

Maria Inês Carpi Semeghini

**Trabalho e Totalidade na
Ontologia do Ser Social de
György Lukács**

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
— 2000 —

Maria Inês Carpi Semeghini

**Trabalho e Totalidade na
Ontologia do Ser Social de
György Lukács**

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do Título de *Mestre em Filosofia*, sob orientação do **Prof. Dr. Antonio José Romera Valverde**.

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
— 2000 —

Banca Examinadora

A Luiz, Ettore e Maria Luiza

que, de alguma forma,
mostraram-me
o caminho a seguir.

A MEUS PAIS

Para os quais o trabalho
sempre foi
o próprio sentido da vida.

Agradecimentos

Ao Prof. Dr. Antonio José Romera Valverde, orientador competente, pela dedicação e, acima de tudo, por acreditar desde o início na possibilidade deste projeto.

Aos Professores Doutores da Banca Examinadora, pela avaliação desta pesquisa.

Ao Prof. Dr. Sergio Lessa, do Centro de Estudos de Lukács da Universidade Federal de Alagoas, pelo seu empenho e cortesia.

Ao Prof. Dr. Wolfgang Leo Maar, pela atenciosa leitura crítica da tradução do texto de Lukács.

Ao Prof. Dr. José Chasin (in memoriam), pelo incentivo e orientações preciosas.

Ao Prof. Dr. José Paulo Netto, pelas importantes reflexões sobre os textos de Marx.

Ao Prof. Guilherme Algodoal, pela paciência e grande auxílio nas leituras dos textos em alemão.

A Prof.^a Esther Schapochnik, pelo cuidado e seriedade na revisão deste trabalho, revelando-se a cada momento uma grande amiga e fiel colaboradora.

A todos os meus alunos que, através dos debates e reflexões sobre a existência humana, contribuíram para esta elaboração.

À Secretaria do Estado de Educação, pela concessão do afastamento que permitiu a minha exclusiva dedicação a este projeto.

Ao *Departamento de Pós Graduação em Filosofia da PUC* e a todos os professores que, de uma forma ou de outra, possibilitaram o meu trajeto até aqui.

Ao *CNPq*, por ter financiado esta pesquisa e pelo apoio necessário a sua elaboração.

E a *TODOS* aqueles que, por seu empenho e esforço teórico, contribuíram de alguma forma para a escolha deste tema, possibilitando-nos a realização deste trabalho.

RESUMO

O estudo de **György Lukács** — abordagem particular do ser social — revela-se uma importante contribuição para a reflexão filosófica acerca da problemática do trabalho como elemento fundamental na explicação do homem e do processo social, em seu fundamento ontológico. Tomando em consideração a noção de totalidade, é possível compreender o processo pelo qual os homens, na atividade de produção e reprodução de sua existência social — complexa relação entre natureza e sociabilidade — podem estar construindo novas possibilidades a cada momento, em que indivíduo e gênero se completariam na busca de uma ética orientada pelas mediações estabelecidas pelo mundo do trabalho.

Trabalho; sociabilidade; ser social; ética; totalidade;

ABSTRAT

György Lukács's study — private approach of the social being — reveals important contribution for the philosophical reflection over the problem of the work as a fundamental element in the explanation of man and the social process, in its ontological foundation. Taking into consideration the notion of totality, it is possible to understand the process in which the men, in the production and reproduction activity of their social existence — complex relationship between nature and sociability — they might be building new possibilities every moment, in which individual and gender would complete each other in the search of an ethics guided through mediations established by the world of work.

Work; sociability; social being; ethics; totality.

Sumário

	Pág.
APRESENTAÇÃO	IX
INTRODUÇÃO.....	12
<div style="border: 1px solid black; display: inline-block; padding: 2px 10px;">Parte I</div>	
CAPÍTULO I	
— Fundamento Ontológico do Trabalho	12
1.1 O Trabalho como Base para uma Nova Ontologia	12
1.2 Finalidade e Possibilidade na Dinâmica da Vida Social	20
1.3 A Relação entre Teleologia e Causalidade	29
CAPÍTULO II	
— Trabalho e Teleologia	44
2.1 A Gênese de um Novo Ser	44
2.2 Pensamento e Atividade como Problema Efetivo dos Homens	60
2.3 O Trabalho como Condição para a Liberdade	72
CONSIDERAÇÕES FINAIS	84
<div style="border: 1px solid black; display: inline-block; padding: 2px 10px;">Parte II</div>	
CONTRIBUIÇÃO PARA O ESTUDO DE UM COMPLEXO DE PROBLEMAS	
— O Trabalho (tradução do capítulo “Die Arbeit” da <i>Ontologia do Ser Social</i> de Lukács)	88
1. O Trabalho como Posição Teleológica	94
2. O Trabalho como Modelo da Práxis Social	148
3. A Relação Sujeito-Objeto no Trabalho e suas Conseqüências.....	209

BIBLIOGRAFIA..... 252

Bem aventurados os tempos que podem ler no céu estrelado o mapa dos caminhos que lhes estão abertos e que têm de seguir! Bem aventurado os tempos cujos caminhos são iluminados pela luz das estrelas. Para eles tudo é novo e todavia familiar; tudo significa aventura e todavia tudo lhes pertence. O mundo é vasto e contudo nele se encontram à vontade, porque o fogo que arde na sua alma é da mesma natureza que as estrelas. O mundo e o eu, a luz e o fogo distinguem-se nitidamente e, apesar disso, nunca se tornam definitivamente alheios um ao outro, porque o fogo é a alma de toda a luz e todo o fogo se veste de luz. Assim não há um único ato da alma que não adquira plena significação e não venha a finalizar nesta dualidade: perfeito no seu sentido e perfeito para os sentidos: perfeito porque seu agir se destaca dela e porque, tornando autônomo, encontra o seu próprio sentido e o traça como que em círculo à sua volta.

Lukács

(Teoria do Romance)

Introdução

Introdução

A análise do pensamento de Lukács traz inúmeras implicações que nos remetem ao reconhecimento de algumas premissas que consideramos elementares para a sua compreensão. A primeira é o caráter polêmico de sua obra, em função da própria trajetória política e ideológica desse pensador, o que tem levado muitos estudiosos a considerações que, por vezes, fogem ao caráter realmente científico de que toda pesquisa carece.

Criticado por muitos, compreendido por poucos, Lukács oferece uma produção de grande complexidade, causada pelos vários momentos de rupturas e redirecionamentos que marcaram sua vida, tanto política quanto intelectual.¹ Por isso, julgamos que seria necessária uma reflexão sobre o conjunto de sua obra, com o intuito de estabelecer uma possível linha de conexão no seu sistema teórico-metodológico.

Entretanto, uma abordagem dessa natureza não é tarefa nada fácil. Sabemos das dificuldades que uma análise tão complexa implicaria para uma dissertação de mestrado. Por outro lado, sabemos também dos riscos aos quais uma análise superficial poderia nos levar. Assim, acreditamos que o melhor caminho seria partir da

¹ Para um estudo da trajetória política e intelectual de Lukács, ver LÖWY, M. *A evolução política de Lukács: 1909-1929*. São Paulo: Cortez, 1998.

compreensão daqueles conceitos fundamentais que compõem a sua obra póstuma, *Para uma ontologia do ser social*,² que, apesar de seu caráter polêmico, no entender da maioria dos pesquisadores, é a que melhor sintetiza seu pensamento.

Por estas considerações, dentro dos limites de nossa compreensão e longe de querer esgotar a problemática, optamos pela análise de uma categoria que, para Lukács, se coloca como a fundamental para a compreensão do homem e de suas implicações na vida social: o trabalho. E é exclusivamente no capítulo dedicado a este tema, da segunda parte de sua *Ontologia*, que recai a nossa reflexão.

Mas a ausência de uma tradução que explicitasse aqueles conceitos que julgamos fundamentais para tal compreensão levou-nos a traduzir, ainda que provisoriamente e apenas como fundamentação para este estudo, o capítulo referente a este tema.

Ao longo de nosso estudo, diante das dificuldades que nos eram apresentadas e das tantas interpretações já feitas sobre essa temática, sentimos muitas vezes o impulso de desistir. Mas, se desistíssemos, estaríamos contrariando o próprio argumento de Lukács, ou seja, o da possibilidade da emergência do novo a partir da ruptura com o velho.

Conscientes da provisoriedade e dos perigos que revestem toda análise de um tema em particular, dentro de uma obra tão complexa como esta, no decorrer de nossa pesquisa foi a consciência dessa complexidade que nos desafiou a continuar, impulsionando-nos na

² LUKÁCS, G. *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*. (org. Frank Benseler) Darmstadt: Luchterhand, c 1984 - c 1986; 2 v 2ª parte.

busca de um novo caminho para compreender um problema tão antigo.

Diante dessa forte tendência atual de atribuir ao trabalho um lugar de menor significação entre as outras instâncias da vida social, esta abordagem de Lukács mostra-se de grande significação, ao ver nesta atividade o fundamento que apreende todas as manifestações do ser na esfera da sociedade, constituindo-se na categoria central para entender o homem em seu caráter de generalidade.

Sem que isso possa nos levar a interpretações de cunho ideológico de qualquer natureza, procuramos salientar ainda que, com este enfoque, Lukács afasta-se das abordagens contemporâneas, que questionam a perspectiva da centralização do trabalho para a análise da existência humana e da vida social.

Podemos observar que alguns autores, baseados nas premissas de que “para sobreviver o homem precisa trabalhar” e de que “na falta de trabalho, o que resta é a barbárie”³, continuam defendendo a atualidade da perspectiva marxista na busca de uma ética pautada pelo mundo do trabalho. Outros, no entanto, acreditam que o poder coercitivo de uma ética do trabalho tenha enfraquecido, pois as condições a que hoje os trabalhadores estão submetidos na sociedade industrial não possibilitam que eles sejam reconhecidos moralmente como pessoas atuantes e passíveis de uma mudança significativa

³ CARLEIAL, L.M.F. “Racionalidade e trabalho- uma crítica a André Gorz.” In: *São Paulo em Perspectiva*. N. 8. Janeiro/ março 1994. p.74

na esfera da vida social.⁴

Como vemos, diante da emergência deste tema e das polarizações acirradas de tendências, estas e outras considerações põem em evidência, mais uma vez, a necessidade de se ampliar o debate em torno do esforço teórico deste filósofo húngaro que, a nosso ver, tão enfaticamente priorizou a mediação entre pólos antagônicos como forma de superação das alternativas postas a cada momento.

Assim, no debate atual sobre esta temática, destacamos que a abordagem do trabalho em Lukács mostra-se de fundamental importância para uma reflexão sobre esta “necessidade eterna do homem”, enfatizada aqui a partir de um pressuposto ontológico.

Resgatando para a abordagem filosófica a análise de um tema que, acreditamos, não poderia ser ignorado mesmo em outras áreas do conhecimento, a nossa expectativa maior era poder contribuir para o incentivo de outras pesquisas no futuro. Se conseguirmos lançar luz, mesmo que tênue, sobre alguns pontos que julgamos ainda obscuros nesta problemática, temos a certeza de que já cumprimos com o nosso objetivo.

Toda esta problemática leva-nos a destacar ainda uma outra importante consideração. Se, por um lado, diante da fragmentação do mundo contemporâneo e da rígida divisão do trabalho científico, que tendem cada vez mais para especializações às quais os homens se

⁴ Conforme observa Claus Offe: “Pesquisas sociológicas sobre a vida cotidiana também representam uma ruptura com a idéia de que a esfera do trabalho tem um poder relativamente privilegiado para determinar a consciência e a ação social.[...] Esta descentralização do trabalho com relação a outras esferas da vida e seu confinamento nas margens das biografias são confirmadas por muitos diagnósticos contemporâneos.” (OFFE, C. “Trabalho: a categoria-chave da sociologia?” Trad. De Lucia Hippolito para *RBCS* n. 10 vol. 4 jun. de 1989 p.7 e 13).

subordinam, perdendo o seu caráter de integralidade, a noção de totalidade em Lukács poderia nos orientar para a busca de uma ordem harmoniosa, pautada por uma ética humano-societária centrada na esfera do trabalho, por outro lado, é preciso não esquecer que toda investigação assim fundamentada, sem que sejam guardados os devidos cuidados, poderia nos levar por caminhos desconhecidos ou por outros, os quais já conhecemos muito bem.⁵

Todavia, acreditamos que as dificuldades apresentadas não invalidam a reflexão sobre esta problemática, pois uma abordagem de tal importância não poderia ser ignorada. Aliás, como observa José Paulo Netto, ao analisar a obra de Lukács, “apesar dos equívocos práticos e teóricos que cometeu” e que “não afetam medularmente a validade da sua obra filosófica e crítica, devemos reconhecer a importância de seus fundamentos metodológicos.”⁶

Assim, ao retomar este tema, iniciamos nossa reflexão identificando na abordagem do trabalho, em Lukács, três momentos decisivos para a compreensão do ser social em seu caráter de complexidade e que, a nosso ver, poderia ser o ponto de partida para investigações posteriores.

Em primeiro lugar, cabe destacar aqui o trabalho em seu caráter fundante do ser social, como atividade permanente e imanente

⁵ Sobre esta questão, é importante a observação de Jeanne-Marie Gagnebin sobre a necessidade de se recorrer a uma crítica a toda noção de totalidade: “não para abrir a porta ao irracionalismo ou a um relativismo desenfreado, mas para ter a paciência de perceber como o detalhe, o particular, o anormal, o estranho, o estrangeiro podem colocar em questão as normas e as totalidades em vigor”. (GAGNEBIN, J.M. “Lukács e a crítica da cultura” . In: *Um Galileu no século XX*. 1996. p. 96).

⁶ NETTO, J. P. Org. *Lukács*. 1992, p. 47.

da própria existência humana e elemento impulsionador para a dinâmica da vida em sociedade. Incidindo de forma decisiva no processo de ruptura do homem com seu meio natural, constitui a única categoria capaz de explicar o homem em seu caráter de complexidade.

Em seguida, Lukács nos leva a outro ponto importante de sua análise quando atribui ao trabalho um papel significativo na relação entre teleologia e causalidade, enquanto momento mais significativo que garante a processualidade social, orientando todo o procedimento humano e sua evolução para formas cada vez mais ramificadas e socializadas.

Por último, vale destacar a questão da consciência que brota do processo de sociabilidade fundado pelo trabalho, como produto das mediações estabelecidas pela práxis social. Na efetivação das finalidades postas no processo de produção e reprodução da vida em sociedade, será o trabalho o elemento responsável pela capacidade criadora do homem, orientando-o para novas possibilidades a cada instante, levando-o a se compreender enquanto ser genérico, distinto de seu meio e representante da totalidade social a qual se insere.

Ressaltamos que a visão de Lukács sobre a questão da alienação e a dos problemas decorrentes da organização do trabalho, não será analisada no presente estudo, pois o seu grau de complexidade exigiria um outro recorte para esta reflexão.⁷ Pelo próprio enfoque dado pelo autor, o trabalho é visto aqui apenas enquanto uma abstração, o que aliás dificulta ainda mais a análise. O

⁷ Para um estudo sobre a questão da alienação e estranhamento em Lukács, ver o capítulo “A alienação”, da segunda parte da *Ontologia do ser social*.

que podemos salientar, entretanto, é que, segundo Lukács, é pelo caráter de possibilidade presente na esfera do trabalho que os homens poderiam vir a romper com as amarras de todas as formas estranhas a seu gênero, na busca de novas formas de ser cada vez mais emancipadas e autônomas. Lukács confere, assim, um enfoque particular à liberdade.

