valor apenas na medida em que são expressões da mesma unidade social, do trabalho humano, pois sua objetividade de valor é puramente social e, por isso, é evidente que ela só pode se manifestar numa relação social entre mercadorias (ibid., p. 125).

O segredo da mercadoria está dado, ela esconde um valor, determinado pela quantidade de trabalho socialmente necessário para a produção de uma mercadoria qualquer. Marx começa a análise da mercadoria entregando a priori seu segredo, mas somente nos revela isso ao final do capítulo nas constatações sobre o fetichismo. Assim, tal processo se configura como resultado da troca entre mercadorias, que esconde a duplicidade do valor e do trabalho, que acontece de forma concomitante, ou seja, o trabalhador não produz primeiro o valor de uso, depois o valor, ou vice-versa, os dois são produzidos ao mesmo tempo, no processo de produção capitalista. Ademais, a duplicidade do trabalho se consubstancia da mesma forma.

No caminho abstrativo da letra marxiana, valor de uso e valor²⁹ (valor de troca) são as categorias que ganham atenção a princípio. Ambas representam qualitativa e quantitativamente a forma-mercadoria. O valor de uso consiste na qualidade da mercadoria, efetivando-se no

²⁸ [...] o valor de troca não pode ser mais que o modo de expressão, a “forma de manifestação” [*Ercheinungsform*] de um conteúdo que dele pode ser distinguido (Marx, 2017, p. 115, *itálico do autor*).

²⁹ [...] Quando, no começo deste capítulo, dizíamos, como quem expressa um lugar-comum, que a mercadoria é valor de uso e valor de troca, isso estava, para ser exato, errado. A mercadoria é valor de uso — ou objeto de uso — e “valor”. Ela se apresenta em seu ser duplo na medida em que seu valor possui uma forma de manifestação própria, distinta de sua forma natural, a saber, a forma do valor de troca, e ela jamais possui essa forma quando considerada de modo isolado, mas sempre apenas na relação de valor ou de troca com uma segunda mercadoria de outro tipo. Uma vez que se sabe isso, no entanto, aquele modo de expressão não causa dano, mas serve como abreviação (Marx, 2017., p. 136).

seu uso ou consumo. “Os valores de uso formam o conteúdo material [*stofflichen Inhalt*] da riqueza, qualquer que seja a forma social desta. Na forma de sociedade que iremos analisar, eles constituem ao mesmo tempo, os suportes materiais [*stoffliche Träger*] do valor de troca” (Marx, 2017, p. 114).

Neste excerto constatamos que o valor de uso, por constituir o conteúdo material da riqueza, é produzido em todas as formas sociais. A necessidade de produção para atendimento das necessidades humanas está imersa no valor de uso de um determinado produto do trabalho. Isso significa que os seres humanos sempre precisarão produzir valores de uso como um casaco, um *kg* de feijão, uma cadeira, entre outros exemplos, mas que somente na sociabilidade capitalista tal valor de uso ganha novo corolário, porquanto passa a ser também o suporte material para o valor de troca, ou simplesmente para o valor.

Em que consiste tal categoria se não podemos vê-la a olho nu em cada mercadoria? O valor tem caráter puramente social. A investigação marxiana para “encontrar as medidas sociais para a quantidade de coisas úteis”, consiste no ponto de partida para apreender ontologicamente os caracteres que conformam o valor. Antes de Marx, diversos filósofos se debruçaram sobre tal categoria sem chegar a sua essência. O velho mouro se apropria criticamente da Economia Política burguesa, bem como de pensadores como Aristóteles para desvelar o valor, este como segredo do fetichismo da mercadoria. Para medir socialmente as mercadorias a serem trocadas, há que equipará-las umas às outras. Tal equiparação não acontece aleatoriamente, mas mediante a comparação do “algo em comum” que existe entre essas mercadorias. O que todas possuem de igual, abstraindo suas qualidades úteis, é o fato de serem fruto do trabalho humano.

Consideramos agora o resíduo dos produtos de trabalho. Deles não restou mais que uma mesma objetividade fantasmagórica, uma simples massa amorfa [*Gallerte*] de trabalho humano indiferenciado, *i. e.*, de dispêndio de força de trabalho humana, que não leva em conta a forma desse dispêndio. Essas coisas representam apenas o fato de que em sua produção foi despendida força de trabalho humana, foi acumulado trabalho humano. Como cristais dessa substância social que lhes é comum, elas são valores — valores de mercadorias (Marx, 2017, p. 116, *itálicos do autor*).

Na objetivação do modo de produção capitalista mediante a constituição da forma mercadoria, surge como seu desdobramento uma objetividade fantasmagórica. Tal forma de objetividade está posta no valor como “algo em comum” entre as mercadorias. A substância social que conforma o trabalho humano indiferenciado — o valor produzido mediante o trabalho abstrato — denota o nascimento de relações reificadas, em que o valor-trabalho sugado no processo de produção de mercadorias, transfere o status de humanidade a estas, enquanto suga

a humanidade do ser humano.

No processo de trabalho junto à valorização, o trabalhador produz valor de uso e valor, o último se ergue como uma objetividade fantasmagórica, porque a objetivação realizada pelo produtor de riquezas é diluída na forma mercadoria. Como a objetivação do trabalho se acumula ao capitalista como alheia ao trabalhador, a forma de retroação da objetividade fantasmagórica sobre a exteriorização do último, implica no processo de estranhamento. O surgimento de exteriorizações estranhadas do objeto produzido é uma característica que advém do complexo categorial da forma mercadoria.

[...] Marx ao analisar, nas observações iniciais de sua obra principal, a gênese e a essência de uma forma tão fundamental de objetividade quanto a mercadoria, fale igualmente no início [*sic.*] de uma »objetividade fantasmagórica«. O termo »espectral« contém uma crítica irônica ao marxismo vulgar. Pois as relações categoriais que Marx desvela na análise das funções reais do sistema de mercadorias se impõem, por um lado, com uma irresistibilidade similar às leis da natureza e, por outro lado, parecem, consideradas imediatamente, ser meras abstrações intelectuais. Parece como se categorias como o tempo de trabalho socialmente necessário, em seu pronunciado contraste para com o trabalho concreto, fossem meras abstrações intelectuais, deduzidas intelectualmente a partir do trabalho concreto imediato. Em realidade (*Wirklichkeit*), são realidades (*Realitäten*) econômicas cuja existência imediata (eventualmente, realmente mediadas) cuja factual operatividade determina de fato a produtividade do trabalho de todos os membros da sociedade. O ser humano, portanto, de fato, tem de igualmente reagir como a uma legalidade material natural reconhecida de todo ou em parte, eventualmente meramente suposta. A »objetividade espectral«, por isso, tanto como causadora quanto como consequência, para a práxis (e, por isso, também para o pensamento) de todo ser humano que vive na sociedade é algo tão igualmente existente quanto a realidade material do próprio trabalho concreto. Valor de uso e valor de troca têm, no ser social, uma coexistência real, dialeticamente determinada, independentemente de como a objetividade de cada uma, considerada isoladamente, possa ser feita (Lukács, 2018a, p. 224-225).

Apesar de ser denominada como uma objetividade fantasmagórica ou espectral, como forma de ironia ao marxismo vulgar, tal forma de objetividade possui, portanto, uma operatividade sobre os todos os seres humanos, por permitir a inversão da humanidade entre trabalhador e mercadoria. Porém, em se tratando das classes sociais, burguesia e proletariado, somente o último sofrerá com o fenômeno da exteriorização estranhada, visto que produz riquezas apropriadas por outrem. Isso significa que produz o estranhamento do produtor de riquezas em relação ao produto, que o domina, subjuga e toma o lugar dos seres humanos nas relações sociais. As relações entre coisas aparecem como relações entre pessoas e as pessoas se tornam coisas, no processo simultâneo de reificação e coisificação.

O invólucro místico da mercadoria começa a ser desvendado. Ele esconde o valor, como dispêndio de trabalho humano, assim como obnubila a sua correspondente forma de trabalho: o trabalho humano abstrato. “Com o caráter útil dos produtos do trabalho desaparece o caráter útil dos trabalhos nele representados e, portanto, também as diferentes formas concre-

tas desses trabalhos, que não mais se distinguem uns dos outros, sendo todos reduzidos a trabalho humano igual, a trabalho humano abstrato” (Marx, 2017, p. 116). Aqui é revelada a dimensão dupla do trabalho na produção de mercadorias. Para haver trabalho humano abstrato, ou seja, para abstrair as qualidades de determinadas forma-mercadoria e equipará-las entre si, há que se ter qualidades concretas a se abstrair. Essas qualidades, provindas do valor de uso, estão postas no trabalho útil/concreto, ou seja, aquele que produz a riqueza material.

O casaco é um valor de uso que satisfaz uma necessidade específica. Para produzi-lo, é necessário um certo tipo de atividade produtiva, determinada por seu escopo, modo de operar, objeto, meios e resultado. O trabalho cuja utilidade se representa, assim, no valor de uso do seu produto, ou no fato de que seu produto é um valor de uso, chamaremos aqui, resumidamente, de trabalho útil (ibid., p. 119).

Na dialética expositiva marxiana, a duplicidade do valor e do trabalho se demonstram inexoravelmente como parte constituinte da forma-mercadoria. O valor, chamado inicialmente de valor de troca, aparece como o segredo da mercadoria, pois esconde a forma de trabalho abstrato. Portanto, “[...]o valor da mercadoria representa unicamente trabalho humano, dispêndio de trabalho humano” (ibid., p. 122), o valor de troca é a forma de manifestação do valor e a grandeza de valor é a dimensão quantitativa do valor, ou seja, da quantidade de tempo de trabalho que está posta em determinada mercadoria. Aqui adentramos ao cerne da lei do valor, porquanto “é unicamente a quantidade de trabalho socialmente necessário para a produção de um valor de uso que determina a grandeza de seu valor”(ibid., p. 117).

O tempo de trabalho socialmente necessário é a medida social que possibilita a equiparação e troca de mercadorias. Logo, a troca é regida pela relação de produção a qual cada mercadoria está submetida. O tempo de trabalho necessário para produção de mercadoria *A* comparado ao da mercadoria *B*, fará com que seja possível realizar a troca de valores de uso distintos. Assim, na medida em que as mercadorias são, por assim dizer, objetos úteis, elas também são suporte de valor, possuindo “uma dupla forma: a forma natural e a forma de valor”(ibid., p. 124).

Ao desvendar o valor como cerne do invólucro místico fetichista da mercadoria, na medida em que esta esconde o valor, para esconder o trabalho humano abstrato contido nela, ou simplesmente para escamotear a correspondente duplicidade do valor e do trabalho, a letra marxiana consegue desvelar a essência do modo de produção capitalista. Tanto Aristóteles, como os filósofos da Economia Política burguesa não puderam desvendar esse mistério devido a uma questão histórico-ontológica: O primeiro por viver sob o modo de produção escravista, não teria como conceber o “algo em comum”, a igualdade e equivalência entre trabalhos

distintos, pela base social completamente desigual a qual estava inserido; já os economistas políticos burgueses, não alcançam o ponto nodal da mercadoria, pelo fato de que a investigação mais profunda do valor-trabalho mostraria a olho nu, o edifício explorador da sociabilidade burguesa.

Através da mercadoria, a letra marxiana desnuda o caráter explorador da sociabilidade burguesa, demonstrando a necessidade de produção de valor e mais-valor para a acumulação capitalista. Ademais, o fetichismo da mercadoria produz uma objetividade fantasmagórica que se reflete nos produtores de riqueza como exteriorização estranhada e se desdobra em consequências como a reificação e a coisificação. “[...] Se as mercadorias pudessem falar, diriam: é possível que nosso valor de uso tenha algum interesse para os homens. A nós, como coisas, ele não nos diz respeito. O que nos diz respeito reificadamente [*dinglich*] é nosso valor” (Marx, 2017, p. 157).

A complexa linguagem das mercadorias denota a hipostasia do valor em detrimento da humanidade. Tudo isso está escondido na misticidade do fetichismo. Antes de voltarmos a tal categoria, acompanhemos o destrinchamento da forma valor. A partir da relação simples entre mercadorias, em que estas são trocadas umas pelas outras individualmente, Marx desenvolve e expõe o funcionamento das trocas mais complexas, até chegar ao fetichismo do dinheiro.

Essa exposição acontece de forma *post festum*, ou seja, o velho mouro só consegue adentrar na relação mais simples de troca de mercadorias, partindo das relações capitalistas já consolidadas, fazendo um caminho *hacia atrás* (Lukács, 1966). Após a investigação do passado mediante o presente, a letra marxiana expõe suas conclusões abstrativas finais, no início do capítulo I sobre a mercadoria, partindo de formas de valor embrionárias até chegar ao fetichismo. Porém, no processo investigativo, parte-se inicialmente do fetichismo, para apreender o gérmen de sua conformação.

Com isso, antes de desvendar a forma dinheiro que possui sua raiz na forma-mercadoria, a letra marxiana analisa a formação do valor desde a relação mais simples, em que apresenta o desdobramento dessa forma no valor relativo e valor equivalente. Vemos como todo o complexo categorial elucidado por Marx passa pela exposição de uma duplicidade categorial em reciprocidade dialética. “Forma de valor relativa e forma de equivalente são momentos inseparáveis, inter-relacionados e que se determinam reciprocamente, mas ao mesmo tempo constituem extremos mutuamente excludentes, isto é, polos da mesma expressão de valor” (Marx, 2017, p. 126).

O valor só pode ser concebido socialmente mediante a relação entre duas mercadorias que precisam ser trocadas, o desenvolvimento do valor em relativo e equivalente também só

pode ser apreendido no âmbito da relação de troca. Marx utiliza o exemplo da troca entre linho e casaco, em que ambos possuem valores de uso diferentes e exercem funções distintas no processo de troca.

O linho expressa seu valor no casaco; este serve de material para essa expressão de valor. A primeira mercadoria desempenha um papel ativo, a segunda um papel passivo. O valor da primeira mercadoria se apresenta como valor relativo, ou encontra-se na forma de valor relativa. A segunda mercadoria funciona como equivalente, ou encontra-se na forma de equivalente. [...] O valor do linho só pode, portanto, ser expresso relativamente, isto é, por meio de outra mercadoria. A forma de valor relativa do linho pressupõe, assim, que uma outra mercadoria qualquer se confronte com ela na forma de equivalente. Por outro lado, essa outra mercadoria que figura como equivalente, não pode estar simultaneamente contida na forma de valor relativa. Ela não expressa seu valor; apenas fornece o material para a expressão do valor de outra mercadoria (ibid., p. 126).

Na engrenagem da relação entre forma relativa e forma equivalente, qualquer mercadoria, a princípio pode ocupar um dos dois lugares, então, ora o linho servirá como equivalente para o casaco se expressar, ora o casaco servirá de equivalente para o linho se expressar. A forma relativa, por exercer um papel ativo na relação, utiliza outra mercadoria como seu equivalente, para expressar seu valor. A equação marxiana aponta que a igualdade entre linho e casaco é o ponto de partida para sua troca. Tal igualdade é mensurada mediante a grandeza de valor contida em cada uma dessas mercadorias, ou a “massa amorfa de trabalho humano”. Portanto, a forma relativa do valor “manifesta-se aqui por meio de sua própria relação com outras mercadorias” (ibid., p. 127).

A força de trabalho em estado fluido, ou trabalho humano, cria valor, mas não é, ela própria, valor. Ela se torna valor em estado cristalizado, em forma objetiva. Para expressar o valor do linho como massa amorfa de trabalho humano, ela tem de ser expressa como uma “objetividade” materialmente [*dinglich*] distinta do próprio linho e simultaneamente comum ao linho e a outras mercadorias. Com isso, a tarefa está resolvida (ibid., p. 128, *itálicos do autor*).

A troca entre mercadorias somente pode se realizar entre objetividades materialmente distintas, mas que possuam algo em comum, o trabalho humano abstrato. “[...] O valor da mercadoria linho é, assim, expresso no corpo da mercadoria casaco, ou seja, o valor de uma mercadoria é expresso no valor de uso de outra”(ibid., p. 129). Aqui estão dados os caracteres da forma relativa de valor, nessa forma, o valor de uma mercadoria expressará sua “bela alma” no valor de uso da outra mercadoria, em que esta, a equivalente, ao tempo em que se difere materialmente da primeira, se iguala em sua grandeza de valor, demonstrando a complexidade do dialeto das mercadorias. “Note-se de passagem que a língua das mercadorias tem, além do hebraico, muitos outros dialetos, mais ou menos corretos”(ibid., p. 129).

Marx desvenda a complexidade da língua própria das mercadorias, o movimento destas, bem como o seu desenvolvimento. Ao tratar da forma equivalente, a letra marxiana a afirma como passiva, isto porque ela recebe esse caráter de equivalência na relação com a forma de valor relativa. Esta imprime sobre a outra mercadoria tal forma peculiar de valor. Logo, a mercadoria que serve como equivalente no processo de troca serve como “suporte de valor”, ou seja, como valor corporificado da mercadoria a qual é confrontado. Esse fato consubstancia o caráter de permutabilidade da forma equivalente: “[...] a forma equivalente de uma mercadoria é a forma de sua permutabilidade direta com outra mercadoria” (ibid., p. 132).

A primeira peculiaridade que se sobressai na consideração da forma de equivalente é esta: o valor de uso se torna a forma de manifestação de seu contrário, do valor. [...] O corpo da mercadoria que serve de equivalente vale sempre como incorporação de trabalho humano abstrato e é sempre o produto de um determinado trabalho útil, concreto. Esse trabalho concreto se torna, assim, expressão do trabalho humano abstrato. [...] Assim, constitui uma segunda peculiaridade da forma equivalente o fato de o trabalho concreto tornar-se a forma de manifestação de seu contrário, o trabalho humano abstrato (ibid., p. 133-134-135).

Aqui se impõe a duplicidade do valor e do trabalho como peculiaridades da forma de valor equivalente. Ao tempo em que o valor de uso do equivalente, dado em determinada grandeza de valor, serve como representante do seu contrário, o valor; a forma de trabalho útil/concreta, serve como mandatária de seu oposto, o trabalho abstrato. Vemos a minuciosidade da língua das mercadorias na manifestação inversa da forma valor e do próprio trabalho no cerne da forma equivalente.

O valor de uso com todas as suas características e qualidades físicas, representa o valor em sua forma de “massa amorfa de trabalho humano”, o trabalho do alfaiate, com seus caracteres produtivos definidos, torna-se a representação de seu contrário, o trabalho abstraído de todas as qualidades humanas. O complexo categorial revelado pela letra marxiana apresenta a duplicidade de categorias, sua relação de reciprocidade dialética, bem como sua contradição, em que valor e trabalho se representam e se expressam um no outro inversamente.

Ao elucidar as formas de valor relativo e equivalente, como necessárias a relação entre as mercadorias, a letra marxiana parte da oposição interna inscrita na própria mercadoria, ou seja, na sua composição de valor de uso e valor, para a oposição externa entre as mercadorias, a saber, na relação de troca entre mercadorias distintas. Na simples equação de que 20 braças de linho = 1 casaco, a letra marxiana fornece a solução para o enigma do dinheiro. O velho mouro decompõe o processo de trocas capitalista, partindo da análise da troca mais simples entre mercadorias, pautada na equação exemplificada, para explicar o desdobramento e o co-

roamento final do equivalente universal na forma-dinheiro.

[...] A oposição interna entre valor de uso e valor, contida na mercadoria, é representada, assim, por meio de uma oposição externa, isto é, pela relação entre duas mercadorias, sendo a primeira — *cujo* valor deve ser expresso — considerada imediata e exclusivamente valor de uso, e a segunda — *na qual* o valor é expresso — imediata e exclusivamente como valor de troca. A forma valor simples de uma mercadoria é portanto, a forma simples de manifestação da oposição contida entre valor de uso e valor (ibid., p. 137, itálicos do autor).

O desvelamento da forma de valor simples demonstra um processo de produção de mercadorias embrionário, pois consiste no confronto entre duas mercadorias individualmente, tal forma está posta a título de exemplo unitário de uma relação de produção desenvolvida. Porquanto, “o desenvolvimento da forma-mercadoria coincide com o desenvolvimento da forma valor” (ibid., p. 138), com o desenvolvimento do modo de produção capitalista, “a forma individual de valor se transforma por si mesma numa forma mais completa”(ibid., p. 138), visto que há necessidade da troca de uma mercadoria por várias outras, essa diversidade de produtos a serem trocados é equacionada na forma de valor total ou desdobrada. “Por meio de sua forma de valor, o linho se encontra agora em relação social não mais com apenas outro tipo de mercadoria individual, mas com o mundo das mercadorias. Como mercadoria, ele é cidadão desse mundo”(ibid., p. 139).

Isso significa que o mundo das mercadorias chegou a um patamar em que a expressão de valor não se conclui, porque surgem sempre novas mercadorias a serem trocadas e estas se alternam na posição da equação na forma relativa ou equivalente. Surge a necessidade de eleger uma determinada mercadoria como equivalente universal de todas as outras mercadorias, o que aponta a insuficiência das formas simples, total e desdobrada, visto que, a primeira “só se revela na prática nos primórdios mais remotos, quando os produtos do trabalho são transformados em mercadorias por meio da troca contingente e ocasional”(ibid., p. 141); além disso, “ [...] A forma de valor desdobrada se mostra pela primeira vez apenas quando um produto de trabalho, por exemplo, o gado, passa a ser trocado por outras mercadorias diferentes não mais excepcional, mas habitualmente” (ibid.). Portanto, tal insuficiência consiste

Em primeiro lugar, a expressão de valor relativa da mercadoria é incompleta, pois sua série de representações jamais se conclui. A cadeia em que uma equiparação de valor se acrescenta a outra permanece sempre prolongável por meio de cada novo tipo de mercadoria que se apresenta, fornecendo, assim, o material para uma nova expressão de valor. Em segundo lugar, ela forma um colorido mosaico de expressões de valor, desconexas e variegadas. E, finalmente, se o valor relativo de cada mercadoria for devidamente expresso nessa forma desdobrada, a forma de valor relativa de cada mercadoria será uma série infinita de expressões de valor, diferente da forma de

valor relativa de qualquer outra mercadoria. As insuficiências da forma valor relativa e desdobrada se refletem na sua correspondente forma de equivalente (ibid., p. 140).

Tal marcha perpassa as formas de valor relativo e equivalente que cada mercadoria assume na relação de troca, bem como as formas de troca simples e desdobrada, para chegar ao equivalente universal. Assim, “[...] Torna-se evidente que não é a troca que regula a grandeza de valor da mercadoria, mas, inversamente, é a grandeza de valor da mercadoria que regula as relações de troca” (ibid., p. 139).

A forma universal do valor só surge, ao contrário, como obra conjunta do mundo das mercadorias. Uma mercadoria só ganha expressão universal de valor porque, ao mesmo tempo, todas as outras expressam seu valor no mesmo equivalente, e cada novo tipo de mercadoria que surge tem de fazer o mesmo. Com isso, revela-se que a objetividade do valor das mercadorias, por ser a mera “existência social” dessas coisas, também só pode ser expressa por sua relação social universal [*allseitige*], e sua forma de valor tem de ser, por isso, uma forma socialmente válida. [...] Sua forma corpórea é considerada a encarnação visível, a crisalidação [*Verpuppung*] social e universal de todo o trabalho humano (ibid., p. 142, *itálicos do autor*).

As formas de valor relativa e equivalente se desenvolvem mutuamente até chegar a uma forma de equivalente universal, que expresse o valor de todas as outras mercadorias. Isso acontece com a maturação das trocas e consolidação do mundo das mercadorias no modo de produção capitalista. Assim, a forma relativa ganha caráter universal, pois todas as mercadorias, exceto a utilizada como equivalente universal, ocuparão esse lugar na equação de troca, enquanto inversamente o equivalente universal está excluído da forma relativa de valor, cristalizando a diferenciação social das duas formas de valor. Da forma de equivalente universal chega-se a forma-dinheiro, na qual se consubstanciou socialmente através do ouro.

Há alterações substanciais entre a forma de valor simples e a forma desdobrada (formas I e II), bem como entre a forma desdobrada e a forma de equivalente universal (formas II e III); porém não há diferenças substanciais entre o equivalente universal e a forma-dinheiro (formas III e IV), “a forma IV não se diferencia em nada da forma III, a não ser pelo fato de que agora, em vez de linho, é o ouro que possui a forma de equivalente universal”(ibid., p.145), ou seja, o exemplo de equivalente universal muda de uma forma para outra, mas a dinâmica é a mesma: uma mercadoria, entre todas as outras, é escolhida para expressar o valor das demais.

“O ouro só se confronta com outras mercadorias como dinheiro porque já se confrontava com elas anteriormente, como mercadoria”(ibid., p. 145). Marx constata, portanto, o gérmen do dinheiro, na própria forma mercadoria, porquanto também é uma mercadoria com

qualidades específicas, utilizada como equivalente universal para ser permutável por qualquer outra, devido ao desenvolvimento do processo de troca. O dinheiro não é um ente místico que surge do nada, ele brota diretamente do trabalho, é a cristalização do trabalho abstrato objetivado, da forma de objetividade fantasmagórica produzida pelo mundo das mercadorias. “A forma-mercadoria simples é, desse modo, o germe da forma-dinheiro”(ibid., p. 146).

Partimos do fetichismo da mercadoria para elucidar o seu segredo: o valor. A mercadoria esconde em suas entranhas o valor como resultado do trabalho humano abstrato. Essa constatação tem inúmeras consequências, dela decorre a duplicidade da mercadoria, bem como do trabalho expresso nela; também constatamos a oposição interna categorial posta na mercadoria, como também a sua oposição externa mediante o processo de troca, assim como a análise das trocas simples revela a forma-dinheiro com o desenvolvimento da engrenagem de trocas.

Quem pode comprar a valentia é valente, ainda que seja covarde. Como o dinheiro não se permuta por uma qualidade determinada, por uma coisa determinada, por forças essenciais humanas, mas sim pela totalidade do mundo objetivo e natural, ele permuta, portanto — considerado do ponto de vista do seu possuidor —, cada qualidade por outra — inclusive atributo e objeto contraditórios para ele; ele é a confraternização das impossibilidades, obriga os contraditórios a se beijarem (Marx, 2010, p. 161).

A culminância de tal processo consiste na reificação das relações sociais burguesas, em que a mercadoria assume o protagonismo da humanidade, simultaneamente à coisificação dos seres humanos explorados. Essa constatação implica em caracteres próprios da desumanização capitalista, analisada no item 3.3. Nota-se que Marx já criticava o fetichismo do dinheiro desde a juventude. Na sua maturidade, demonstra categorialmente que a raiz do dinheiro está na mercadoria, desdobrando-se num complexo fetichista. Além de esconder o valor, o fetichismo da mercadoria mistifica consequentemente o mais-valor. A duplicidade categorial elucidada pela letra marxiana também se apresenta no processo de trabalho e no processo de valorização, posto na produção de mercadorias no capitalismo. O primeiro corresponde ao trabalho concreto/útil, é responsável pela produção de valores de uso; o segundo está ligado ao trabalho abstrato, ou seja, a produção de valor. Não se trata de produzir somente valor, mas sim valor que se valoriza, o mais-valor é o resultado da valorização do valor e também está escondido no invólucro místico da mercadoria.

O processo de produção, como unidade dos processos de trabalho e de formação do valor, é processo de produção de mercadorias; como unidade dos processos de trabalho e de valorização, é processo de produção capitalista, forma capitalista de produção de mercadorias (Marx, 2017, p. 273).

A forma capitalista de produção de mercadorias necessita valorizar o valor, ou seja, necessita de força de trabalho que produza valor e mais-valor para sua capitalização e acumulação. A peculiaridade da força de trabalho consiste em que tem a capacidade produzir mais-valor do que aquele objetivado nos produtos de trabalho. Esse mais-valor, aparece aos apologistas burgueses como algo mágico, inexplicável. A análise sobre o fetichismo da mercadoria desvela toda a lógica exploradora do capitalismo que visa sugar o máximo de trabalho humano abstrato para acumulação de capital. “Os meios de produção convertem-se imediatamente em meios para a sucção do trabalho alheio. Não é mais o trabalhador que emprega os meios de produção, mas os meios de produção que empregam o trabalhador” (ibid. p. 382).

Tudo isso está escondido sob o fetichismo da mercadoria, revelado por Marx, para demonstrar a necessidade capitalista de exploração do trabalho, para acumular valor, ou seja, para capturar sempre mais-valor. A sociedade capitalista tem em seu cerne a produção de mercadorias e a inversão da realidade, para que não se note que essas mercadorias ganham caráter de humanidade, porque elas roubam, mediante o processo de produção, tempo de vida do ser humano que produz para outrem. Produz e é alienado de sua produção.

3.2 Consequências da alienação/estranhamento na sociabilidade burguesa

Ainda ontem vieram me pegar
Mas não sou bobo e não caí
Eles falavam sobre morte azar
Entrar no corpo e não sair
Eles têm sangue nos olhos
Fuzilam os corpos só por prazer
Só cumprem o inverso das ordens
E a lei dos homens regem seu ser
Eles têm cheiro de morte
Sugam sua sorte sem ninguém ver
Os mais belos cães dos reis [...]³⁰

O ser social está imerso no problema da alienação desde antes da sociabilidade burguesa. A base categorial da alienação está posta no processo de objetivação e exteriorização, a partir disso: “a alienação pode apenas brotar da exteriorização; onde a estrutura do ser não coloca esta última no centro, nem sequer podem adentrar determinadas espécies da primeira”(Lukács, 2018, p. 354). Assim, para a elucidação ontológica da alienação, há que se considerar o complexo categorial ligado ao trabalho. Apesar da alienação provir especificamente

³⁰ Excerto da música *João Três Filhos de Boogarins*, lançada no álbum *Manchaca vol. 1*, em 2020. Também conhecida na voz de Ava Rocha.

da forma como a exteriorização retroage sobre os seres humanos, isso não significa que todas as exteriorizações humanas serão alienadas, mas que, a partir delas pode se desenvolver a alienação, bem como seus desdobramentos especificamente capitalistas.

[...] a origem da alienação a partir da exteriorização de modo algum significa uma conexão inequívoca e incondicionada entre ambos os complexos de ser: determinadas formas de alienação de fato podem apenas surgir da exteriorização, esta pode, contudo, muito bem ser e operar sem produzir alienações (ibid., p. 355).

Antes de nos determos especificamente sobre as consequências da alienação na sociabilidade burguesa, tentaremos caracterizá-la a partir de seus atributos essenciais através do diálogo entre as considerações de Marx e Lukács. O filósofo húngaro tem como principal influência para seus escritos sobre a alienação, os *Manuscritos Econômico-Filosóficos* de Marx. Aqui, a letra marxiana percorre categorias como salário, capital, renda da terra, alienação, propriedade privada, socialismo, entre outras.

A sociabilidade burguesa perpassa uma “interconexão essencial entre a propriedade privada, a ganância, a separação do trabalho, capital e propriedade de terra, de troca e concorrência etc., de todo este estranhamento (*Entfremdung*) com o sistema do *dinheiro*” (Marx, 2010, p. 80, *itálico do autor*). O fetichismo do dinheiro, como corolário do fetiche da mercadoria, aparece como representante de um mundo alienado, em que produção e produto se defrontam como *estranhos* ao trabalhador.

O trabalhador se torna tanto mais pobre quanto mais riqueza produz, quanto mais a sua produção aumenta poder e extensão. O trabalhador se torna uma mercadoria tão mais barata quanto mais mercadorias cria. Com a *valorização* do mundo das coisas (*Sachenwelt*) aumenta em proporção direta a *desvalorização* do mundo dos homens (*Menschenwelt*). O trabalho não produz somente mercadorias; ele produz a si mesmo e ao trabalhador como uma *mercadoria*, e isto na medida em que produz, de fato, mercadorias em geral. [...] Este fato nada mais exprime, senão: o objeto (*Gegenstand*) que o trabalho produz, o seu produto, se lhe defronta como um ser *estranho*, como um *poder independente* do produtor. O produto do trabalho é o trabalho que se fixou no objeto, fez-se coisal (*sachlich*), é a *objetivação* (*Vergegenständlichung*) do trabalho. A efetivação (*Verwirklichung*) do trabalho é a sua objetivação. Esta efetivação do trabalho aparece ao estado nacional-econômico como *desefetivação* (*Entwirklichung*) do trabalhador, a objetivação como *perda do objeto* e *servidão ao objeto*, a apropriação como *estranhamento* (*Entfremdung*), como *alienação* (*Entäusserung*) (ibid, p. 80, *itálicos do autor*).

É importante ressaltar as consequências da alienação ao produtor de riquezas, visto que a sua objetivação é obstaculizada pela “perda do objeto”, ao ser alienada por outrem, o que provoca a “servidão ao objeto”, porquanto a reificação promovida pela objetividade fantasmagórica do mundo das mercadorias promove uma exteriorização estranhada, em que o tra-

balhador passa a ser dominado pelo objeto que produziu. Logo, a alienação propriamente dita está ligada à perda do objeto produzido, enquanto o estranhamento se ergue como resultado da servidão ao objeto, da inversão fetichística realizada pela reificação.

O velho mouro começa a desvendar as consequências alienantes do mundo das mercadorias, visto que o próprio trabalhador se metamorfoseia em uma delas. A desvalorização do mundo dos seres humanos, acontece em decorrência da sua transformação em mercadoria, bem como da sua reprodução nesses termos. O ser humano encara o fruto de sua objetivação, o produto transformado em mercadoria, como um ser estranho, como um poder independente. O “poder inversor” fetichista se insere aqui, pois os produtores da riqueza material, a classe trabalhadora³¹, passa a ser dominada pelos objetos de sua própria criação, isso ocorre tanto objetiva, visto que os produtos são produzidos como propriedade privada de outrem, quanto subjetivamente, porquanto ao trabalhador os produtos passam a ser realmente estranhos.

Podemos exemplificar, de forma sumária, os efeitos desse “poder estranho” sobre o trabalhador: ao produzir um produto destinado à acumulação privada de um capitalista, o trabalhador não tem acesso a esse produto, ou seja, na produção de um carro, em que a divisão do trabalho põe cada trabalhador para produzir uma peça em separado, ao fim do processo, aqueles que produziram o veículo, não podem comprá-lo, tampouco podem produzi-lo independentemente para si mesmos, isso afasta o trabalhador do produto feito com suas próprias mãos. Ao passear na rua, o trabalhador pode se defrontar com alguém dirigindo um carro, produto de seu trabalho, mas nem se dá conta disso e imagina como seria também ter acesso ao objeto. O produto do trabalho torna-se coisal, ao efetivar a objetivação, o trabalhador se desefetiva como humano, pois cede parte de sua humanidade à mercadoria, ao tempo em que perde o objeto e passa adorá-lo como um deus.

Ressaltamos a conexão da alienação com a transcendência. Marx critica o universo religioso por delegar ao transcendente poderes humanos. No caso do mundo das mercadorias, o ser humano transfere à mercadoria caracteres humanos e esta passa a o dominar como uma criatura que comanda seu próprio demiurgo. Por isso, a alienação exige a transcendência, ou seja, o misticismo obnubilador da realidade que a inverte fetichisticamente.

Na determinação de que o trabalhador se relaciona com o *produto de seu trabalho* como [com] um objeto *estranho* estão todas essas consequências. Com efeito, segundo este pressuposto está claro: quanto mais o trabalhador se desgasta trabalhando (*ausarbeits*), tanto mais poderoso se torna o mundo objetivo, alheio (*fremd*) que ele cria diante de si, tanto mais pobre se torna ele mesmo, seu mundo interior, [e] tanto

³¹ Não pretendo adentrar ao debate sobre a diferenciação entre trabalhador e proletário.

menos [o trabalhador] pertence a si próprio. É do mesmo modo na religião. Quanto mais o homem põe em Deus, tanto menos ele retém em si mesmo (ibid., p. 81).

Dialogando com a ontologia lukacsiana, a alienação, portanto, tem lugar histórico-social e se desenvolve em determinados patamares da vida humana. No capitalismo, a alienação ganha corolários ainda mais grotescos que interferem no desenvolvimento tanto objetivo como subjetivo do ser humano. Nessa forma de sociabilidade, a alienação sofre influência decisiva do fetichismo da mercadoria, bem como da objetividade fantasmagórica advinda dele, provocando o surgimento do estranhamento na exteriorização humana. O erguimento dessa forma de objetividade permite o erguimento da reificação e coisificação como caracteres especificamente capitalistas, bem como permite-nos elucidar com maior precisão categorial a desumanização especificamente capitalista.

Lukács apresenta a problemática da teoria da personalidade³², em que algumas formas de relação social, para além de desenvolver a personalidade humana, pode retrai-la e distorcê-la. A letra marxiana aponta isso, pois, “quanto mais poderoso o mundo objetivo, tanto mais pobre se torna ele mesmo, seu mundo interior”. O problema da alienação se consubstancia objetivamente na perda do objeto produzido que se defronta hostilmente contra o produtor, bem como na subjetividade deste que é diretamente atacada pelo mundo das mercadorias.

O próprio fenômeno, nos comentários de Marx por nós citados, pode-se formular assim: o desenvolvimento das forças produtivas é ao mesmo tempo, de modo necessário, o das capacidades humanas. Todavia — e aqui o problema da alienação adentra plasticamente à luz do dia — o desenvolvimento das capacidades humanas deve, não necessariamente, levar a um desenvolvimento da personalidade humana. Ao contrário: precisamente por esse desdobramento ascendente das capacidades singulares ele pode distorcer, degradar a personalidade humana (Lukács, 2018, p. 504).

As consequências alienantes, portanto, perpassam toda a dinâmica da vida do ser social. O desenvolvimento das forças produtivas promove o maior conhecimento do ser humano sobre a realidade, porém, em relações pautadas nas classes sociais, e especialmente no capitalismo provocam a alienação como contradição entre capacidades humanas e personalidade humana, distorcendo e degradando a personalidade humana, em que o ser humano está cada vez mais afastado de sua genericidade.

A alienação, desta feita, atinge, em maior ou menor medida todos os seres humanos. “A alienação é, portanto, nas sociedades desenvolvidas, um fenômeno social universal igualmente predominante entre os opressores e os oprimidos, entre os exploradores bem como en-

³² Costa (2012) realiza uma brilhante investigação sobre tal teoria.

tre os explorados” (Lukács, 2018, p. 661). No capitalismo, tanto a classe burguesa como a classe trabalhadora, sofrem distintamente com a alienação. A menção à “fisionomia de nossa *dramatis personae* [personagens teatrais]” (Marx, 2017, p. 251) é nodal para elucidarmos as personificações de classe que perpassam a sociedade burguesa, visto que tanto o explorador, como o explorado, sofrerão as consequências alienantes, ao se relacionarem mediante o trabalho assalariado.

O antigo possuidor de dinheiro se apresenta agora como capitalista, e o possuidor de força de trabalho, como seu trabalhador. O primeiro, com um ar de importância, confiante e ávido por negócios; o segundo, tímido e hesitante, como alguém que trouxe sua própria pele ao mercado e, agora, não tem mais nada a esperar além da...esfola (Marx, 2017, p. 251).

Embora o trabalhador seja esfolado cotidianamente através do trabalho assalariado, ergue-se em simultâneo à exploração do trabalho, a classe social que se constitui como coveira da sociabilidade burguesa. A tendência desumanizante a qual a classe trabalhadora se enreda, antagonisticamente, desemboca na possibilidade revolucionária, visto que “as forças produtivas que se desenvolvem no seio da sociedade burguesa criam, ao mesmo tempo, as condições materiais para resolver esse antagonismo. Com essa formação social termina, pois, a pré-história da sociedade humana” (Marx, 2008, p. 48). A sociabilidade burguesa produz, portanto, as condições materiais para a sua supressão como uma possibilidade histórica.

Mesmo sob tal espaço de manobra histórico-social, a sociabilidade burguesa se alimenta da produção de valor que se valoriza, referenciada na avidez pela extração de mais-valor. A acumulação primitiva do capital concomitante à colonização moderna proclamou o mais-valor como fim último da sociedade, junto a isso impôs a disseminação da propriedade privada como forma de manutenção dessa acumulação. Assim, a generalização da propriedade privada ao mundo é condição *sine qua non* para o desenvolvimento e estabelecimento do modo de produção capitalista (Marx, 2017).

A princípio isso ocorre com a expropriação das terras comunais, seja na Europa com as leis de cercamento, como nos demais continentes com a colonização. O sistema do capital tem a necessidade premente de se apropriar das terras para impedir o trabalhador de ter acesso as mesmas e poder produzir para si mesmo. Para explorar força de trabalho, é necessário que esta se encontre despojada de qualquer meio de produção. Forçosamente a separação do trabalho da propriedade da terra gera o acúmulo de propriedade privada (ibid.).

A *propriedade privada* é portanto, o produto, o resultado, a consequência necessária do *trabalho exteriorizado*, da relação externa (*äusserlichen*) do trabalhador com a natureza e consigo mesmo. [...] A *propriedade privada* resulta portanto, por análise,

do conceito de *trabalho exteriorizado*, isto é, de *homem exteriorizado*, de trabalho estranhado, de vida estranha, de homem *estranhado* (Marx, 2010, p. 87, itálicos do autor).

Marx continua o debate sobre a relação entre trabalho alienado e propriedade privada afirmando que “[...] A *essência subjetiva* da propriedade privada, a *propriedade privada* enquanto atividade sendo para si, enquanto *sujeito*, enquanto *pessoa*, é o *trabalho* (ibid., p. 99, itálicos do autor). A exploração do trabalho, portanto, gera o acúmulo da propriedade privada, reverbera na vida humana de forma a fomentar a alienação e seus efeitos. “[...] A propriedade privada *material*, imediatamente *sensível (sinnliche)*, é a expressão material-sensível da vida *humana estranhada*” (ibid., p. 106, itálicos do autor).

Constatamos a relação intrínseca entre alienação e propriedade privada. Na medida em que o trabalhador cristaliza seu trabalho na produção de uma mercadoria, esta como propriedade privada, ou seja, propriedade de outrem, acontece a “perda do objeto” para o produtor. O trabalho contido em tal mercadoria passa a ser propriedade privada da classe burguesa que se apropria do trabalho alheio. Logo, o trabalho abstrato, extraído dos produtos criados pelo trabalhador tem como resultado o aumento da propriedade privada, ou o mesmo que a exponenciação de um mundo exterior que domina o produtor de riquezas.

Acerca da propriedade privada, há uma continuidade da letra marxiana entre sua juventude e maturidade. Tanto nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* quanto em *O Capital*, defende-se a superação da propriedade privada, mediante a negação da negação, ou seja, negar a negação do acesso à propriedade que ocorre nas sociedades de classe, especialmente no capitalismo. Isso significa que o modo de produção capitalista, mediante expropriações, generalizou a propriedade privada ao mundo, bem como teve de tornar o mundo em sua propriedade privada para manter o comando despótico do capital sobre o trabalho.

O modo de apropriação capitalista, que deriva do modo de produção capitalista, ou seja, a propriedade privada capitalista, é a primeira negação da propriedade privada individual, fundada no trabalho próprio. Todavia, a produção capitalista produz, com a mesma necessidade de um processo natural, sua própria negação. É a negação da negação. Ela não restabelece a propriedade privada, mas a propriedade individual sobre a base daquilo que foi conquistado na era capitalista, isto é, sobre a base da co-operação e da posse comum da terra e dos meios de produção produzidos pelo próprio trabalho (Marx, 2017, p. 832).

O velho mouro defende a restituição da propriedade pessoal fruto do trabalho próprio em detrimento da forma de apropriação capitalista do trabalho alheio. Tal forma de apropriação está pautada na subjugação da classe trabalhadora pelos capitalistas, que como sanguessu-

gas vivem a usufruir do trabalho alheio, a efetivação do capitalista consiste na desefetivação do trabalhador, “o capricho do rico” ocasiona a miséria do pobre.

Devido à historicidade das relações sociais e das categorias que as formam, toda eternização da propriedade privada e do capitalismo é desmistificada pela teoria social marxiana, em que a negação da negação é um processo histórico-social de constituição de uma nova forma de sociabilidade. Esta consiste no comunismo como “suprassunção (*Aufhebung*) positiva da *propriedade privada*” (Marx, 2010, p. 105, itálicos do autor), como nova forma de produção que se constitua humanamente emancipatória aos trabalhadores, o que significa, também, emancipatória à humanidade como um todo, visto que as consequências da alienação no modo de produção capitalista desfiguram o ser humano.

2) Da relação do trabalho estranhado com a propriedade privada depreende-se, além do mais, que a emancipação da sociedade da propriedade privada etc., da servidão, se manifeste na forma *política da emancipação dos trabalhadores*, não como se dissesse respeito somente à emancipação deles, mas porque na sua emancipação está encerrada a [emancipação] universal. Mas esta [última] está aí encerrada porque a opressão humana está envolvida na relação do trabalhador com a produção, e todas as relações de servidão são apenas modificações e consequências dessa relação (ibid., p. 88-89, itálicos do autor).

As relações de produção capitalista são alienantes desde a relação entre trabalhador e produção, disseminando-se por todos os complexos sociais da vida humana. A investigação sobre a alienação, demonstra a deformação da personalidade humana com a sua involução diante do entrave exploratório. Tudo isso ocorre porque o trabalhador emprega suas forças vitais à produção de mercadorias, estas, pela própria lógica da propriedade privada, é usurpada e passa a se constituir como componente da acumulação capitalista. A alienação proveniente do processo de produção deságua em diversas consequências alienantes para a vida humana.

4) uma consequência imediata disso, de o homem estar estranhado do produto do seu trabalho, de sua atividade vital e de seu ser genérico é o *estranhamento do homem* pelo [próprio] *homem*. Quando o homem está frente a si mesmo, defronta-se com ele *outro* homem. O que é produto da relação do homem com seu trabalho e consigo mesmo, vale como relação do homem com outro homem, como o trabalho e o objeto do trabalho de outro homem. [...] Em geral, a questão de que o homem está estranhado do seu ser genérico quer dizer que um homem está estranhado do outro, assim como cada um deles [está estranhado] da essência humana (ibid., p. 86, itálicos do autor).

Aqui vemos o porquê da libertação da classe trabalhadora da exploração capitalista se constituir como emancipatória para a humanidade como um todo. Como um jogo de cartas marcadas, o capitalismo denota a alienação em todos os âmbitos da vida humana, inclusive na

relação do ser humano com o ser genérico e com os demais seres humanos individualmente. O estranhamento de um ser humano por outro possibilita a vil exploração e desumanização, visto que o ser humano está cindido como uma mônada (Marx, 2009), os interesses estritamente particulares predominam e ultrapassam os interesses do gênero humano.

A degradação humana se dissemina tanto objetivamente com a aniquilação dos trabalhadores e expropriação de seu produto de trabalho, como também subjetivamente, porquanto ao sugar tempo de vida da classe trabalhadora durante o processo de trabalho, o trabalhador deixa de fruir de seus sentidos, para fazê-los servir aos interesses de outrem, isso ocasiona uma forma de deformação da humanidade do ser humano, em que o trabalho assalariado forçosamente leva o trabalhador ao esgotamento e morte prematura.

A supressão da propriedade privada é, por conseguinte, a *emancipação* completa de todas as qualidades e sentidos humanos; mas ela é esta emancipação justamente pelo fato desses sentidos e propriedades terem se tornado *humanos*, tanto subjetiva quanto objetivamente. O olho se tornou olho *humano*, da mesma forma como o seu *objeto* se tornou um objeto social, *humano*, proveniente do homem para o homem. Por isso, imediatamente em sua práxis, os sentidos se tornaram *teóricos*. Relacionam-se com a *coisa*, mas a coisa mesma é um comportamento *humano objetivo* consigo própria e com o homem, e vice-versa. Eu só posso, em termos práticos, relacionar-me humanamente com a coisa se a coisa se relaciona humanamente com o homem. A carência ou a fruição perderam, assim, a sua natureza *egoísta* e a natureza a sua mera *utilidade* (*Nützlichkeit*), na medida em que a utilidade (*Nutzen*) se tornou utilidade *humana* (ibid., p. 109, itálicos do autor).

A propriedade privada capitalista, resultado da punção de trabalho humano abstrato ao capital, impede o desenvolvimento humano com suas potencialidades imanentemente humanas. Se os olhos do explorado têm que se contentar a olhar apenas para os objetos de produção e para as paredes de sua habitação degradada, se não tem acesso a desfrutar das belezas naturais, tampouco obras de arte; se o ouvido do explorado só deve ouvir os ruídos do processo de trabalho e as reclamações do encarecimento do custo de vida, se não possui tempo ocioso para ouvir uma música de sua preferência; se o paladar do explorado tem que se contentar com alimentos estragados ou até mesmo com a fome, sem poder saciá-la humanamente; há uma obstaculização do desenvolvimento da personalidade humana.

Durante o processo de trabalho, o ser humano realiza o pôr teleológico, ou seja, mediante a transformação da natureza, o humano tem capacidade de pôr no mundo um objeto criado por suas próprias mãos e que estava em sua mente, antes de vir ao mundo. Para tanto, há que se investigar as alternativas que a natureza oferece para ser transformada, por exemplo, se uma pessoa quer fazer uma cadeira, ela é imaginada na mente humana, em seguida, há que se procurar os materiais mais propícios para que se chegue ao resultado previamente idealizado.

Esse processo de objetivação, permite ao humano o desenvolvimento de novas potencialidades.

A partir disso, a exteriorização é o processo de retroação da objetivação, o que significa dizer que as consequências daquele novo pôr teleológico refletirão sobre a personalidade humana. Ao tempo em que o trabalhador objetiva um produto, também passa pela exteriorização em sua subjetividade. Por isso, ao transformar a natureza, o ser humano também se transforma. Assim, a problemática da deformação da personalidade humana, especialmente no capitalismo com a produção de mercadorias, está contida no processo em que o trabalhador objetiva um produto para outrem, então, o seu processo de exteriorização ao invés de acrescentar novas capacidades humanas, fará com o que o humano regreda com a “perda do objeto”. O trabalhador não se apropria do produto de seu trabalho, portanto, sua subjetividade é diretamente atacada, pois, o produtor se torna alheio a produção, junta-se a isso os desdobramentos alienantes que influenciam todos os aspectos da vida humana. Desta feita, há uma “duplicidade do ato unitário”(Lukács, 2018, p. 506), na medida em que um mesmo ato tem uma dupla consequência, tanto objetiva como subjetiva.

Nossos exemplos antes mencionados mostram que divergências socialmente muito relevantes podem surgir através do mesmo ato de trabalho, no mesmo sujeito do trabalho, até mesmo devem surgir do domínio de um determinado modo de trabalho. Aqui, todavia, mostra-se a divergência de ambos os momentos. Enquanto a objetivação é claramente estipulada imperativamente pela respectiva divisão de trabalho e ela, por isso, necessariamente desenvolve as necessárias capacidades nos seres humanos (que isso, naturalmente, apenas se referir a uma média economicamente condicionada, que esse domínio jamais extingue completamente, nesse sentido, as diferenças individuais, nada altera na essência da coisa), a retroação da exteriorização sobre o sujeito do trabalho é, por princípio, divergente (ibid., p. 506).

A alienação consiste, portanto, num processo histórico-social, que surge na complexificação do desenvolvimento da divisão social do trabalho, possui uma continuidade histórica, que implica no metamorfoseamento das alienações, até a chegada “à presente onipotência da manipulação capitalista”(ibid., p. 509). Assim, há uma contradição entre o desenvolvimento das capacidades humanas e o desenvolvimento da personalidade humana. Exemplo disso notamos hodiernamente com o avanço tecnológico alcançado pelo modo de produção capitalista, capaz de resolver inúmeros problemas da humanidade e simplificar a vida humana, mas que é utilizado pelo capital para intensificar a exploração do trabalho e desfigurá-lo.

Tal contradição é a base para a alienação e se inscreve no mar de contradições capitalistas, provindas diretamente do antagonismo central entre capital e trabalho, bem como entre as forças produtivas e relações de produção. Assim, abre-se um “espaço de manobra histórico-

social” em que o ser humano pode desenvolver sua personalidade ou atrofiá-la, pois, não é possível que as consequências alienantes da manipulação capitalista atinjam a totalidade dos seres humanos.

A contradição dialética entre o desenvolvimento da capacidade e o desenvolvimento da personalidade, portanto a alienação, por toda a sua importância, jamais abarca a completa totalidade do ser social dos seres humanos; por outro lado, jamais se deixa (quando muito em desfiguração subjetivista) ser reduzida a uma contraposição abstrata de subjetividade e objetividade, a uma contraposição de ser humano singular e sociedade, de individualidade e socialidade. Não há nenhuma espécie de subjetividade que, nas raízes e determinações mais profundas de seu ser, não seja social. A mais simples análise do ser humano, do trabalho e da práxis, mostra isto em um modo irrefutável (ibid., p. 510).

A complexidade dialética da alienação se impõe no fato de que, nem todos os seres humanos irão regredir em sua personalidade, por conta das relações de produção alienantes, conforme mencionado, há um espaço de manobra para o erguimento de personalidades autênticas de forma dissidente ao capitalismo. No lado oposto, não podemos reduzir a alienação a um subjetivismo vazio, ou a uma oposição não-dialética entre objetividade e subjetividade, mas apreender que sua raiz brota desde a produção e dissemina pelos demais complexos sociais da sociabilidade burguesa. Tal marcha denota a simultaneidade no desenvolvimento de tendências humanizadoras e desumanizadoras do ser social.

A contradição entre personalidade e capacidades humanas brota desde a produção, especialmente a partir da divisão social do trabalho, pois o ser humano passa a exercer as mais distintas tarefas, desenvolvendo habilidades variadas, antes latentes. Assim, não se consideram somente atos individuais singulares, mas o conjunto de atos humanos que constituem uma força de trabalho coletiva em uma determinada sociedade. Tal fato desborda na moldagem da personalidade humana de acordo com os caracteres da sociabilidade em que está inserido, visto que pensar o indivíduo fora de sua condição de ser social é uma abstração vazia. O ser humano é necessariamente um ser social, aliás, esta é uma das condições que o torna humano. “O tornar-se do ser humano como ser humano é, enquanto processo como um todo, idêntico com a constituição do ser social como espécie de ser peculiar”(ibid., p. 511).

Essa moldagem da personalidade, ao mesmo tempo objetiva e subjetiva, através da influência concreta de tais sínteses, mostra-se já muito cedo nas, muitas vezes em si heterogêneas, formações de capacidade. Basta, sobre isso, apontar como, já em Homero, os perfis de personalidade diferenciados, por exemplo, em figuras como Hermes, Ares, Artemis, Hefesto etc. são projeções daqueles desenvolvimentos de personalidade produzidos pela divisão social de trabalho. E essa diferenciação procede socialmente inexoravelmente avante. Quando, por exemplo, na Antiguidade tardia, surge a categorização do privado, tem por consequência, em todas as esferas da vida, uma alteração essencial na forma e conteúdo do ser personalidade. Esses desenvolvimentos sociais resultam, portanto, para a qualidade e operatividade da individualida-

de humana — promovendo ou inibindo, para o bem assim como para o mal — no único real espaço de manobra de possibilidade (ibid., p. 511).

Cada época histórica possui suas próprias determinações alienantes, que seguem “ine-
xoravelmente avante”, ou seja, que caminham inevitavelmente no curso do desenvolvimento
histórico com uma série de diferenciações. Especificamente na sociabilidade burguesa, a sín-
tese que expressa o corolário da alienação capitalista consiste no fetichismo da mercadoria,
com o seu poder inversor da realidade que esconde o valor/trabalho abstrato em suas entra-
nhas e daí segue-se as demais inversões da ordem burguesa, culminando na reificação.