Nossa investigação contará, além da **Apresentação** e desta **Introdução**, com duas partes.

Na **PRIMEIRA PARTE**, composta de dois capítulos, buscamos ressaltar alguns dos pontos mais relevantes desta problemática posta por Lukács.

Assim, no primeiro capítulo, **Fundamento Ontológico do Trabalho**, tecemos algumas considerações sobre a concepção do trabalho em Lukács, em seu fundamento ontológico procurando distinguir seu pensamento dentro da tradição filosófica. Destacamos ainda a intrincada relação entre teleologia e causalidade que para Lukács, somente é possível na esfera do trabalho.

No segundo capítulo, **Trabalho e Teleologia**, enfatizamos o caráter teleológico do trabalho que, nesta análise, aparece como a gênese do ser social, o momento decisivo na distinção entre o homem e seu meio natural e a atividade fundamental para a construção de todas as formas de sociabilidade.

Enfocamos, ainda, que será na relação recíproca entre teleologia e causalidade que o trabalho pode ser entendido como a possibilidade real da consciência, como o resgate das necessidades

sociais, dirigindo as ações dos homens para decidir sobre os caminhos de sua própria existência.

Mostramos ainda como o caráter de possibilidade presente na esfera do trabalho poderá orientar as ações dos homens para decisões e escolhas conscientes, permitindo a construção de seu próprio destino demonstrando que, para Lukács, o que torna o homem verdadeiramente humano é sua própria capacidade de se compreender enquanto parte de uma generalidade, cujas ações poderão ser orientadas para formas cada vez mais elevadas e autônomas do ser.

Na **SEGUNDA PARTE, Contribuição para um Complexo de Problemas**, apresentamos a tradução do capítulo “O Trabalho”, um dos momentos mais significativos do complexo de problemas abordado por Lukács em sua *Ontologia do Ser Social*. Ressaltando mais uma vez o caráter de provisoriedade de nossa tradução, dadas as dificuldades já apresentadas e as próprias limitações de uma dissertação de mestrado, com este esforço teórico, visamos apenas fornecer uma base de sustentação a esta análise.

Destacamos ainda que, pela complexidade dos conceitos tratados, pela natureza de obra inacabada, inclusive não revisada pelo próprio autor, muitos de seus aspectos ainda não foram abordados de forma exaustiva, o que tem levantado muitas polêmicas.⁸ Por isso, uma análise mais aprofundada de determinados aspectos relevantes da problemática posta por Lukács somente poderá ser realizada em

⁸ A polêmica que envolve esta obra tem levado à inúmeras críticas, como a de Agnes Heller e de outros antigos alunos de Lukács, da Escola de Budapeste. Sobre esta questão, ver TERTULIAN, N. “Introduzione” a LUKACS, G. *Prolegomini all’ ontologia dell’ essere sociale*. Guerini e Associati, 1990. Ver também: LESSA, S. *A centralidade do trabalho na ontologia de Lukács*. Tese (doutorado), Unicamp, 1994. (Introdução).

estudos posteriores. É o que pretendemos, dando prosseguimento a este estudo ora iniciado.

Capítulo I

Capítulo I

Fundamento Ontológico do Trabalho

1.1 O TRABALHO COMO BASE PARA UMA NOVA ONTOLOGIA

Ao fundamentar o estudo do ser na sociabilidade, Lukács remete-nos à análise do trabalho como a categoria mais relevante que nos garante uma importante reflexão sobre os dados mais significativos para a construção de uma abordagem específica do ser, centrada nas imbricadas relações da vida em sociedade.

Atribuindo ao trabalho um enfoque particular na ontologia do ser social, Lukács fornece-nos uma nova orientação, no campo da investigação teórica, para compreender a problemática do homem frente à natureza e às diversas formas de sociabilidade, a partir da evolução do processo sócio-histórico.

Embora sem negar os pressupostos anteriores que fundamentaram o estudo do ser, ao considerar o trabalho como possibilidade ontológica e como o elemento-chave para a compreensão dos fatores constitutivos da sociabilidade, seu sistema teórico-metodológico se distinguirá de toda tradição filosófica, revelando-se uma nova ontologia.⁹

Nesta nova abordagem, reconhece em Aristóteles e Hegel uma grande contribuição, ao fornecerem os pressupostos ontológicos para compreender o trabalho em sua posição teleológica, apesar dos limites teóricos em que se basearam as suas análises:

⁹ Sobre os princípios desta ontologia, ver entrevista do próprio Lukács, de 1967. HOLZ, H. et al. *Conversando com Lukács*. 1969.

Não é, pois, de nenhum modo surpreendente, que grandes pensadores e com imenso interesse pelo ser social, como Aristóteles e Hegel, tenham apreendido com clareza o caráter teleológico do trabalho e que suas análises estruturais precisem apenas ser ligeiramente completadas e de modo nenhum necessitem de correções decisivas para assegurar, ainda hoje, a sua validade.¹⁰

Por outro lado, ao resgatar o caráter dinâmico da processualidade social em sua contrariedade, a análise de Lukács, centrada no pensamento crítico-dialético, supõe uma retomada crítica da herança hegeliana na busca da recuperação da dimensão ontológica do pensamento de Marx. Nesta análise, o trabalho passa a ser visto a partir de uma particularidade distinta de toda a tradição marxista, propondo-nos um novo projeto de sistematização ética.¹¹

Esta nova concepção já aparece em suas considerações, na primeira parte de sua *Ontologia*:

...a economia de Marx maduro aparece à ciência burguesa, mas também aos seguidores do marxismo por ela influenciados, como uma ciência particular, em contraste com as tendências filosóficas do seu período juvenil. E também mais tarde, houve quem, sob a influência do subjetivismo existencialista, construísse um contraste entre os dois períodos da produção marxiana.¹²

Com esta crítica, Lukács, numa tendência oposta à tradição marxista, desenvolve sua análise do ser social e das formas de sociabilidade, partindo dos textos da juventude de Marx,¹³ enquanto

¹⁰ LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social*. p. 13 (trad. p.98). Daqui em diante esta edição será referida simplesmente como *Ontologia*.

¹¹ Na verdade, o projeto da *Ontologia* de Lukács destinava-se a uma introdução para uma investigação posterior sobre a ética e que nunca chegou a escrever. Para um estudo sobre a possibilidade de uma ética em Lukács, ver TERTULIAN, N. “O grande projeto da Ética”. In: *Estudos e Edições Ad Hominem*. n.1. 1999.

¹² LUKÁCS, G. “Os princípios ontológicos fundamentais de Marx.” Cap.IV da *Ontologia do ser social*. Trad. de Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Livraria de Ciência Humanas, 1979. p. 12

¹³ Para uma análise dos textos da juventude de Marx, ver LUKÁCS, G. *Il giovane Marx*. Riuniti, 1978. Ver também MARKUS, G. *Teoria do conhecimento no jovem Marx*. 1974.

elementos constitutivos de uma totalidade, reconhecendo neles os pressupostos fundamentais para a construção de todo o seu edifício conceitual posterior, ao fornecerem os princípios teóricos para a compreensão da relação homem-trabalho.¹⁴

Segundo Lukács, na história da Filosofia, o marxismo raramente foi entendido como uma ontologia. Sua abordagem, portanto, distingue-se da tradição marxista que vê uma ruptura entre o pensamento do jovem Marx e o posterior, reconhecendo apenas suas obras da maturidade.¹⁵

A importância desta distinção se verificará na nova abordagem que Lukács empresta ao trabalho, ao vê-lo não apenas enquanto força produtiva ou como uma noção abstrata da Economia Política. Longe de tratá-lo mediante pressupostos econômico-mecanicistas, sua análise nos permitirá entendê-lo enquanto atividade essencialmente humana, como problema efetivo do mundo dos homens.

Neste enfoque, reconhece que foi Hegel quem primeiro percebeu a importância desta atividade essencialmente humana, quando concebe o homem como resultado de seu trabalho. A partir desta concepção, é possível concluir que o homem é processo, é produto de sua própria história e, portanto, é mutável.

¹⁴ Sobre esta questão, ver LUKÁCS, G. “Princípios ontológicos”. *Op.cit.* p. 12 e ss.

¹⁵ Na tradição marxista temos K. Kautsky que, em 1908, ao dividir o pensamento de Marx a partir de três fontes: a Filosofia, a Economia Política e o Socialismo, deu origem a várias linhas interpretativas, com direcionamento pautado num economicismo, negando o caráter de subjetividade. A própria consolidação do regime stalinista trouxe para o plano teórico a formulação do “marxismo-leninismo” também como uma orientação econômico-determinista a este pensamento. Sobre a possibilidade desta nova abordagem no campo da investigação teórica ver: CHASIN, J. “Estatuto ontológico e resolução metodológica” In: TEIXEIRA, F. J. S. *Pensando com Marx.* (Posfácio) 1995. p. 339-345.

Lukács reconhece assim, como poucos pensadores marxistas, a necessidade de uma correta interpretação do pensamento de Hegel para entender a problemática posta por Marx. Na referência à obra juvenil de Hegel, *A fenomenologia do espírito*,¹⁶ Lukács tece importantes considerações, demonstrando sua grande significação para as reflexões do jovem Marx, já que constitui o ponto de partida e o fundamento ontológico para todo o seu pensamento posterior.

Acerca desta interpretação de Lukács, Celso Frederico comenta:

*Lukács, por exemplo, atribui a ela [A fenomenologia do espírito] um papel decisivo na superação da antinomia entre "causalidade e teleologia", graças à prática, entendida como trabalho humano, como utilização de ferramentas. Esse, aliás, é o ponto de partida de toda a ontologia do ser social de Lukács, que pretende ser uma continuação da tradição filosófica – pela qual passam Hegel, Marx e Engels — que vê no trabalho a função genética básica do desenvolvimento humano.*¹⁷

Esta influência da obra de Hegel no pensamento de Marx pode ser observada nas próprias considerações de Lukács, em texto redigido no início de 1968, em que já tratava das questões do ser social:

...o elemento filosoficamente resolutivo na ação de Marx consistiu em ter esboçado os lineamentos de uma ontologia histórica-materialista, superando teórica e praticamente o idealismo lógico-ontológico de Hegel. Hegel foi um preparador nesse domínio, na medida em que concebeu a seu modo a ontologia como uma história; em contraste com a ontologia religiosa, a de Hegel partia de "baixo", do aspecto simples, e traçava uma história evolutiva necessária que chegava ao "alto", às objetivações mais complexas da cultura humana. Naturalmente, o acento caía sobre o ser social e seus produtos, assim como era

¹⁶ HEGEL, G.W.F. *A fenomenologia do espírito*. (Traduzida para o português por Paulo Menezes). Vozes, 1998.

¹⁷ FREDERICO, C. *O jovem Marx- As origens da ontologia do ser social*, 1995. p. 173.

*característico de Hegel o fato de que o homem aparecesse como criador de si mesmo.*¹⁸

Esta referência nos permite entender que Hegel, ao conceber a ontologia como uma história, entendendo o trabalho como o ato pelo qual o homem produz-se a si mesmo, oferece a Marx uma grande contribuição para realizar a sua própria reflexão.

Entretanto, em sua *Ontologia do ser social*, nas considerações feitas sobre o trabalho, Lukács ressalta que, apesar da grande contribuição de Hegel, falta na sua concepção idealista a relação com o mundo objetivo. Na visão de Lukács, embora Hegel tenha dado ao trabalho uma dimensão ontológica, reconheceu apenas a atividade de espírito e, portanto, sua formulação permaneceu no plano abstrato.

O entendimento do trabalho como uma atividade humana concreta do mundo dos homens só foi realizado por Marx. Em sua reflexão sobre toda a história da filosofia vista até então, submete-a a uma interpretação radical na dimensão da vida concreta dos trabalhadores de seu tempo.

Lukács vê claramente que a problemática estava na diferente concepção do homem elaborada por Marx. Para ele, só podemos entender o homem a partir de sua ação, de sua atividade real, concreta. E, entre as atividades que os homens realizam em sociedade, ao longo dos tempos, interferindo diretamente em sua existência sensível, conferindo orientação a suas atitudes e afetos, nenhuma pôde ser considerada tão importante por tanto tempo como o trabalho.

¹⁸ LUKÁCS, G. “As bases ontológicas...”. *Op cit.* p. 2

*O conhecimento da teleologia do trabalho é algo que, para Marx, ultrapassa por isso as tentativas de seus predecessores tão grandes como Aristóteles e Hegel, uma vez que, para ele, o trabalho não é uma das muitas formas fenomênicas da teleologia em geral, mas é o único ponto onde uma posição teleológica como movimento real da realidade material é demonstrável.*¹⁹

Com base na originalidade destas concepções de Marx, Lukács afirmará que “todo existente deve ser sempre objetivo, ou seja, deve ser sempre parte de um complexo concreto” e as “formas de existir” serão sempre “determinações da própria existência.”²⁰

Mas, se a crítica de Marx recai fortemente sobre o idealismo hegeliano, também é certo que ele, ao reconhecer no trabalho o ponto médio entre pensamento e ação, é quem nos dá a possibilidade de uma nova reflexão para entender a problemática posta pelo antigo materialismo. Na distinção entre o materialismo dialético e o materialismo mecanicista, Lukács reconhece que é Marx, mais uma vez, que nos permite uma nova reflexão, ao conceber o homem enquanto ser ativo, responsável pela autoformação de seu gênero.²¹

Na discussão acerca da realidade ou não realidade do pensamento, Lukács ressalta a grande contribuição de Marx ao reconhecer, no processo real de produção e reprodução da vida dos homens, a importância do pensamento para a construção da práxis.²² Ao contrário do que concebia o materialismo mecanicista, Marx enfatiza que, no processo de construção da vida objetiva dos homens, a

¹⁹ LUKÁCS, G. *Ontologia*. p. 16 (Trad. p. 103)

²⁰ LUKÁCS, G. “As bases ontológicas...” *Op. cit.* p. 3

²¹ Sobre as considerações de Marx contra o materialismo anterior, ver: LUKÁCS, G. “Os princípios ontológicos ...” *Op. cit.*, p.13.

²² Sobre esta questão, ver em KONDER, L. *O futuro da filosofia da práxis*.1992. p. 114 e 115.

consciência não pode ser considerada como um fenômeno secundário.

Para Lukács, o ponto central da problemática reside exatamente nesta inversão. A consciência aqui, longe de ser considerada como um epifenômeno, resultado das ações concretas dos homens, se dará num ato simultâneo ao fazer prático, ou seja, no pôr (*Setzen*) de finalidades inerentes ao processo de trabalho.

A partir deste pressuposto, Lukács vai entender que as intrincadas relações dos homens, tanto no intercâmbio com a natureza, como com os outros homens, não poderão ser analisadas do ponto de vista do conhecimento e de suas categorias abstratamente representadas. Deste ponto de vista, não se pode reduzir o homem a explicações fundamentadas em uma lógica formal, uma vez que, como processo, está sempre superando a si mesmo. Não que isso nos leve à impossibilidade de conhecê-lo em sua imanência. Por sua natureza social, somente poderemos compreendê-lo a partir da análise das suas realizações, ou seja, da exteriorização daquelas finalidades que foram possíveis pela atividade real de sua existência social. O trabalho será, então, a pista que permitirá reconhecê-lo em sua relação “crítico-prática” como ser capaz de intervir no mundo.