O desenvolvimento social em classes sociais com o ápice capitalista provoca, portanto,
a alienação cada vez mais intensificada, visto que agora, as mercadorias ganham caráter de
humanidade, esta capturada do ser humano no processo de trabalho. Mesmo com o espaço de
possibilidades de manobra, a classe trabalhadora está implicada objetiva e subjetivamente na
alienação capitalista e é afetada diretamente pela retroação da exteriorização estranhada em
sua subjetividade. A personalidade humana, desta feita, configura-se como “uma categoria so-
cial”(ibid., p. 513), pois é influenciada, positiva ou negativamente, pelo desenvolvimento hist-
órico-social da totalidade do ser social.

Portanto, Marx pode dizer com razão: »A *formação* dos cinco sentidos é um traba-
lho de toda a história do mundo até aqui.« O desenvolvimento do ser humano, por-
tanto, a uma genericidade autêntica de modo algum é, como simplesmente descrevem
a maioria das religiões e quase todas as filosofias idealistas, um mero desenvolvi-
mento das assim ditas capacidades »mais elevadas« dos seres humanos (pensamento
etc.) pelo retroceder da sensibilidade »inferior«, mas deve se manifestar no comple-
xo como um todo do ser humano, portanto também — imediatamente mesmo: antes
de tudo — em sua sensibilidade. Nas considerações com as quais Marx prepara e
fundamenta a constatação há pouco citada, vem a falar da perspectiva do ser humano
após a ultrapassagem dos desfiguradores limites da vida das sociedades de classe e
diz sobre o ser humano liberto que surge nesse patamar [...]. (ibid., p. 514).

Lukács assevera Marx em suas constatações sobre o desenvolvimento histórico-social
dos sentidos humanos. Estes, presos a sociedade de classes, especificamente na sociabilidade
burguesa, tendem a regredir, conforme já exposto, devido à imposição da exploração de uma
classe por outra como condição para a manutenção da própria sociabilidade. A constituição de
uma genericidade autêntica perpassa a ultrapassagem dos “desfiguradores limites da vida das
sociedades de classe”, visto que a condição de explorado delega ao trabalhador, a dificuldade
de se soerguer autenticamente diante da alienação capitalista, devido aos entraves alienantes
postos ao seu desenvolvimento.

Ressalta-se a categoria do “ter” como central nas sociedades de classe, “como motor decisivo para a alienação”(ibid., p. 514). Mediante a busca pelo ter, em meio a lógica da propriedade privada, o ser humano tende a ficar imerso somente em sua particularidade, na busca pela imediatez da reprodução de sua vida. Nisso está posto o estranhamento de um ser humano por outro, que se desdobrará no rebaixamento da atividade dos seres humanos à mera particularidade, na tentativa de eliminar a perspectiva universal do gênero humano, ou da genericidade para si.

O momento social decisivo é, em contrapartida — de qualquer modo que seja avaliado — reconhecido em geral, ainda se muitíssimo raramente compreendido conscientemente e abertamente enunciado. A tendência geral dominante é rebaixar toda atividade dos seres humanos que agem na sociedade ao nível do domínio ilimitado da sua particularidade (*Partikularität*) (Lukács, 2018a, p. 130-131).

Tal problema se concentra na avidez pelo “ter” individualmente, posto na lógica egoísta e individualista burguesa, em que os demais seres humanos, ao invés de solidários uns aos outros se tornam adversários que se aniquilam um ao outro para obter a propriedade privada. O rebaixamento à particularidade consiste na tentativa de escamotear a existência da humanidade na sociedade de classes, em que cada classe não se reproduz necessariamente como humana, mas como pertencente àquela classe específica. Isso significa que a tentativa de limitação à particularidade (*Partikularität*) da personalidade humana, é imposta tanto à classe trabalhadora, quanto à burguesia, levando em consideração que os seres humanos de todas as classes sociais sofrem os efeitos alienantes do modo de produção capitalista.

Aqui novamente toca-se na questão da propriedade privada, porquanto quando o “ter” determina as relações sociais humanas, ao desumanizar parte desses seres humanos, simultaneamente desumaniza toda a humanidade, a despeito das diversas respostas humanas a esse processo. Isso significa que as posições teleológicas humanas diante da desumanidade, ou de qualquer circunstância de rebaixamento da humanidade do ser humano, podem construir “tentativas de resposta de um polo da totalidade social aos efeitos concretos do outro” (Lukács, 2018, p. 525). Tal fato denota a historicidade da alienação, pois, a depender das respostas empreendidas pelos que sofrem com esse processo, a dinâmica social pode ser alterada mediante revoluções.

[...] o importante fato, ontologicamente decisivo, que, antes de tudo, não pode haver nenhuma alienação como categoria antropológica geral ou até mesmo supra-histórica, que a alienação é sempre de caráter histórico-social, que ela é desencadeada, em cada formação, em cada período, a partir das novas forças sociais aí realmente operantes. Isso, evidentemente, não contradiz a continuidade histórica; esta, todavia, se traduz sempre em um modo concreto, em um modo desigual pleno de contradição: a

superação econômica de uma situação social alienada pode com muita frequência levar a uma nova forma de alienação que a ultrapassa (ibid., p. 526).

O soerguimento sobre a particularidade, portanto, é essencial para a superação de formas de alienação de uma dada época histórica, a exemplo do capitalismo. Não existe nenhuma forma de sociabilidade insuperável historicamente, bem como nenhuma forma de alienação é eterna. Mesmo com o revolvimento de um modo de produção, isso não significa que a alienação estará superada, mas que poderá se constituir sob novas formas, provinda de possíveis novas contradições. A ultrapassagem da particularidade pelo ser humano em direção à genericidade para si e ao desenvolvimento humano omnilateral é fundamental para a transição de uma dada sociedade a outra, visto que “quanto mais particular (*partikularer*) permanece um ser humano, tanto mais indefeso está à mercê das influências da alienação”(ibid., p. 527, *itálicos do autor*).

Na medida em que a práxis real, quer como metabolismo da sociedade com a natureza, quer como divisão do trabalho, quer enquanto socialmente imposto efeito retroativo do trabalho sobre a genericidade dos seres humanos, tem a tendência objetiva de reduzir o ser humano à sua particularidade (*Partikularität*) imediata. Essa tendência caracteriza toda manipulação com meios prevalentemente socioeconômicos, em parte de modo consciente (pense-se em ideologias como a da »desideologização«, como da »teoria da informação«, etc.), em parte pelos resultados práticos da geral manipulabilidade do próprio modo de vida, o qual favorece, promove e até mesmo cultiva nos seres humanos motivos de agir que, precisamente pela preservação de uma aparência de extrema diferenciabilidade, conduzem sua personalidade de volta aos, por último, motivos mais primitivos de uma exclusiva particularidade e que parecem almejar perenizá-lo com êxito nesse nível (Lukács, 2018a, p. 251).

A tentativa de redução do ser humano à particularidade consiste como uma “das consequências humanas do sistema de manipulação”(ibid., p. 251). Assim, o capitalismo desenvolve para além das formas mais primitivas de alienação, a exemplo da transcendência religiosa, um poderoso complexo manipulatório que visa reduzir ao máximo os seres humanos para favorecer o mundo das mercadorias. A sociedade fetichizada capitalista desenvolve um sistema de manipulação alienatória que deságua no estranhamento do ser humano em relação ao processo e produto de trabalho, ao outro ser humano individualmente e ao gênero humano. Isso implica que o “poder inversor”(Marx, 2010) da realidade posto na lógica da mercadoria, se manifesta na sociedade capitalista como “uma potência espiritual que aparenta confrontar-se como estranha à realidade material”(Lukács, 2018a, p. 243).

Marx e Lukács, cada um, a seu modo, afirmam a existência de um poder estranho e transcendente que paira sobre a sociabilidade burguesa, esse poder brota desde a forma mercadoria, como invólucro místico que esconde o valor, portanto, o trabalho humano abstrato pos-

to nela; e se consubstancia em poderes alienantes e reificadores, que separam o trabalhador dos meios de produção, para explorá-lo e exercem sobre o mesmo a manipulação, decorrente do estranhamento próprio dessa forma de sociabilidade.

O capitalismo produz uma dialética da alienação desde seus fundamentos econômicos, como fruto do mundo das mercadorias. A consideração categorial sobre a produção de mais-valor absoluto e relativo é essencial para o desvendamento do sistema manipulatório capitalista. Na produção de mais-valor absoluto, com a extensão da carga horária de trabalho e o aumento direto da exploração, não é possível escamotear a condição degradante e desumanizante a qual os trabalhadores estão inseridos, visto que a exploração sobre a força de trabalho humana possui limites intrínsecos, há que se ter o mínimo de repouso e reposição nutricional para voltar a trabalhar. Todo o tempo do trabalhador é destinado à produção.

Uma metamorfose categorial surge com o desenvolvimento pleno do capitalismo após o século XVIII, como uma imposição da mudança da composição orgânica do capital, em que há o aumento do capital constante em detrimento do capital variável. A maquinaria emerge como um monstro dotado da força de trabalho acumulada ao longo dos séculos e supera a força humana, que no capitalismo, deve se submeter à sua força descomunal. Esse processo permite a diminuição da jornada de trabalho, ao tempo em que promove a intensificação do processo de trabalho e o sugamento da vida humana de forma ainda mais ávida.

Aqui se consubstanciam as condições histórico-ontológicas para o desenvolvimento do mais-valor relativo, tal que se pode intensificar a exploração do trabalho sobre o ser humano e, ao mesmo tempo escamotear essa intensificação com a diminuição da jornada de trabalho, atendendo parcialmente reivindicações históricas da classe trabalhadora. O capitalismo promove a si mesmo como forma de sociabilidade em que as pessoas são livres para trabalhar assalariadamente, quando o trabalho assalariado por si só é uma forma de escravidão disfarçada. “Senhor distinto e bárbaro ao mesmo tempo, o capital arrasta consigo para o tûmulo os cadáveres dos seus escravos, hecatombes inteiras de operários que sucumbem nas crises” (Marx, 1980, p. 45).

Dizer que a condição mais favorável para o trabalho assalariado é o crescimento tão rápido quanto possível do capital produtivo, é o mesmo que dizer que quanto mais a classe operária aumentar e fizer crescer o poder inimigo dela, a riqueza alheia que manda nela, tanto mais favoráveis se tornarão as circunstâncias em que voltará a trabalhar para o crescimento da fortuna burguesa, para o aumento do poder do capital, contente por ser ela mesma a forjar as correntes de ouro com que a burguesia a arrasta a seu reboque (ibid., p. 37-38).

A alienação no modo de produção capitalista produz um sistema de manipulação, que brota desde o poder inversor do fetichismo da mercadoria, e contamina todo o edifício categorial burguês, em que o trabalho assalariado é tratado manipulatoriamente como sinônimo de trabalho livre, quando, na verdade, a produção de mais-valor contida nele é o fundamento da exploração da sociabilidade burguesa. Isso significa que a forma de mais-valor relativo, característica da sociedade especificamente capitalista, mistifica a exploração sobre a classe trabalhadora, porquanto consegue extrair mais-valor em um menor espaço de tempo.

Tal desenvolvimento categorial do mais-valor absoluto em mais-valor relativo, não implica que o modo de produção capitalista abandone por completo a forma de produção pautada no mais-valor absoluto, este como fundamento da escravidão *sans phrases* capitalista; mas sim que, na medida dos seus interesses econômicos, o capital se apropria da forma arcaica de produção de mais-valor absoluto, utilizando-se diretamente de mão de obra escravizada em países colonizados/dependentes, mas que, tem como corolário, o trabalho assalariado na forma de manifestação do mais-valor relativo.

O princípio da alienação — ao menos como aparece nas partes economicamente mais desenvolvidas do capitalismo presente — se diferencia de suas formas capitalistas precedentes por fundamentos econômicos. Quanto mais a exploração capitalista deixa para trás, ao menos no patamar mais elevadamente desenvolvido, a forma originária direta de exploração (prolongamento das horas de trabalho, queda dos salários), convertendo uma subsunção formal na real subsunção do trabalho sob o capital, tanto mais intensamente obscurece na práxis do movimento dos trabalhadores a coincidência imediata da luta contra a exploração enquanto tal e da luta contra as consequências alienantes para os seres humanos. A mudança categorial da exploração separa nitidamente os dois momentos entre si (Lukács, 2018a, p. 255).

O fundamento econômico do modo de produção capitalista tem diferenças categoriais nas formas de exploração que estão em seio, isso deságua também na alienação, visto que conforma um complexo manipulatório pautado na subsunção real do trabalho ao capital, ou seja, supera-se, até certo ponto, as consequências evidentemente exploradoras da subordinação formal ao capital pautada no mais-valor absoluto, para a forma mistificadora do trabalho assalariado assentado no mais-valor relativo.

Ao esconder por detrás do invólucro místico, a exploração do capital sobre o trabalho, como lógica central do modo de produção capitalista, ao submeter o ser humano ao domínio da particularidade como regra da sociedade, o sistema manipulatório realiza sua tarefa apologista do capital. Tais fatos implicam no desenvolvimento da personalidade humana, causando entraves para o avanço à autenticidade devido à “objetividade fantasmagórica” que se impõe.

[...] podemos passar à específica determinação marxiana da coisificação. Em suas análises que introduzem sua obra principal, fundamentais para a ontologia do ser social, da estrutura da mercadoria, denomina ele a forma mercadoria de uma »objetividade fantasmagórica« em que os objetos e processos materiais reais concretos da produção de valores de uso tornam-se »gelatina de trabalho humano indiferenciado, *i.e.*, de dispêndio de força de trabalho humano, sem consideração pela forma como foi despendida«. A partir dessa base, a partir do fundamento da essência dessa constelação surgida socialmente com espontânea necessidade, eleva-se do intercâmbio de mercadorias, como forma de reprodução material-espiritual da sociedade humana, a coisificação real, socialmente relevante (Lukács, 2018, p. 580).

A coisificação surge como resultado dessa objetividade fantasmagórica, em que a mercadoria carrega o caráter de humanidade em detrimento do próprio ser humano. A “gelatina do trabalho humano indiferenciado” domina o mundo das mercadorias de forma fantasmal mediante a forma de objetividade mencionada. A forma valor, a partir da mercadoria, cria uma gama de coisificações que se desdobram em alienações. Assim, o movimento do ser social provoca um duplo e contraditório movimento de humanização: a superação de determinadas coisificações; em oposto, a desumanização, como criação de novas coisificações.

Mostra-se aqui um duplo movimento: por um lado, o desenvolvimento extingue determinadas formas da autocoisificação, todavia, na maior parte das vezes, apenas de tal modo que também aqui a barreira natural recua e uma coisificação primitiva é substituída por uma mais refinada. Isto provoca espontaneamente não apenas uma elevação da base econômica da vida para a maioria dos seres humanos, mas, ao mesmo tempo, uma humanização e uma desumanização de tais autocoisificações. [...] Surgem, a partir das relações de produção que economicamente se transformam, tipos de comportamento pessoal-sociais, igualmente necessários, que provocam esses duplos movimentos internos. Eles permitem, em determinados casos, desaparecer certas formas de coisificação como já incompatíveis com o desenvolvimento humano; criam, todavia, ao mesmo tempo, novas formas, mais desenvolvidas, mais sociais, às quais é inerente com frequência uma tendência mais intensa às novas coisificações (ibid., p. 586).

As formas de coisificação e alienação mais desenvolvidas estão presentes no modo de produção capitalista como gerador exponencial desses efeitos sobre os seres humanos. A contradição entre humanização e desumanização na marcha do ser social, denota um processo simultâneo, em que o soerguimento diante da alienação é realizado ao mesmo tempo em que são concebidas novas formas alienantes. Tal fato denota um caráter mistificador e reificador da realidade, próprio do mundo das mercadorias. Esta contradição se expressa no fato de que “o mesmo desenvolvimento econômico tanto impele amplamente as coisificações sociais quanto as ancora na vida intelectual e emocional dos seres humanos”(ibid., p. 587).

A alienação, desta feita, é um complexo rico em contradições, especialmente no modo de produção capitalista, em que assume um caráter estruturalmente manipulador da realidade

sob o véu da mercadoria. Tal categoria brota desde o solo da produção e se dissemina pelos demais complexos sociais, tendo um aspecto ideológico bastante amplo, a exemplo da transcendência religiosa, principalmente do cristianismo, alvo de críticas no debate lukacsiano sobre a alienação. Logo, esta surge e metamorfoseia-se em meio a processualidade da história, não é estática ou eterna, está em constante transformação.

Tais processos de coisificação não estão, todavia, de modo algum limitados à esfera religiosa. O intercâmbio de mercadorias, a economia capitalista, a manipulação que mais tarde dela se desenvolveu, seus respectivos reflexos ideológicos, produzem naturalmente, diariamente a toda hora, coisificações em escala de massa. [...] o desenvolvimento ascendente objetivo da economia de fato produz a absurdidade ontológica de tais coisificações, ao mesmo tempo, todavia, no mundo fenomênico, seguidamente as reproduz novamente como momentos operantes inexoráveis e ideologicamente dominantes [...] (ibid., p. 597).

A coisificação possui caráter ideológico e se consubstancia como uma “categoria de mediação da alienação” (ibid., p. 601), exercendo efeitos preponderantemente ideológicos sobre os seres humanos, apesar de se constituir como um modo de ser categorial. A “[...] alienação religiosa como arquétipo de todas as alienações preponderantemente mediadas ideologicamente”(ibid., p. 605), consiste numa dessas formas de coisificação que visam a petrificação da realidade em momentos eternos e imutáveis, coisificando processos históricos-reais e ajudando no processo de inversão da realidade. A delegação de poderes humanos ao transcendente e a utilização da religião para amenizar dores terrenas causadas pela exploração capitalista, resultam na ideia da eterna proximidade da parúsia ou da salvação divina, “[...] portanto, apenas o adiamento de sua data ao indeterminado pode assegurar o domínio religioso de sua dissociação de uma conversão social [...]”(ibid., p. 611).

Tais formas de coisificação e alienação conclamam para a dificuldade do ser humano de superar os entraves manipulatórios à sua personalidade, saindo da sua mera particularidade, para chegar a genericidade para si. Quanto mais o ser humano se apequena diante da mercadoria e da religião, em que o “poder inversor” da realidade atua de forma abrangente, mais se limita a permanecer no domínio particular da personalidade humana, impedindo o soerguimento diante do cotidiano exploratório. Assim, Lukács (ibid.) constata que a alienação possui a mediação ideológica da coisificação, tratada preponderantemente nas considerações sobre a alienação religiosa, mas que, tal mediação brota desde o processo produtivo que impele o ser humano a se limitar a sua particularidade (*Partikularität*).

O desenvolvimento do capitalismo em extensão e profundidade conduz consigo a uma tendência de destruição de todos os esforços que aspiram socialmente a ir além

da genericidade em si, pessoalmente, para além da particularidade (*Partikularität*) do ser humano singular (ibid., p. 624).

Além das mediações ideológicas, na base objetiva da alienação pressupõe-se o operar conjunto entre economia e violência, ou seja, “[...]mostra-se a inexorável combinabilidade de economia e violência em toda sociedade anterior ao comunismo” (ibid., p. 658). A letra lukacsiana utiliza o exemplo da acumulação primitiva do capital, no emprego da violência sistêmica para imposição duma nova ordem social. Assim, todas as sociedades de classes possuem a recorrência à violência para garantir a expropriação e exploração dos produtores diretos da riqueza.

A alienação, portanto, brota da base objetiva, mas se expressa também subjetivamente, por isso, não podemos reduzir a superação da alienação a um processo meramente subjetivo do sujeito atingido pela mesma. Obviamente que há um espaço de manobra social onde os seres humanos podem divergir das coisificações e alienações, mas o verdadeiro triunfo sobre o complexo alienante, que impõe a contradição entre personalidade e capacidades humanas, somente pode se realizar com o revolvimento econômico da sociabilidade correspondente. Dito isto, somente podemos ultrapassar as alienações na ordem econômica burguesa, mediante a transformação radical dessa sociedade, tal que “[...] objetivamente não são superáveis as alienações que surgem através da nova economia sem uma derrubada econômica ou, ao menos, uma radical renovação da formação econômica” (ibid., p. 676).

A arte apresenta-se como uma válvula de escape, ou como um espaço de manobra diante da alienação, visto que tem a capacidade de realizar o soerguimento do ser humano diante da vida cotidiana, ou seja, do âmbito da particularidade do sujeito singular. Assim, tal forma de expressão se aproxima da autenticidade humana e visa romper os entraves alienatórios ao desenvolvimento da personalidade humana. O complexo artístico possibilita ir além da genericidade em si, rumo a uma genericidade para si, ocupando um papel primordial na luta contra a alienação.

[...] quão elementar a grande arte, quando ela quer permanecer grande arte, pode abrir caminhos sob condições desfavoráveis, o quão é capaz, com necessidade social elementar, de despedaçar os mais petrificados fetiches da alienação e sua ideologia — para o indivíduo ao nível de seu próprio modo de vida e ideologia. O fato fundamental da vida social, de que o torna-se-confronto fecundo com o próprio ser social, seu divisar e apreender, conduz à práxis autêntica — »não sabem, mas o fazem«, diz Marx — repete-se aqui no plano mais elevado da luta ideológica pela libertação, a luta para o tornar-se-humano dos seres humanos em sua genericidade para si (ibid., p. 680-681).

A arte com seu efeito humanizador tem o poder de enfrentar, ao menos ideologicamente, a alienação da sociabilidade burguesa, quando põe o humano frente a frente com o seu gênero de forma humana, não estranhada, desfetichizada, realizando uma aproximação autêntica entre seres humanos que são postos manipuladamente como adversários na sociedade de classes. O despedaçamento dos fetichismos, petrificações e coisificações a-históricas empreendidos pela arte podem levar o ser humano à generidade para si e a constituição de uma personalidade autêntica. Na análise marxista da alienação considera-se tal categoria sob os caracteres a seguir:

A análise marxista da alienação deve, portanto, para poder apreender adequadamente o seu fenômeno, ser simultaneamente sempre consciente de que as alienações, por um lado, são produtos das leis econômicas objetivas de cada formação, que apenas podem ser destruídas através da atividade — espontânea ou consciente — de forças sociais que, todavia, por outro lado, a luta dos seres humanos singulares para superar suas próprias alienações pessoais não deve permanecer mera atividade unipessoal socialmente irrelevante, mas uma, cuja influência — potencial — sobre o movimento social como um todo pode obter, sob determinadas condições, um considerável peso objetivo (ibid., p. 682).

A sociabilidade burguesa, com seu complexo dialético de alienações deve ser superada, para que estas também sejam, na medida em que a transformação radical da sociabilidade promove a instituição (ou não) de novas formas de alienação de acordo com cada base econômica. A dedicação a causa socialista aparece como alternativa diante dos problemas da manipulação impostos pelo mundo das mercadorias. O “agir socialisticamente”(ibid., p. 190), ou seja, agir no sentido da superação das desfigurações das sociedades de classes, contribui para a ultrapassagem das formas de alienação fetichistas e coisificadas da sociabilidade burguesa, que tem como ápice a desumanização do ser humano.

3.3 Trabalho assalariado e desumanização

Mediocridade

Falam homens vazios de vozes objetivas
Sem rimas, sem descompassos
Falas soltas ao acaso
Dizem de si super-homens que tudo sabem e mandam
Que tudo podem e tudo controlam
Que a todos dirigem e a todos controlam
Rumos, rumos desconexos
Palavras que se entrechocam sem o sentido do dizer
A verdade do que opinam, quanto mais o de fazer
De si próprios opiniões.³³

³³ Poema de Beatriz Nascimento, escrito em 10.09.1987, disponível na coletânea *Todas [as] distâncias: poemas aforismos e ensaios de Beatriz Nascimento* (2015).

Aqui trataremos sobre um dos efeitos da coisificação e alienação na ordem burguesa: a desumanização [*Enthumanisierung*]. Esta, por sua vez, tem relação intrínseca com o trabalho assalariado. Iniciaremos as reflexões sobre tal categoria trazendo à tona a metempsicose. A análise marxiana afirma que tal qual um processo de metempsicose, o corpo humano transmigra para o corpo-mercadoria, mediante a sucção de trabalho abstrato. Esse é um dos segredos do fetichismo da mercadoria, desvelado anteriormente. Logo, a mercadoria, desde a base produtiva, promove um processo de desumanização do trabalhador no capitalismo, quando este entrega parte de sua humanidade diariamente às mercadorias. “Quando o trabalho produtivo transforma os meios de produção em elementos constituintes de um novo produto, o valor desses meios de produção sofre uma metempsicose [*Seelenwanderung*]. Ele transmigra do corpo consumido ao novo corpo criado” (Marx, 2017, p. 283-284).

O corpo consumido é do trabalhador para dar vida ao novo corpo criado, à mercadoria que se ergue contra ele como um poder estranho e mistificador. Neste processo, consiste a base objetiva da desumanização capitalista, visto que uma nova mercadoria é criada em detrimento da humanidade do ser humano. Assim, a desumanização se configura como um efeito da alienação. Diferencia-se desta pelo fato de que atinge especificamente os explorados, no capitalismo, a classe trabalhadora. Somente esta classe sofre os efeitos desumanizantes do capitalismo. Tal fato ocorre porquanto a desumanização capitalista é ligada diretamente ao trabalho assalariado. Somente a classe submetida à disciplina do trabalho assalariado, em que dedica a maior parte de seu tempo e força vital à produção de valor e mais-valor é desumanizada. Aqui está, portanto, a diferença fulcral entre alienação e desumanização: a primeira atinge todos os seres humanos, a segunda somente a classe trabalhadora.

A alienação consiste na obstaculização do desenvolvimento das capacidades humanas perpetrada pelo antagonismo entre indivíduo e sociedade, atingindo, em maior ou menor medida, todos os seres humanos, burgueses e proletários, em que ocasiona a tendência à redução do ser humano à esfera da particularidade (*Partikularität*), da genericidade em si, dificultando o erguimento da personalidade autêntica e a aproximação à genericidade para si.

A desumanização, por si só, caracteriza-se por atingir somente os explorados, apenas estes dedicam seu tempo e força vital à produção da riqueza alheia, consubstanciada na propriedade privada. No caso da desumanização especificamente capitalista, a classe trabalhadora é metamorfoseada em mercadoria, esta ganha status de humanidade, enquanto o trabalhador é coisificado e tem sua humanidade atacada. Assim, a desumanização capitalista está diretamente relacionada ao processo de coisificação da classe trabalhadora mediante a sucção de

trabalho abstrato, bem como à reificação como característica própria da alienação na sociabilidade burguesa.

Como capitalista, ele é apenas capital personificado. Sua alma é a alma do capital. Mas o capital tem um único impulso vital, o impulso de se autovalorizar, de criar mais-valor, de absorver, com sua parte constante, que são os meios de produção, a maior quantidade possível de mais-trabalho. O capital é trabalho morto, que, como um vampiro, vive apenas da sucção de trabalho vivo, e vive tanto mais quanto mais trabalho vivo ele suga. O tempo durante a qual o trabalhador trabalha é o tempo durante a qual o capitalista consome a força de trabalho que comprou do trabalhador. Se este consome seu tempo disponível para si mesmo, ele furta o capitalista (Marx, 2017, p. 307).

A desumanização capitalista, portanto, consiste no fato de que a personificação do capital suga parte da vida da classe trabalhadora para a obtenção de mais-valor. Ao sorver tempo vital da classe trabalhadora, o capitalista recebe além do mais-valor, parte da humanidade do trabalhador incorporada à maquinaria e às mercadorias produzidas por ele. O consumo do valor de uso da força de trabalho pelo capitalista está na base da desumanização. Somente o explorado é desumanizado na sociabilidade burguesa, enquanto o capitalista é desumano, promove a desumanidade mediante a exploração.