Assim, será a partir dos fundamentos metodológicos do pensamento de Marx²³ que Lukács buscará analisar o ser social em seu caráter de complexidade. Para isso, buscará no trabalho, enquanto representação concreta das aspirações dos homens nas diversas formas

²³ Acerca deste procedimento metodológico em Marx, ver o capítulo específico de sua *Ontologia*: “Os princípios ontológicos...” *Op. cit.*

de sociabilidade, o seu modelo de análise. Utilizando-se deste procedimento analítico-abstrativo, vai decompor a totalidade social para, posteriormente, partindo do fundamento obtido, retornar ao complexo do ser social e, assim, compreendê-lo em seu caráter de totalidade. Sobre este procedimento metodológico, é importante a sua observação:

...nós devemos ter sempre claro com isso que, com esta observação isolada que aqui se atribui ao trabalho, torna-se efetivada uma abstração. É claro que a sociabilidade, a primeira divisão do trabalho, a linguagem, etc. originam-se do trabalho, no entanto, não em uma seqüência puramente temporal e determinável, mas simultaneamente conforme a essência. É também uma abstração sui generis o que nós aqui empreendemos; metodologicamente, ela tem um caráter semelhante a todas as abstrações das quais tratamos detalhadamente ao analisar o edifício conceptual de Marx.²⁴

Portanto, a análise de Lukács não se dará a partir de representações decorrentes de formas puras ou abstratas, conceituadas anteriormente. Para ele, o complexo do ser social será considerado “simultaneamente conforme a essência”, podendo ser compreendido “não somente como dado e meramente representado, mas agora também concebido na sua totalidade real, conceituada”.²⁵

Por este processo de abstração, reconhece-se nas formas “aparentes” da vida social o resultado das mediações, postas como síntese da ação coletiva dos homens em seu caráter de generalidade. Com este procedimento metodológico, há uma superação do imediato, e o fato já se mostra novo, pois a partir das implicações percebidas,

²⁴ LUKÁCS, G. *Ontologia..* p. 9 (Trad. p. 93-94).

²⁵ LUKÁCS, G. *Ontologia.* p. 9 (Trad. p. 88).

presentes no próprio processo de trabalho, os homens podem se reconhecer enquanto produtos e produtores de sua própria atividade.

Com esta concepção, Lukács permite-nos entender o homem enquanto indivíduo e comunidade, sendo o resultado das objetivações criadas a partir de seu próprio trabalho. O trabalho será visto, assim, como a primeira atividade que implica numa ação conjunta, considerada essencialmente social e que tornará possível ao homem distinguir-se da natureza, passando a exercer sobre ela sua ação transformadora, tornando-se responsável por seu próprio destino enquanto homem.

1.2 FINALIDADE E POSSIBILIDADE NA DINÂMICA DA VIDA SOCIAL

Do ponto de vista da ontologia, Lukács observa que, na visão tradicional, o ser se estabelece com base em categorias dadas pelo pensamento abstrato, numa visão cosmológica universal, e que nem sempre têm uma representatividade na vida social.

Destaca, contudo, a importância da análise de Aristóteles para a compreensão do ser, enquanto concepção que inicia toda orientação metodológica para a investigação ontológica posterior, reconhecendo, na teoria da *dynamis*,²⁶ um primeiro esforço teórico que nos permite a compreensão do trabalho em seu caráter de possibilidade e de finalidade.

²⁶O termo *dynamis* (δυναμις), traduzido também como potência por alguns autores, tem aqui o sentido de *poder ser*. Ressaltamos que a tradução por *possibilidade* (*Vermögen*) é do próprio Lukács. ARISTÓTELES, *Metafísica*. Δ.12,1019^a 15. (Edición trilingue p.262).

Ao iniciar a sua abordagem sobre o trabalho, vê o duplo caráter desta atividade em Aristóteles, ao assinalar:

*Aristóteles distingue no trabalho os componentes: o pensar (noésis) e o produzir (poiésis). Através do primeiro (noésis) torna-se colocada a finalidade e se exploram os meios para a sua realização, através da última (poiésis), obtém-se o fim posto para a realização.*²⁷

Considera, que as formulações de Aristóteles sobre a *práxis* (πραξις) e a *poiésis* (ποιεσις) trouxeram uma grande contribuição a este tema, influenciando muitos pensadores ao longo da história das idéias e permitindo, posteriormente, ao próprio Marx a reelaboração do conceito de *práxis*.²⁸

Segundo Aristóteles, toda atividade do homem manifesta-se por uma finalidade que, orientada pela alma, busca sempre o seu aperfeiçoamento. Nesse sentido, a finalidade de todo ser é a atividade, uma vez que é através dela que se opera o escopo da alma ou do ser na sua imanência. É essa finalidade que unifica os movimentos e ações do ser, orientados pela razão, a qual no seu entender é a essência que especifica o ser humano. Assim, a finalidade de todas as atividades humanas seria a própria manifestação da vida pela racionalidade.

A teoria de Aristóteles leva-nos a descobrir o significado do ser ou o que lhe confere o sentido de ser o que é. Ela busca as conexões internas que impulsionam o ser para aquele objetivo ou

²⁷ LUKÁCS, G. *Ontologia*. p. 18. (Trad. p. 104)

²⁸ A palavra *práxis* (πραξις) aparece para os gregos como a ação que se realizava no âmbito das relações entre as pessoas, a ação moral entre os cidadãos ou uma ação no âmbito da ética e da política. A *poiésis* (ποιεσις) designava a produção material, de objetos. (Cf. BOTTOMORE, T. (Org.) *Dicionário do pensamento marxista*, Rio de Janeiro, Zahar, 1988 (cf. verbete “práxis”, de Gajo Petrovic).

finalidade determinada. Afirma que são as causas naturais que levam o desenvolvimento do ser para determinada direção. Assim, tudo é guiado numa certa direção por este impulso interno do ser, que vem de sua própria natureza, de sua estrutura e de sua *entelécheia*.²⁹

Para Aristóteles, há uma clara contradição entre o mundo dos fenômenos aparentes e as verdades possíveis de serem conhecidas pela inteligência (a própria ciência – *episteme*)³⁰. É através desta contradição que o homem se impulsiona para a busca da essência verdadeira das coisas que se “escondem” atrás das aparências.

O conhecimento seria, nesta análise, a busca das cadeias causais, ou razão, que unem os princípios das coisas entre si. Através do *método*,³¹ é possível a ligação entre a intuição e o conhecimento sensível. Há, em Aristóteles, a idéia de pressupostos de um conhecimento anterior, que não podem ser demonstrados, mas apenas nomeados, descritos. A partir daí, então, se estabelece a universalidade ou generalidade da ciência. Será através deste conhecimento que se pode realizar toda a atividade humana, tanto a *práxis*, considerada como a atividade ética e política, como a *poiésis*, vista como a atividade produtiva

Em Aristóteles, contudo, em todo método de investigação da realidade, tem-se primeiro um elemento que precede a observação e é dado pela intuição dos sentidos, pois a aparente realidade objetiva que

²⁹ Entelécheia (εντελεχεια): onde *echo* = tendo; *telew* = finalidade e *entos* = dentro. ARISTÓTELES. *Metafísica K 9, 1065 b* (Edición trilingue p.572) .

³⁰ Episteme (επιστημη) ou a própria ciência, que para os gregos tem o sentido do saber que implica num fundamento último.

³¹ *Método* (μεθοδος) indica o caminho a ser percorrido pela pesquisa.

se coloca nada mais é do que a decorrência de fenômenos que precisam ser eliminados, já que “encobrem” a verdadeira essência do ser na sua imanência.³²

A metafísica seria, assim, a possibilidade do conhecimento maior, ou seja, a busca dos fundamentos da totalidade do ser, enquanto pela intuição (*noésis*) somos capazes de adquirir a sabedoria (*sophia*). É só por meio desse conhecimento que podemos nos afastar do mundo de aparências e penetrar na essência para desvendar o ser em seus fundamentos. É necessário ao homem buscar as causas que determinam que o mundo seja como ele é. Ultrapassando os limites da opiniões correntes (*doxa*), chega-se ao verdadeiro conhecimento ou o mais próximo possível dele.³³ Portanto, para Aristóteles, conhecer é descobrir as causas, num desvendamento do movimento interno do ser, até chegar à Primeira Causa de todo este processo.

Para ele, toda causa é um princípio, seja de movimento ou da própria existência do ser, e podemos entendê-la em quatro sentidos: matéria (*hylê*), forma (*morfê ou eidos*), motor (*kinoun*) e fim (*telew*).

A matéria (*hylê*) como pura disponibilidade para ser transformada em alguma forma é chamada de matéria-prima. Se não for determinada pela forma ela é caótica e tende a voltar a sua forma indeterminada.

³² ARISTÓTELES. *Metafísica*, livro IV, 6, 1011a (Edición trilingue, p. 203).

³³ *Noésis* (νοεσις) pode ser entendida também como o próprio pensamento divino, que busca a si mesmo. ARISTÓTELES, *Metafísica*, livro IX, 6, 1048 a,b. (Edición Trilingue, p. 451-456) p. 451-456.

Por sua vez, a forma (*morfê ou eidos*) é o que determina o que o ser é em si e por si mesmo. É a forma que permite definir o que o ser é, dando-lhe o conceito. A forma não é criada, mas é eterna. Não se renova no processo de geração, dando origem a novos seres da mesma espécie. O composto de forma e matéria é a substância (*ousia*).

O motor (*kinoun*), ou seja, a complexidade do ser para se manifestar como ser, precisa de um movimento, um outro motor (causa eficiente), num processo contínuo até chegar à Causa Primeira ou Motor Primeiro.

A finalidade é a ordenação do Universo, é o que dá sentido ao ser. O fim é concebido como causa, mas também como princípio. Sendo assim, dizer que o fim é o princípio é dizer que o ser, ao nascer, já traz em si o seu princípio. Significa que seu sistema se fecha em si mesmo e se renova eternamente, e a sua existência é o próprio processo de realização deste fim.³⁴

Podemos extrair da metafísica de Aristóteles que seria a teoria o primeiro ponto onde se dá o fundamento da práxis humana. A vida racional dos homens teria, dessa forma, um princípio na teoria que fundamenta toda a sua atividade prática. Essa atividade, entretanto, implica sempre num crescimento, num processo que se encaminha a partir de uma origem, evoluindo para formas concluídas do ser.

A importância desta análise de Aristóteles é que há, em seu

³⁴ Para um estudo aprofundado sobre a metafísica de Aristóteles, ver BRENTANO, F. *Von der Mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristóteles*. 1960.

sistema, uma idéia do crescer pelo conhecimento e, nesse processo, sempre existe a possibilidade do crescimento, tendo por fim último a liberdade.³⁵

A partir desta análise, parece-nos que, em Aristóteles, conhecimento, natureza e liberdade mostram-se separados e autônomos. O fazer prático não tem apenas o significado de utilidade, mas é um modo de manifestação do ser. É através da práxis que o ser se manifesta e evolui. Dessa forma, teoria e prática harmonizam-se. A atividade prática exerce influência sobre a teoria e, ainda que seja o ser o princípio de tudo, é a finalidade que explica a noção de ser perfeito e acabado.

Por esta reflexão, vemos que, se o homem é orientado pela racionalidade, todas as suas ações são dirigidas harmoniosamente para a causa final. E, ao contrário, quando ele desvincula suas ações desta finalidade, há um distanciamento de sua natureza mesma em seu caráter social. Negar a causalidade, nesse processo, é não permitir uma articulação harmoniosa das potências e faculdades dos próprios homens.

Com base na *dynamis* aristotélica, Lukács vai afirmar que, também na vida social, podemos entender a evolução gradual da sociedade em seu caráter de possibilidade. Reconhece na sociabilidade um processo orientado para uma finalidade e que a vida dos homens ganha significado na medida mesma em que são produzidas as novas

³⁵ Sobre esta concepção de liberdade em Aristóteles, ver ARMELLA, V. *El Concepto de técnica, arte e producción en la Filosofía de Aristóteles*, México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

formas de existência social. As formas primeiras (sociedades mais simples) estariam subordinadas às suas formas posteriores (sociedades mais complexas), apesar das especificidades de cada grau em que se compõe o ser.

Na medida em que as formas originárias estão presentes nas novas formas do ser da sociedade, há sempre um vínculo entre as novas necessidades e as necessidades do ser social em sua gênese, ou seja, a própria natureza do homem.

Como as sociedades mais simples trariam, já em sua gênese, enquanto possibilidade, os elementos que constituirão as novas sociabilidades nas suas formas mais complexas, as formas de ser anteriores estariam, neste processo, fornecendo o suporte ontológico que possibilitaria a emergência dos novos graus em que o novo molde do ser social estaria fundamentado, caminhando para sociedades cada vez mais complexas, e a finalidade do trabalho se colocaria enquanto instância da necessidade que se estabelecerá pela vida em grupo.

Enquanto a finalidade, em Aristóteles, é dada já na gênese do ser, para Lukács, as novas possibilidades presentes no processo de trabalho multiplicam-se pela própria relação estabelecida nas múltiplas e complexas manifestações da efetivação das finalidades.

De forma diferente de Aristóteles, em Lukács o processo histórico não traz em si o seu fim último, de forma determinada. A participação entre finalidade e objetividade podem vir a se construir de diversas maneiras de acordo com as particularidades de cada formação social. Dentro da complexidade própria da totalidade social apresentada nas sociedades mais evoluídas, as ações dos homens poderão estar se orientando para possibilidades sempre novas. Assim, cada momento torna-se único, e as combinações entre as possibilidades que se encaminharão a partir daí serão infinitas.

Apesar do predomínio das condições as quais estão submetidos, é certo que os homens podem orientar os resultados deste

processo para esta ou aquela direção, rompendo a cada momento com a forma anterior que o gerou. Não fosse assim, eles nunca poderiam ter superado a sua condição de natureza originária no processo de ruptura com o meio natural, criando mediações para uma existência social cada vez mais complexa e ramificada.

Esta abordagem traz à luz importantes considerações de caráter metodológico para a compreensão do homem e do processo de sua historicidade. Assim, enquanto momento de efetiva realização das aspirações do homem em dada situação de existência, o trabalho seria o único elemento capaz de explicar os procedimentos do homem em sua vida em sociedade, pois permitiria, através de uma análise *post festum*, a reconstrução de seus modos de vida ao longo de sua evolução.

Mas, em Lukács este desenvolvimento não segue uma linearidade, e a passagem de uma forma de ser para outra ocorre em forma de ruptura, pois contém em si um salto ontológico, não havendo, portanto, uma evolução orientada para um fim determinado.

Somente o trabalho, como forma originária que gerou esta nova forma de ser, permanece enquanto fio condutor que lhe garantirá uma continuidade do processo sócio-histórico, mas sempre em combinações múltiplas, que possibilitarão resultados também múltiplos e que, muitas vezes, escapam ao controle consciente dos homens.

Se, em Aristóteles, tem-se um finalismo e, por isso, só podemos admitir o conhecimento das coisas quando de fato conhecemos o fim para o qual elas existem, ou seja, o fim último, em

Lukács, ao contrário, há sempre a possibilidade de transformação da realidade.

O trabalho seria, assim, a possibilidade imanente do conhecimento necessário por meio do qual os homens, num ato decisivo de autonomia e escolha entre as alternativas presentes na esfera da vida social, tornariam possível esta transformação, encaminhando-se para formas cada vez mais elevadas do ser.