A arte consegue expressar cristalinamente o conteúdo da desumanização capitalista sobre a classe trabalhadora. Na fala da personagem Calunga, da obra filmica *A grande cidade* (1966) de Cacá Diegues, nota-se a síntese desse processo:

Quantas horas trabalha? Que horas você vai dormir? O senhor vai ao cinema? O que o senhor faz no fim de semana? E que horas vocês amam? A que horas você acordou? Quantas horas trabalhou? Que horas vai dormir? De cada 24 horas, dorme uma média de oito, gasta duas fazendo refeições e mais duas em trânsito, além de oito trabalhando. Isso quer dizer que lhe sobram quatro horas que usa descansando ou esperando. Mas digamos que vive essas quatro horas. Se essa pessoa morrer em 50 anos, na verdade, vive apenas seis, pois o resto consumiu em coisas desagradáveis ou inúteis.

A classe dos capitalistas, ao invadir, saquear e colonizar o mundo para a obtenção do mais-valor, além de desumanizar seres humanos mediante a exploração, se autointitula como portadora da humanidade. A burguesia se ergue como o ser humano universal do capitalismo, enquanto os explorados são tratados como não-humanos (Almeida, 2018). Exemplo desse fato está posto na forma de desumanização racista (Araujo, 2023), em que a recorrência à humanidade supostamente exclusiva da burguesia, serviu para a exploração *sans phrase* do trabalho escravizado, como impulsionador da riqueza europeia (Marx, 2017).

O trabalho assalariado configura-se como mecanismo capitalista de promoção da desumanização, visto que a partir do momento em que o ser humano passa a ser trabalhador, o capital impõe sua reprodução não como um ser humano, mas como pertencente a uma classe, to-

da a sua vida deve girar em torno da produção para outrem. Esse fato é asseverado nas palavras de Marx, ao afirmar que quando o trabalhador usa seu tempo disponível para si mesmo, furta o capitalista. A forma de trabalho assalariado serve para que o capitalista se aproprie de parte da humanidade da classe trabalhadora. Ao “engolir determinada quantidade de trabalho alheio gratuito”(ibid., p. 383), o capitalista também engole parte da humanidade do trabalhador, parte de seu tempo vital. O salário ocupa o papel de reduzir a vida do trabalhador a tal condição.

[...] ao trabalhador pertence a parte mínima e mais indispensável do produto; somente tanto quanto for necessário para ele existir, não como ser humano, mas como trabalhador, não para ele continuar reproduzindo a humanidade, mas sim a classe de escravos [que é a] dos trabalhadores (Marx, 2010, p. 28).

Essa *negação social do ser humano*, cuja base material se encontra no trabalho (abstrato) predominante sob o capitalismo, consubstancia-se pela exploração do homem pelo homem e atinge patamares sempre mais elevados de desumanidade (Alcântara, 2014, p. 31, grifo da autora).

A escravidão moderna desumanizou os escravizados mediante o mecanismo racista para explorá-los e extrair mais-valor absoluto, porém, tal forma de escravidão direta, impossibilitava a mistificação da exploração. A escravidão assalariada tem a peculiaridade de não parecer escravidão, tanto pela diminuição da jornada de trabalho, com o ápice do mais-valor relativo, tanto pela mistificação engendrada pelo mundo das mercadorias que esconde a duplicidade do valor/trabalho posta nelas. Isso implica que o reconhecimento do trabalho assalariado como exploratório e não como correspondente ao trabalho livre, é um processo que deve ser desvelado cotidianamente.

No processo de extração da “massa amorfa de trabalho humano indiferenciado”, o trabalhador se desfigura ao perder o objeto de sua produção e também por este passar a dominá-lo hostilmente, visto que, na produção de mercadorias, estas pertencem ao capitalista, e não ao seu próprio produtor. Ao realizarmos uma comparação entre trabalho escravizado e trabalho assalariado, a diferença essencial na compra de tal força de trabalho consiste em que, no primeiro caso, não é vendida somente a força de trabalho, mas toda a vida do escravizado está posta no momento da compra, fazendo com que a maior parte de suas horas de vida sejam utilizadas no processo de produção. Ao trabalhador assalariado, há uma mistificação, pois a venda de sua força de trabalho ocorre parcialmente, algumas horas do dia são vendidas em troca do salário, o que pode acarretar numa falsa ideia de que o trabalhador seria livre, já que pos-

suiria uma vida fora do trabalho, porquanto, nessa negociação o produtor de riquezas “vende-se a si próprio e a sua humanidade”(ibid., p. 28).

[...] O escravo é vendido, com a sua força de trabalho, duma vez para sempre, ao comprador. É uma mercadoria que pode passar das mãos de um proprietário para as mãos de um outro. É *ele mesmo* que constitui a mercadoria e não sua força de trabalho. O *servo* só vende uma parte da sua força de trabalho. Não é ele que recebe um salário do proprietário da terra, mas sim este que recebe dele o tributo. [...] O servo pertence à terra e constitui um rendimento para o dono da terra. O *operário livre*, pelo contrário, vende-se a si mesmo, pedaço a pedaço. Vende em leilão oito, dez, doze, quinze horas da sua vida, dia após dia, a quem melhor pagar, aos proprietários das matérias-primas, dos instrumentos de trabalho e dos meios de vida, isto é, aos capitalistas. O operário não pertence a nenhum proprietário nem está preso a nenhuma terra, mas as oito, dez, doze, quinze horas da sua vida diária pertencem a quem as compra. O operário, quando quer, deixa o capitalista para quem trabalha e o capitalista pode despedi-lo quando achar necessário, quando já não obtém lucros dele ou quando não lhe arranca o lucro que esperava. Mas o operário, cujo único recurso é a venda da sua força de trabalho, não pode desligar-se de *toda a classe de compradores*, isto é, da *classe capitalista*, sem renunciar à existência. Ele não pertence a este ou aquele patrão, mas à *classe capitalista* e compete-lhe a ele encontrar quem o queira, isto é, encontrar um comprador dentro dessa classe burguesa (Marx, 1980, p. 19, itálicos do autor).

Neste excerto, a diferenciação entre as formas de exploração de sociabilidades distintas é constatada. Apesar da aparência de que o operário seja livre, conforme exposto ironicamente pela letra marxiana, não significa uma liberdade substantiva, mas tão somente uma liberdade abstrata, que não se concretiza na realidade, visto que o trabalhador continua a ser escravizado, não diretamente como outrora, mas sob nova roupagem, sob o salário. O trabalho assalariado obriga o trabalhador a se sujeitar ao comando despótico do capitalista, ao “capricho do rico”, para sobreviver enquanto trabalhador, produtor de mercadorias e reproduzidor de força de trabalho. Assim, no modo de produção capitalista, o trabalhador é obrigado a vender sua força de trabalho, senão deverá renunciar a sua existência, porquanto não pode se reproduzir humanamente.

O salário se configura como a nova corrente que prende o trabalhador à brutal exploração. A classe capitalista é responsável por criar as condições para continuar explorando força de trabalho, sem que, aparentemente, seja considerada exploradora. A mistificação do trabalho assalariado, permite que o mais-valor que brota nas mercadorias no processo de valorização seja considerado como que surgido num passe de mágica, o invólucro místico da mercadoria, esconde a exploração que está por trás de sua produção através da reificação das relações sociais burguesas.

O desenvolvimento de uma sociedade fetichizada deságua no surgimento de um complexo manipulatório posto na alienação, que tem como corolário a desumanização, como o

ápice das fetichizações e coisificações capitalistas. O salário denota a desumanização do trabalhador na sociedade capitalista, visto que é “o preço de uma determinada mercadoria, a força de trabalho”(ibid., p. 19). Além de produzir mercadorias, o trabalhador se torna uma mercadoria, a sua reprodução é garantida mediante a exploração do trabalho assalariado, em que a classe trabalhadora deve receber assalariadamente somente o equivalente a sua reprodução básica como trabalhador.

O custo da produção da força de trabalho simples compõe-se portanto de *custo de vida e de custo de reprodução do operário*. São estes custos de vida e de reprodução que constituem o salário. O salário assim determinado chama-se salário mínimo. Essa norma do *salário mínimo*, exatamente como a determinação do preço das mercadorias pelo custo da produção em geral, é correta, não para *um só indivíduo*, mas para toda a *espécie*. Há milhões de operários que não ganham o suficiente para viver e procriar; mas o salário da classe operária no seu conjunto, no limite das suas oscilações, é igual a este mínimo (ibid., p. 25, itálicos do autor).

Assim, a vida do trabalhador é tratada como uma mercadoria qualquer, pode ser utilizada até a sua última gota. “[...] As carências do trabalhador são assim, [...], apenas a *necessidade (Bedürfnis)* de conservá-lo *durante o trabalho*, a fim de que a *raça dos trabalhadores não desapareça*.”(Marx, 2010, p. 92, itálicos do autor). Quando a máquina dá problema e pára de funcionar, o capitalista busca consertá-la ou trocá-la por uma que funcione de forma eficaz, no caso do trabalhador ocorre algo parecido, mas ainda pior, pois quando ele adoece e não produz novos valores para acumulação capitalista, é descartado e trocado por um mais saudável. Isso significa que ao perder sua capacidade produtiva, o trabalhador perde as condições de sua subsistência.

A produção produz o homem não somente como uma *mercadoria*, a *mercadoria humana*, o homem na determinação da *mercadoria*; ela o produz, nesta determinação respectiva, precisamente como um ser *desumanizado (entmenshtes Wesen)* tanto *espiritual* quanto *corporalmente* [...] (ibid., p. 92-93, itálicos do autor).

A transformação do ser humano numa mercadoria humana promove um ser desumanizado. Ressalta-se aqui a desumanização como a ofensiva dos exploradores contra os explorados. A letra marxiana demonstra a existência de um salário mínimo para a manutenção do custo de vida e a reprodução do operário, mas, além da desgraça de ser vendido como mercadoria, há aquelas que não encontram escoamento, ou seja, há trabalhadores que não encontram emprego no capitalismo, devido à condição de desemprego estrutural (Mészáros, 2002) desse modo de produção, entre outras questões, que alimentam a miséria do lupemproletariado e do

exército industrial de reserva, formado por trabalhadores que não conseguem vender sua força de trabalho como mercadoria (Marx, 2017).

Sob a falácia do trabalho livre, a classe trabalhadora é jogada na desumanização seja mediante a venda de sua força de trabalho como qualquer outra mercadoria, seja pelo fato de não conseguir vender sua força de trabalho e padecer na miséria. O mundo das mercadorias se configura como hostil e grotesco ao trabalhador, que produz cada vez mais objetos, componentes da riqueza acumulada pelo capitalista, e que se defronta com esse trabalhador como um “poder estranho” (*Macht fremd*), como uma potência que não parece emanar de seu próprio trabalho, pois se assim fosse, o trabalhador desfrutaria do objeto produzido. Aqui está uma contradição essencial da sociabilidade capitalista: esse mundo hostil e estranho ao trabalhador é construído com suas próprias mãos e apropriado pelo capitalista, em que o primeiro é metamorfoseado numa ferramenta de trabalho vivo à disposição da acumulação de capital.

[...] O trabalhador encerra a sua vida no objeto; mas agora ela não pertence mais a ele, mas sim ao objeto. Por conseguinte, quão maior esta atividade, tanto mais sem objeto é o trabalhador. Ele não é o que é o produto de seu trabalho. Portanto, quanto maior este produto, tanto menor ele mesmo é. A *exteriorização* (*Entäusserung*) do trabalhador em seu produto tem o significado não somente de que seu trabalho se torna um objeto, uma existência *externa* (*äussern*), mas, bem além disso, [que se torna existência] que existe *fora dele* (*ausser ihm*), independente dele e estranha a ele, tornando-se uma potência (*Macht*) autônoma diante dele, que a vida que ele concedeu ao objeto se lhe defronta hostil e estranha (Marx, 2010, p. 81, *itálicos do autor*).

A vida do trabalhador transmigra ao objeto, este ganha vida perante seu criador. Quanto mais objetos produzidos, tanto mais o monstro do poder inversor da realidade se apresenta ao trabalhador, muito além da “perda do objeto” ao objetivar-se no mundo, tal objeto passa a ser estranho e dominar seu produtor, a criatura domina seu demiurgo, este transformado em mercadoria. A desumanização, fruto do fetichismo e da reificação como característica da alienação capitalista, visa aniquilar a humanidade do sujeito trabalhador, tanto objetivamente com a captura de seus produtos de trabalho, quanto subjetivamente, visto que o trabalhador deve se reproduzir como uma mercadoria, em que seu principal anseio se torna o salário, em vender o mais rapidamente sua força de trabalho para continuar sobrevivendo.

Desde sua juventude, Marx consegue apreender o movimento desumanizador do mundo das mercadorias, na medida em que a humanidade do trabalhador é atingida em todos os âmbitos. Corporalmente pelo fato óbvio da árdua exploração que implicará numa série de doenças e até na morte prematura do trabalhador. Também espiritualmente, ou subjetivamente, porque a vida do trabalhador deve ser destinada somente para produção, mesmo nos momentos em que não está nela, dificultando o soerguimento desse trabalhador em relação ao cotidia-

no e sua aproximação com as formas de objetivação superiores postas na arte e ciência (Lukács, 1966).

Nesse ínterim, a desumanização capitalista se complexifica em desumanizações, em várias tentativas de aniquilar a humanidade do ser humano, empreendidas pela personificação do capital: a burguesia. A primeira delas, é a supracitada forma de desumanização racista. Ao explorar o corpo do escravizado, tentava-se retirar deste os caracteres de sua humanidade conformada anteriormente ao processo de escravidão, como, por exemplo, seus cultos religiosos, expressões estéticas e artísticas, bem como os demais componentes de sua subjetividade, para inculcar a religião cristã como mecanismo ideológico burguês aos escravizados (Araujo, 2023).

Além disso, a desumanização capitalista tem a característica essencial de tentar esvaziar a humanidade do ser humano para explorá-lo como um ser não-humano. Ao longo da acumulação primitiva do capital, como processo de conformação das classes sociais fundamentais do capitalismo, os escravizados foram alvo da brutal demonização de suas expressões religiosas e culturais, ao tempo que foram denominados de selvagens para serem explorados e dizimados. Os indígenas também passaram pelo processo de extermínio e expropriação sob a insígnia de que não seriam seres humanos (ibid.).

Ao mesmo tempo que as forças produtivas capitalistas desenvolvem a ciência exponencialmente, esta em seu caráter imanente e desantropomórfico (Lukács, 1966), com a função social de elucidar a objetividade do real e possibilitar a intervenção assertada do ser humano na natureza de acordo com suas finalidades, também se transmuta num meio de desumanização sob o capital: “[...] Mas quanto mais a ciência natural interveio de modo prático na vida humana mediante a indústria, reconfigurou-se e preparou a emancipação humana, tanto mais teve de completar, de maneira imediata, a desumanização”(Marx, 2010, p. 111-112).

A desumanização é um complexo que surge contraditoriamente ao desenvolvimento das forças produtivas, na medida em que tais forças deveriam servir à emancipação humana, à diminuição da jornada de trabalho e à libertação da exploração capitalista, servem, no capitalismo, para intensificar a alienação dos seres humanos e a desumanização da classe trabalhadora, reduzindo-a abaixo das carências animais, mediante a degradação da vida humana.

A habitação-*luz* que Prometeu, em Ésquilo, denota como uma das maiores dádivas pelas quais ele fez do selvagem um homem, cessa de existir para o trabalhador. Luz, ar etc., a mais elementar limpeza animal cessam de ser, para o homem uma carência. A *imundície*, esta corrupção, apodrecimento do homem, o *fluxo de esgoto* (isto compreendido à risca) da civilização torna-se para ele um *elemento vital*. O completo abandono não natural, a natureza apodrecida, tornam-se seu *elemento vital*. Nenhum de seus sentidos existe mais, não apenas em seu modo humano, mas também não num modo não humano, por isto mesmo nem sequer num modo animal. A mais ru-

des formas (instrumentos) de trabalho humano reaparecem; assim, o moinho de tambor do escravo romano tornou-se modo de produção, modo de existência dos trabalhadores ingleses. [Isto quer dizer] não apenas que o homem deixa de ter quaisquer carências humanas, [mas que] mesmo as carências animais desaparecem (ibid., p.140, itálicos do autor).

A letra marxiana recorre à forma literária para exemplificar o processo de desumanização experimentado pelo trabalhador na exploração capitalista, em que seus sentidos humanos e até mesmo animais são aniquilados pelas condições de vida degradantes, isto posto nas habitações imundas, com esgoto a seu aberto, na alimentação esparsa e com utilização de alimentos estragados, chegando a fome e inanição. Tal situação leva o trabalhador a ser rebaixado a uma condição inferior ao animal, em que suas carências, ao invés de se refinarem cada vez mais humanamente, são rebaixadas na reprodução da sua vida estritamente como trabalhador. Na sociedade capitalista, portanto, “[...] o poder não humano domina”(ibid., p. 146).

O domínio do poder não-humano sobre o humano, ou seja, da mercadoria sobre o seu produtor, ou o mesmo que do capital sobre o trabalho, deságua na desumanização capitalista como meio de aumentar a extração de mais-valor. O processo de rebaixamento da humanidade, de exposição da classe trabalhadora à imundície [literalmente], serve à acumulação de capital, esta promove, no polo oposto, a desgraça e a miséria (Marx, 2017).

Marx fala, p. ex., com razão nos »Manuscritos Econômico-filosóficos« que o modo de trabalho no sistema econômico do capitalismo de seu tempo aliena o trabalhador do produto do seu trabalho, deste é feito um meio de opressão, e ao ponto de tanto degradar, desumanizar o ser humano, ele se »sente livre« apenas em suas »funções animais« (Lukács, 2018, p. 662).

A sociabilidade burguesa degrada e desumaniza a classe trabalhadora ao ponto de que somente nas suas funções animais como comer, dormir, fazer sexo, entre outras, encontra a mínima satisfação, isso quando não é reduzida abaixo dos animais. Assim, constatamos que a desumanização capitalista se configura como *desumanização estrutural*, porquanto está ligada ao trabalho assalariado como força motriz da produção de mais-valor na sociabilidade burguesa. “[...] o processo de desantropomorfização do pensamento é literalmente o contrário da desumanização. Precisamente a implantação e a consolidação das energias genéricas do homem, é a finalidade desse processo”(Lukács, 1966, p. 206, tradução nossa).

O contraditório desenvolvimento capitalista promove a desumanização estruturalmente em detrimento do reflexo desantropomorfizante científico que serviria, em tese, para refinar as carências humanas e desenvolver as forças produtivas no sentido da humanização, “[...] o princípio da desantropomorfização é essencialmente um princípio de progresso e humaniza-

ção” (ibid, p. 207, tradução nossa). Porém, o fetichismo que brota desde a produção de mercadorias tem caráter mistificador e reificador da realidade, o que dificulta, para a classe trabalhadora, o seu conhecimento desantropomórfico, sobretudo, relacionado às limitações e entraves postas à personalidade humana pelo capitalismo, como sistema que realiza “o pisoteio da humanidade na prática econômica”(ibid., p. 209, tradução nossa).

A relação intrínseca entre trabalho assalariado e desumanização consiste em que o trabalhador é despojado de meios de produção e torna-se livre a ser explorado por sua classe antagonista. A partir disso, passa a se reproduzir como uma mercadoria, não mais como um ser humano, pois cede sua humanidade ao objeto produzido, em que este ganha autonomia e independentiza-se perante seu demiurgo. Coisificação e alienação brotam do fetichismo como um mundo estranho a dominar o produtor de mercadorias, este, em contrapartida, é desumanizado e têm suas carências reduzidas abaixo dos animais.

Tudo isso gira em torno da produção de valor e mais-valor, tratada anteriormente. A *desumanização estrutural* faz parte da lógica do mundo das mercadorias, que transforma o mundo em propriedade privada pelo capitalista. Portanto, a negação da propriedade privada, a superação do trabalho assalariado e das classes sociais consubstanciam-se como alternativas diante da desumanidade engendrada e reproduzida pelo sistema do capital.

Exemplificaremos a objetivação da desumanização capitalista imposta às trabalhadoras e trabalhadores mediante a análise de alguns complexos desumanizantes da sociabilidade burguesa. A princípio explicitaremos a forma de desumanização racista, em seguida, a desumanização relacionada à saúde, à violência e à natureza, como expressões do “poder não-humano” que domina a sociedade burguesa.

A saída para a desumanização, a reumanização, ou o retorno do ser humano a si mesmo e ao gênero humano, está posta, portanto, na superação radical da sociabilidade burguesa, onde a produção seja realizada para atender às necessidades humanas e não para acumulação de capital mediante as mercadorias.

3.4 A objetivação da desumanização capitalista

A tortura da fome faz descer o homem ao nível do animalesco,
pois a resistência humana tem os seus limites –
além dos quais só restam o desespero ou a santidade.³⁴

³⁴ A autoria de M. Vinowska, Pater Maximilian Kolbe Friburgo, 1952, publicado na introdução de *As aves da noite* (1968) de Hilda Hilst.

Dado o complexo categorial do processo de desumanização, ressaltaremos neste item, quatro formas de desumanização materializadas no cotidiano dos explorados pelo sistema do capital:

- A primeira consiste na *desumanização racista*, como precursora da desumanização estrutural do modo de produção capitalista (Araujo, 2023).
- A segunda forma está ligada à saúde dos explorados, na relação entre *desumanização e saúde*, visto que, ao tempo em que se desumaniza seres humanos, se degrada sua saúde, levando em consideração a centralidade do trabalho sobre tal complexo (Souza, 2019).
- A terceira consiste na relação entre *desumanização e violência*, tanto na desumanização racista, como também na degradação da saúde dos explorados, estão intrincados processos de violência ligados ao “inseparável operar-conjunto de economia e violência”(Lukács, 2018, p. 660) nas sociedades pautadas em classes sociais.
- Por fim, trataremos da relação entre *desumanização e natureza*, mediante as considerações sobre o caráter destrutivo da produção capitalista (Mészáros, 2002). Ao tempo em que se degrada incontrolavelmente a natureza para a acumulação incessante de capital, constata-se que o capitalismo ocasiona a possibilidade de não-continuidade da vida humana na terra.

Tais formas foram elencadas devido à sua proeminência ao longo da pesquisa. A centralidade do objeto na investigação científica (Tonet, 2013) nos impele a sumariar algumas das principais manifestações da objetivação da desumanização capitalista sobre a classe trabalhadora.

Abordamos a desumanização racista como primeira forma de expressão da desumanização empreendida pelo sistema do capital pelo fato de que está presente desde o processo de acumulação primitiva do capital, junto à colonização. Isso significa que tal forma de desumanização foi fulcral para a conformação das classes sociais hodiernas, porquanto esteve presente desde a gestação desse modo de produção.

Os povos racializados foram os primeiros a serem sistematicamente desumanizados pelo sistema do capital para extração de mais-valor absoluto, ou seja, a serviço da valorização do valor. Assim, a desumanização racista permite o acúmulo de capital através da exploração do trabalho escravizado. Enfatizamos, assim, que tal forma de desumanização utilizou os povos racializados como cobaias na extração de mais-valor.

A extração de mais-valor absoluto dos escravizados permitiu o acúmulo de riquezas à metrópole, contribuindo para a constituição do modo de produção especificamente capitalista

no século XVIII. A forma embrionária de extração de mais-valor absoluto posta na escravidão moderna, permitiu o desenvolvimento posterior da forma de mais-valor relativo, específica do modo de produção capitalista e diretamente vinculada ao trabalho assalariado. Portanto, a desumanização racista se configura como um prelúdio da desumanização estrutural advinda do trabalho assalariado.

Seguidamente, abordamos a relação entre desumanização e saúde da classe trabalhadora, visto que, o processo de metempsicose em que parte da energia vital do produtor de riquezas transmigra à forma mercadoria, necessariamente implica na degradação da saúde de trabalhadoras e trabalhadores. Salientamos que a desumanização prejudica e degrada a saúde do trabalhador, bem como tem a capacidade de levá-lo à morte prematura.

No mesmo sentido se realiza a argumentação sobre a relação entre desumanização e violência, mesmo que possa parecer uma redundância afirmar tal fato, a desumanização é sempre acompanhada das mais distintas formas de violência. Esta não se resume à desumanização e tampouco ocorre o contrário. Constata-se que ambas têm relação intrínseca, embora possuam também caracteres de diferenciação.

No caso da relação entre desumanização e natureza, realiza-se um apanhado introdutório de como o capitalismo exerce a destruição e degradação da natureza, por ser um sistema desumano. Ao destruir a natureza, o capitalismo destrói também os seres humanos, levando em consideração que a continuidade humana exige o intercâmbio entre ser humano e natureza.

[...] A natureza é o *corpo inorgânico* do homem, a saber, a natureza enquanto ela mesma não é corpo humano. O homem *vive* da natureza significa: a natureza é o seu *corpo*, com o qual ele tem que ficar num processo contínuo para não morrer. Que a vida física e mental do homem está interconectada com a natureza não tem outro sentido senão que a natureza está interconectada consigo mesma, pois o homem é uma parte da natureza (Marx, 2010, p. 84, *itálicos do autor*).

Dito isto, não pretendemos esgotar os caracteres das formas mencionadas, apenas utilizá-las a título de exemplo da objetivação da desumanização. Tampouco afirmamos que existem somente as formas de desumanização supracitadas, visto que a complexificação das relações sociais capitalistas instiga às mais variegadas formas de desumanização, não sendo possível tratar de todas neste curto espaço.

Sumariamos tais processos nos subitens a seguir para uma melhor organização sistêmica, porém, todas as formas de desumanização se relacionam entre si, considerando a relação dialética entre os complexos sociais posta na categoria totalidade (Lukács, 2018).

3.4.1 A desumanização racista

A Hora da Virada

Assassinaram nossa cultura
 Pelo menos é o que pensam
 Fizeram nossa vida mais dura
 Os invasores são praga, e não bênção
 Trouxeram a imposição, condicionamento
 A catequização, um mundo de cimento
 A imposição, condicionamento
 A catequização, e um mundo de cimento
 O explorador já deu muita risada
 Agora chegou a hora da virada
 Subestimaram nossa inteligência
 Somos frutos da resistência!
 Saia-se das amarras
 Não durma, irmão, fique esperto
 Siga com paz e garra
 Lute se quiser estar liberto [...]³⁵

Tratamos da desumanização racista como primeira forma de desumanização empreendida pelo sistema do capital, por conta da sua utilização para a extração de mais-valor absoluto na escravidão moderna. A história da conformação do modo de produção capitalista nos revela que, durante a colonização capitalista, os colonizadores se autoafirmam como portadores da humanidade, enquanto as demais etnias encontradas no além-mar são designados como selvagens, criaturas não humanas. Isso ocorre para facilitar a exploração sobre tais seres humanos desumanizados e garantir a acumulação de capital até o estabelecimento do capitalismo.

Outro fato que corrobora com nossa argumentação está posto na contraposição entre Revolução Francesa (1789) e Revolução Haitiana (1791). Ambas as revoluções ocorreram no mesmo período histórico e denotam o processo de desumanização materialmente. Quando a burguesia chega ao seu pêniplo na Revolução Francesa, empreende a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão. Tal documento anuncia a liberdade, igualdade e fraternidade como supostos valores da burguesia, porém, estão diretamente ligados à propriedade privada, esta como direito inalienável. Simultaneamente, ocorre na América, mais especificamente no Haiti, a primeira revolução vitoriosa de ex-escravizados, em que exigem a libertação da escravidão e denunciam a falaciosa igualdade burguesa (James, 2000).

³⁵ Excerto da música *A hora da virada* da banda alagoana *Vibrações*, lançada no álbum *Ciclo* em 2013.

A analogia entre esses dois momentos históricos é elucidativa no que concerne à desumanização racista, visto que a burguesia registra documentalmente que somente os proprietários privados são considerados humanos, ou seja, somente o homem, burguês e branco é considerado portador da humanidade universal (Almeida, 2018). Disso decorre que, a burguesia necessariamente desumaniza os não-proprietários privados para explorá-los sob o trabalho assalariado na sua forma madura.

Nesse ínterim, a desumanização racista se constitui como primeira forma sistemática de desumanização dos povos, visto que o sistema do capital, em sua sede acumulatória e expansiva explorou o trabalho escravizado para extrair mais-valor absoluto e acumular riquezas ao ponto de se estabelecer como modo de produção especificamente capitalista. Antes do trabalho assalariado emergir como forma mais sofisticada de exploração capitalista, os escravizados estavam sendo sugados como mercadorias.

O movimento histórico demonstra as diversas formas de organização dos escravizados como os Quilombos (Nascimento, 2021), bem como a vitória da Revolução Haitiana (James, 2000). Isso significa que o capital empreendeu através da desumanização racista, a desumanidade contra povos inteiros, realizando uma espécie de experimento até chegar na forma do trabalho assalariado como escamoteadora da exploração. Os movimentos de organização contra o sistema do capital ainda em formação, denunciam o caráter coletivo da desumanização praticada sobre diferentes etnias ao redor do mundo. Porquanto, a desumanização racista é a primeira utilizada como um mecanismo sistêmico pelo capital.

Além disso, é preciso ressaltar que o racismo não surge especificamente junto ao sistema do capital. As formas de discriminação e preconceitos étnicos têm origem desde o surgimento do antagonismo entre classes sociais. “Encontramos discriminação e preconceitos étnicos dentro da Europa desde a Idade Média até os dias atuais, e a expansão europeia deu origem a um corpo coerente de ideias e de práticas associadas à hierarquia dos povos de diferentes continentes” (Bethencourt, 2018, p. 5). Logo, no embate entre distintas sociedades há manifestações pontuais do racismo, considerando a limitação das relações entre população de localidades diferentes, porquanto as relações sociais não eram mundializadas (Araujo, 2023).

Com o advento do capital, desde a acumulação primitiva concomitante ao processo colonizatório, inicia-se a mundialização das relações sociais. Todas as partes do globo passam a se conectar mediante a sanha exploratória do capital (Santos Neto, 2020). O processo de mundialização do capital permite que o racismo deixe de se constituir apenas pontualmente, para se configurar como um mecanismo estrutural de intensificação da extração de mais-valor (Araujo, 2023), esta como finalidade essencial do capitalismo (Marx, 2017).

Nesse ínterim, a colonização moderna se caracteriza como nodal para a instituição do racismo estrutural. Ao chegar nas terras além-mar, os colonizadores europeus se deparam com populações e modos de vida completamente distintos daqueles a qual viviam. As diferenças se plasmavam em diversos âmbitos, desde o modo de produção, até as características fenotípicas. Esses elementos foram a base para o erguimento estrutural do racismo. A branquitude europeia passou a se autodenominar como o ser humano universal, enquanto os demais povos são considerados como raças, ou seja, a partir disso é perpetrada a racialização dos povos (Almeida, 2018).

Assim, a desumanização racista consiste no desenvolvimento de uma forma específica de racismo na sociabilidade burguesa: o racismo estrutural. “A tese central é de que *o racismo é sempre estrutural*, ou seja, de que ele é um elemento que integra a organização econômica e política da sociedade” (Almeida, 2018, p. 15, *itálicos do autor*). Tal categoria denota caracteres especificamente capitalistas ao racismo.

A noção de *raça* como referência a distintas categorias de seres humanos é um fenómeno da modernidade que remonta a meados do século XIV. Raça não é um termo fixo, estático. Seu sentido está inevitavelmente atrelado às circunstâncias históricas em que é utilizado. Por trás da raça sempre há contingência, conflito, poder e decisão, de tal sorte que se trata de um conceito *relacional e histórico*. Assim, a história da raça ou das raças é a história da constituição política e econômica das sociedades contemporâneas (*ibid.*, p. 15, *itálicos do autor*).

Isso significa que a construção social da raça e a racialização ocorrem simultaneamente à conformação do capitalismo. Com isso, não afirmamos que a história do capitalismo se resume à história das raças, mas que a última também é integrante nodal do sistema do capital. A partir da racialização, os povos autóctones passaram a ser sistematicamente explorados, além disso, as suas características fenotípicas foram utilizadas para delegar a afirmação de que não seriam humanos, mas selvagens (Fanon, 2008; Araujo, 2023) que necessitavam ser civilizados pela burguesa branquitude.

Tal fato implica que as pessoas racializadas sejam as mais arduamente exploradas pelo modo de produção capitalista. Se o indígena é selvagem, pode ser morto cotidianamente e ter suas terras roubadas para fornecer lucros aos burgueses do agrogócio. Se o negro é criminoso, ele pode ser morto pela polícia de forma que aparentemente esta instituição está fazendo um favor à sociedade em eliminar um perigo iminente (Araujo, 2023, p. 72-73).

Na colonização moderna, a transformação do racializado em selvagem intensificou o processo de exploração, já que supostamente não se tratava de seres humanos, mas seres besti-

ais a serem domesticados. Tal período é caracterizado por Césaire (2006) e Todorov (1993), cada um, a seu termo, como o maior genocídio da história da humanidade, em que o capital, em plena formação, estende suas contradições a nível mundial.

Colonização e civilização?

A maldição mais comum neste assunto é ser vítima da boa-fé duma hipocrisia coletiva, hábil em levantar mal os problemas para legitimar melhor as odiosas soluções que lhes oferecem. Isso significa que o essencial aqui é ver e pensar claramente, entender atrevidamente, responder claramente a inocente pergunta inicial: O que é, em seu princípio, a colonização? Reconhecer que esta não é uma evangelização, nem empresa filantrópica, nem vontade fazer retroceder as fronteiras da ignorância, da enfermidade, da tirania, nem expansão de *Deus*, nem extensão do *Direito*; admitir de uma vez por todas, sem vontade de questionar pelas consequências, que na colonização o gesto decisivo é do aventureiro e do pirata, do pequeno ao grande vendedor e do proprietário, e do buscador de ouro, e do comerciante, o do desejo e da força, com a maléfica sombra projetada atrás por uma civilização que num momento de sua história se sente obrigada, endogenamente, a estender a concorrência de suas economias antagônicas à escala mundial (Césaire, 2006, p. 14, tradução nossa).

A exploração sobre os racializados, portanto, têm diferenças essenciais em relação aos explorados não-racializados. A primeira é a negação da humanidade dos racializados mediante a construção do mito do selvagem. Além da exploração do trabalho sob as condições degradantes do trabalho escravizado, também há a tentativa de aniquilação completa da subjetividade de tais sujeitos. Estes são tratados como folhas em branco sob a voga do assimilacionismo em que deveriam reproduzir o modo de vida do colonizador (ibid.).

O ataque à humanidade dos racializados promoveu a demonização de todas as manifestações culturais, artísticas e religiosas desses povos. Essa tentativa de esvaziamento da humanidade permitiu a escravização e dizimação de diversos povos. Os negros foram raptados do continente africano, obrigados ao trabalho forçado nas colônias, a exemplo do Brasil, e se tornaram um dos alvos principais da brutal desumanização racista. Além disso, os indígenas, povos originários de *Abya Yala*³⁶ — nomeação do continente americano dada pela etnia *kuna*, significa "terra madura", "terra viva" ou "terra que floresce", demonstrando a existência de “um continente já humanizado em sua totalidade quando Colombo chegou”(Dussel, 1993, p. 99) — foram exterminados sistematicamente ao empreender resistência contra a invasão colonial.

Assim, constata-se que o racismo estrutural tem fundamento econômico. A burguesia em ascensão utiliza as diferentes características fenotípicas dos povos no além-mar na tentativa de esvaziar sua humanidade com o intuito de explorá-los sem limites. Ao logo da escravidão moderna, o corpo dos escravizados era vendido inteiramente ao senhor, ou seja, toda a sua

³⁶ A bandeira de Abya Yala está disponível no anexo II.

vida deveria ser destinada à produção de mercadorias. “[...] a escravidão disfarçada dos assalariados na Europa necessitava, como pedestal, da escravidão *sans phrase* do Novo Mundo” (Marx, 2017, p. 829, *itálicos do autor*).

Marx desvela a diferenciação essencial entre a exploração dos escravizados sem meio-termo nas colônias em relação aos explorados na Europa. Dadas as considerações sobre a metempsicose e a transmigração da vida à mercadoria, verificamos a sucção mais aligeirada da vida do escravizado por não existir limites na jornada de trabalho. Toda a sua vida era consumida pelo trabalho sob condições arcaicas, junto aos castigos brutais empreendidos pelos exploradores.

O sistema colonial amadureceu o comércio e a navegação como plantas num hibernáculo. As “sociedades Monopolia” foram alavancas poderosas de concentração de capital. Às manufaturas em ascensão, as colônias garantiam um mercado de escoamento e uma acumulação potenciada pelo monopólio do mercado. Os tesouros espoliados fora da Europa diretamente mediante o saqueio, a escravização e o latrocínio refluíam à metrópole e lá se transformavam em capital (*ibid.*, p. 823).

O racismo estrutural, portanto, é diretamente ligado à colonização moderna, esta como parte da acumulação primitiva do capital, esta, por sua vez, como caractere da mundialização do capital. Afirmamos, desta feita, que a desumanização racista foi a primeira forma de manifestação da desumanização sistemática sobre os seres humanos explorados pelo sistema do capital (Araujo, 2023), visto que, a empresa colonizadora visa tão somente a extração do mais-valor absoluto, em que o capital se apropria de formas de exploração arcaicas como a escravidão para realizar a acumulação anômala de capital (Santos Neto, 2015).

Pense-se, por exemplo, na crescente desumanização do ser-escravo na Antiguidade, na autoalienação do possuidor de escravos que já está contida na designação de alguns seres humanos como *instrumentum vocale*. Naturalmente a escravidão já é em si uma alienação e, de fato, para todos os envolvidos; alcança, todavia, sua forma objetiva de ser, que retroage o mais intensamente desfigurando os seres humanos, quando o escravo tornou-se uma mercadoria geral e o princípio coisificador do tornar-se-mercadoria se associa à brutal «natural» obliteração da essência humana nessas relações dos seres humanos entre si (Lukács, 2018, p. 585, *itálicos do autor*).

[...] a produção baseada na escravidão. Nesta, segundo a expressão certa dos antigos, o trabalhador é um *instrumentum vocale* [ferramenta falante], distinto do animal (o *instrumentum semivocale*) [ferramenta semifalante] e da ferramenta morta (o *instrumentum mutum* [ferramenta muda]). Mas ele mesmo faz questão de deixar claro ao animal e à ferramenta que não é um deles, mas um homem. Ele alimenta em si mesmo que a convicção de sua diferença em relação a eles, tratando-os com impiedade e arruinando-os *con amore*. É por isso que, nesse modo de produção, vale o princípio econômico de empregar apenas os instrumentos de trabalho mais rudes e pesados, porém difíceis de danificar em virtude desse seu irremediável desajeitamento. Até o início da guerra civil [norte-americana], ainda se podiam encontrar, nos estados escravistas do Golfo do México, arados construídos segundo o modelo dos antigos arados chineses, que reviravam a terra como um porco ou uma toupeira, em

vez de sulcá-la. Cf. J. E. Cairnes, *The Slave Power* (Londres, 1862 apud Marx, 2017, p. 272 e 273, nota 17).

A desumanização racista promove a tentativa de rebaixamento de seres humanos à condição de um *instrumentum vocale* [ferramenta falante]. Os colonizadores ou burgueses em ascensão, utilizaram os povos racializados como suas cobaias no empreendimento da desumanização racista, mediante a ofensiva de aniquilação objetiva e subjetiva total dos seres humanos explorados na escravidão moderna. A partir de tal forma de desumanização direta e brutal, os exploradores desenvolvem as demais formas de desumanização sobre os explorados.

O processo de desumanização racista, empreendido contra os povos racializados e colonizados, nada mais é do que uma forma particular de desumanização. Esta é gestada pelo capital desde a acumulação primitiva e se configura como estrutural ao estabelecimento do modo de produção capitalista. Os escravizados foram os primeiros que transmigraram suas vidas às mercadorias burguesas, em que através da extração de mais-valor absoluto, cediam sua força de trabalho humano sem limites ao capitalista. Este processo degrada a vida dos escravizados e suga sua energia vital à morte prematura. [...] *A desumanidade racista deu origem à desumanidade generalizada do capital*, porquanto a classe operária vende-se como mercadoria ao capitalista para subsistir, bem como cede a sua humanidade à mercadoria, por meio da extração e acumulação de mais-valor, enquanto lógica fulcral do sistema do capital. A produção é alienada de seus produtores, bem como a exteriorização destes é estranhada da produção. Tal contradição entre capital e trabalho é inerente ao sistema do capital e gera a *desumanidade crônica* (Araujo, 2023, p. 141-142, *itálicos da autora*).

A finalidade da instituição da desumanização racista, além da intensificação da extração de mais-valor sobre os racializados, consiste na transformação do mundo em propriedade privada burguesa (ibid.). Ao disseminar seus tentáculos em diversas partes do mundo, a empresa colonizadora visava a fabricação de proletários a serem explorados pelo modo de produção capitalista, para tanto necessitava extirpar a possibilidade de propriedade pessoal dos produtores direto da riqueza (Marx, 2017).

A articulação entre acumulação primitiva do capital e colonização permitiu a expropriação de terras na Europa e também em todo o globo. Logo, a desumanização racista se configura como um mecanismo tanto para a extração de mais-valor dos racializados, como também para possibilitar a desapropriação destes povos de sua própria terra (Araujo, 2023). “A propriedade privada, como antítese da propriedade social, coletiva, só existe onde os meios e as condições externas do trabalho pertencem a pessoas privadas” (Marx, 2017, p. 830).

O resultado desta longa empreitada realizada pelos ignóbeis burgueses foi a expropriação das terras comunais. A propriedade privada é condição indispensável à maturação do capitalismo. Somente num mundo onde as pessoas que trabalham não possam mais desfrutar do fruto de seu trabalho, ou seja, quando a propriedade pessoal é extinta, a propriedade privada devora a vida de trabalhadoras e trabalhadores.

Sem a propriedade privada dos meios de produção seria impossível ao capital submeter realmente a força de trabalho aos seus domínios. A subsunção real do trabalho ao capital, estabelecida na indústria moderna, em que o proletário se consubstancia como um mero “apêndice da máquina”, só foi realizada devido às expropriações empreendidas no processo de acumulação primitiva de capital com papel primordial do sistema colonial (Araujo, 2023, p. 60).

Diante de tais fatos, asseveramos a origem histórico-ontológica da desumanização racista, ou do racismo estrutural especificamente burguês, desde a constituição das classes sociais fundamentais do capitalismo — burguesia e proletariado — na acumulação primitiva do capital. A função social dessa forma de desumanização consiste na possibilidade intensificação de extração de mais-valor dos povos racializados. Isso demonstra a natureza racista do sistema do capital, bem como do homem burguês. Ademais,

[...] O racismo estrutural é, portanto, um mecanismo criado pela burguesia para intensificar o processo de exploração, expropriação e dizimação mediante a desumanização das pessoas racializadas. No caso particular das mulheres negras escravizadas, o estupro se constituiu como uma forma de reprodução da força de trabalho escravizada, portanto, o mais-valor acumulado pelos capitalistas no processo de colonização foi empreendido sobre o estupro sistemático e coletivo das mulheres negras (Araujo, 2023, p. 141, itálicos da autora).

Dessa forma, o sistema do capital é racista desde antes de se constituir como modo de produção capitalista, não apenas em sua fase de decadência ideológica³⁷. Tal constatação é verificada pelo fato de que desde o engendramento do capitalismo, ao longo da acumulação primitiva do capital, o racismo brota como parte integrante do processo de exploração do trabalho. Logo, a madurez da sociabilidade burguesa é alcançada junto ao mecanismo do racismo estrutural, o que denota que a natureza do homem burguês é racista. Logo, na decadência burguesa, o racismo estrutural ganha corolário mediante a instituição do pseudoracismo científico (ibid.).

No princípio da história que os outros me contaram, colocaram em posição de destaque o pedestal da antropofagia, para que eu não a esquecesse. A respeito dos meus cromossomos, descreviam alguns genes mais ou menos espessos, representando o canibalismo. [...] Uma vergonha essa ciência (Fanon, 2008, p. 84).

³⁷ No ano de 1830, tem início a crise decisiva. [...] Na França e na Inglaterra, a burguesia conquistara o poder político. A partir de então, a luta de classes assumiu, teórica e praticamente, formas cada vez mais acentuadas e ameaçadoras. Ela fez soar o dobre fúnebre da economia científica burguesa. Não se tratava mais de saber se este ou aquele teorema era verdadeiro, mas se, para o capital, ele era útil ou prejudicial, cômodo ou incômodo, se contrariava ou não as ordens policiais. O lugar da investigação desinteressada foi ocupado pelos espadachins a soldo, e a má consciência e as más intenções da apologética substituíram a investigação científica imparcial (Marx, 2017, p.86).

Apesar da tentativa de desumanização sobre os povos racializados, estes resistiram bravamente contra a exploração perpetrada. A revolta se configurou com ingrediente cotidiano na vida desses povos (Araujo, 2023). Diante da desumanização propagada, foram construídas diversas organizações negras (Moura, 1983a) com o intuito de reconstituir a humanidade das pessoas racializadas.

Mesmo assim, as consequências hodiernas do racismo estrutural exercem papel fundamental na extração de mais-valor. Uma das primeiras questões a se levantar é a persistência da forma de trabalho escravizado no mundo contemporâneo, em que há a proeminência de pessoas racializadas nessa forma de exploração, chamada eufemisticamente de “trabalho análogo à escravidão”. Demonstra-se que há uma articulação entre a extração de mais-valor absoluto e mais-valor relativo no modo de produção capitalista, em que formas arcaicas de produção como a escravidão são utilizadas pela burguesia quando convém à acumulação de capital (Araujo; Souza, 2023).

Outra questão pertinente aos nossos dias, consiste em que após o fim oficial da escravidão, a generalização do trabalho livre e a chegada da imigração europeia para suprir os postos de trabalho formais, a população racializada foi relegada a ocupar uma grande franja marginal da superpopulação relativa. Como consequência disso persiste o rebaixamento do salário das pessoas negras (Moura, 1983).

Hoje, o Brasil se encontra com a taxa de desemprego em 6,9%, junto a isso, a taxa de subutilização da força de trabalho está em 16,4% e os desalentados conformam 1,53%. Isso significa que, no Brasil de 2024, há 24,83% da população sem ocupação ou subocupada, ao tempo em que a informalidade cresce para 11,89%³⁸. Quando consideramos o quesito raça/etnia, 21,4% das pessoas negras (pretas e pardas) estão desempregadas, já os brancos constituem 6,8% (IBGE, 2023). Tais dados denotam a permanência da população racializada como protagonista da superpopulação relativa no Brasil.

Além das consequências mencionadas, os povos racializados do Brasil sofrem com o

³⁸ Os dados sobre o desemprego no Brasil são fornecidos pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) através da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua (PNAD Contínua). Nesse íterim, são subdivididos em: desempregados (sem ocupação); desalentados (gostariam de trabalhar, mas não procuram emprego); e subutilizados (subocupados por insuficiência de horas trabalhadas) (IBGE, 2024). Tal diferenciação permite a mistificação dos dados do desemprego mediante o fatiamento de diversas formas de sua manifestação.

³⁹ Em 2022, o número de indígenas residentes no Brasil era de 1.693.535 pessoas, o que representava 0,83% da população total do país (Cabral; Gomes, 2023).

genocídio e dizimação de negros e indígenas³⁹, encarceramento em massa⁴⁰ (Davis, 2018), amontoamento em favelas sob condições precárias de moradia (Jesus, 1960), racismo religioso, entre outras manifestações da desumanização racista. No caso das mulheres racializadas, a articulação entre classe, raça e gênero (Davis, 2016) se desborda em que tais mulheres são as principais vítimas de violência doméstica, sexual e feminicídio⁴¹.

A população racializada brasileira colhe as consequências da objetivação da desumanização racista em todos os âmbitos da sua vida. Em continuidade às formas de desumanização, empreenderemos no item a seguir, uma análise da relação entre *desumanização e saúde*.

3.4.2 Desumanização e saúde

O marxismo dará saúde aos enfermos⁴²

Ao tratarmos da metempsicose (Marx, 2017) como categoria integrante do processo de desumanização capitalista, nos referimos diretamente à questão da saúde da classe trabalhadora. Quando o corpo do produtor de riquezas transmigra para a mercadoria produzida, parte de sua energia vital é posta para dar vida à mercadoria, aniquilando, consequentemente, parte da vida do produtor. Ao doar parte de seu tempo vital, o ser humano também é transformado numa mercadoria, ou seja, é coisificado.

Tal processo referente à valorização do valor (ibid.), consiste no motor propulsor da dinâmica capitalista, ou seja, a degradação da saúde de trabalhadoras e trabalhadores é parte essencial do desenvolvimento do modo de produção capitalista, visto que a capacidade corpórea da classe trabalhadora é transformada em um meio de acumulação do capital.

⁴⁰ Dos mais de 850 mil presos no país, cerca de 70% são negros, um universo de 470 mil pessoas. Os números escancaram o racismo estrutural no sistema carcerário brasileiro. Os dados são de 2023 e estão no Anuário Brasileiro de Segurança Pública. [...] Segundo o documento, em nenhum momento da série histórica, iniciada em 2005, a representação racial se deu de modo diferente, sendo, portanto, um processo criminal que tem cor. Além disso, o cenário é de celas lotadas, má qualidade de saúde e de higiene, violência, presença de facções criminosas e tempo de permanência na prisão maior do que o determinado pela condenação (Agência Brasil, 2024, n.p.).

⁴¹ 62% das vítimas de feminicídio são negras; em caso de mortes violentas intencionais, tais mulheres representam 70,7% (Anuário Brasileiro de Segurança Pública, 2022). “A chance, no Brasil, de uma mulher negra ser estuprada é 11,3% maior do que uma mulher branca” (Guimarães, 2022, não paginado). [...] “as trabalhadoras negras representavam 83% das mulheres que deixaram o contingente feminino total no terceiro trimestre de 2021. A redução entre as negras foi de 925 mil mulheres no período” [...] (Ilha, 2022).

⁴² Título de uma pintura de Frida Kahlo, retratada na contracapa da obra *Saúde do (s) trabalhador (es): análise ontológica da “questão” e do “campo”* de Diego Souza. “El marxismo dara salud a los enfermos” é uma obra da mexicana Frida Kahlo, datada de 1954. A artista traz uma reflexão profunda sobre a necessidade de transformação radical do mundo, a fim de, verdadeiramente curar os enfermos. Tarefa que, para a autora, perpassa as proposições construídas na perspectiva marxista [...] (Souza, 2019). O quadro está disponível em anexo.

O tempo de vida de um meio de trabalho compreende, portanto, sua repetida utilização num número maior ou menor de processos de trabalho sucessivos. E com o meio de trabalho ocorre o mesmo que com o homem. Todo homem morre 24 horas a cada dia. Porém, apenas olhando para um homem não é possível perceber com exatidão quantos dias ele já morreu, o que, no entanto, não impede que companhias de seguros, baseando-se na expectativa média de vida dos homens, possam chegar a conclusões muito seguras e, mais ainda, muito lucrativas (ibid., p. 281).

Logo, a partir do momento em que a produção de mais-valor se torna o fim último da sociedade, em que a produção se subordina à valorização (ibid.), a saúde da classe trabalhadora passa a ser degradada de forma tipicamente capitalista. Nesse ínterim, surge ontogeneticamente a “questão da saúde das trabalhadoras e dos trabalhadores”. “[...] a “questão” se coloca como um processo objetivo, tipicamente capitalista. Sua origem está consignada à origem do próprio modo de produção capitalista, consolidado no marco da Revolução Industrial”(Souza, 2019, p. 62-63).

A ontogênese da “questão da saúde da classe trabalhadora” ligada diretamente à consolidação do capitalismo e a subsunção real do trabalho ao capital mediante à maquinaria (ibid.), aponta uma forma de degradação da saúde dos trabalhadores no seio do capitalismo maduro. Porém, ao analisarmos a relação entre desumanização e saúde, depreendemos que o sistema do capital, mesmo antes de se consolidar em modo de produção capitalista, realiza a degradação da saúde humana.

Quando tratamos da desumanização racista, por exemplo, em sua ontogênese ligada à acumulação primitiva do capital e à colonização moderna, verificamos a degradação ainda mais brutal da força de trabalho escravizada para a obtenção do mais-valor absoluto. Por isso, defendemos a forma supracitada como a precursora da desumanização capitalista, tal que a degradação da saúde humana no trabalho escravizado não apresenta qualquer limite temporal por dois motivos: o primeiro, pela desconsideração direta dos escravizados como seres humanos; o segundo, devido às condições arcaicas de produção, em que os escravizados utilizavam ainda mais vorazmente sua força corpórea na produção, levando em consideração o desenvolvimento incipiente da maquinaria nas colônias.

Esses dois fatores denotam que o pontapé inicial na degradação da saúde da classe trabalhadora está na exploração sem limites do trabalho escravizado. Com o corolário do modo de produção capitalista, tal processo tende a se complexificar, em certa medida, a se sofisticar, visto que, o surgimento da maquinaria permite o acúmulo gigantesco da força de trabalho humana, a qual a trabalhadora e o trabalhador tornam-se um apêndice da máquina (Marx, 2017), tendo que operá-la não necessariamente mediante a força corpórea, o que teoricamente seria

um avanço aos trabalhadores. No entanto, o modo de produção capitalista institucionaliza a degradação da saúde da classe trabalhadora.

Cabe ressaltar que a maquinaria em si mesma poderia reduzir a intensificação do ritmo de trabalho e proporcionar menor desgaste físico e psíquico para o trabalhador. Sob o modo de produção capitalista, contudo, o uso da maquinaria gera um resultado exatamente oposto, uma vez que a lógica de acumulação requer produtividade crescente, com a maximização dos lucros [...]. Isto é, a produção de mais mercadorias em um período igual ou menor. Assim, o trabalhador sempre é submetido a condições extenuantes, que podem ultrapassar seus limites fisiológicos (Marx, 1988b). [...] Marx (1988b) revela que os efeitos imediatos da maquinaria serão: 1) prolongamento da jornada de trabalho [...]; 2) a intensificação do ritmo de trabalho, resultado do permanente desenvolvimento dos meios de produção e da limitação legal da jornada [...], porquanto impulsionaram a crescente extração de mais-valia, na sua forma relativa (Souza, 2019, p. 56-57).

A diferenciação categorial entre mais-valor absoluto e mais-valor relativo é crucial para a distinção das formas de exploração. Ao tempo que o trabalho escravizado produz o mais-valor absoluto, mediante o prolongamento sem limites da jornada de trabalho, o mais-valor relativo pode ser produzido em menos tempo de trabalho, através da intensificação dessa jornada (Marx, 2017).

Com o amadurecimento do modo de produção capitalista, a forma de mais-valor relativo passa a ser predominante pela sua sofisticação em relação ao mais-valor absoluto e por conseguir atingir melhor os objetivos mistificadores da manipulação capitalista. Tal aprimorada forma de extração de mais-valor escamoteia a exploração capitalista, por meio da possibilidade de redução da jornada de trabalho. Essa redução mistificada da jornada de trabalho, posta no mais-valor relativo, é fruto do desenvolvimento da maquinaria capitalista.

O advento da maquinaria, com a sucção mais abrangente da saúde da classe trabalhadora, escancara a exploração capitalista. Isso ocorre porque as contradições sociais provindas da lei geral da acumulação capitalista (Marx, 2017), com o acúmulo de bolsões de pobreza e miséria nas cidades europeias, explodem aos montes, junto a isso, a classe trabalhadora passa a se organizar, a exemplo da Primavera dos Povos em 1848, exigindo o reconhecimento de direitos, também ligados às questões do trabalho.