1.3 A RELAÇÃO ENTRE TELEOLOGIA E CAUSALIDADE³⁶

Ao buscar respostas para as questões decorrentes da teleologia, Lukács observa que o fundamento dessa problemática tem procedência na oposição entre racionalismo e empirismo, que se estabeleceu por longo tempo no processo do conhecimento.

Para ele, o problema de todo conhecimento seria a tendência de se enfatizar o lado teórico ou abstrato do pensamento, em detrimento de seu lado prático ou operativo. Daí derivaria toda uma série de dificuldades para se compreender as questões de ordem teleológica.

³⁶ O termo teleologia do grego telos (τελος) = fim, onde teleo (τελεο) = finalizar e logos (λογος) = dizer; (no sentido de um raciocínio lógico) foi criado por Wolff na sua filosofia racional, segundo a *Lógica*, seção-85. Daí decorreram algumas variações de sentido. Em Kant, temos a teleologia como o estudo da finalidade, num senso qualquer da coisa. É dele a questão: “Toda uma ciência deve ter na Enciclopédia de todas as ciências o seu lugar determinado... qual lugar convém a teleologia? Ela pertence propriamente à nominada ciência da natureza ou à teologia?” KANT, I. *Crítica da força do juízo*, parágrafo 68. (LALANDE, A. *Vocabulaire Technique et critique de la Philosophie*, 1962).

Partindo de um pressuposto ontológico, Lukács enfatiza que os problemas decorrentes das análises anteriores é que, nos autores de grande importância para o pensamento filosófico, a posição teleológica foi elevada a uma generalização cosmológica.

O erro de tais concepções estaria no fato de elas partirem sempre de abstrações cosmológicas universais e da posição teleológica não se colocar como problemática da própria esfera do trabalho. A decorrência disto, segundo Lukács, seria a presença de uma antinomia entre teleologia e causalidade que marcará toda a história da Filosofia.

Mas, se a crítica de Lukács abrange a tradição filosófica da Antigüidade, estende-se também à concepção teleológica fundamentada nos princípios da religiosidade que perdurou durante a Idade Média, representada pela teologia e que continuou influenciando no posterior desenvolvimento das ciências da natureza.

O caráter religioso das concepções teleológicas veio acentuar ainda mais esta tendência de buscar, fora do mundo concreto dos homens, uma finalidade para explicar a vida social, sem perceber que no trabalho estaria seu fundamento primordial.

Segundo Lukács, o erro dessas concepções teria sido focar o problema teleológico partindo de dados exteriores aos indivíduos, que negam a sua participação como seres ativos e conscientes de seu processo de vida social, e atribuindo ao plano cosmológico toda a finalidade de sua existência, como fica claro em sua observação:

É conhecido, a partir da história da filosofia, que lutas espirituais foram travadas entre causalidade e teleologia

*como fundamentos categoriais da realidade e seus movimentos.*³⁷

Lukács observa que nesta oposição sempre houve a busca de concepções de mundo que pudessem explicar a vida do homem, trazendo uma finalidade que lhe desse sentido. Mesmo depois da tentativa da ciência em dar uma explicação racional para os acontecimentos, os problemas colocados pelo cotidiano têm levado os homens a indagar o “porquê” de muitas questões para explicar a própria vida.

Observando a tradição do pensamento humano percebe que se, por um lado, a ciência tentou demolir a construção da teleologia religiosa, através do racionalismo, por outro, não conseguiu realizar esta ruptura, e o homem permaneceu na busca de uma finalidade, indagando sobre o próprio sentido da existência.

Lukács reconhece, entretanto, que esta indagação não ocorre apenas em situações de desespero ou fatalidade em que sempre, como afirma Hartmann, “pressupõe-se silenciosamente que, por algum motivo, as coisas deverão ir bem [...] como se fosse pacífico que tudo que acontece devesse ter um sentido”.³⁸

Ressalta, porém, que Kant entendeu a problemática e colocou em dúvida a questão quando tentou explicar esta discordância a partir de sua “finalidade sem fim”. Com isso, abre o caminho para novas investigações, já indicando finalidades objetivas, no campo do conhecimento:

³⁷ LUKÁCS, G. *Ontologia*. p.17 (Trad. p.104).

³⁸ HARTMANN, N. *Teleologisches Denken*. (O pensar teleológico).1951. p.13. Cf. LUKÁCS, G. *Ontologia...* p.14 (Trad. p. 100).

*Essa discordância nós podemos observar de maneira clara em Kant. Com sua determinação da vida orgânica, com sua "finalidade sem fim" (Zweckmässigkeit Ohne Zweck), ele circunscreve a essência ontológica da esfera orgânica de maneira genial. Ele demole com a sua crítica correta a teleologia superficial das teodicéias dos seus predecessores, os quais avistam, na mera sustentação de uma coisa para outra, a efetivação de uma teleologia transcendente.*³⁹

Mas, segundo Lukács, sua teoria do conhecimento, ao orientar-se para a matemática e a física, teve como consequência uma inadequação para explicar os problemas decorrentes de outras esferas da vida e seu processo de evolução.

Entretanto, Lukács reconhece a importância do pensamento de Kant ao romper com a teleologia tradicional e religiosa e admitir a importância da vida sensível para a explicitação do conhecimento, estabelecendo os limites possíveis para se conhecer.

Ao referir-se a obra *Crítica do Juízo*, vê um momento significativo na aguda crise filosófica desencadeada no século XVIII, como podemos observar nesta formulação que se tornou célebre:

*É humanamente absurdo também conceber uma tal proposta ou esperar que um dia possa surgir um Newton, que faça compreender até mesmo a produção de um pedacinho de grama conforme as leis da natureza, que torne conceitual aquilo que não tem nenhum propósito ordenado....*⁴⁰

Mas, a partir de suas verificações, Kant impede o caminho aberto por ele mesmo e que poderia permitir que se avançasse para o problema real. No entender de Lukács, Kant não consegue resolver a questão, pois,

³⁹ LUKÁCS, G. *Ontologia*. p. 14 (trad. 101).

⁴⁰ KANT, I. *Kritik der Urteilskraft* (Crítica do Juízo), § 75 KW8 p.513 e seguintes. Cf. LUKÁCS, G. *Ontologia*. p. 15 (Trad. p. 101-102) Sobre esta questão ver também LUKÁCS, G. *Introdução a uma estética marxista*. p. 9).

em sua teoria do conhecimento, o pensamento ficou limitado no campo cognitivo, sem a possibilidade de uma resolução no campo da objetividade.

Sobre esta crítica a Kant, Lukács observa em sua obra *Introdução a uma estética marxista*:

Já que, entretanto, todas as categorias, todas as formas são produzidas pela subjetividade criadora transcendental, Kant precisa, coerentemente, negar ao conteúdo, ao mundo das coisas em si, qualquer caráter completo de forma, precisa concebê-lo como um caos que, em princípio, não possui ordem e só pode ser ordenado com as categorias do sujeito transcendental. ⁴¹

Como observa Lukács, ao tentar resolver o problema em termos lógico-gnosiológicos, Kant elimina toda possibilidade de uma investigação em bases ontológicas:

Uma outra e mais importante consequência da tentativa kantiana de colocar questões da teoria do conhecimento e respondê-las é que o problema ontológico do fim último permanece não resolvido, e o pensar se torna bloqueado dentro de um determinado limite "crítico" do seu campo operativo, sem que a questão possa ser respondida, positiva ou negativamente, na moldura da objetividade. ⁴²

Seu erro foi o tratar as questões ontológicas pela teoria do conhecimento, pois, segundo Lukács, a resposta estaria na explicitação ontológica, pautada no estudo do ser em sua imanência.

Somente assim poderia explicar este processo teleológico que, como em Marx, só se dá na esfera do trabalho.

Desse modo, na visão de Lukács, se estabelece a diferença entre a

⁴¹ LUKÁCS, G. *Introdução a uma estética marxista*. 1978. Civilização Brasileira. cap.I, p.12 .

⁴² LUKÁCS, G. *Ontologia*. p. 15 (Trad. p. 102).

posição (*Setzung*), no sentido ontológico e no da teoria do conhecimento. Enquanto na teoria do conhecimento ocorre uma posição (*Setzung*) em que falta o objeto, nesta análise, em que pese uma verificação amparada num pressuposto ontológico, há que existir um momento de efetividade, em que se verifique a real adequação daqueles meios aos fins a que se destinava.

Hegel, entretanto, com sua crítica a Kant, proporciona um grande avanço para a elaboração do idealismo objetivo, ao reconhecer o caráter de finalidade essencial no trabalho, o que se evidencia já nas

suas aulas de Jena de 1805/06.⁴³ Vejamos esta observação de Hegel:

*A própria atividade da natureza na sua existência sensível, — a elasticidade da mola, da água e do vento — que, quando é empregada para realizar algo inteiramente diverso daquilo que faria [por si mesma] transforma seu fazer cego numa ação conforme um fim, ao contrário de si mesma.*⁴⁴

Por esta afirmação, Lukács reconhece que Hegel vê corretamente o duplo sentido do processo teleológico pelo qual o homem, pelo seu esforço, torna a orientação da natureza contrária a ela mesma e estabelece, assim, uma mudança da atividade natural em atividade posta, sem que mudem os seus fundamentos ontológicos como observa mais adiante:

⁴³ Lukács refere-se aqui ao período inicial que marcou o pensamento de Hegel. Nesta época ele havia publicado apenas alguns artigos, o seu pensamento, entretanto, já ficara marcado pelo confronto de suas idéias com a dos grandes mestres do Idealismo alemão. Estas idéias iriam compor, mais tarde, o seu *Sistema da Ciência*, cujo primeiro título foi *Ciência da experiência da consciência*, publicada posteriormente como *Fenomenologia do espírito*. (HEIDEGGER, M. *La fenomenologia del espíritu de Hegel*. Introdução p. 52).

⁴⁴ HEGEL, G.F.W. *Jenenser Realphilosophie*, Leipzig, 1931, II, p. 198 e seguintes. Cf. LUKÁCS, G. *Ontologia*. p.19 (Trad. p. 108).

Hegel vê corretamente a duplicidade deste processo: por um lado, a posição teleológica simplesmente faz uso da atividade que é própria da natureza; por outro lado, a transformação desta atividade torna-a o contrário de si mesma. Isto significa que esta atividade da natureza transforma-se numa atividade posta, sem que mudem, em termos ontológicos-naturais, os seus fundamentos.⁴⁵

Hegel percebe, no trabalho, o elemento propulsor do desenvolvimento humano; é pelo trabalho que o homem constrói o seu próprio existir. Se, no trabalho, encontra-se a resistência do objeto, será o sujeito, com sua habilidade, que poderá buscar a sua superação (*Aufheben*). Neste processo, o homem pode se distanciar da natureza, contrapondo-se a ela, estabelecendo-se, então, uma relação sujeito-objeto.

O problema desta concepção de Hegel, segundo Lukács, é que, na sua visão idealista, o movimento da realidade material fica preso à lógica, ao princípio de uma Idéia Absoluta. Como resultado, Hegel estabelece uma concepção abstrata de trabalho, reconhecendo as atividades do homem como aquelas decorrentes do espírito, ignorando seu lado negativo, ou as deformações próprias da divisão do trabalho como resultado da realidade material, concreta, dos homens em sua existência real.

Se Hegel abre o caminho na perspectiva de entender o homem, pela primeira vez na história da filosofia, como um processo, como um sujeito pressuposto ou o resultado de seu próprio trabalho, é em Marx que esta idéia vai tomar uma outra configuração. Considerando a idéia de atividade proposta por Hegel, Marx orienta sua análise do trabalho como sendo o meio pelo qual o homem se realiza e se autoproduz.

Na virada dada pelo materialismo, principalmente o de

⁴⁵ LUKACS, G. *Ontologia*. p.19 (Trad. p. 108)

Feuerbach, Marx percebeu que o problema consistia em que, se o lado prático operativo era destacado, ficava faltando o lado da subjetividade. Enfoca, assim, o problema de modo radical:

*O principal defeito de todo materialismo até hoje, (incluso o de Feuerbach) é que ele não é subjetivo e que o objeto, a realidade, a sensibilidade são concebidos somente sob a forma do objeto ou da intuição; mas não como atividade, (práxis) humana sensível. Por conseguinte, o lado ativo abstrato se desenvolve na oposição entre materialismo e idealismo —cuja efetividade naturalmente não conhece a atividade real, sensível, como tal. Feuerbach quer objetos sensíveis realmente distintos dos objetos do pensamento, mas ele não abrange a própria atividade humana como atividade objetiva.*⁴⁶

Se Feuerbach, em sua crítica à filosofia idealista, tentou escapar aos impasses do idealismo subjetivo de Kant, que reduzia o objeto ao “objeto do conhecimento”, sua perspectiva materialista, entretanto, ficava presa a uma concepção em que a consciência aparecia numa forma passiva, sem possibilidade de intervir na realidade.

Esta distinção entre o antigo materialismo e o materialismo dialético, segundo Lukács, já aparece nos *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*,⁴⁷ como primeira expressão dessa mudança na concepção teleológica:

Essas tendências encontram sua primeira expressão

⁴⁶ MEGA, I, 5 p 533-53.e MEW 3, p.5. Cf. LUKÁCS, G. *Ontologia*. p. 28 (Trad. p.120).

⁴⁷ Os *Manuscritos*, que Marx redigiu em Paris no ano de 1844, apareceram na íntegra num volume pioneiro de *Marx-Engels –Gesammte-Ausgabe* (MEGA) publicado somente em 1932, com tradução para o italiano em 1949 e para o francês em 1962. (Cf. KONDER, K. *O futuro da filosofia da práxis*. *Op. cit.* p. 83-84.

adequada nos Manuscritos econômico-filosóficos, cuja originalidade inovadora reside, não em último lugar, no fato de que, pela primeira vez na história da filosofia, as categorias econômicas aparecem como as categorias da produção e da reprodução da vida humana, tornando assim possível uma descrição ontológica do ser social sobre bases materialistas. Mas o fato de que a economia seja o centro da ontologia marxiana não significa, absolutamente, que sua imagem do mundo seja fundada sobre o "economicismo".⁴⁸

Em Marx, afirma Lukács, só existe teleologia no trabalho, que é a única categoria que permite uma compreensão de todo o procedimento humano. Será na concretização dos atos para a obtenção dos bens necessários à vida, dentro do processo de produção e reprodução da existência humana, que os homens poderão se reconhecer enquanto seres sociais, tornando possível o conhecimento.

Esta postura de Marx trará uma nova concepção sobre a problemática de seu tempo. Nesta perspectiva, a ciência não mais poderia ser concebida como forma auto-operante, independente das posições causais originadas do trabalho.

Ao atribuir ao trabalho o papel de fundamento primordial e de responsável pela processualidade do ser dentro da esfera da vida social e ao tratá-lo a partir de um fundamento ontológico, considerando-o em seu caráter teleológico, Marx permite-nos uma nova orientação de caráter metodológico.

Marx reconhece que, em todo processo da vida social não há

⁴⁸ LUKÁCS, G. "Os princípios ontológicos..." *Op. cit.* p. 14-15.

apenas a causalidade, pois, juntamente com ela, opera um finalismo. Ou seja: na discordância entre aquela explicação da vida fundada num princípio causal por meio da racionalidade e a busca de um sentido para a existência dada pela teleologia, percebe a presença de uma relação recíproca entre estas duas instâncias, sendo o trabalho que possibilitaria a síntese entre o teleologia e causalidade como partes de uma mesma realidade.