Nesse enleio surge a “questão da classe trabalhadora” aos olhos dos burgueses europeus. Enquanto os explorados no trabalho escravizado, mesmo construindo formas de organização, a exemplo dos Quilombos, não podiam pleitear direitos, por não serem considerados como seres humanos. A diferença da extração de mais-valor de cada forma de trabalho específica ocasiona também uma discrepância na organização dos trabalhadores europeus em rela-

ção aos trabalhadores escravizados nas colônias. Estes não são considerados nem humanos, tampouco trabalhadores.

Na medida em que o Estado passa a atender minimamente as demandas dos trabalhadores organizados em classe *para si* na Europa, as organizações dos escravizados nas colônias sofrem com a tentativa de apagamento histórico da burguesia colonizadora. Logo, não vêm à tona como uma “questão da classe trabalhadora”, devido à ofensiva de aniquilamento objetivo e subjetivo dos povos racializados.

Em consonância com Souza (2019) a “questão” da classe trabalhadora surgirá realmente no advento do modo de produção capitalista, porque as organizações anteriores a isso são de tal forma aniquiladas que não conseguem galgar o reconhecimento pelo Estado e burguesia como uma problemática a ser apaziguada, mas sim como uma população a ser diretamente desumanizada e exterminada.

Os Quilombos significam para o Brasil, as primeiras formas de organização contra o sistema do capital, onde o capitalismo ainda estava em formação e não plenamente consolidado. Devido às características brutais de ascensão do capital em capitalismo, as organizações negras, mesmo com elevado grau de sofisticação não conseguiram derruir tal modo de produção. No entanto, servem para a reconstituição da memória social dos povos racializados e para desvendarmos as contradições hodiernas. “Esse lapso de conhecimento da história do negro no Brasil e da própria história do Brasil provoca uma ruptura dos negros com o seu passado, agravando o desconhecimento da sua situação hodierna”(Nascimento, 2021, p. 111).

Trata-se, dessa maneira, de um lapso histórico-social da história dos povos racializados que reflete em todos os âmbitos da vida desse contingente da classe trabalhadora, inclusive em sua saúde. Em síntese, a diferenciação entre a classe trabalhadora europeia e a classe trabalhadora racializada está posta em que: os primeiros são considerados, pelo menos formalmente humanos, em detrimento da desumanização total dos segundos; o que se desdobra em que os primeiros podem levantar questões e pleitear direitos, enquanto os últimos são cotidianamente aniquilados.

Tal distinção ontológica das condições de vida da classe trabalhadora em diferentes contextos histórico-sociais, não significa que os trabalhadores não-racializados não são explorados, apenas demonstra peculiaridades e nuances da exploração realizada pelo sistema do capital. Por isso, ressaltamos que os trabalhadores europeus são considerados como humanos somente formalmente, enquanto os racializados são considerados instrumentos falantes. Essas constatações recaem amplamente sobre as formas de degradação da saúde dos trabalhadores. Mesmo os “formalmente humanos” sofrem consequências brutais na degradação da saúde.

Trabalhar até a morte está na ordem do dia, não só nas oficinas das modistas, mas em milhares de outros lugares; na verdade, *em todo lugar em que o negócio prospera*. [...] Tomemos como exemplo o ferreiro. Se nos é dado acreditar nos poetas, não existe nenhum homem tão cheio de vida e alegre quanto o ferreiro. Ele levanta cedo e já produz suas faíscas antes do sol; come, bebe e dorme como nenhum outro homem. Considerado do ponto de vista puramente físico, ele se encontra, por trabalhar moderadamente, num [*sic.*] das melhores posições humanas. Mas se o seguirmos até a cidade, veremos a sobrecarga de trabalho que recai sobre esse homem forte, e o lugar que ele ocupa na estatística de mortalidade em nosso país. Em Marylebone “(um dos maiores bairros de Londres),” os ferreiros morrem numa proporção anual de 31 por 1.000, ou 11 acima da média de mortalidade dos homens adultos na Inglaterra. A ocupação, uma arte quase instintiva da humanidade, irrepreensível em si mesma, converte-se, devido ao excesso de trabalho, em destruidora do homem. Ele pode dar tantas marteladas por dia, caminhar tantos passos, respirar tantas vezes, realizar tanto trabalho e viver em média, digamos, 50 anos. Mas ele é diariamente forçado a martelar tantas vezes mais, a caminhar tantos passos a mais, a respirar com mais frequência, e tudo isso faz com que seu dispêndio vital seja diariamente aumentado em 1/4. Ele cumpre a meta, e o resultado é que, por um período limitado, realiza 1/4 a mais de trabalho; e morre aos 37 anos, em vez de aos 50 (Richardson, 1863 apud Marx, 2017, p. 329, *italico* nosso).

A análise marxiana recorre à obra *Work and Overwork* (Trabalho e Excesso de Trabalho) para desvelar a degradação da vida da classe trabalhadora no capitalismo central. Tal ex-certo demonstra a condição de exploração de um homem adulto que possui sua vida encurtada mediante a sucção de sua força vital através da extração de mais-valor. O trabalhador utilizado no exemplo mencionado, é controlado em todas as suas atividades mais corriqueiras, como a quantidade de marteladas, os passos, a respiração, em que é forçado a executar mais dispêndio de força vital para transmigrar à mercadoria, tendo encurtado seu tempo de vida.

Além de se referir aos trabalhadores homens, Marx (2017) também expõe a forma de exploração sobre mulheres e crianças, assim como o conseqüente rebaixamento do valor da força de trabalho de todos os integrantes da família.

O valor da força de trabalho estava determinado pelo tempo de trabalho necessário à manutenção não só do trabalhador adulto individual, mas do núcleo familiar. Ao lançar no mercado de trabalho todos os membros da família do trabalhador, a maquinaria reparte o valor da força de trabalho do homem entre sua família inteira. Ele desvaloriza, assim, sua força de trabalho. É possível, por exemplo, que a compra parcelada das quatro forças de trabalho de uma família custe mais do que anteriormente a compra da força de trabalho de seu chefe, mas, em compensação, temos agora quatro jornadas de trabalho no lugar de uma, e o preço delas cai na proporção do excedente de mais-trabalho dos quatro trabalhadores em relação ao mais-trabalho de um. Para que uma família possa viver, agora são quatro pessoas que têm de fornecer ao capital não só trabalho, mas mais-trabalho (*ibid.*, p. 468).

No mal-afamado distrito londrino de Bethnal Green, tem lugar, todas as segundas e terças-feiras pela manhã, um mercado público, onde crianças de ambos os sexos, a partir de 9 anos de idade, alugam a si mesmas para as manufaturas de seda londrinas. “As condições habituais são 1 xelim e 8 *pence* por semana” (soma que pertence

aos pais) “e 2 *pence* para mim mesmo, além de chá.” Os contratos valem apenas por uma semana. As cenas e o linguajar, durante o funcionamento desse mercado são verdadeiramente revoltantes. Na Inglaterra ainda ocorre de mulheres “pegarem crianças da *workhouse* e as alugarem para qualquer comprador por 2 xelins e 6 *pence* por semana. Apesar da legislação, pelo menos 2 mil adolescentes continuam a ser vendidos por seus próprios pais como máquinas vivas para a limpeza de chaminés (ibid., p. 470).

O trabalho assalariado capitalista reflete na saúde da classe trabalhadora através de acidentes de trabalho, adoecimento e demais problemas de saúde decorrentes da jornada de trabalho extenuante e desumanizadora. Constata-se a grande indústria como uma verdadeira “câmara de tortura”, em que trabalhadoras e trabalhadores, mulheres, homens e crianças são deteriorados física e psiquicamente no processo de valorização do valor. Além das consequências próprias do processo de trabalho, as condições de reprodução social da classe trabalhadora também se constituem como degradantes à saúde (Souza, 2019).

Sobre a degradação da saúde dos trabalhadores no âmbito externo à fábrica, é possível reportar a Engels (2008), quando descreve o emblemático e pioneiro caso inglês, no qual ocorre o processo de pauperização da classe trabalhadora combinado a uma urbanização caótica. O autor constata como as habitações das principais cidades inglesas eram imundas, sem ventilação sem água potável, em ruas com ambiente totalmente nauseabundo, em meio a toda a sujeira produzida pelas fábricas. As famílias operárias mal tinham o que comer, vestindo trapos e dormindo, muitas vezes, no chão, isto quando tinham a sorte de possuir um lugar onde morar. Não é de se estranhar, como o próprio autor descreve que várias epidemias fossem frequentes, como cólera, tifo etc. Por tais razões, concebemos a “questão”, em sua “totalidade”, como plasmada na “questão social” em geral, haja vista a indissociabilidade do processo de pauperização (e seus desdobramentos) e o processo saúde-doença da classe trabalhadora (ibid., p. 59-60).

A análise sobre *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra* (2010) realizada por Engels, denota o intrincamento entre as condições de pauperismo e o processo saúde-doença da classe trabalhadora. Acertadamente, Souza (2019) desvela a articulação essencial entre a “questão” da saúde das trabalhadoras e trabalhadores à gênese da “questão social”, em sua gama de contradições e mazelas destinadas aos explorados. O capitalismo constitui, desde sua gênese, um mosaico de possibilidades de degradação da saúde humana, mediante as condições degradantes de trabalho e todas as demais condições de vida da classe trabalhadora.

Ressaltamos que os exemplos utilizados referem-se à classe trabalhadora europeia. Aos racializados, além de serem desumanizados pela exploração capitalista, alia-se à desumanização racista como intensificador dos desdobramentos degradantes à saúde.

O tratamento dispensado aos nativos era, naturalmente, o mais terrível nas plantações destinadas exclusivamente à exportação, como nas Índias Ocidentais e nos países ricos e densamente povoados, entregues à matança e ao saqueio, como o México

e as Índias Orientais. Tampouco nas colônias propriamente ditas se desmentia o caráter cristão da acumulação primitiva. Esses austeros e virtuosos protestantes, os puritanos da Nova Inglaterra, estabeleceram em 1703, por decisão de sua *assembly* [assembleia], um prêmio de £40 para cada escalpo indígena e cada pele-vermelha capturado; em 1720, um prêmio de £100 para cada escalpo; em 1744, depois de Massachusetts Bay ter declarado certa tribo como rebelde, os seguintes preços: £100 da nova moeda para o escalpo masculino, a partir de 12 anos de idade; £105 para prisioneiros masculinos, £50 para mulheres e crianças capturadas; £50 para escalpos de mulheres e crianças! Algumas décadas mais tarde, o sistema colonial vingou-se nos descendentes — que nesse ínterim haviam se tornado rebeldes — dos piedosos *pilgrim fathers* [pais peregrinos]. Com incentivo e pagamento inglês, foram mortos a golpes de *tomahawk*. O Parlamento britânico declarou os cães de caça e o escarpelamento como “meios que Deus e a Natureza puseram em suas mãos” (Marx, 2017, p. 823, *itálicos do autor*).

Nota-se, a partir desse excerto, a não consideração da qualidade humana nos nativos das colônias, assim como se depreende tal processo também aos escravizados raptados do continente africano. A degradação da saúde nesse caso chega ao seu limite. Aqui, a morte é mais aligeirada tanto pela exploração sem floreios do trabalho escravizado, bem como pelo assassinio direto dos povos racializados.

Mediante a exemplificação da classe trabalhadora europeia e da racializada, demonstram-se diferentes nuances da degradação à saúde, impelindo ao processo de desumanização. Em diferentes níveis, sob distintas condições histórico-sociais, todos os explorados pelo capitalismo são desumanizados e degradados em sua saúde, por serem metamorfoseados em mercadoria.

No próximo item, trataremos sobre a relação entre *desumanização e violência*, esta como intrínseca às demais desumanidades.

3.4.3 Desumanização e violência

Guerra
Até que a filosofia
Que mantém uma raça superior
E outra inferior
Seja finalmente e permanentemente
Desacreditada e abandonada
Em todo lugar haverá guerra
Eu digo que haverá guerra
Até que não existam
Cidadãos de primeira e segunda classe em qualquer nação
Até que a cor da pele de um homem
Não seja mais significativa do que a cor dos seus olhos
Eu digo que haverá guerra
Até que os direitos humanos básicos
Sejam igualmente garantidos a todos,
sem discriminação de raça
Isso é guerra
Até esse dia

O sonho de paz duradoura
 Cidadania mundial
 Regras de moralidade internacional
 Permanecerão como ilusões fugazes a serem perseguidas
 Mas nunca alcançadas
 Agora em todo lugar haverá guerra
 Guerra
 Até que o regime ignóbil e infeliz
 Que aprisiona nossos irmãos na Angola
 Em Moçambique
 África do Sul
 Em condições subumanas
 Seja derrubado
 Inteiramente destruído
 Bem, em todo lugar haverá guerra
 Eu digo que haverá guerra
 Guerra no leste
 Guerra no oeste
 Guerra no norte
 Guerra no sul
 Guerra, guerra
 Rumores de guerra
 Até esse dia
 O continente africano
 Não conhecerá a paz
 Nós africanos lutaremos
 Achamos isso necessário
 E sabemos que vamos vencer [...]⁴³

O processo de desumanização capitalista perpassa necessariamente a violência. Esta é utilizada para a imposição da ordem burguesa⁴⁴. Ao desvelar a acumulação primitiva do capital, a letra marxiana se aproxima dos “meios violentos por ela empregados”(Marx, 2017, p. 795) para constituir as classes sociais fundamentais do capitalismo — burguesia e proletariado. Mediante a análise do processo de expropriação das terras comunais, bem como do surgimento das legislações de imposição da disciplina do trabalho assalariado sobre os explorados, constata-se “[...] Toda a série de pilhagens, horrores e opressão que acompanha a expropriação violenta do povo, do último terço do século XV até o fim do século XVIII [...] (ibid., p. 799).

⁴³ Música de Bob Marley, na versão original: War/ Until the philosophy/ Which hold one race superior/ And another inferior/ Is finally and permanently/ Discredited and abandoned/ Everywhere is war/ Me say war/ That until there are no longer/ First class and second class citizens of any nation/ Until the color of a man's skin/ Is of no more significance than the color of his eyes/ Me say war/ That until the basic human rights/ Are equally guaranteed to all without regard to race/ Dis a war/ That until that day/ The dream of lasting peace/ World citizenship/ Rule of international morality/ Will remain but a fleeting illusion to be pursued/ But never attained/ Now everywhere is war/ War/ And until the ignoble and unhappy regime/ That hold our brothers in Angola/ In Mozambique/ South Africa/ Sub-human bondage/ Have been toppled/ Utterly destroyed/ Well, everywhere is war/ Me say war/ War in the east/ War in the west/ War up north/ War down south/ War, war/ Rumours of war/ And until that day/ The African continent/ Will not know peace/ We Africans will fight/ We find it necessary/ And we know we shall win [...].

⁴⁴ Conforme mencionado, trataremos da violência diretamente ligada à conformação da ordem burguesa, contudo, os processos violentos ocorrem em todas as sociedades de classes.

Assim, “[...] a história dessa expropriação está gravada nos anais da humanidade com traços de sangue e fogo” (ibid., p. 787). O sistema do capital se desenvolve através da violência sistêmica. Esse processo ocorre para transformar a forma de exploração feudal em exploração propriamente capitalista. A utilização da violência para realizar tal metamorfose demonstra a resistência dos explorados, visto que não se entregaram à disciplina do trabalho assalariado por livre e espontânea vontade, mas por meio da mais brutal violência.

Ademais, nesse período, a violência é utilizada também nas expropriações com o intuito de transformação da terra em propriedade privada. Antes do modo de produção capitalista, a terra não era mercadoria, não podia ser vendida, o ser humano estava diretamente ligado a ela, seja na condição de senhor ou de servo. Na conformação do modo de produção capitalista, a terra é transformada em mercadoria mediante processos violentos de usurpação da classe trabalhadora. Nesse sentido, a violência é utilizada para transformar concomitantemente os seres humanos e a terra em mercadoria.

Os diferentes momentos da acumulação primitiva repartem-se, agora, numa sequência mais ou menos cronológica, principalmente entre Espanha, Portugal, Holanda, França e Inglaterra. Na Inglaterra, no fim do século XVII, esses momentos foram combinados de modo sistêmico, dando origem ao sistema colonial, ao sistema da dívida pública, ao moderno sistema tributário e ao sistema protecionista. Tais métodos, como, por exemplo, o sistema colonial, baseiam-se, em parte, na violência mais brutal. Todos eles, porém, lançaram mão do poder do Estado, da violência concentrada e organizada da sociedade, para impulsionar artificialmente o processo de transformação do modo de produção feudal em capitalista e abreviar a transição de um para o outro. A violência é a parteira de toda sociedade velha que está prenhe de uma sociedade nova. Ela mesma é uma potência econômica (ibid., p. 821).

A letra marxiana ressalta precisamente os meios a qual a violência é realizada para o estabelecimento da sociedade burguesa. Além das expropriações violentas sobre os explorados europeus, verifica-se a violência ainda mais brutal no sistema colonial moderno. Tal violência é respaldada pela desumanização racista e a desconsideração dos povos autóctones como seres humanos.

Outro complexo de extrema importância na análise sobre a violência é o Estado. Este é utilizado para submeter os explorados à violência sistêmica. Na análise lukacsiana, afirma-se que todas as sociedades anteriores ao comunismo, ou seja, todas as sociedades de classes até o hodierno momento histórico, recorrem à combinação entre economia e violência para o seu estabelecimento (Lukács, 2018). Tal fato só é possível através dos poderes do Estado. Aparentemente, tal complexo estaria acima das classes sociais, no papel de mediador dos interesses de tais classes. Porém, na verdade, o Estado surge no advento da sociedade de classes e da propriedade privada, onde brotam interesses irreconciliáveis.

O Estado não é pois, de modo algum, um poder que se impôs à sociedade de fora para dentro; tampouco é “a realidade da ideia moral”, nem “a imagem e a realidade da razão”, como afirma Hegel. É antes um produto da sociedade, quando esta chega a um determinado grau de desenvolvimento; é a confissão de que essa sociedade se enredou numa irremediável contradição com ela própria e está dividida por antagonismos irreconciliáveis que não consegue conjurar. Mas para que esses antagonismos, essas classes com interesses econômicos colidentes não se devorem e não consumam a sociedade numa luta estéril, faz-se necessário um poder colocado aparentemente por cima da sociedade, chamado a amortecer o choque e a mantê-lo dentro dos limites da “ordem”. Este poder, nascido da sociedade, mas posto acima dela se distanciando cada vez mais, é o Estado (Engels, 1984, p. 191).

Engels desvela a gênese do Estado na tentativa de contenção dos antagonismos entre as classes sociais. Nesse ínterim, tal complexo aparentemente neutro, possui a função social de defesa intransigente dos interesses da classe dominante, no caso do capitalismo, a burguesia. Por isso, Marx e Engels (2009) asseveram que o Estado moderno nada mais é do que o comitê central dos interesses burgueses. A utilização da violência mediante o Estado, desde a acumulação primitiva do capital, perpassando o sistema colonial, até os tempos hodiernos, demonstra seu intrínseco caráter de classe.

Com o pleno desenvolvimento do modo de produção capitalista pautado na subsunção real do trabalho ao capital, a violência ganha requintes. A possibilidade de extração do mais-valor relativo, além de mistificar a exploração do trabalho, também escamoteia a forma de violência utilizada pelo capitalismo. Isso significa que, a violência torna-se sofisticada com o advento do capitalismo, nem sempre é empregada da forma direta e brutal conforme realizado na acumulação primitiva e colonização.

Nas sociedades pré-capitalistas, a necessidade do uso da força imediata evidencia de forma ainda mais específica esse entrelaçamento entre economia e violência, em que, segundo Lukács, Marx, examinando a economia da renda fundiária, por exemplo, põe às claras o aspecto essencial: “em tais condições, o mais-trabalho para o proprietário nominal da terra somente pode ser extraído por ele com uma coerção extra-econômica, qualquer que seja a forma que ela assumir” (*apud* Lukács, p. 729). Este fato se repete no âmbito mais geral da sociabilidade, isto é, na gênese e no funcionamento das formações econômicas em que os fenômenos aparecem tendo como força prioritária a “pura” economia, quando na verdade se trata também de uma interação entre esses complexos realmente incindíveis do desenvolvimento social: de uma lado, a realidade econômica propriamente dita, de outro, a realidade extraeconômica. Para Lukács, tanto quanto para Marx, a totalidade do ser social inclui a dialética interação entre tais campos [...] (Alcântara, 2014, p. 134).

Embora o desenvolvimento da forma de mais-valor relativo permita a mistificação da violência, o capitalismo, mesmo em sua fase madura, não prescinde da mesma, assim como não elimina a produção de mais-valor absoluto. Conforme as necessidades do contexto históri-

co-social em que está inserido, o capitalismo intensifica ou não, os processos de violência, a serviço da valorização do valor. Na sociedade contemporânea, mesmo com o estabelecimento duma suposta democracia, a violência de classe continua na ordem do dia, especialmente contra os povos racializados.

A república democrática — a mais elevada das formas de Estado, e que, em nossas atuais condições sociais, vai aparecendo como uma necessidade cada vez mais iniludível, e é a única forma de Estado sob a qual pode ser travada a última e definitiva batalha entre o proletariado e a burguesia — não mais reconhece as diferenças de fortuna. Nela a riqueza exerce seu poder de modo indireto, embora mais seguro (Engels, 1984, p. 194-195).

O caráter mistificador da democracia burguesa consiste tanto na falácia do exercício do poder pelo povo, como também na mentira de que o capitalismo trata igualmente todos os cidadãos independentemente de sua fortuna. A igualdade formal burguesa esconde a violência em suas entranhas, disseminada mediante diversos mecanismos especificamente capitalistas.

Abordamos anteriormente, o racismo estrutural (Almeida, 2018) como um mecanismo de intensificação da exploração do trabalho dos racializados, a serviço da valorização do valor (Araujo, 2023). A instituição da segmentação entre seres humanos sob a insígnia do processo de racialização denota uma forma de violência brutal sobre tais povos. O mesmo ocorre ao analisarmos a saúde da classe trabalhadora. Ao ser metamorfoseada em mercadoria, sua força vital é sugada cotidianamente para dar vida à coleção de mercadorias burguesas sob processos violentos de degradação humana.

Constata-se, portanto, nos tempos hodiernos, o recurso à violência como parte da lógica nodal do capitalismo, com o intuito de manter a dominação sobre a classe trabalhadora. Afirmamos que a questão da combinabilidade entre economia e violência chega ao seu ápice no capitalismo, “[...] o indissolúvel ser-dependente-um-do-outro do inseparável operar-conjunto de economia e violência”(Lukács, 2018, p. 660). A relação entre tais complexos desumaniza os seres humanos desde a gênese do capitalismo até a sua manifestação contemporânea.

Agora, devendo ser considerada sócio-ontologicamente mais de perto a qualidade essencial desses fundamentos objetivos da alienação, devemos antes de tudo remover do caminho alguns preconceitos amplamente difundidos. Começamos com o contraste completamente indefensável de economia e violência, com a falácia como se aquela tivesse podido desempenhar seu papel de fato fundante, nas sociedades que existiram até aqui e ainda existem, de uma forma »pura«, completamente separado da violência e do emprego da violência. Naturalmente, um conceito do puro econômico é cunhável sem contradição no nível do pensamento abstrato, de fato a elaboração desse conceito é decisivamente importante para a teoria, pois apenas através dele podem ser trazidas à luz as forças motrizes essenciais no interior de uma formação

ou de um seu período. A sensata possibilidade de uma tal análise e generalização não significa, contudo, de maneira alguma, que poderia ter tido uma sociedade de classe na qual os princípios econômicos nela prevalecentes teriam podido alcançar validade sem violência, a partir de sua pura dialética interna (ibid., p. 657-658).

Consoante ao húngaro, nenhuma forma de sociedade de classes se institui e se desenvolve sem a recorrência à violência. No capitalismo esse fato não seria diferente. Tanto em sua conformação como em sua maturidade, a violência é utilizada como condição *sine qua non* para a continuidade da existência de tal modo de produção. Sinteticamente listamos dois complexos atuais da sociabilidade burguesa que promovem a violência brutal e direta contra a classe trabalhadora, a saber, o *complexo industrial-militar* (Mészáros, 2002) e o *complexo industrial-prisional* (Davis, 2018).

O complexo industrial-militar (Mészáros, 2002) é um mecanismo utilizado prioritariamente em duas funções essenciais que aliam o poder econômico ao estatal no deslocamento das contradições do sistema do capital.

O complexo industrial-militar cumpre com grande eficiência duas funções vitais, deslocando temporariamente duas poderosas contradições do capital “superdesenvolvido”. [...] A primeira, mencionada há pouco, é a transferência de uma porção significativa da economia das incontroláveis e traiçoeiras forças do mercado para as águas seguras do altamente lucrativo financiamento estatal. Ao mesmo tempo mantém intacta a mitologia da empresa privada economicamente superior e *eficiente nos custos*, graças à absolvição *a priori* da perdularidade *total* e da *falência estrutural* pela ideologia de fervor patriótico. [...] A segunda função não é menos importante: deslocar as contradições devidas à *taxa decrescente de utilização* que se evidenciaram dramaticamente durante as últimas décadas de desenvolvimento nos países de capitalismo avançado. É por isso que, enquanto não se encontrar uma alternativa estrutural para lidar com os fundamentos causais das contradições aqui mencionadas e que foram deslocadas com sucesso, a esperança de uma simples realocação dos recursos prodigiosos, agora investidos no complexo industrial-militar, fatalmente será anulada pelas determinações causais prevalecentes (Mészáros, 2002, p. 801).

Tal complexo se consubstancia no âmbito da produção destrutiva do capital. Nota-se a reciprocidade dialética entre capital e Estado no exemplo mencionado (ibid.). O Estado exerce a função de financiar o complexo industrial-militar, enquanto este promove a destruição da produção excedente capitalista, bem como de determinadas populações. Devido à importância da função desse complexo, “[...] Do ponto de vista do capital contemporâneo, se o complexo industrial-militar não existisse, teria que ser inventado” (ibid., p. 809). Ademais, promove a desumanização, em que retira a humanidade dos civis atingidos pelo conflito bélico, para acelerar a rotação do capital mediante o lucro provindo da guerra.

O complexo industrial-prisional (Davis, 2018) também se consubstancia como uma forma de desumanização, em que pessoas racializadas são encarceradas em massa para aten-

der aos interesses lucrativos. A série estadunidense *The Boys*, no sexto episódio da quarta temporada, consegue sintetizar a função de tal complexo no diálogo entre as personagens *Tek Knight* e *Firecracker*, nas palavras do primeiro: “Não se ganha dinheiro com entretenimento. Isso é dinheiro de verdade. Dinheiro de 11 gerações. A família Vernon começou caçando escravos. Agora temos mais prisões privadas que qualquer outra empresa dos EUA. [...] Eu pego, abrigo e reabilito criminosos. Aí eu os pego de novo.”

O processo de encarceramento em massa torna-se uma indústria para atender aos ditames da valorização do valor. Levando em consideração que a maior parte dos encarcerados são os racializados, há um processo de continuidade entre a violência exercida no trabalho escravizado em relação à violência das prisões.

A exploração da mão de obra prisional por corporações privadas é apenas um dos aspectos de uma série de relações que ligam corporações, governo, comunidades correccionais e mídia. Essas relações constituem o que chamamos de complexo industrial-prisional. O termo “complexo industrial prisional” foi introduzido por ativistas e estudiosos para contestar a crença predominante de que o aumento dos níveis de criminalidade era a principal causa do crescimento das populações carcerárias. Na realidade, argumentaram, a construção de prisões e a eventual necessidade de ocupar essas novas estruturas com corpos humanos foram guiadas por ideologias racistas e pela busca desenfreada de lucro. O historiador social Mike Davis usou o termo pela primeira vez para se referir ao sistema penal da Califórnia, que, observou ele, já na década de 1990 havia começado a rivalizar com o agronegócio e a expansão imobiliária como uma das principais forças econômicas e políticas (Davis, 2018, p. 70).

Os dois complexos supracitados constituem formas hodiernas de manifestação da violência do modo de produção capitalista em conluio com o poder estatal. Em ambos, está presente o processo de desumanização, onde o fomento de tais indústrias destrutivas promove a aniquilação da vida humana nos mais diversos níveis.

No período nazista, por exemplo, judeus, entre outros povos, foram desumanizados e postos em campos de concentração, em que a burguesia estendeu a mão para o beijo do fascismo (Zetkin, 1923). Hoje, palestinos são desumanizados pelo sionismo de Israel, onde são chamados de “terroristas” e “animais”, ao serem mortos no empreendimento neocolonialista israelense aliado aos Estados Unidos. “A última grande causa do século XX” (Said, 2012) ganha novo corolário de desumanização no século XXI, com a continuidade do genocídio palestino.

Tais exemplos denotam a complexificação e a sofisticação da violência no capitalismo contemporâneo, aprofundando o processo de desumanização sobre os seres humanos da classe trabalhadora. No caso dos racializados, a ofensiva desumanizadora se demonstra ainda mais cruelmente sob a voga da violência direta e brutal.

No item a seguir, trataremos da relação entre *desumanização e natureza*, visto que as garras peçonhentas do capitalismo promovem a destruição das condições de continuidade da vida humana.

3.4.4 Desumanização e natureza

[...] Abutres, ah, famintos de riqueza
Homens desalmados, que destroem a natureza [...] ⁴⁵

Além da destruição dos seres humanos de forma sistemática para a obtenção de mais-valia, a desumanização estrutural empreendida pelo capitalismo, também destrói a natureza. A incontabilidade do capital (Mészáros, 2002), posta na sua necessidade de reprodução ampliada, se configura como nodal para destrincharmos os impactos da dinâmica capitalista na natureza. Ao se reproduzir incessantemente, o sistema do capital ocasiona uma forma de “destruição produtiva”.

A invasão pelo capital de tudo o que poderia ser invadido ou usurpado — ou seja, antes que o sistema tivesse de superar a si mesmo da maneira que já examinamos — deu sustentação à ideia da “destruição produtiva”, ainda que sempre mais problemática conforme aumentava a escala. A destruição envolvida poderia ser generosamente lançada como parte inevitável dos “custos da produção” e da reprodução ampliada, se a constante ampliação da escala das operações do capital trouxesse o benefício adicional do deslocamento das contradições do sistema (Mészáros, 2002, p. 267).

Porém, o deslocamento das contradições do sistema do capital não pode ser realizado infinitamente. Com a ativação dos limites absolutos do capital, a partir da década de 1970, mediante a crise estrutural do capital, a “destruição produtiva” — destruição de parte da produção de acordo com os interesses do lucro burguês — se metamorfoseia na “produção destrutiva”. Por não possuir uma referencialidade humana no tangente à satisfação dos interesses do gênero humano, o capital desborda numa “autorreprodução destrutiva ampliada”, em que sua lógica dilapidatória e corrosiva, ocasiona a disjunção radical entre a produção genuína e a autorreprodução do capital (ibid.).

A natureza é devastada na lógica incessantemente destrutiva do capital. Esse processo ocorre desde a acumulação primitiva do capital, concomitante à moderna colonização. O período de conformação das classes sociais fundamentais do capitalismo foi constituído por

⁴⁵ Excerto da música *Condorez* da banda alagoana *Vibrações*, lançada no álbum *Ciclo* em 2013.

meio da expropriação violenta de terras, o erguimento de uma massa pauperizada de trabalhadores e a profunda concentração e centralização da riqueza (Marx, 2017).

Tais fatos implicam profundas consequências ecológicas. Na transição entre feudalismo e capitalismo, com a transformação da terra em mercadoria, ou a alienação da terra e da natureza, esta passa a ser um objeto venal, corruptível. Daí surge, em Marx, a teoria da “fissura metabólica” sob a inspiração da leitura do livro *Química Agrícola* de Justus von Liebig. Os estudos do químico alemão demonstram que a agricultura capitalista exaure o solo através da perda de seus nutrientes essenciais. A não-devolução dos mesmos à terra, até mesmo a usurpação de componentes químicos e transporte entre localidades diferentes, ocasiona a transformação dos nutrientes necessários à terra em potenciais contaminadores das cidades. Evidencia-se, portanto, uma “fissura irreparável” na “interação metabólica” entre ser humano e terra (Foster; Clark, 2006).

A relação entre dinâmica capitalista e a questão ambiental está inscrita, desta feita, nas investigações de Marx e Engels, bem como no marxismo em geral. Na tese de doutoramento de Marx, o filósofo alemão encontra em Epicuro o primeiro materialista da história. Desvenda através de suas contribuições a “alienação da natureza”, fornecendo uma visão de mundo humanista e ecológica. Engels também investiga a relação entre ser humano e natureza, em que se ressalta a obra *Dialética da Natureza* (2020). Ademais, diversos nomes da Revolução Soviética, entre as décadas de 1920 e 1930, desenvolveram teorias ecológicas com a proeminência de Morris, Bebel, Kautsky, Luxemburgo, Lenin e Bukharin. A instauração do stalinismo desacelerou a produção de conhecimento científico sobre a questão ecológica, inclusive com a perseguição dos autores conservantistas considerados como burgueses (Foster, 2005).

A dinâmica própria do desenvolvimento capitalista gera, portanto, a “questão ambiental” na relação entre o desenvolvimento das formas de propriedade e os processos de destrutividade da natureza (Silva, 2010). Assim, afeta diretamente a produção e reprodução social em escala planetária enquanto persistir o domínio do capital. Ademais, a “questão ambiental” impacta diferentemente países centrais e periféricos de acordo com os interesses acumulatórios da divisão internacional do trabalho (Santos, et. al, 2022).

A diferenciação dos impactos da “questão ambiental” nas diferentes partes do globo pode ser sintetizada mediante o conceito de imperialismo ecológico. Este se apresenta de diversas formas, desde o saque dos recursos naturais de determinados países por outros; a destruição de ecossistemas; a movimentação massiva da população trabalhadora vinculadas à extração de recursos naturais; a exploração de vulnerabilidades ecológicas em certas localidades; o despejo de dejetos em determinadas regiões do planeta terra, etc. (Foster; Clark, 2006).

O conceito de imperialismo ecológico engloba também, a disputa entre países por produtos e insumos derivados de outras localidades. A busca desenfreada por nitrato, no fim do século XIX, gera a Guerra do Pacífico, em que a Inglaterra visa manter o domínio sobre países da América Latina como o Chile, para expropriar o Peru. Mais adiante, no século XX, a maldição do nitrato converte-se na maldição do Petróleo, onde os EUA atacam o Iraque em 2003, bem como uma série de países, para saquear os seus recursos naturais (ibid.)

Diferentemente das outras espécies animais, a relação metabólica entre ser humano e natureza não se dá somente mediante a inter-relação com os demais seres vivos e com o meio abiótico na forma de bloco, mas sim através das classes sociais. Estas criam ambientes diferentes de acordo com a classe social, ou seja, os avanços empreendidos pela espécie humana mediante o trabalho, como a criação de instrumentos, utensílios e espaços construídos, são apropriados pela classe exploradora e restringida à classe explorada (Foladori, 1999).

[...] É como se um grupo de pássaros se encarregasse de tirar as asas dos pombinhos de outros grupos de sua mesma espécie ao nascer para deixá-los impossibilitados de acessar os meios de vida. Ou como se um grupo de gatos se encarregasse de mutilar as garras de outros grupos, deixando-os indefesos frente ao meio ambiente. Também aqui as relações sociais se antepõem e terminam as relações ecológicas (ibid., p. 125).

Além das determinações relacionadas às classes sociais, no Brasil, mecanismos como o racismo estrutural (Almeida, 2018) são fulcrais para a elucidação da “questão ambiental” no país. As consequências do racismo estrutural deságuam no “racismo ambiental”, este sinteticamente consiste na segregação socioespacial dos racializados na sociedade brasileira. Exemplo disto está nas periferias brasileiras da cidade ou do campo, bem como também nas comunidades tradicionais indígenas, quilombolas e ribeirinhas, prioritariamente caracterizadas como áreas de risco (Santos, et. al, 2022).

Algumas de suas principais expressões são: devastação das matas, contaminação da água, contaminação de costas e mares, sobre-exploração de mantos aquíferos, erosão de solos, desertificação, perda da diversidade agrícola, destruição da camada de ozônio, aquecimento global do planeta (Foladori, 2001).

Podemos exemplificar esse processo no Brasil mediante três exemplos, a saber, a destruição da Amazônia e os crimes ambientais cometidos pela empresa *Vale* em Minas Gerais e *Braskem* em Alagoas. Todos têm em comum a incontrolável sede capitalista pela acumulação de riquezas que leva a produção destrutiva do capital e a intensificação da desumanização sobre os seres humanos.

Cheiros inebriantes de flores, folhas, cascas de árvores, chuva e o mais puro oxigênio há muito tempo não são os únicos a permear o bioma amazônico, que há décadas enfrenta queimadas recorrentes, em boa parte provenientes de técnicas utilizadas para o desmatamento. Dados do Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais (Inpe) demonstram que 18,3% dos 4,2 milhões de quilômetros quadrados que o bioma ocupa em terra brasileira já foram destruídos. [...] Apesar de ser o ecossistema mais preservado, o percentual de conversão assusta pesquisadores e especialistas em conservação de espécies, por estar muito próximo de 20%, índice considerado um ponto de partida sem volta para a Amazônia (Pimenta, 2023, n. p.).

Na era em que ultrapassamos o “aquecimento global” e adentramos à “ebulição global”, conforme constata o secretário-geral das Nações Unidas (ONU), António Guterres, com intensas ondas de calor em todas as partes do globo, a Amazônia está próxima a um ponto de não-retorno, ou seja, os danos causados à floresta devido ao poder destrutivo e desumanizador do capitalismo, especialmente através do agronegócio, acarretam uma ameaça sem precedentes à continuidade da reprodução humana na Terra.

O conceito de ebulição global acende o alerta para o aumento das catástrofes relacionadas às mudanças climáticas, como por exemplo as queimadas florestais ao redor do mundo, que pioram a qualidade do ar. O diretor do Instituto do Meio Ambiente da PUCRS (IMA) e professor da Pós-Graduação em Ecologia e Evolução da Biodiversidade, Nelson Fontoura, explica que apesar do termo ebulição ser uma figura de linguagem, a frequência com que esses eventos climáticos estão acontecendo está cada vez maior. O docente também ressalta que apesar das altas temperaturas, **a ebulição global não está acontecendo por um fato isolado e sim por uma sequência de acontecimentos** (PUCRS Pesquisa, 2023, negrito do autor, n. p.).

Esta sequência de acontecimentos é pautada pela intensificação da exploração capitalista sobre a terra. A fala do ex-ministro do Meio Ambiente brasileiro, Ricardo Salles, demonstra a aliança entre Estado e capital para a destruição da Amazônia.

Então pra [*sic.*] isso precisa ter um esforço nosso aqui enquanto estamos nesse momento de tranquilidade no aspecto de cobertura de imprensa, porque só fala de covid, e ir passando a boiada e mudando todo o regramento e simplificando normas. De IPHAN, de ministério da Agricultura, de ministério de Meio Ambiente, de ministério disso, de ministério daquilo. Agora é hora de unir esforços pra [*sic.*] dar de baciada a simplificação de regulatório que nós precisamos, em todos os aspectos (Poder 360, 2020, n. p.).

Tal fala reflete a personificação dos objetivos capitalistas, propõe utilizar-se da pandemia⁴⁶, como “momento de tranquilidade”, para mudar todas as legislações com o intuito de favorecer os capitalistas do agronegócio, principalmente o setor pecuarista, “A pecuária é um

⁴⁶ A pandemia do SARS-CoV-2, vírus que provoca a doença Covid-19 nos seres humanos, se inicia no ano de 2019, na cidade de Wuhan, província de Hubei, na República Popular da China. Em 11 de março de 2020, a Organização Mundial da Saúde (OMS) declara oficialmente o caráter pandêmico da Covid-19. No Brasil, tal momento histórico foi marcado pelo negacionismo, o atraso na compra de vacinas, entre outras problemáticas intensificadas pelo governo neofascista de Bolsonaro. O resultado desse processo foi o óbito de mais de 700 mil brasileiros.

grande vetor do desmatamento no Brasil [...] 88% do desmatamento no bioma amazônico entre 2010 e 2015 ocorreu em áreas potencialmente destinadas à atividade” (Salles, 2021, p. 39). A problemática da natureza, especialmente da Amazônia, demonstra um manejo das florestas de forma fascista, em que o ser humano tem a audácia de derrubar e reconstruir florestas em nome do lucro. Isto demonstra-nos a hecatombe exploratória e destruidora que vivenciamos.

A Gmelina arborea, ou gamelina, é nativa do Sudeste Asiático. Sua grande vantagem é a velocidade com que cresce; em condições ideais, 30 cm por mês. Seis anos depois de plantada já pode virar polpa para o fabrico de celulose; depois de oito anos, pode ser processada pela indústria madeireira. [...] A tarefa agora era trocar a floresta por bosques plantados. Anos depois, numa rara entrevista à imprensa, Ludwig diria: “Eu sempre quis plantar árvores como num milharal, em fila.” A ideia de uma selva “ofendia sua cabeça de engenheiro”, escreveu Jerry Shields numa biografia do empresário, *The invisible billionaire* (O bilionário invisível): “Aquilo era desarrumado demais, todas aquelas árvores, os cipós e o mato se alastrando caoticamente pela paisagem. Ele queria asseio – árvores perfiladas como soldados em colunas retas, à espera de serem cortadas e despachadas para o mercado.”[...] Era o início de uma história de equívocos. O peso dos tratores usados no desmatamento compactou o solo, tornando-o impermeável ao esforço de raízes que precisavam se espalhar e vencer a terra para alcançar a luz. E não só. No trabalho de mastigar o chão, as imensas pás do maquinário raspavam a fina camada de húmus, empobrecendo ainda mais um solo já por si muito pobre. [...] Repetia-se o clássico erro da incompreensão ecológica. Onde Ludwig enxergava apenas desordem, havia um complexo sistema de interdependências em que cada parte dependia da outra – animais de plantas, plantas de animais, fungos de plantas, plantas de fungos, animais de animais, plantas de plantas, fungos de fungos. Tudo vivia de tudo. “Sendo incapaz de perceber isso”, escreve Shields, “[Ludwig]destruiu os próprios elementos que poderiam ter feito do Jari um sucesso.”[...] A gamelina se revelou um fiasco. Na Amazônia profundamente transformada de Ludwig, as árvores cresciam pouco e mal, magras demais para os imensos tratores comprados para manipulá-las. Quando vingavam, eram atacadas por fungos. Os engenheiros agrônomos sugeriram misturar a espécie plantada com árvores nativas, o que levaria a revista *Fortune* a registrar anos mais tarde: “Depois de uma década queimando boa parte da floresta original e gastando milhões numa espécie importada, essa manobra ultrapassa toda tentativa de ironia”(ibid., p. 29-30).

A investida do bilionário Ludwig, remonta a primeira tentativa de Henry Ford na década de 1920, ao comprar terras em Santarém/PA, equivalente ao tamanho do estado de Sergipe, para plantar árvores e produzir borracha. A investida não deu certo, porquanto a plantação das árvores foi realizada sem o espaçamento correto, ao tempo em que destruiu o bioma nativo da região (ibid.). Os anseios capitalistas por lucro promovem a destruição do bioma amazônico, bem como da natureza em geral, ocasionando a série de consequências ambientais que vivemos hoje.

Em novembro de 2015, a cidade Mariana/MG sofre a devastação do rompimento de barragens sob o controle das empresas *Samarco Mineração S.A.*, *Vale S. A.* e da anglo-australiana *BHP Billiton*. O Rio Doce, localizado entre os estados de Minas Gerais (86%) e Espírito Santo, foi contaminado com rejeitos de minério de ferro, afetando cerca de 230 municípios da

região. Tal fato danificou permanentemente os ecossistemas da região, bem como causou mortes.

Em janeiro de 2019, rompem-se barragens em Brumadinho/MG sob o comando da *Vale S. A.*, agora associada à empresa alemã *TUD SUD*. Ocasiona 272 mortes e danos ambientais a 26 cidades desse estado. Tal companhia foi privatizada em 1997, após pouco mais de duas décadas deixa um legado de horror à população mineira e brasileira. Além disso, nota-se a presença de empresas transnacionais de países centrais, corresponsáveis pelos crimes ambientais no Brasil.

Em fevereiro de 2018, surgiram as primeiras grandes rachaduras nas casas e apartamentos do bairro Pinheiro em Maceió/AL, seguidas de fortes tremores de terras. Desde 1970, a empresa *Braskem* realiza a extração de sal-gema nessa cidade. Em 2019, iniciam-se os primeiros afundamentos do solo. Nesse mesmo ano, o Serviço Geológico do Brasil (CPRM), ligado o governo federal, constatou o crime ambiental da *Braskem* no município alagoano. Hoje, seis anos pós o crime, mais de 14 mil imóveis foram desocupados, afetando mais de 60 mil pessoas.

Os crimes ambientais mencionados demonstram a destrutividade do capital à natureza, bem como a ofensiva desumanizadora deste sistema aos seres humanos. Constata-se o desenvolvimento de duas tendências capitalistas que implicam nesse processo: a produção ilimitada; e a constituição compulsória de uma superpopulação relativa ou o mesmo que uma população excedente. Esta não é uma tendência essencialmente humana, mas sim, ligada intrinsecamente ao modo de produção capitalista (Foladori, 1999).

Nesse ínterim, o capitalismo desumaniza os seres humanos ao destruir a natureza, tanto pelas consequências diretas dos crimes ambientais mencionados, como pelo acúmulo da destruição da natureza, este que pode levar à impossibilidade de continuação da vida dos seres humanos na terra. A desumanização estrutural, numa perspectiva global, corrói seres humanos e natureza.

A solução para tal problemática consiste na transformação radical da estrutura social capitalista, mediante a constituição do trabalho associado, livre e universal (Marx, 2017). Visa-se, assim, um “mundo de liberdade humana e ecologia racional com base terrena — a sociedade de produtores associados” (Foster, 2005, p. 350).

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

É nosso por direito
E é seu só por desejo
O que não tem, eu vou criar
Um novo jeito de amassar o barro⁴⁷

A análise ontológico-categorial sobre a relação dialética entre humanização e desumanização do ser social elucida o fato de que a última brota do desenvolvimento contraditório da primeira. A humanização do ser social acontece com a gênese da categoria trabalho como “modelo do ser social” (Lukács, 2018). A desumanização surge como uma das contradições do desenvolvimento sócio-histórico da humanidade. Por isso, em nossa exposição elucidamos a priori o processo de humanização, para, seguidamente, tratarmos da desumanização. Com isso, humanização e desumanização se relacionam simultânea e antagonisticamente na complexificação do ser social.

Investigamos a humanização do ser social diretamente ligada à sua categoria fundante: o trabalho. Este, por sua vez, se constitui como “veículo de humanização”, do “tornar-se humano do ser humano” (Lukács, 2018). Para a elucidação de tal categoria, recuperamos os pares categoriais que o conformam, a saber, teleologia e causalidade, bem como exteriorização e objetivação. O primeiro par se relaciona ao *em-si*, ou seja, a teleologia representa o *em-si* humano, enquanto a causalidade o *em-si* da objetividade.

O segundo par categorial, nesse ínterim, representa a forma como o ser humano utiliza o *em-si*, ou seja, demonstra a capacidade de sua transformação contínua, tanto humana quanto objetivamente. Isso permite o surgimento do novo, a novidade está diretamente relacionada ao ser social. A objetivação consiste na criação de novos objetos com finalidades humanas através da interlocução entre teleologia e causalidade, em que o pôr teleológico altera a objetividade. Logo, é resultado da capacidade humana em pôr fins concretos na realidade, de transformação da causalidade natural em causalidade social, da objetividade em objetivação. A partir desta, brota a exteriorização como retroação na subjetividade de seu produtor (Lukács, 2018). Assim, o *em-si* da teleologia, inscrito como característica nodal humana, é concretizado pelos seres humanos através da objetivação de um mundo humano concreto e da exteriorização de uma personalidade humana.

A complexidade do desenvolvimento das capacidades humanas, posta nos desdobra-

⁴⁷ Excerto da letra da música *Sai de cima* no improviso da live *Manhaca Acústico*, disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=D8ZqkOWcYQU&t=1675s>. Originalmente tal canção foi lançada no álbum *Machaca vol. 2* pela banda *Boogarins* em 2021.

mentos das objetivações e exteriorizações, pode ser exemplificada com as formas de objetivações superiores realizadas pelos, a exemplo da ciência e arte. Ambas se configuram como superiores, porquanto permitem o refinamento da humanidade através do soerguimento do ser humano em relação à cotidianidade. O espaço do cotidiano se consubstancia como o lugar de onde brotam e se relacionam todas as formas de objetivações e exteriorizações, assim como as contradições do ser social, em que a proeminência da imediatez e a amálgama na relação entre teoria e prática, dificultam a elucidação objetiva tanto da realidade, como também da humanidade (Lukács, 1966).

O soerguimento do cotidiano promovido por ciência e arte, consiste no fato de que ambas as objetivações retroagem no ser humano de forma a permitir que este se transmute de “ser humano inteiro” à “ser inteiramente humano”. Ocorre, então, a contínua transmutação de um no outro, visto que, a esfera do ser inteiramente humano é acessada quando o ser humano inteiro objetiva as formas superiores como ciência e arte, bem como quando é sujeito receptor destas. Logo, o ser humano inteiro consiste nos seres humanos da vida cotidiana, que se reproduzem sob a sua imediatez, realizando atividades corriqueiras. O ser inteiramente humano se manifesta quando o ser humano inteiro consegue se soerguer da cotidianidade através da ciência ou da arte (Lukács, 1966).

Para alcançar o ser inteiramente humano mediante as formas de objetivação superiores mencionadas, há que se constituir um meio homogêneo que possibilite ao ser humano se desconectar temporalmente da cotidianidade e adentrar ao mundo científico ou artístico. Tal forma de homogeneização da realidade se constitui de forma distinta entre ciência e arte. Enquanto a primeira pode e deve utilizar o mesmo meio homogêneo para distintas ciências, a segunda necessita da criação de diferentes meios homogêneos, considerando a cerração das obras de arte e a individualidade da obra (Lukács, 1966). Portanto, o meio homogêneo seria uma espécie de chave que permite o acesso do ser humano inteiro à esfera do ser humano inteiramente. Nota-se a relação dialética entre ambas as formas de ser humano.

Nesse ínterim, visa-se elucidar os caracteres essenciais tanto da ciência como arte. A primeira é desantropomórfica, imanente e cismundana, enquanto a segunda é antropomórfica, também imanente e cismundana. Logo, imanência e cismundanidade conformam o parentesco estrutural entre ciência e arte, enquanto sua diferenciação fulcral está nos caracteres de desantropomorfização e antropomorfização (Lukács, 1966).

A desantropomorfização realizada pelo reflexo científico significa a elucidação da objetividade, seja natural ou social, em que visa-se revelá-la em seu *em-si*, ou seja, pretende revelar as conexões e leis universais dos objetos que estão fora do ser humano. A ciência deve

desvelar, portanto, a “astúcia da realidade”⁴⁸. Assim, se configura como imanente ao desvelar os caracteres próprios da realidade e cismundana, pelo caráter terreno que assume, por transparecer relações concretas e objetivas da mundanidade. A objetivação científica, portanto, se configura como a forma mais elevada de consciência alcançada pelos seres humanos, em que o objeto *em-si*, é elucidado em objeto *para-nós* (Lukács, 1966).

A antropomorfização realizada pelo reflexo estético significa a elucidação do ser humano para ele mesmo, ou seja, visa aclarar os caracteres tipicamente humanos ao ser humano. “[...] A verdade mais profunda arte, [...], consiste precisamente em representar esta “astúcia” da vida [...]” (Lukács, 2018b, p. 243). A obra artística, portanto, tem como ponto nodal a proeminência da particularidade como categoria estética, que se reflete na constituição do tipicamente humano (ibid.).

Há uma diferenciação entre o típico na ciência e na arte. Tal diferença somente pode ser elucidada com a análise da relação dialética entre singularidade, particularidade e universalidade. Na ciência, a culminância da dialética relação categorial está na universalidade, logo, o reflexo científico deve demonstrar as leis universais da objetividade. Na arte, a elevação da particularidade na relação ocorre devido ao fato de o reflexo estético reunir os pontos extremos — singularidade e universalidade — no ponto mediador que configura a particular. Isso ocorre, porquanto a arte expressa o tipicamente particular nos seres humanos (ibid.).

A imanência desse processo consiste em que a arte refigura a humanidade *em-si*, revelando os mais distintos aspectos do ser humano e da vida humana. A cismundanidade se processa no caráter terreno a qual a arte se conecta, em que desvela relações concretas do humano com o gênero humano. Portanto, o reflexo estético tem como forma de objetivação a obra de arte, esta, por sua vez, permite o desenvolvimento da autoconsciência do ser humano, em que elucida a humanidade *em-si* em *para-si*. Isso significa que a arte tem o poder de conectar o ser humano à generidade, porquanto, a partir da eficácia da obra de arte, os seres humanos podem acessar caracteres da humanidade comuns entre sua individualidade e a totalidade dos seres humanos (Lukács, 1966).

⁴⁸ A ciência visa a compreender toda realidade em sua verdade objetiva [...]. Lenin, grande mestre na aplicação do mais alto método das ciências sociais, o materialismo histórico, fala mesmo de uma “astúcia” desta realidade, afirma que os caminhos pelos quais as leis se realizam são em certa medida imprevisíveis em suas modalidades concretas. Naturalmente, Lenin não nega que seja possível, neste campo, a previsão científica. Na práxis, ele via sempre, e com sucesso, a captar em meio a esta “astúcia” as leis que se manifestam a cada passo de modo variado, a separar conceitualmente o contingente do necessário e, sobretudo, a elaborar o método e suas aplicações de um modo tão dialético, tão elástico, que se tornasse possível, ao partido do proletariado, não obstante aquela irredutível “astúcia” da realidade, uma ação correta e eficaz. Assim, toda ciência deve tender a aprofundar a dialética de necessidade e contingência, a explicitá-la elasticamente, de modo a que, na prática, na ação guiada pela consciência, a contingência seja transformada em algo o mais possível inócuo [...] (Lukács, 2018b, p. 242-243).

Ciência e arte se configuram, portanto, como o corolário da humanização do ser social, pois destravam limitações humanas, tanto na elucidação objetiva do real através da consciência, como na aclaração do ser humano em relação intrínseca com seu gênero, mediante a autoconsciência. No entanto, a sua forma de generalização na vida cotidiana é influenciada pelo movimento histórico da realidade, bem como por suas contradições.

Assim, a análise realizada na segunda seção não está delimitada temporalmente, por abordar categorias comuns a todas as formas de desenvolvimento da humanidade. Partimos do trabalho como fenômeno originário do ser social, para elucidar o seu processo de humanização através da utilização da teleologia sobre a casualidade, para a constituição de um mundo objetivamente humano mediante a objetivação, assim como subjetivamente humano através da exteriorização. A ciência e arte brotam como formas de objetivação superiores, pelos motivos supracitados. Portanto, todas as sociedades, das mais simples às complexas, contarão com a categoria trabalho e os seus desdobramentos, em maior ou menor medida.

Diferentemente é o caso da terceira seção. Nela tratamos da desumanização específica do modo de produção capitalista. Embora a gênese da desumanização seja concomitante ao surgimento da propriedade privada e das classes sociais (Engels, 1984), visto que é realizada necessariamente mediante a exploração sistemática de um ser humano por outro, não nos detivemos acuradamente à sua forma de manifestação anterior ao sistema do capital, pelo curto espaço desta análise. Focamos, então, no capitalismo, como corolário da desumanização, tornando-a estrutural.