...teleologia e causalidade não são, como até agora aparecia na Teoria do conhecimento ou na lógica, princípios que se excluem mutuamente ao longo do processo da existência e no ser específico das coisas, mas, ao contrário, são princípios certamente heterogêneos entre si, mas que, apesar da sua contraditoriedade, somente numa coexistência conjunta, dinâmica, e inseparável produzem o fundamento ontológico de determinados complexos de movimento e verdadeiramente tais que, só no âmbito do ser social, são ontologicamente possíveis; (e) cuja efetividade no entanto constitui a característica principal deste grau do ser."⁴⁹

Assim, ao contrário das outras concepções, que vêm uma antinomia entre teleologia e causalidade, para Marx, apesar de opostas entre si, é a coexistência concreta e real entre elas, no processo de trabalho, que orientará as ações dos homens, modificando a própria ação da natureza para os fins de suas necessidades, como vemos na observação de Lukács:

Nós vimos que Kant também falou — certamente numa terminologia orientada pela sua teoria do conhecimento — de uma incompatibilidade entre causalidade e teleologia. Ao contrário, em Marx, a teleologia vem a ser conhecida exclusivamente no trabalho como categoria efetiva real seguindo daí inevitavelmente uma coexistência concreta, real e necessária, entre causalidade e teleologia. Elas permanecem verdadeiramente opostas, mas somente dentro de um processo real homogêneo, cuja movimentação é fundamentada a partir dos efeitos recíprocos destes opostos, que a causalidade, para produzir este efeito recíproco como realidade, transforma, sem tocar em sua essência, em algo igualmente posto.⁵⁰

⁴⁹ LUKÁCS, G. *Ontologia*. p. 52 (Trad. p. 157).

⁵⁰ *Ibidem*, p. 17 (Trad. p. 105).

Nesta nova perspectiva, a necessidade do conhecimento dos nexos causais para as realizações empreendidas no processo de trabalho é que orientará a ação dos homens na busca dos meios adequados para a realização daquele fim proposto, enquanto projeto, que só poderá se tornar real numa junção entre teleologia e causalidade.

Mas, como fica claro pela abordagem de Lukács, a finalidade que orienta o proceder dos homens não se estabelece abstratamente, mas como uma posição de fim, fundada numa categoria ontológica objetiva, que será orientada, exigida e adequada para a obtenção dos resultados do processo real do trabalho:

Nesta conexão, o pôr não significa neste nexo nenhum puro se elevar no movimento da consciência como acontece com outras categorias, especialmente com a causalidade, mas sim que, a partir daí, a consciência inicia com o ato do pôr (Setzen) um processo real, precisamente o processo teleológico. O pôr tem, assim, um irrevogável caráter ontológico." ⁵¹

Desse modo, a posição teleológica presente na esfera do trabalho, ao iniciar na consciência, um processo real, concreto, transforma a causalidade em causalidade posta.

A teleologia não se põe, nesta análise, como a causalidade, que tem movimento próprio e se esclarece por si mesma. Ao contrário, ela se coloca como uma categoria objetiva determinável. O trabalho, sendo o ponto médio entre homem e natureza, através de um pôr (*Setzen*) de finalidades, dá início ao processo real da consciência, que é exatamente o processo teleológico:

Enquanto a causalidade é um princípio de movimento próprio colocado sobre si mesmo e que conserva este seu caráter mesmo quando uma série causal tenha o seu ponto de partida num ato de consciência, é a teleologia, conforme a essência, uma categoria posta: todo processo teleológico

⁵¹ LUKÁCS, G. *Ontologia*. p. 13 (Trad. p. 99).

*implica numa posição de fim (Zielsetzung) e, com isso, numa consciência que se coloca como fim.*⁵²

Isto significa que, ainda que a série causal tenha alguma participação no ato da consciência como o movimento que se conserva, a teleologia é sempre uma categoria posta, ou seja, é sempre a mediação entre o fim e o objeto. Assim, todo processo de trabalho seria, então, o ponto médio que, através deste pôr (*Setzen*), daria início ao processo real da consciência:

*Com isso, fica claro que o pôr (Setzen) do fim teleológico e os meios que funcionam de modo causal para a sua realização com os atos da consciência não são absolutamente executáveis independentes um do outro. O co-pertencimento inseparável por nós verificado entre teleologia e causalidade posta reflete-se e realiza-se neste complexo de efetivação do trabalho.*⁵³

Enquanto parte do pôr (*Setzen*) teleológico que se expressa pela esfera da atividade prática do mundo dos homens, a teleologia é sempre posta. É um ato de consciência existente ontologicamente, mas sempre e em decorrência da esfera da subjetividade.

Nesta concepção, falar em teleologia não significa nenhum finalismo. Ao contrário, na medida em que a teleologia se desenvolve no interior e a partir do processo de trabalho, Lukács, a partir dos pressupostos de Marx, nos dá uma nova orientação para a abordagem teleológica, onde o ser é visto dentro de uma particularidade que se distingue da tradição filosófica. O processo teleológico aparece aqui apenas enquanto resultado dos atos singulares que dão orientação para os procedimentos práticos dos homens, em virtude das necessidades

postas a cada instante, direcionando suas atitudes em função das necessidades e iluminando, assim, as outras instâncias da vida social, não se tratando, portanto, de nenhum teleologismo.⁵⁴

⁵² Ibidem, p. 13 (Trad. p. 99).

⁵³ LUKÁCS, G. *Ontologia*. p.56 (Trad. p. 164).

⁵⁴ Sobre a polêmica da presença de um teleologismo no pensamento de Lukács, ver LÖWY, M. *Romantismo e Messianismo*. Edusp: 1980.

Nesta nova abordagem, entendemos que o conhecimento não parte de categorias puras abstratamente representadas, não depende do conhecimento *a priori* que temos dele, ou dos métodos de investigação estabelecidos anteriormente. Ao contrário, o ser social se estabelece em função da atuação consciente dos indivíduos, mas somente enquanto indivíduos que agem sobre a realidade social concreta e a modificam, superando-a. Dessa forma, este agir dirigido para uma finalidade é que estabelecerá as premissas fundamentais para dar significado ao ser social.

Como vemos, apesar da grande contribuição de Hegel para a reflexão desta problemática, Lukács afirma que ele não enfrentou a questão de maneira crucial como Marx. Se, em Hegel, o trabalho desde a sua origem aparece como atividade criativa, possibilitando o tornar-se humano do homem, sua análise não abrange as formas estranhadas em que esta atividade se transformou nas formas de sociabilidade mais complexas.⁵⁵

Sua reflexão sobre a alienação ficou restrita à concepção abstrata do espírito e não avançou para tocar de frente a problemática da divisão social do trabalho, levada a termo por Marx com a sua concepção da história elaborada na perspectiva da propriedade privada e das classes sociais.⁵⁶

⁵⁵ É importante a distinção entre alienação (*Entäusserung*) e estranhamento (*Entfremdung*), que Ricardo Antunes observa: “Enquanto a alienação é um aspecto ineliminável de toda objetivação, o estranhamento refere-se à existência de barreiras sociais que se opõem ao desenvolvimento da personalidade humana”. (ANTUNES, R. *A rebeldia do trabalho*. 1988. p. 181. Sobre esta noção em Lukács, ver LUKÁCS, G. *Ontologia*. II, p.562.

⁵⁶ Como observa Leandro Konder, foi no contato com os trabalhadores de seu tempo que Marx pode reelaborar sua análise do trabalho a partir da concepção de atividade vista por Hegel: “Marx, na época dos *Manuscritos*, deu um passo decisivo na elaboração da sua história, postulando o

Mas, como o próprio Lukács assinala, não cabe aqui uma discussão de tão grande complexidade. Somente podemos destacar que, se Hegel deu os fundamentos para a interpretação do trabalho em bases ontológicas, coube justamente a Marx promover uma mudança decisiva na elaboração de uma teoria que desse conta das questões concretas da materialidade da vida na esfera produtiva, com a concepção original que construiu sobre a práxis humana.

reconhecimento dessa centralidade do trabalho. E o reconhecimento da centralidade do trabalho se desdobrava numa solidariedade de princípio com os trabalhadores. O filósofo empreendeu uma revisão de toda a história escrita da humanidade, resolveu submetê-la a uma releitura crítica feita a partir de uma identificação teórica com o ponto de vista dos sujeitos da *poiesis*." KONDER, L. *O Futuro da filosofia da práxis*. p .108.

Parte II

Contribuição para o estudo de um Complexo de Problemas*

O Trabalho (tradução do capítulo “Die Arbeit” da *Ontologia do Ser Social* de Lukács)

Se quisermos interpretar ontologicamente as categorias específicas do ser social, o seu despertar a partir das formas mais antigas, a sua articulação com estas, a sua fundamentação e a diferenciação delas, devemos começar essa tentativa com a análise do trabalho. Naturalmente, não se deve esquecer nunca de que todo grau do ser, no seu conjunto ou nos seus detalhes, tem um caráter de complexo, isto é, que não poderíamos conceituar adequadamente as suas categorias, até mesmo as mais centrais e decisivas, se não no interior e a partir da condição de totalidade do nível do ser em que se encontram. E até a visão mais superficial do ser social mostra a indissolúvel imbricação de suas categorias decisivas, como trabalho, linguagem, cooperação e divisão do trabalho, de onde surgem novas relações de consciência da realidade e em torno dela mesma, etc. Nenhuma destas categorias pode ser constituída adequadamente numa consideração isolada; podemos pensar aproximadamente na fetichização da técnica que, depois de ter sido “descoberta” pelo positivismo e de ter influenciado profundamente alguns marxistas (Bukharin), tem ainda hoje um peso não desprezível não apenas entre os cegos exaltadores da universalidade da

* Esta segunda parte de nossa pesquisa fornece os elementos para uma tentativa de explicitar a problemática posta por Lukács sobre o trabalho, em sua *Ontologia do ser social*. A presente tradução teve por base o capítulo inicial, “Die Arbeit”, da segunda parte do texto publicado em alemão, *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, (org. Frank Benseler) de 1984-1986, p. 7-117, e o capítulo “Il lavoro”, da tradução italiana, *Per ontologia dell'essere sociale*, vol. II, de Alberto Scarponi, de 1981, p. 17-101.

manipulação, tão apreciada nos tempos atuais, mas também pelos seus adversários, que a combatem partindo de dogmas de uma ética abstrata.

Devemos remontar, por causa disso, ao desfecho da questão, ao método das duas vias de Marx, por nós já analisado: em primeiro lugar, decompor pela via analítico-abstrativa o novo complexo do ser para, depois, poder a partir desse fundamento ganho, retornar (ou seja, avançar) até o complexo do ser social não somente enquanto dado e meramente representado, mas agora também concebido na sua totalidade real, conceituada. Com isso, as tendências desse desdobramento dos diferentes modos do ser por nós já pesquisados podem trazer uma consideração metodológica determinada. A ciência atual já começa a identificar concretamente os traços da gênese do orgânico a partir do inorgânico, enquanto mostra que, em determinadas circunstâncias (ar, pressão atmosférica, etc.), podem-se originar determinados complexos extremamente primitivos, nos quais já estão contidas, em germe, as características fundamentais do (ser) orgânico (*Organischen*). Certamente estas, nas atuais condições concretas, podem não mais existirem e somente poderiam ser apresentadas através de sua produção experimental. Além do mais, a teoria do desenvolvimento dos organismos mostra-nos, gradualmente, de modo bastante contraditório e com muitos becos sem saída, como as categorias de reprodução orgânica específicas conservam a dominância nos organismos. É característico das plantas, por exemplo, que toda a totalidade de sua reprodução — de modo geral, não sendo as exceções aqui relevantes — consuma-se na base das alterações entre a matéria [orgânica] com a natureza inorgânica. Entretanto que, no reino animal, se agrega a isto essa mudança de matéria que se efetiva pura ou ao menos preponderantemente, no âmbito do orgânico, de forma que novamente, conforme a regra, emprega-se propriamente a matéria

inorgânica necessária apenas através de uma tal mediação. Deste modo, o caminho da evolução (*Evolution*) é a dominação máxima das categorias específicas de uma esfera da vida sobre aquelas que conservam sua existência e efetividade de modo irrevogável, a partir das esferas inferiores do ser.

Para o ser social, a vida orgânica (e por seu intermédio, naturalmente, também o mundo do inorgânico) assume este papel. Nós interpretamos, em outro contexto, essa direção de desenvolvimento⁵⁷ no social daquilo que Marx nomeou de “retrocesso dos limites da natureza”⁵⁸ e, certamente está aqui excluída previamente, um remontar experimental para passagens do preponderantemente orgânico na sociabilidade. A sociabilidade do aqui e agora de um tal estágio de passagem é impossível mesmo experimentalmente por causa da penetrante irreversibilidade do caráter histórico do ser social. Desse modo, nós não podemos ter também nenhum conhecimento direto e preciso dessa transformação do ser orgânico em ser social. O máximo que se pode obter é um conhecimento *post festum*, a partir de uma aplicação do método de Marx, que oferece a anatomia do homem e que fornece a chave para a anatomia do macaco e, para o qual, um estágio mais primitivo pode ser reconstruído — no pensamento — a partir daquele superior, de seu ser dirigido (*Gerichtetsein*) e de suas tendências de desenvolvimento. A maior aproximação que se poderá obter é, por exemplo, pelas escavações que lançam luz em diferentes etapas de passagem anatômica-fisiológica e social (utensílios,

⁵⁷ *Entwicklungsrichtung* onde *richten* = dirigir-se. O termo aqui nos dá a idéia de um desenvolvimento orientado. Porém, a partir da análise de Lukács, esta evolução não segue uma linearidade, como veremos mais adiante, para um fim determinado.

⁵⁸ O termo usado foi “*Zurückweichen der Naturschranke*”, também traduzido como “afastamento das barreiras naturais”. Sobre esta questão tratada por Marx, ver o quarto capítulo “Os princípios ontológicos fundamentais de Marx”, de sua *Ontologia do ser social* (Trad. de Carlos Nelson Coutinho, São Paulo: Livraria de Ciências Humanas, 1979 p. 19. (N.T.)

etc.). Mas o salto (*Sprung*)⁵⁹ permanece ainda um salto e, por fim, só pode ser esclarecido conceitualmente através do experimento de pensamento esclarecido anteriormente.

Nós também devemos ter sempre claro que se trata de um modo ontologicamente necessário — de um salto de passagem de um nível de ser a outro. A esperança da primeira geração de darwinistas de encontrar o elo perdido entre o macaco e o homem foi inútil, até porque as características biológicas só podem iluminar os graus de passagem, não o salto em si mesmo. Nós, porém, também acentuamos que a descrição, por mais precisa que seja, das diferenças psicofísicas entre o homem e o animal não apanhará o fato ontológico do salto (e do processo real no qual este se realiza) enquanto não estiver em condições de explicar a origem (*Entstehen*)⁶⁰ dessas peculiaridades do homem a partir do seu ser social. Tampouco, os experimentos psicológicos feitos com animais bem desenvolvidos, principalmente os macacos, podem esclarecer a essência dessas novas conexões. Nós esquecemos, facilmente, a artificialidade nas condições de vida de tais animais. Em primeiro lugar, [nestes casos] está suprimida a insegurança natural de sua existência (busca de alimentos e ameaças), em segundo lugar, não trabalham com instrumentos produzidos por eles mesmos e nem pelo grupo, mas pelo experimentador, etc. Entretanto, a essência do trabalho humano depende, em primeiro lugar, de que ele

⁵⁹ *Sprung*, do verbo *Springen* = saltar, do qual deriva e que aqui, dá a idéia de uma ruptura na passagem de uma forma de ser a outra. O texto sugere a afirmação de uma direção de desenvolvimento orientado para um fim, porém não fechada em si mesma pois que a passagem de um grau de ser a outro ocorre através de um salto ontológico.

⁶⁰ *Entsteht* = *Entstehen* = origem; gênese. Observe-se que *Entstehen* é derivado de *Stehen* = o que se põe em pé. O texto nos dá a idéia de que, nesta abordagem de Lukács, o homem se põe em pé, distinguindo-se da esfera do mundo animal pelo trabalho.

se origine em meio à luta pela existência e, em segundo lugar, de que todas as suas etapas sejam produtos de sua própria atividade. Certamente, as múltiplas semelhanças fortemente sobreavaliadas devem ser observadas, por causa disso, de maneira extremamente crítica. O único momento realmente instrutivo consiste em tornar visível a grande elasticidade do comportamento dos animais mais desenvolvidos. Um caso-limite mais singular, qualitativamente ainda mais desenvolvido, deve ser daquela espécie pela qual se obtém o salto para o trabalho. Na realidade, nesta perspectiva, as espécies que existem hoje se colocam, patentemente, num grau tão mais baixo que não se pode lançar pontes a partir delas para o trabalho autêntico.

Assim, trata-se de um complexo concreto de sociabilidade como forma do ser em que pode emergir, de modo seguro, a questão do porquê nós distinguimos o trabalho neste complexo e o colocamos num lugar tão privilegiado no processo e para responder o salto da gênese. A resposta é considerada ontologicamente mais simples do que ela parece ser à primeira vista: porque todas as outras categorias dessa forma de ser já são, conforme a essência, caracteres sociais puros⁶¹. Suas propriedades, seus modos de efetividade se desdobraram no ser social já constituído, embora o modo de sua manifestação (*Erscheinung*)⁶², possa ser ainda muito primitivo, ele pressupõe, certamente, o salto como para ratificar o [ser] já constituído. Somente o trabalho tem como sua essência ontológica um claro caráter de passagem: ele é, conforme a sua essência, uma relação recíproca entre

⁶¹ O termo utilizado, *rein*, também poderia ser traduzido por mero ou simples, o que daria outro sentido à interpretação. Ao traduzirmos por “puro”, queremos indicar que as categorias do ser social, para Lukács, são todas elas já constituídas socialmente como “caracteres puramente sociais”, enquanto o trabalho traz em si um caráter de passagem do ser natural para o social. Sobre esta questão ver considerações de Lukács na primeira parte de sua *Ontologia*. “Princípios ontológicos...” *Op. cit.* p.19 (N.T.)

⁶² *Erscheinung*, onde *Schein* = aparência. Termo que exprime a relação entre essência e fenômeno, onde *Erscheinung* = modo de fenômeno ou de manifestação seria o modo de evidenciar a essência.

homem (sociedade) e natureza, seja inorgânica (utensílios, matéria-prima, objeto de trabalho, etc.) seja orgânica, que certamente pode figurar tanto em determinados pontos da série a que nos referimos, como principalmente caracteriza, mesmo no homem que trabalha, a passagem do ser meramente biológico para o ser social. Com razão diz Marx: “Como formador de valores-de-uso, como trabalho útil, o trabalho é a condição de existência do homem, independente de todas as formas de sociedade, é a necessidade eterna da natureza para a troca de matéria entre homem e natureza, ou seja, para mediar a vida humana”⁶³. Não devemos nos escandalizar, numa tal observação da gênese, com a utilização da expressão “valor-de-uso”, considerando-a como termo totalmente econômico. Antes de o valor de uso ter chegado com o valor de troca numa relação reflexiva, o que somente pôde acontecer de um modo relativo em um grau mais elevado, o valor de uso nada mais designa do que um produto do trabalho o qual o homem é capaz de empregar na reprodução de sua existência de modo útil. No trabalho estão contidas *in nuce* todas as determinações que, como nós veremos, constituem a essência do novo no ser social. Desse modo, o trabalho pode ser considerado como fenômeno primordial (*Urphänomen*), como modelo de ser social⁶⁴ e é, pois, metodologicamente vantajoso, começar com a análise do trabalho, uma vez que o esclarecimento das suas determinações resultará num quadro preciso dos elementos essenciais do ser social.

No entanto, nós devemos ter sempre claro com isso que, com esta observação isolada que aqui se atribui ao trabalho, torna-se efetivada uma abstração. É claro que a sociabilidade, a primeira divisão do trabalho, a

⁶³ MARX, K. *Das Kapital*, (O capital) I, 5. Auflage, Hamburg, 1903, p.9; *MEW* (Marx & Engels Obras) 23, p.57.

⁶⁴ *Ur* = primeiro ou primordial e *phänomen* = fenômeno. No contexto de Lukács, “modelo do ser social”, não é um modelo ou forma no sentido da tradição filosófica, mas enquanto fenômeno primeiro que se estabelece a partir da representatividade na vida efetiva dos homens.

linguagem, etc. originam-se (*Entstehen*) do trabalho não em uma seqüência puramente temporal e determinável, mas simultaneamente, conforme a essência.⁶⁵ É também uma abstração *sui generis* o que nós aqui empreendemos; metodologicamente ela tem um caráter semelhante a todas as abstrações das quais tratamos detalhadamente ao analisar o edifício conceptual de Marx. Numa primeira resolução, segue já no segundo capítulo, nas investigações do processo de reprodução do ser social. Por isso, essa forma de abstração não significa, como também em Marx, que os problemas de tal modo — ainda que provisoriamente — tenham sido levados a desaparecer inteiramente, mas apenas que, conforme eles aqui, de certo modo, continuem a aparecer na margem do horizonte, permanecem reservados para uma investigação apropriada, concreta e total, em graus mais desenvolvidos da observação. Para o momento, eles só aparecem quando estão ligados diretamente com o trabalho — considerado abstratamente — quando são uma consequência ontológica direta dele.

⁶⁵ Em alemão está: “*nicht in einer rein bestimmbar, zeitlichen Nachfolge, sondern dem Wesen nach simultan*” onde “*simultaneamente conforme a essência*” indica que as manifestações das formas de sociabilidade não são decorrentes de uma forma pura e abstrata dada anteriormente, mas simultaneamente, em conformidade com a essência.

Capítulo II

1. O TRABALHO COMO POSIÇÃO (SETZUNG)⁶⁶ TELEOLÓGICA

É mérito de Engels ter colocado o trabalho no ponto médio⁶⁷ da humanização do homem. Ele também investiga as pressuposições biológicas de seu novo papel neste salto do animal para o homem e as encontra na diferenciação da função da mão, que se conserva na sobrevivência do macaco: “... é usada preferencialmente para colher o alimento e segurá-lo com firmeza, o que já acontece com os mamíferos primitivos através das patas dianteiras. Com as mãos, muitos macacos constroem ninhos em cima das árvores ou até, como o chimpanzé, coberturas entre os ramos para proteger-se dos temporais. Com as mãos, eles pegam paus para defender-se dos seus inimigos ou pedras e frutas para bombardeá-los”. Engels observa, no entanto, com a mesma decisão, que apesar de tais preparações aqui se dá o salto por meio do qual se passa, não mais dentro da esfera do orgânico, mas sim significando uma ultrapassagem⁶⁸ de princípio, qualitativa e ontológica. Neste sentido, diz Engels sobre a mão do macaco e a mão do homem: “O número das articulações e dos músculos, sua disposição geral estão em conformidade⁶⁹ nos dois casos; mas a mão do selvagem mais primitivo pode realizar centenas de operações que nenhuma mão de macaco pode imitar. Nenhuma mão de macaco jamais produziu a mais rústica faca de pedra”.⁷⁰ Engels chama a atenção para a extrema lentidão do processo através do qual se dá

⁶⁶ *Setzung* = posição de *Setzen* = pôr. Indica o fazer prático dos homens como fundamento de toda a práxis social e que Lukács vai desenvolver amplamente ao longo de sua análise.

⁶⁷ O termo *Mittelpunkt* = ponto médio, indica que o trabalho seria uma unidade mediada entre natureza e sociedade.

⁶⁸ Lukács utiliza o termo *Hinausgehen* = ir além; ultrapassar.

⁶⁹ O termo utilizado foi *stimmen*. Não há uma tradução correta para este termo em português. Neste contexto está indicando que algo, estando em conformidade com a coisa, dá a sensação de captar a coisa mesma.

⁷⁰ ENGELS, F. *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft – Dialektik der Natur* (O Sr. Eugen Dührings-Transformação da Ciência-Dialética da natureza) *MEGA Sonderausgabe* (Marx & Engels Obras Completas) Moskau - Leningrad, 1935, p. 694: *MEW* 20, p. 445.

esta passagem, mas que em nada muda o seu caráter de salto. Enfrentar os problemas ontológicos de modo sensato e correto significa ter sempre perante os olhos que todo salto significa uma mudança qualitativa e estrutural no ser, onde o grau inicial certamente contém em si determinadas pressuposições e possibilidades das fases sucessivas e superiores, mas estas não podem desenvolver-se a partir daquela, numa simples e retilínea continuidade. Esta ruptura com a continuidade normal do desenvolvimento constitui a essência do salto, não do originar-se gradual ou repentino, temporal das novas formas de ser. Logo falaremos a respeito da questão central desse salto a propósito do trabalho. Devemos citar somente que Engels aqui, com razão, deriva imediatamente do trabalho a linguagem e a sociabilidade. Estes são temas que, de acordo com o nosso programa, só trataremos mais adiante. Apontaremos aqui apenas um momento, ou seja, o fato de que as assim chamadas sociedades animais (e também, de modo geral, a “divisão do trabalho” no reino animal) são diferenciações fixadas biologicamente, como se pode observar da melhor forma no “Estado das abelhas”. Isso mostra que, qualquer que seja a origem dessa organização, ela não possui mais nenhuma possibilidade imanente de um desenvolvimento ulterior em si e para si mesma; nada mais é que um modo particular de uma espécie animal de adaptar-se em seu próprio ambiente. E quanto mais perfeito é o funcionamento de uma tal “divisão do trabalho”, quanto mais solidamente ela está ancorada no seu fundamento biológico, tanto menores são estas possibilidades. Ao contrário, a divisão gerada pelo trabalho na sociedade humana cria, como veremos, as suas próprias condições de reprodução da existência e, verdadeiramente, no caso onde a simples reprodução da respectiva existência anterior (*Vorhandenen*)⁷¹ somente constitui um caso-limite da típica reprodução que se estende. Isto

⁷¹ O termo *Vorhandenen* = *vorhand*, onde *vor* = antes e *handen* = mão ou de antemão.

naturalmente não exclui o aparecimento de becos sem saída no desenvolvimento; cujas causas são, no entanto, sempre determinadas pela estrutura da respectiva sociedade e não pela constituição biológica de seus membros.

A respeito da essência do trabalho que já se tornou adequado, Marx diz o seguinte: “Nós consideramos o trabalho numa forma em que ele pertence exclusivamente ao homem. A aranha realiza operações que se assemelham às do tecelão, e a abelha envergonha alguns arquitetos humanos ao construir as suas células de cera. Mas o que distingue, essencialmente, o pior arquiteto da melhor abelha é que ele constrói a célula na sua cabeça antes que a faça em cera. No fim do processo de trabalho, aparece um resultado que já estava presente desde o início na representação [na mente] do trabalhador, e que, deste modo, já existia anteriormente (*vorhanden*) de forma ideal. Não que ele somente efetue uma transformação da forma do natural; ele realiza no natural, ao mesmo tempo, seu próprio fim (*Zweck*) o qual ele sabe que o modo e a maneira de seu fazer se determinam como lei (*Gesetz*) para a qual ele deve subordinar a sua vontade”.⁷² Deste modo é enunciada a categoria ontológica central do trabalho: através do trabalho torna-se realizada uma posição (*Setzung*) teleológica dentro do ser material dando origem (*Entstehen*) a uma nova objetividade (*Gegenständlichkeit*)⁷³ Assim o trabalho torna-se, por um lado, o modelo de toda práxis social enquanto neste se operam sempre — mesmo através de mediações extremamente complexas — posições teleológicas, em última análise, materiais. Naturalmente, como veremos mais adiante, não se permite exagerar, de um modo esquemático, este

⁷² MARX, K. *Das Kapital*, I, p. 140 MEW 23 S.193. Na citação de Lukács, lemos: *Nicht dass er nur eine Formveränderung des Natürlichen bewirkt: er verwirklicht im Natürlichen zugleich seinen Zweck, den er weiss, der die Art und Weise seines Tuns als Gesetz bestimmt und dem er seinen Willen unterordnen muss*”.

⁷³ *Gegenständlichkeit* = objetividade, onde *Gegen* = objeto. Note-se que *Gegenstand* dá a idéia daquilo que se coloca contra ou frente ao que está posto.

caráter de modelo do trabalho em relação ao agir humano em sociedade; certamente a consideração das diferenças mais importantes indica o parentesco ontológico essencial, pois igualmente se patenteia nessas diferenças que o trabalho pode servir de modelo para compreender as outras posições (*Setzung*) teleológicas sociais, porque ele é a forma primordial do ser. O mero fato de que o trabalho é a realização de uma posição teleológica é também uma experiência elementar da vida cotidiana de da vida cotidiana de todos os homens, porque também este fato é uma parte permanente, ineliminável de qualquer pensamento, desde os discursos cotidianos até a economia e a filosofia. O problema que aqui se origina não é também um pró e contra do caráter teleológico do trabalho, o problema consiste propriamente, muito mais numa generalização quase ilimitada desse fato elementar — novamente: desde a cotidianidade até o mito, a religião e a filosofia — para submeter a uma observação crítica correta da observação ontológica.

Não é, pois, de nenhum modo surpreendente, que grandes pensadores e com imenso interesse pelo ser social, como Aristóteles e Hegel, tenham apreendido com toda clareza o caráter teleológico do trabalho e que suas análises estruturais precisem apenas ser ligeiramente completadas e de modo nenhum necessitem de correções decisivas para assegurar, ainda hoje, a sua validade. O próprio problema ontológico consiste em que o modo da posição teleológica — tanto em Aristóteles como em Hegel — não permanece limitado ao trabalho (ou mesmo, num sentido ampliado porém ainda legítimo à práxis humana em geral), mas que ela foi elevada à categoria cosmológica universal, e a consequência disto é que toda a história da filosofia é perpassada por uma relação de competição, por uma insolúvel antinomia entre causalidade e teleologia. É conhecido o grau de importância

da finalidade (*Zweckmässigkeit*)⁷⁴ que atua irresistivelmente no Aristóteles biólogo, de tal modo que o fascinou — de cujo pensamento, a ocupação da biologia e da medicina exerceu uma influência profunda e duradoura — que, em seu sistema, à teleologia objetiva da realidade coube um papel decisivo. Também é conhecido que Hegel, por seu lado, interpretou o caráter teleológico do trabalho de maneira ainda mais concreta e dialética que Aristóteles e fez da teleologia o motor da história e, a partir disto, de toda a sua noção de mundo. (Já mencionamos alguns desses problemas no capítulo sobre Hegel).⁷⁵ E, assim, essa oposição está presente ao longo de toda a história do pensamento e das religiões, desde os inícios da filosofia até a preestabelecida harmonia de Leibniz.