Partimos da elucidação do fetichismo da mercadoria para alçar os caracteres próprios da desumanização capitalista. Marx (2017) analisa a forma mercadoria individualmente, bem como a relação entre as mercadorias, para desvelar o segredo que se esconde por trás desse invólucro místico: o valor/trabalho.

Na análise marxiana em sua obra madura *O Capital*, revela-se o funcionamento da relação entre as mercadorias. A partir das complexas relações do capitalismo em sua época histórica, Marx consegue desvelar os caracteres das relações mais simples. Na forma de exposição da obra mencionada, realiza o movimento contrário à investigação: inicia desvelando as formas mais simples da relação entre as mercadorias, demonstrando-as como gérmen do fetichismo da mercadoria, do dinheiro, dentre outros que pairam o sistema do capital.

A partir da mercadoria, a letra marxiana desvela a duplicidade categorial posta no valor de uso e valor, em relação recíproca com trabalho útil/concreto e trabalho humano abstrato. A produção de valor de uso ocorre mediante o trabalho útil concreto, em que se cria novos objetos para o usufruto da humanidade, em contraste com a produção e valorização do valor,

que decorrem mistificadamente através do trabalho humano abstrato. Ambas as formas de valor são produzidas ao mesmo tempo ao longo do processo de trabalho, bem como do processo de formação de valor e valorização do capital (Marx, 2017).

O trabalho humano abstrato relacionado à produção de valor e à valorização do capital, se configura como o “algo em comum” entre as mercadorias, como a “massa amorfa de trabalho humano” incrustada na forma mercadoria, permitindo a permutabilidade entre as mercadorias. Simultaneamente, o trabalho abstrato realiza a abstração do valor de uso da mercadoria produzida, como também a abstração das qualidades sensíveis de seus próprios produtores. Nota-se que a troca de mercadorias é regida pelo processo de produção, em que o tempo de trabalho socialmente necessário é a medida que permite a fantasmagórica relação entre as mercadorias (ibid.).

O trabalho abstrato escondido na mercadoria revela o seu segredo: ao tempo em que as mercadorias absorvem a humanidade em detrimento dos seres humanos que a produziram, as relações sociais burguesas se reproduzem de forma reificada. Isso ocorre porque as mercadorias passam a portar a humanidade, enquanto a classe trabalhadora é coisifica e transformada em mercadoria. O fetichismo resulta na inversão da realidade, caracterizada pela reificação das mercadorias e coisificação dos seres humanos, bem como no surgimento de uma objetividade fantasmagórica (ibid.).

O problema da alienação e do estranhamento também é levantado para elucidá-lo especificamente em sua forma capitalista, como causadora da desumanização estrutural. A alienação própria do capitalismo advém do fetichismo da mercadoria (Marx, 2017). Marx estuda os caracteres da alienação desde sua juventude na obra *Manuscritos Econômico-filosóficos* até a maturidade, em *O Capital*. Nesse ínterim, há uma linha de continuidade entre as obras, ao mesmo tempo que também há descontinuidades e avanços substanciais, levando em consideração o amadurecimento da investigação.

Logo, na juventude, a letra marxiana revela a alienação capitalista como perda e servidão ao objeto (Marx, 2010). Enquanto o velho Marx elucida o complexo categorial fetichístico que conforma a sociabilidade burguesa e influencia decisivamente na forma capitalista de manifestação da alienação (Marx, 2017). Lukács (2018) também investiga acuradamente a alienação, afirma que esta é resultado da contradição entre o desenvolvimento das capacidades humanas e personalidade humana, em que se antagonizam, os interesses do sujeito e do gênero humano.

A alienação capitalista afeta, portanto, todos os seres humanos. Tanto burguesia como proletariado sofrerão seus efeitos. A peculiaridade da alienação sobre a exteriorização huma-

na consiste em que ela realiza a dissociação dos interesses individuais humanos em relação à genericidade. Isso ocasiona a limitação do sujeito à sua particularidade, ou a petrificação do ser humano em sua singularidade. A alienação promove, portanto, que os seres humanos se tornem mônadas (Marx, 2009), distanciados de si mesmos e do gênero humano. Ao compararmos alienação e arte, nota-se que ambas têm efeitos contrários, a primeira afasta o sujeito do gênero humano (Lukács, 2018), enquanto a segunda conecta ser humano e humanidade (Lukács, 2018b).

Especificamente no capitalismo, a alienação manifesta o estranhamento como resultado da forma de objetividade fantasmagórica advinda do fetiche da mercadoria (Marx, 2017). Ao produzir uma objetividade fantasmagórica, ou seja, ao criar uma mercadoria reificada que suga a humanidade do ser humano e o coisifica, a retroação sobre a subjetividade do sujeito mediante a exteriorização ocorre de forma estranhada. No capitalismo, alienação gera estranhamento, fruto da objetividade fantasmagórica fetichista.

A partir da elucidação do fetiche da mercadoria, bem como da alienação propriamente capitalista, podemos iluminar os caracteres ontológicos da desumanização capitalista, como um efeito da alienação. Diferencia-se desta pelo fato de atingir somente os explorados, no capitalismo, a classe trabalhadora. Apenas a mercadoria humana do capital é desumanizada no capitalismo, porque mediante a *metempsychose*, a vida do ser humano transmigra à maquinaria e à forma mercadoria, em que esta ganha proeminência humana reificada.

A desumanização, necessariamente, perpassa a imposição da exploração de uma classe por outra, em que os explorados perdem seu tempo vital na produção de riquezas para a conformação da propriedade privada de outrem. Assim, na medida que a alienação atinge todos os seres humanos, a desumanização atinge a classe trabalhadora, coisificada por meio do trabalho assalariado, enquanto o capitalista é desumano, promove a desumanidade mediante a exploração. O trabalho assalariado significa ponto mais alto da mistificação capitalista, visto que aparenta ser livre, quando é a imposição de uma forma de escravidão, em que o ser humano explorado, degrada a sua vida para atender aos ditames da valorização do valor.

A desumanização capitalista se manifesta em desumanização estrutural visto que provém diretamente do trabalho assalariado, este como motor propulsor da extração de mais-valor e valorização do valor no modo de produção capitalista. A desumanização capitalista se materializa de diversas maneiras. Aqui, resumimos a desumanização racista; a relação entre desumanização e saúde; desumanização e violência; e desumanização e natureza; como formas de manifestação da desumanização estrutural burguesa.

A elucidação formas de manifestação da desumanização capitalista se inicia com a for-

ma de desumanização racista, porque tal forma se configura com a primeira realizada sistematicamente pelo sistema do capital. Mediante a forma de desumanização racista, utilizada na acumulação primitiva do capital junto à colonização moderna (Marx, 2017), o capital extrai o mais-valor absoluto do trabalho escravizado, caracterizando o processo de acumulação anômala do capital (Santos Neto, 2015).

O acúmulo desse mais-valor absoluto, diretamente expropriado pelos burgueses em ascensão, ocasiona a possibilidade de transformação categorial do mais-valor. O surgimento do mais-valor relativo pertinente à subsunção real do trabalho ao capital, permite o estabelecimento do modo de produção capitalista. O que significa dizer que os traficantes de escravizados do passado se configuram como a classe burguesa hodierna (Willians, 1975).

Assim, a desumanização racista é a primeira forma de desumanização empreendida pelo sistema do capital contra os povos racializados e escravizados, ao permitir o acúmulo gigantesco de mais-valor absoluto, antes do modo de produção capitalista se estabelecer. Isso não significa a proeminência da questão étnico-racial sobre o trabalho, mas denota o racismo estrutural (Almeida, 2018) — forma específica de desumanização racista burguesa a serviço da valorização do valor (Araujo, 2023) — em sua relação intrínseca com o trabalho escravizado.

A generalização do trabalho assalariado, acompanhada da forma de mais-valor relativo, inscreve na história da humanidade a *desumanização estrutural*, como efeito da alienação capitalista, provinda do fetichismo da mercadoria. Isso não significa que o capitalismo prescindisse do trabalho escravizado. Na verdade, o capitalismo continua a recorrer a formas anômalas de exploração com fins acumulatórios. O atual “trabalho análogo à escravidão” como expressão da desumanização racista, nada mais é do que o resquício da escravidão moderna imposta aos nossos dias (Araujo; Souza, 2023).

Em continuidade, a análise da relação entre desumanização e saúde, demonstra como a exploração empreendida pelo sistema do capital degrada a vida dos explorados, considerando a centralidade do trabalho (Souza, 2019) sobre a saúde da classe trabalhadora. Desde o trabalho escravizado moderno, ao corolário do trabalho assalariado, a degradação a saúde é realizada de maneiras distintas.

No primeiro caso, não só a força de trabalho é transformada em mercadoria, toda a vida do escravizado é vendida e utilizada na produção sem limites do mais-valor absoluto, o que aponta para o fato de que a desumanização sobre os escravizados se consubstanciou como uma tentativa de aniquilação completa de sua humanidade, devido à extensão máxima do tempo de trabalho executado. No caso do trabalho assalariado, a saúde da classe trabalhadora é degradada parceladamente, dia a dia, em que o trabalhador vende sua força de trabalho a ser

explorada pelo capitalismo.

A diferenciação na forma de exploração das formas de trabalho escravizado e trabalho assalariado demonstra também a forma como os trabalhadores escravizados são brutalmente desumanizados. Ao tempo em que a classe trabalhadora europeia, considerada humana formalmente, consegue alcançar direitos relacionados à jornada de trabalho, bem como ao salário, dentre outras questões, por meio da organização dos trabalhadores, em que emerge uma questão da classe trabalhadora (Souza, 2019); as organizações dos povos escravizados como os Quilombos (Nascimento, 2021), bem como a vitoriosa Revolução Haitiana (1791) (James, 2000), sofrem a tentativa de apagamento histórico, visto que os escravizados não são considerados pelos exploradores como seres humanos, mas como ferramentas falantes, o que ocasiona a dificuldade de estabelecimento da questão dos trabalhadores escravizados ao longo da colonização moderna.

Embora pareça redundante analisar a relação entre desumanização e violência, mais do que nunca é necessário afirmar o óbvio, parafraseando Bertolt Brecht, o nosso tempo histórico capitalista nos leva à tentativa de elucidar aquilo que parece mais trivial. Afirmamos, portanto, que a desumanização perpassa necessariamente a violência. Todas as sociedades de classes utilizam a violência para a sua imposição.

Especificamente no sistema do capital, a violência está contida desde a acumulação primitiva e se desenvolve cada vez mais brutalmente no modo de produção capitalista. Exemplificamos, em nossa argumentação, os complexos *industrial-militar* (Mészáros, 2002) e *industrial-prisional* (Davis, 2018), para evidenciar como o capitalismo utiliza a violência sistematicamente na consecução da valorização do valor.

Por fim, analisamos a relação entre desumanização e natureza, visto que o ser humano está em ininterrupta interação com a mesma, já que, mesmo sendo um ser social, não prescinde de seus caracteres biológicos. Logo, o afastamento das barreiras naturais, efetuado pelo ser humano não realiza, em nenhuma hipótese, a dissociação do ser social em relação ao ser orgânico.

A constatação de que o capitalismo realiza a produção destrutiva (Mészáros, 2002) no sistema do capital, bem como se articula mediante instâncias como o Estado, para a realização da destruição da natureza sistematicamente — em que exemplificamos o possível ponto de não-retorno da Amazônia, bem como crimes ambientais cometidos no Brasil — denota que o capitalismo, além de desumanizar os seres humanos pela exploração direta da força de trabalho transformada em mercadoria, também os desumaniza ao destruir a natureza como condição nodal à continuidade humana.

Dito isto, visamos evidenciar ao longo desta tese a contradição a qual o ser humano se enreda, quando produz contraditória e simultaneamente à humanização, a desumanização. Na reflexão sobre nosso tempo presente, a apuração de que o capitalismo é letal aos seres humanos e à natureza, é nodal para podermos elucidar a necessidade de sua superação histórica radical.

Para alcançar a emancipação humana faz-se urgente uma “revolução política com alma social”(Marx, 1995) que estabeleça e generalize a forma de trabalho associado, elidindo os antagonismos próprios do sistema do capital. A construção do socialismo é tarefa primordial para a superação da desumanização estrutural, em que a elisão da cisão entre exploradores e explorados, deve produzir a aproximação genuína entre indivíduo e gênero humano.

Nesse ínterim, mediante o reflexo científico, o método materialista histórico-dialético cumpre a função de elucidar a objetividade do modo de produção capitalista, de forma a situá-lo em seu *em-si*, ou seja, no seu caráter histórico e finito (Marx, 2017).

Lukács (2018b) toca no problema da decadência ideológica como ápice da apologética burguesa. A ciência burguesa decadente promove “uma mistura eclética” de “duas concepções errôneas da universalidade” (Santos, 2017, p. 46), a saber, tanto a “divinização do universal”, como, contrariamente a “degradação da universalidade ao papel de um subsídio simplesmente técnico” (Lukács, 2018b, p. 120). Tal problemática perpassa o formalismo e o irracionalismo que não alcança a dialética das categorias concretas da realidade, assim, o “problema da particularidade desaparece do pensamento burguês”(ibid., p. 120).

Assim como as categorias singularidade, particularidade e universalidade são formalmente dicotomizadas e esvaziadas de seu verdadeiro conteúdo categorial na sociabilidade burguesa, a análise científica também é prejudicada pela proeminência do fenômeno em relação à essência, ou mesmo a sua completa elisão do pensamento científico burguês (ibid.). O fetichismo, portanto, atinge o método gnosiológico da ciência burguesa.

Em contraposição, o método marxiano permite o movimento inverso: a desfetichização da realidade e a constatação da possibilidade revolucionária. “Essa possibilidade histórica, ao mesmo tempo em que resulta das análises realizadas no campo do materialismo histórico-dialético, reafirma a atualidade deste último como método, de forma indissociável da possibilidade revolucionária”(Araujo; Souza, 2023a, p. 116).

[...] a desfetichização conseguida pelo método marxista, a investigação e seus resultados, põe sob uma nova luz o presente e o passado, a inteira existência humana que se acreditava conhecida. Assim se fazem compreensíveis todas as anteriores tentativas de captar essa existência em sua verdade, porque conseguem um sentido completamente novo. A perspectiva de futuro, o conhecimento do presente e a compreensão

das tendências que o tem produzido, intelectual e praticamente se encontram assim em uma indissolúvel interação (Lukács, 1966, p. 17, tradução nossa).

Ao tempo que a ciência realiza a *desfetichização* da realidade, a arte realiza a *autodesfetichização* do ser humano e da relação com a genericidade, tal que “[...] a arte, em sua essência e autenticidade, carrega a tendência a desfetichização [...]” (Santos, 2018, p. 274).

Diante da desumanização estrutural empreendida pelo capitalismo, o comunismo se revela como solução, visto que permite a superação da propriedade privada e das classes sociais, bem como do trabalho assalariado. A construção do trabalho associado, ocasionaria, portanto, a *reumanização*, como “[...] retorno do homem para si enquanto homem *social*, isto é, humano [...]” (Marx, 2010, p. 105), não como uma forma de volta ao passado, mas como a retomada para-si da humanidade rumo à perspectiva do futuro. Na luta entre o velho e o novo, a possível reumanização do ser humano, se constitui como caminho para o alcance do comunismo e da emancipação humana.

REFERÊNCIAS

AFROPRESS. **Entrevista com Kabengele Munanga**. Afropress, 27 ago. 2005. Disponível em: <https://www.afropress.com/entrevista-com-kabengele-munanga/>. Acesso em: 20 mai. 2024.

AGÊNCIA BRASIL. Estudo: 70% da população carcerária no Brasil é negra: pesquisa mostra racismo estrutural no sistema carcerário. **Agência Brasil**, 19 jul. 2024. Disponível em: <https://encurtador.com.br/PNqnO> Acesso em: 4 set. 2024.

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

_____. Capitalismo e reificação: do que se trata? In: **Anais da XI Jornada Internacional de Políticas Públicas (JOINPP)**, 2023, São Luís/MA. Disponível em: https://www.joinpp.ufma.br/jornadas/joinpp2023/images/trabalhos/trabalho_submissaoId_2907_290764987193b8db6.pdf Acesso em: 5 set. 2024.

ALMEIDA, Silvio Luiz de. **O que é racismo estrutural?** Belo Horizonte (MG): Letramento, 2018.

APARATO CRÍTICO 2018: obras de Georg Lukács volumes 13 e 14. Maceió: Coletivo Veredas, 2018.

ARAUJO, Adéle. **Gênese e função social da arte e os desdobramentos no processo formativo-educativo**: uma análise fundamentada na estética lukacsiana. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Ceará (UFC). Fortaleza. 2020. Disponível em: https://repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/55753/5/2020_tese_acbaraujo.pdf Acesso em: 01 out. 2024.

ARAUJO, Lorraine Marie Farias de. **Racismo e Revolta**. Arapiraca, AL: Instituto Trabalho Associado. 2023.

_____. “Racismo” ou “racismo estrutural”: diferenciação ontológica na sociabilidade burguesa. In: **Anais da XI Jornada Internacional de Políticas Públicas (JOINPP)**, 2023, São Luís/MA. Disponível em: https://www.joinpp.ufma.br/jornadas/joinpp2023/images/trabalhos/trabalho_submissaoId_1915_1915646a201ad58a7.pdf Acesso em: 20 mai. 2024.

ARAUJO, Lorraine Marie Farias de. SOUZA, Diego de Oliveira. Fundamentos do trabalho escravizado no século XXI: uma análise sob a teoria do valor-trabalho. In: **Anais da XI Jornada Internacional de Políticas Públicas (JOINPP)**, 2023, São Luís/MA. Disponível em: https://www.joinpp.ufma.br/jornadas/joinpp2023/images/trabalhos/trabalho_submissaoId_1915_1915648722226b0d3.pdf Acesso em: 20 mai. 2024.

_____. A atualidade do materialismo histórico-dialético de Marx e Engels. In: **Anais do XIII Encontro de Grupos de Estudos e Pesquisas Marxistas**, UFPE, 2023a, Recife/PE.

BETHENCOURT, Francisco. **Racismos**: das Cruzadas ao século XX. Companhia das letras, 2018.

CABRAL, Uberlândia. GOMES, Irene. Brasil tem 1,7 milhão de indígenas e mais da metade deles vive na Amazônia Legal. **Agência IBGE**. 27 out. 2023. Disponível em: <https://agencia-denoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/37565-brasil-tem-1-7-milhao-de-indigenas-e-mais-da-metade-deles-vive-na-amazonia-legal>. Acesso em: 5 set. 2024.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre el colonialismo**. Ediciones Akal, S. A., 2006.

CHASIN, José. **Superação do liberalismo**. Aulas ministradas durante o curso de pós-graduação em Filosofia Política, promovido pelo Dep. de Filosofia e História da Universidade Federal de Alagoas, de 25/01 a 06/02 de 1988. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/chasin/1988/02/liberalismo.pdf> Acesso em: 4 set. 2024.

COSTA, Gilmaísa Macedo da. **Indivíduo e Sociedade**: sobre a teoria da personalidade. São Paulo: Instituto Lukács, 2012.

CURTY, Carla, et al. **A controvérsia dos modos de produção brasileiros**: a contribuição do pensamento marxista. 2016. Disponível em: https://diamantina.cedeplar.ufmg.br/portal/download/diamantina-2016/18-19-1-RV_2016_10_09_00_44_02_751.pdf . Acesso em: 5 set. 2024.

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. São Paulo: Boitempo, 2016.

_____. **Estarão as prisões obsoletas?** – 1ª ed. – Rio de Janeiro: Difel, 2018.

DUSSEL, Enrique. **1492: O encobrimento do outro**: a origem do mito da modernidade. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

ENGELS, Friedrich. **A origem da família, da propriedade privada e do Estado**. 9. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1984.

_____. **A situação da classe trabalhadora na Inglaterra**. São Paulo : Boitempo, 2010.

_____. **Dialética da Natureza**. São Paulo: Boitempo, 2020.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: Ed. UFBA, 2008.

FOLADORI, Guillermo. **O capitalismo e a crise ambiental**. 1999.

_____. O metabolismo com a natureza. **Crítica Marxista**, São Paulo, p. 105-117, 2001. Disponível em: https://www.ifch.unicamp.br/criticamarxista/arquivos_biblioteca/artigo7505folad.pdf. Acesso em: 03 fev. 2021.

FOSTER, John Bellamy. **A ecologia de Marx**: materialismo e natureza. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

FOSTER, John Bellamy. CLARK, Brett. Imperialismo ecológico: a maldição do capitalismo. In: **Socialist register 2004**: O novo desafio imperial / edición a cargo de: Leo Panitch y Colin Leys - 1a ed. - Buenos Aires : Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - CLACSO, 2006.

GARCIA, Maria Fernanda. Brasil tem sete estupros por hora; mulheres negras são as principais vítimas. **Terra**. 2022. Disponível em: <https://www.terra.com.br/nos/brasil-tem-sete-estupros-por-hora-mulheres-negras-sao-as-principais-vitimas,a945775b6bcf75c5a8d4a08bd4aa1e9dcx44vdyq.html>. Acesso em: 20 mai. 2024.

GOETHE, Johann Wolfgang. **Escritos sobre a arte Johann Wolfgang Goethe**: a formação da estética. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2005.

IBGE – INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD). **Desemprego**. Brasília/DF, 2023. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/explica/desemprego.php> Acesso em: 2 abr. 2024.

_____. **Desemprego**. Brasília/DF, 2024. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/explica/desemprego.php> Acesso em: 5 set. 2024.

ILHA, Flavio. Mais de 1,2 milhão de mulheres negras perderam o emprego na pandemia. **Extraclasses**, Porto Alegre, 8 mar. 2022. Disponível em: <https://www.extraclasses.org.br/movimento/2022/03/mais-de-12-milhao-de-mulheres-negras-perderam-o-emprego-na-pandemia/>. Acesso em: 20 mai. 2024.

JAMES, C. L. R. **Os jacobinos negros**. São Paulo: Boitempo. 2000.

JESUS, Carolina Maria de. **Quarto de despejo** - Diário de uma favelada. São Paulo: Francisco Alves, 1960.

KOSIK, Karel. **Dialética do concreto**. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1976.

LUKÁCS, György. **Estética**: la peculiaridad de lo estetico. Livro I. Ediciones Grijalbo, Barcelona. 1966.

_____. **Para a ontologia do ser social**. Volume 14 – Maceió : Coletivo Veredas, 2018.

_____. **Prolegômenos para a ontologia do ser social**. Volume 13 – Maceió : Coletivo Veredas, 2018a.

_____. **Introdução a uma estética marxista**: sobre a particularidade como categoria da estética. São Paulo: Instituto Lukács, 2018b.

MARX, Karl. **Trabalho assalariado e capital**. 1. ed. São Paulo: Global Editora. 1980.

_____. Glosas Críticas Marginais ao artigo “O Rei a Prússia e a Reforma Social. De um Prussiano.” In: **Práxis** n.5 – Belo Horizonte: Projeto Joaquim de Oliveira, 1995.

_____. **Contribuição à crítica da economia política**; tradução e introdução de Florestan Fernandes. 2.ed.- São Paulo : Expressão Popular, 2008.

_____. **Para a Questão Judaica**. 1 ed. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

_____. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo. 2010.

_____. **O Capital:** crítica da economia política. 2. ed. Livro I. São Paulo: Boitempo. 2017.

_____. **Os despossuídos:** debates sobre a lei referente ao furto da madeira. São Paulo: Boitempo. 2017a.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Manifesto do Partido Comunista**, 1848. Porto Alegre: L&PM, 2009.

MÉSZÁROS, István. **Para Além do Capital:** rumo a uma teoria da transição. 1 ed. São Paulo: Boitempo, 2002.

_____. **A crise estrutural do capital.** 2 ed. revisada e ampliada. São Paulo: Boitempo. 2011.

MONTAÑO, Carlos. **A natureza do Serviço Social:** um ensaio sobre sua gênese, a "especificidade" e sua reprodução. 2.ed. São Paulo: Cortez, 2011.

MOURA, Clóvis. **Brasil:** raízes do protesto negro. São Paulo: Global, 1983.

_____. **São Paulo:** o povo em movimento. in: SINGER, Paul. Brant, Vinicius Caldeira. org. Petrópolis: Editora Vozes, 1983a.

MUNANGA, Kabengele. **Para entender o negro no Brasil de hoje:** história, realidades, problemas e caminhos. 2 ed. São Paulo: Global Editora, 2006.

NASCIMENTO, Beatriz. **Uma história feita por mãos negras:** Relações raciais, quilombos e movimentos. Zahar, 2021.

NETTO, José Paulo. **Capitalismo Monopolista e Serviço Social.** 6. ed. São Paulo: Cortez, 2007.

_____. **O Serviço Social e a tradição marxista.** 1988.

PIMENTA, Paula. Amazônia sofre com devastação e extrema alteração climática. **Agência Senado**, 11 out. 2023. Disponível em: <https://encurtador.com.br/rtDFW> Acesso em: 02 mar. 2024.

PODER 360. Salles sugere 'ir passando a boiada' para mudar regras durante pandemia. **Poder 360**, 23 mai. 2020. Disponível em: <https://www.poder360.com.br/governo/salles-sugere-ir-passando-a-boiada-para-mudar-regras-durante-pandemia/> Acesso em: 02 mar. 2024.

PUCRS PESQUISA. Ebulição global: entenda o conceito que alerta para fenômenos climáticos extremos. **PUCRS**, Porto Alegre/RS, 5 dez. 2023. Disponível em: <https://encurtador.com.br/pqJQ2> Acesso em: 02 mar. 2024.

RATTZ, Alex. GOMES, Bethania (org.). **Todas [as] distâncias:** poemas, aforismos e ensaios de Beatriz Nascimento. Editora Ogum's Toques Negros. 2015.

SAID, Edward W. **A questão da palestina.** São Paulo: Ed. Unesp, 2012.

SALLES, João Moreira. Arrabalde: parte VI_o Que Queremos? Nossos sonhos passados e presentes para o futuro da Amazônia. **Dossiê Piauí**. Edição 175, abr. 2021. Disponível em: https://piaui.folha.uol.com.br/materia/arrabalde-parte-vi_o-que-queremos/ Acesso em: 02 mar. 2024.

SANTOS, Débora Rodrigues. **Ética e Serviço Social: um estudo introdutório a partir de György Lukács**. Campinas: Papel Social, 2018.

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

_____. **Estética em Lukács: a criação de um mundo para chamar de seu**. São Paulo, Instituto Lukács, 2018.

SANTOS, Josiane Soares, et al. Racismo ambiental e desigualdades estruturais no contexto da crise do capital. **Temporalis**, 22(43), 158–173. <https://doi.org/10.22422/temporalis.2022v22n43p158-173>

SANTOS NETO, Artur Bispo dos. **Capital e trabalho na formação econômica do Brasil**. São Paulo: Instituto Lukács, 2015.

_____. **Mundialização do capital: imperialismo e subimperialismo**. Goiânia-GO: Editora Phillos, 2020.

SILVA, Maria das Graças e Silva. **Questão Ambiental e Desenvolvimento Sustentável: um desafio ético-político ao Serviço Social**. São Paulo: Cortez, 2010.

SOUZA, Diego de Oliveira. **Saúde do (s) trabalhador (es): análise ontológica da “questão” e do “campo”**. Maceió: Edufal, 2019.

TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América: a questão do outro**. São Paulo: Martins Fontes. 1993.

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

WILLIAMS, Eric. **Capitalismo e escravidão**. Rio de Janeiro: Ed. Americana, 1975.

ZETKIN, Clara. **A Luta Contra o Fascismo**. 1923.

ANEXO I



O marxismo dará saúde aos enfermos. Frida Kahlo. 1954.

ANEXO II

Bandeira de *Abya Yala*