A referência que fazemos às religiões está fundada na condição de teleologia como categoria ontológica objetiva. Enquanto a causalidade é um princípio de movimento próprio colocado sobre si mesmo e que conserva este seu caráter mesmo quando uma série causal tenha o seu ponto de partida num ato de consciência, é a teleologia, conforme a essência, uma categoria posta: todo processo teleológico implica numa posição de fim (*Zielsetzung*)⁷⁶ e, com isso, numa consciência que se coloca como fim. Nesta conexão, o pôr (*Setzen*) não significa neste nexos nenhum puro (*rein*) se elevar no movimento da consciência (*Ins-Bewusstsein-Heben*)⁷⁷ como acontece com outras categorias, especialmente com a causalidade, mas sim que, a partir daí, a consciência inicia com o ato do pôr (*Setzen*) um processo real, precisamente o processo teleológico. O pôr (*Setzen*) tem, assim, um

⁷⁴ *Zweckmässigkeit* = medida de finalidade ou o caráter de finalidade.

⁷⁵ Sobre esta questão, ver o terceiro capítulo “A falsa e a verdadeira ontologia de Hegel” de sua *Ontologia*. Trad. de Carlos Nelson Coutinho, São Paulo: Livraria Ciências Humanas, 1979. (N.T.).

⁷⁶ O termo *Zielsetzung* indica uma posição de fim ou um caráter de finalidade.

⁷⁷ O termo utilizado foi *Ins-Bewusstsein-Heben*, onde *Ins* = para; *Bewusstsein* = consciência e *Heben* = elevar-se. O texto nos dá a idéia de que o pôr teleológico, neste caso, não significa um elevar-se para a consciência. num movimento abstrato puro.

irrevogável caráter ontológico. A concepção teleológica da natureza e história não significa apenas sua medida de finalidade (*Zweckmässigkeit*), o seu ser dirigido (*Gerichtetsein*) para um fim (*Ziel*), mas também que a sua existência e o seu movimento como processo total devem ter um autor (*Urheber*)⁷⁸ consciente. A necessidade que tais concepções de mundo traz para a vida, não somente nos filisteus autores de teodicéias do século XVIII, mas também nos pensadores profundos e mais inteligentes, como Aristóteles e Hegel, é algo de humanamente elementar e primordial: a necessidade do que prende o sentido da existência, do movimento do mundo e até o plano mais baixo — e este em primeiro lugar — aos acontecimentos da vida individual. Mesmo depois que o desenvolvimento das ciências demoliu aquela ontologia religiosa que permitia ao princípio teleológico tomar conta livremente de todo o universo, esta necessidade primordial e elementar vive novamente no pensar e no sentir da vida cotidiana. E não pensamos aqui somente no ateuista Niels Lyhne que, no leito de morte de seu filho, tentou influenciar, através de uma oração, o decorrer teleológico dirigido por Deus; esta colocação pertence às forças fundamentais psíquicas da vida cotidiana em geral, que se movimentam. N. Hartmann⁷⁹ formula esta situação em sua análise do pensamento teleológico muito corretamente: “Aí está a tendência a perguntar em cada oportunidade o ‘para quê’ isto deveria ocorrer assim. ‘Para que isso ocorreu para mim?’ ou: ‘Para que eu devo sofrer?’ ou ainda: ‘Para que morreu tão cedo?’ Em todo acontecimento que de algum modo nos ‘encontra’, coloca-se pertinente perguntar se é também somente uma expressão de desamparo e desespero. Pressupõe-se silenciosamente que, por algum motivo, as coisas deverão ir bem; procura-se um sentido para dar uma explicação. Como se fosse pacífico que tudo que

⁷⁸ *Urheber* = autor, sendo que *Ur* = primordial e *heber* = aquele que dá o impulso ao movimento.

⁷⁹ Para uma compreensão correta sobre a posição de Lukács acerca desta concepção em Nikolai Hartmann, ver o segundo capítulo “O progresso de Nikolai Hartmann no sentido de uma ontologia verdadeira.” de sua *Ontologia*. (N.T.).

acontece devesse ter um sentido.”⁸⁰ E ele mostra também que, em termos verbais, na superfície da expressão do pensar, muitas vezes o “para quê” se transforma em “por quê”, sem estimular o interesse finalístico que predomina, conforme a essência, de algum modo no segundo plano. É facilmente compreensível que, estando estas idéias e estes sentimentos profundamente radicados na vida cotidiana, raramente se possa consumir uma ruptura radical com o domínio da teleologia na natureza, na vida, etc. Esta necessidade religiosa, que permanece tão tenazmente operante no cotidiano, influencia também outros setores mais amplos que a vida pessoal direta e espontânea.

Essa discordância nós podemos observar de maneira clara em Kant. Com sua determinação da vida orgânica, com sua “finalidade sem fim” “*Zweckmässigkeit ohne Zweck*”,⁸¹ ele circunscreve a essência ontológica da esfera orgânica de maneira genial. Ele demole com a sua crítica correta a teleologia superficial das teodicéias dos seus predecessores, os quais avistam, na mera sustentação de uma coisa para outra, a efetivação de uma teleologia transcendente. Assim, ele abre o caminho para o conhecimento correto dessa esfera do ser, enquanto isso aparece como possível que ligações causais (e, portanto, casuais) originem estruturas do ser em cujo movimento interno (adaptação, reprodução do singular e de gênero) obtenham legalidade (*Gesetzmässigkeit*) como valoração, e com razão possam ser indicadas como finalidades objetivas para os complexos em questão. Kant, porém, a partir dessas verificações, impede o caminho para avançar para o problema real. Metodologicamente sem mediações, é regra para ele tentar solucionar questões ontológicas pela teoria do conhecimento. Sua teoria do conhecimento objetivamente válida orienta-se exclusivamente

⁸⁰ HARTMANN, N. *Teleologisches Denken*, Berlin, 1951, p.13.

⁸¹ *Zweckmässigkeit ohne Zweck*. = finalidade sem fim. Na verdade, com esta expressão, Kant coloca em dúvida a possibilidade de uma investigação teleológica em nível do conhecimento, fazendo uma crítica às concepções da teologia.

para a matemática e à física e aí ele obtém, como consequência, que a sua própria visão genial não pode ter nenhum resultado na esfera do conhecimento para a ciência do orgânico. Assim, ele diz em uma formulação que se tornou célebre: “É humanamente absurdo também conceber uma tal proposta ou esperar que um dia possa surgir um Newton que faça compreender até mesmo a produção de um pedacinho de grama conforme as leis da natureza, que torne conceitual aquilo que não tem nenhum propósito ordenado....”⁸². A problemática desta proposição se mostra não somente por ela, menos de um século mais tarde, ter sido refutada pela ciência da evolução já na sua primeira formulação darwiniana. Engels, depois de sua leitura de Darwin, escreve a Marx: “A teleologia não tinha sido derrotada até este ponto, mas isto ocorre agora.” E Marx, embora fazendo objeções ao método de Darwin, observa que a obra dele “contém os fundamentos históricos naturais do nosso modo de ver.”⁸³

Uma outra e mais importante consequência da tentativa kantiana de colocar questões da teoria do conhecimento e respondê-las é que o problema ontológico do fim último permanece não resolvido, e o pensar se torna bloqueado dentro de um determinado limite “crítico” do seu campo operativo, sem que a questão possa ser respondida, positiva ou negativamente, na moldura da objetividade. É assim que, exatamente através da crítica do conhecimento, fica aberta uma porta para especulações transcendentais e para o reconhecimento último da possibilidade de soluções teleológicas, quando estas se tornam refutadas por Kant que não as reconhece no âmbito da ciência. Nós pensamos principalmente na concepção — depois decisiva para Schelling — da intuição intelectual “*intellectus archetypus*” que nós, homens, não a possuímos, mas cuja existência para

⁸² KANT, I. *Kritik der Urteilskraft (Crítica do Juízo)*, § 75 KW 8 p.513 e seguintes.

⁸³ ENGELS e MARX, cap. 12 Dez 1859, e MARX e ENGELS, 19 Dez 1860, *MEGA* III, 2, p. 447 e 533; *MEW* 29, p. 524 e. *MEW* 30, p. 131.

Kant “não contém nenhuma contradição”⁸⁴ e que seria capaz de solucionar tais questões. O problema da causalidade e da teleologia se apresenta, por isso mesmo, da mesma forma para nós da coisa em si incognoscível. Kant pode negar o direito da teologia: esta negação limita o “nosso” conhecimento, pois também a teologia apresenta-se com o direito de ser

ciência e, por isso, embora ela queira ser ciência, permanece submetida à autoridade da crítica do conhecimento. A coisa permanece somente esta: que no conhecimento da natureza, os modos de explicações causais e teleológicas se excluem um do outro e, onde Kant estuda a práxis humana, ele dirige sua atenção exclusivamente para a forma social mais dividida, altíssima e mais sutil, que é a moral pura a qual, no entanto, para ele não brota dialeticamente da atividade da vida (da sociedade), mas se encontra numa essencial e insuprimível oposição a esta atividade. Também neste caso, o verdadeiro problema ontológico não recebe solução.⁸⁵

Também aqui, como no caso de qualquer questão ontológica genuína, a resposta correta tem um caráter aparentemente trivial e, em sua imediaticidade, atua perenemente como um ovo de Colombo. Devemos, no entanto, considerar de modo correto apenas as determinações que estão contidas na solução marxista da teleologia do trabalho para ver como se colocam nelas, com poder de peso, como grupos de problemas falsos e extensos, e que se solucionam com conseqüências decisivas. A partir da tomada de posição de Marx para com Darwin, o que fica evidente, no entanto, para todo conhecedor de seu pensamento, é que ele nega a existência de toda teleologia além do trabalho (da práxis humana). O

⁸⁴ KANT, I. *Kritik der Urteilskraft* § 77 KW 8 p. 522 e seguintes.

⁸⁵ Para uma compreensão desta crítica à Kant, ver observações de Lukács, no primeiro capítulo de *Introdução a uma estética marxista*. (Trad. de Carlos Nelson Coutinho e Leandro Konder), Rio de Janeiro. 1978. (N.T.)

conhecimento da teleologia do trabalho é algo que, para Marx, ultrapassa por isso as tentativas de solução de seus predecessores tão grandes como Aristóteles e Hegel, uma vez que, para ele, o trabalho não é uma das muitas formas fenomênicas da teleologia em geral, mas é o único ponto onde uma posição (*Setzung*) teleológica como movimento real da realidade material é demonstrável. Este reconhecimento correto da realidade ilumina ontologicamente um grande número de questões. A característica (*Charakteristikon*) real e decisiva da teleologia é o fato de que ela só pode ser obtida como uma posição (*Setzung*) na realidade, com um simples e evidente fundamento real: não precisamos repetir a determinação de Marx para entender como qualquer trabalho seria impossível, se ele não fosse precedido de uma tal posição (*Setzung*) para determinar o processo em todas as suas etapas. Este modo essencial do trabalho constituiu-se certamente também de modo claro para Aristóteles e Hegel; tanto assim que, quando eles tentaram conceituar teleologicamente o mundo orgânico e o curso da história, viram-se obrigados a imaginar em todo lugar um sujeito em vez de uma posição (*Setzung*) necessária (o espírito do mundo em Hegel), através do qual deve-se transformar a realidade inevitavelmente em um mito. Através da delimitação, exata e estrita, feita por Marx da teleologia do trabalho (a práxis social) e que transpassou todos os outros modos de ser, ela não perde significado; ao contrário, esta teleologia presente no trabalho cresce de modo que devemos reconhecer que ela constitui, particularmente no mais alto grau do ser por nós conhecido, o social e, somente através de uma tal efetividade real do processo teleológico, nele se eleva a partir do grau de sua existência em que está baseado, ou seja, a vida orgânica, tornando-se um novo modo de ser autônomo. Só podemos falar do ser social racionalmente se nós conceituarmos que sua gênese, a distinção de sua base, seu tornar-se autônomo dependem do trabalho, quer dizer, de uma efetivação contínua da

posição (*Setzung*) teleológica.⁸⁶

Este primeiro momento, porém, tem conseqüências filosóficas bastante amplas. É conhecido, a partir da história da filosofia, que lutas espirituais foram travadas entre causalidade e teleologia como fundamentos categoriais da realidade e seus movimentos. Toda filosofia orientada teleologicamente proclamou a superioridade da teleologia perante a causalidade para levar em consonância o propósito de seu deus com o cosmos e com o mundo dos homens. Mesmo quando o deus meramente dá corda no relógio do mundo e, com isso, coloca em movimento o sistema da causalidade, é inevitável uma tal hierarquia entre criador e criatura e, com isso, a prioridade da posição (*Setzung*) teleológica. Por outro lado, todo o materialismo pré-marxista negou a condição de ser criador transcendente do mundo, e que deve ter rejeitado também a possibilidade de uma teleologia realmente operante.⁸⁷ Nós vimos que Kant também falou — certamente numa terminologia orientada pela sua teoria do conhecimento — de uma incompatibilidade entre causalidade e teleologia. Ao contrário, em Marx, a teleologia vem a ser conhecida exclusivamente no trabalho como categoria efetiva, real, seguindo daí inevitavelmente uma coexistência concreta, real e necessária entre causalidade e teleologia. Elas permanecem verdadeiramente opostas, mas somente dentro de um processo real homogêneo, cuja movimentação é fundamentada a partir dos efeitos recíprocos destes opostos, que a causalidade, para produzir este efeito recíproco como realidade, transforma, sem tocar em sua essência, em algo igualmente posto.

⁸⁶ Sobre isto, ver fragmentos de suas últimas considerações abordadas em sua *Autobiografia-Pensamento Vivido*, São Paulo, *Estudos e Edições Ad Hominem*, 1999. p. 23-24. (N.T.)

⁸⁷ Lukács recupera aqui a crítica de Marx, em suas primeiras cartas, de 1841, e mais tarde na *Ideologia alemã*, onde revela sua recusa ao materialismo anterior, inclusive o de Feuerbach, constatando seus limites. Sobre esta questão ver LUKÁCS, G. “Os princípios ontológicos ...” p.13 (N.T.).

Para compreendermos isso com clareza, podemos recorrer às análises do trabalho de Aristóteles e de Hegel. Aristóteles distingue no trabalho os componentes: o pensar (*noésis*) e o produzir (*poiésis*). Através do primeiro (*noésis*) torna-se colocada a finalidade e se exploram os meios para a sua realização, através da última (*poiésis*), obtém-se o fim (*Ziel*) posto para a realização.⁸⁸ N. Hartmann, por sua vez, divide analiticamente o primeiro componente em dois atos, o primeiro como a posição de fim (*Zielsetzung*) e o segundo como a investigação dos meios, e assim ele concretiza, de modo correto e instrutivo, a reflexão pioneira de Aristóteles, mas que não muda em nada, decisiva e imediatamente, a sua essência ontológica.⁸⁹ E essa essência consiste nisto: que para se obter materialmente um projeto de pensamento, para que uma posição de fim (*Zielsetzung*) imaginada mude a realidade material é necessário que junte à realidade algo de material e que represente algo qualitativamente e radicalmente novo perante a natureza. Isto mostra muito plasticamente o exemplo da construção de casas sugerido por Aristóteles. A casa é igualmente um ente (*Seiendes*) material como a pedra, a madeira, etc. No entanto, na posição (*Setzung*) teleológica origina-se uma objetividade inteiramente diferente perante os elementos primitivos. Nenhum desenvolvimento imanente das propriedades, das legalidades e das forças operantes no mero ser-em-si da pedra ou da madeira pode fazer “derivar” uma casa. Para isto, é necessário o poder do pensamento e da vontade humana, a qual ordena as propriedades fáticas materiais formando uma conexão principal inteiramente nova. Portanto, foi Aristóteles o primeiro que reconheceu ontologicamente o modo essencial dessas propriedades, a partir da “Lógica” da natureza e da objetividade não representável. Neste

⁸⁸ ARISTÓTELES, *Metaphysik*, Z, 7, Berlin, 1960. p.163 e seguintes. (Edição trilingüe de Valentín García Yebra, Gredos, p.347-351).

⁸⁹ HARTMANN, N. *Teleologisches Denken*, p. 68 e seguintes.

momento, já se torna claro que todas as formas idealísticas ou religiosas de teleologias da natureza, nas quais a natureza é uma criação de Deus, são projeções metafísicas deste único modelo real. Este modelo é tão presente na história da criação contada pelo Velho Testamento que Deus — como o sujeito humano do trabalho — não somente revisa continuamente o que foi realizado, mas também, da mesma maneira que o homem, depois do trabalho vai descansar. Também em outros mitos da criação podemos reconhecer, igualmente de maneira fácil, se o modelo terreno de trabalho humano foi obtido diretamente, já numa forma filosófica; pensemos uma vez mais no relógio do mundo o qual foi dado corda por Deus.

Tudo isso não nos deve levar a subestimar os valores da diferenciação da Hartmann. Certamente a separação de ambos os atos, da colocação dos fins e da investigação dos meios, é da máxima importância para o entendimento do processo de trabalho, particularmente para a sua significação na ontologia do ser social. E, exatamente aqui, revela-se a inseparável ligação daquelas categorias, que se excluem aparentemente umas das outras, vistas abstratamente e em si opostas: causalidade e teleologia. A investigação dos meios para a efetivação do colocar dos fins deve, com certeza, conter o reconhecimento objetivo da causação de todas as objetividades e processos cujo colocar em movimento é capaz de realizar o fim estabelecido. No entanto, a posição do fim (*Zielsetzung*) e a investigação dos meios nada podem produzir de novo enquanto a realidade natural permanecer o que é em si mesma: um sistema de complexos cuja legalidade continua a operar com total indiferença com respeito a todas as aspirações e idéias do homem. A investigação aqui tem uma dupla função: descobre, de um lado, aquilo que em si impera nos objetos em questão independentemente de toda consciência, de outro lado, descobre novas possibilidades de funções neles, os quais somente se tornam realizáveis,

quando há uma posição em movimento (*In-Bewegung-Setzung*).⁹⁰ No ser-em-si da pedra não há propriamente nenhuma intenção, não contém nenhum indício de que ela possa ser utilizada como faca ou machado. Ela só pode adquirir essa função de instrumento quando suas propriedades existentes objetivamente, relativas ao ser, sejam capazes de uma combinação tal que torne isto possível. E isto já se vê univocamente no plano ontológico, no grau mais primitivo. Quando o homem primitivo, por exemplo, escolhe uma pedra para usá-la como machado, deve reconhecer corretamente este nexos entre as propriedades da pedra — que na maioria das vezes são causais — e a possibilidade de seu uso concreto. Somente assim ele consuma aquele ato de conhecimento analisado por Aristóteles e por Hartmann; e, quanto mais o trabalho se desenvolve, mais claro se torna este estado de coisas. Embora tenha provocado muita confusão com a ampliação do conceito de teleologia, Hegel reconheceu corretamente desde o início esse caráter essencial do trabalho. Nas suas aulas de Jena, em 1805/06, diz ele: “A própria atividade da natureza na sua existência sensível — a elasticidade da mola, da água e do vento — que, quando é empregada para realizar algo inteiramente diverso daquilo que faria [por si mesma], transforma seu fazer cego numa ação, conforme um fim (*Zweckmässigen*), ao contrário de si mesma...”, enquanto o homem “...deixa que a natureza se desgaste, observando tranqüilamente e dirigindo a totalidade com esforço mais leve.”⁹¹ É válido notar que esse importante conceito de astúcia da razão, tardio na filosofia da história de Hegel, surge aqui talvez pela primeira vez na análise do trabalho. Hegel vê corretamente a duplicidade deste processo: por um lado, a posição (*Setzung*) teleológica simplesmente faz uso da atividade que é da própria natureza; por outro lado, a transformação desta atividade torna-a o contrário de si mesma. Isto significa que esta atividade da natureza transforma-se numa atividade

⁹⁰ *In* = em *Bewegung* = movimento e *Setzung* = posição, ou seja, posição em movimento.

³⁷ HEGEL, G. F. W. *Jenenser Realphilosophie*, Leipzig, 1931, II, p. 178 e seguintes.

posta (*gesetzte*), sem que mudem, em termos ontológicos-naturais, os seus fundamentos. Deste modo, Hegel descreveu um aspecto ontologicamente determinante do papel que a causalidade tem no processo de trabalho: algo inteiramente novo surge dos objetos, das forças da natureza, sem que seja empreendida nenhuma transformação interna; o trabalho humano pode incluir suas propriedades, as leis do seu movimento, em combinações novas e [pode] emprestar-lhes funções e modos de operar completamente novos e acabados. No entanto, considerando que isto pode se consumir no interior das ontológicas e insuprimíveis leis da natureza e pode consistir nisto apenas as singulares mudanças das categorias da natureza a fim de que elas se tornem colocadas no sentido ontológico; o seu ser colocado é a mediação da sua subordinação, sob a determinante posição teleológica, mediante a qual, ao mesmo tempo que se realiza um entrelaçamento posto de causalidade e teleologia, tem-se um objeto, um processo homogêneo unitário, etc.

Natureza e trabalho, meio e fim chegam, deste modo, a algo que é em si homogêneo: o processo de trabalho e, no fim, o produto do trabalho. No entanto, a superação (*Aufhebung*) das heterogeneidades, mediante a unitariedade e a homogeneidade da posição (*Setzung*), tem limites claramente determinados. Nós não falamos absolutamente daquelas evidências já indicadas, nas quais a homogeneização pressupõe o reconhecimento correto dos nexos causais não homogêneos na realidade. Se estes estiverem perdidos no processo de investigação, não poderão ser colocados num sentido ontológico. De mais a mais, eles permanecem efetivos em sua condição de natureza, e a posição (*Setzung*) teleológica se supera por si mesma, uma vez que, não sendo realizada, ela se torna reduzida a um fato de consciência necessária, impotente perante a natureza. Aqui está a diferença, evidentemente compreensível, entre a posição (*Setzung*) no sentido ontológico e na teoria do conhecimento. Na teoria do conhecimento,

é uma posição (*Setzung*) em que falta o objeto, ainda que sempre uma posição (*Setzung*), se sobre este [objeto] se expressar também o juízo de valor de falsidade ou apenas de incompletude. O pôr (*Setzen*) ontológico da causalidade no complexo de uma posição (*Setzung*) teleológica, deve apanhar corretamente o seu objeto ou não é — neste contexto — nenhum pôr (*Setzen*). No entanto, essa verificação necessita de uma delimitação dialética para que não se transforme, a partir do exagero, em uma não verdade, uma vez que todo objeto natural, todo processo natural, representa uma infinidade intensiva de propriedades, de reciprocidades para o contexto, etc. e se relaciona, mesmo atualizado, somente naqueles momentos de infinidade intensiva que são, para a posição (*Setzung*) teleológica, de significação positiva ou negativa. Se para trabalhar fosse necessário um conhecimento, mesmo que somente aproximado desta infinidade intensiva como tal, o trabalho jamais poderia ter surgido nas fases iniciais da observação da natureza (quando nem sequer se podia falar de um conhecimento no sentido consciente). Este fato é realçado não somente porque aí está contida a possibilidade objetiva de um desenvolvimento mais alto, ilimitado do trabalho, mas também porque resulta, com clareza, como um pôr (*Setzen*) correto, um pôr (*Setzen*) que abranja os fins respectivos, os momentos causais necessários, tão adequadamente como isto é exigido efetivamente para a concreta posição de fim (*Zielsetzung*). Mesmo naqueles casos em que as representações gerais acerca dos objetos, dos processos, das conexões, etc. da natureza ainda são totalmente inadequadas em sua totalidade como conhecimento da natureza, eles permanecem eficazes. Esta dialética entre correção rigorosa no campo restrito da posição (*Setzung*) teleológica concreta e da maior e mais extensa possibilidade no abranger da natureza em seu total ser-em-si tem uma importância para o campo do trabalho, uma significação de amplo alcance da qual trataremos, mais tarde,

ainda de modo pormenorizado.

A homogeneização averiguada antes entre fim e meio, da qual falamos acima, deve ser delimitada ainda dialeticamente de um outro ponto de vista e, através disto, vir a ser concretizada. Desde já, a dupla (*doppelte*) sociabilidade da posição de fim (*Zielsetzung*) — que tanto se origina de uma necessidade social, como também é chamada para satisfazer tal necessidade, enquanto a natureza dos substratos dos meios que a realizam conduz diretamente à práxis em uma outra atividade, em uma outra esfera modificada — cria uma heterogeneidade de princípio entre fim e meio. Sua superação acolhe em si, através da homogeneização na posição (*Setzung*), como já vimos, uma importante problemática que indica com isso que a simples subordinação dos meios ao fim não é tão simples como parece ser diretamente, à primeira vista. Nunca devemos perder de vista o simples fato de que a realização ou a inutilidade dependem apenas da posição de fim (*Zielsetzung*), até o ponto em que se obtém isso na investigação dos meios para transformar a causalidade da natureza em algo ontologicamente colocado. A posição de fim (*Zielsetzung*) nasce de uma necessidade humano-social; mas para que ela se torne uma verdadeira posição de fim (*Zielsetzung*) a investigação dos meios, isto é, o conhecimento da natureza, deve ter alcançado um determinado grau apropriado deles. Quando tal nível ainda não foi alcançado, a posição de fim (*Zielsetzung*) permanece um projeto meramente utópico, uma espécie de sonho como, por exemplo, o vôo foi um sonho de Ícaro até Leonardo e, até a um bom tempo depois, permaneceu um sonho. O ponto onde se conecta o trabalho com a origem do pensamento científico e seu desenvolvimento do ponto de vista da ontologia do ser social é imediatamente aquele campo por nós designado como investigação dos meios. Já fizemos alusão ao princípio do novo, que se encontra até na mais primária teleologia do trabalho. Agora podemos agregar

que o ininterrupto produzir do novo — mediante o qual se poderia dizer que o trabalho aparece como a categoria regional (*Gebietskategorie*)* do social, o seu primeiro momento de distinção clara da mera naturalidade — está contido neste modo de surgir e de se desenvolver do trabalho. A conseqüência disto é que em cada processo singular de trabalho, o fim (*Ziel*) regula e domina os meios. Se, no entanto, o discurso dos processos de trabalho em sua continuidade é a evolução histórica no interior dos complexos reais do ser social, origina-se daí uma certa inversão significativa em alto grau, seguramente não absoluta e total, dessas relações hierárquicas para o desenvolvimento da sociedade e da humanidade. Aí está concentrada a pesquisa indispensável para o trabalho da natureza, principalmente para elaboração dos meios, e são estes os veículos básicos de garantia social de uma fixação dos resultados dos processos de trabalho e, especialmente, de seu desenvolvimento ulterior. E, por isso, este conhecimento mais apropriado que está na base dos meios (utensílios, etc.) é, freqüentemente, mais importante para o ser social do que a própria satisfação da respectiva necessidade (posição de fim — *Zielsetzung*). Hegel já tinha compreendido muito bem este nexos. Com efeito a este propósito ele escreve na sua “*Lógica*”: “Mas o meio é o centro externo do silogismo no qual consiste a realização do fim (*Zweck*). Desse mesmo modo, exprime a racionalidade nele como tal para se conservar *nesse outro exterior* e imediatamente, *através* dessa exterioridade. Por isso o *meio* é algo de *superior* aos *fins* (*Zweck*) *finitos* da *finalidade* (*Zweckmässigkeit*) *externa*: o arado é mais nobre do que as satisfações diretas, as quais, através dele, estão preparadas e são os fins (*Zweck*). O *instrumento* se conserva, enquanto as satisfações diretas passam e são esquecidas. Com os seus instrumentos, o homem possui o poder sobre a natureza exterior, quando ele está subordinado aos seus fins

* No manuscrito original também poderia ler *Geburtskategorie* (categoria nativa ou genética) n.d.r.

(*Zwecken*), ao contrário dela.”⁹²

Já falamos disso no capítulo sobre Hegel, no entanto, não nos parece supérfluo mencioná-lo de novo aqui, porque aí estão expressos com clareza alguns momentos muito importantes deste nexos. Em primeiro lugar, Hegel acentua, de modo geral corretamente, a maior duração dos meios do que a dos fins imediatos, perante as realizações. E esta oposição, na realidade, nunca é tão brusca como Hegel a apresenta. Com efeito, não há dúvida de que as particulares “satisfações imediatas” “passam” e verdadeiramente são esquecidas, mas a satisfação das necessidades, considerada como totalidade na sociedade, também tem duração e continuidade. Se lembrarmos do capítulo sobre Marx, a respeito da interpretação das relações mútuas de produção e consumo, fica claro que este último não apenas se conserva e reproduz, mas também, por seu lado, exerce uma certa influência sobre cada um. Como vimos, então, neste efeito recíproco, certamente a produção (aqui o meio na posição teleológica) é o momento predominante dessa interação, enquanto a contraposição hegeliana, com a sua excessiva rigidez, deixa passar o significado social real. Em segundo lugar, torna-se acentuada junto ao meio, e de novo corretamente, o momento do domínio sobre a “natureza exterior”, com a delimitação dialética, também correta, de que o homem permanece subordinado a ela em sua finalidade (*Zwecksetzung*). Aqui a exposição hegeliana deve se concretizar, uma vez que a sujeição certamente se refere no imediato à natureza — como já vimos, o homem só pode pôr (*Setzen*) aqueles fins (*Ziele*) cujos meios da realização ele efetivamente domina — mas, em última análise, trata-se de fato de um desenvolvimento social, isto é, daquele complexo que Marx caracteriza como intercâmbio de matéria (*Stoffwechsel*)⁹³ do homem, ou seja, da sociedade com a natureza,

⁹² HEGEL, G.F.W. *Logik*, III, 2, 3, C.: *WERKE*, v. p. 220: *H WA* 6 p. 453.

⁹³ *Stoffwechsel* = *Stoff* = estofo, matéria ou o que dá a forma e *wechsels* = trocar. A expressão sugere que, na relação do homem com a natureza, ocorre uma troca ou um intercâmbio entre o

no qual não há dúvida de que o momento* social deve se tornar o momento que deve ser ampliado. E com isto, de fato, a superioridade do meio é sublinhada ainda com maior força do que no próprio Hegel. Em terceiro lugar, daí deriva que o meio, o utensílio, é a chave mais importante para conhecer aquelas etapas do desenvolvimento da humanidade a respeito das quais não possuímos nenhum outro documento. No entanto, atrás deste problema cognoscitivo está oculto um problema ontológico. Nós podemos experienciar a partir dos instrumentos que levam a luz às escavações, freqüentemente como documentos quase únicos de um período obscurecido, muito mais sobre a vida concreta dos homens que os utilizaram, do que parece estar colocado diretamente neles. O fato é que um instrumento pode, com uma análise correta, não só revelar a própria história que deu origem ao instrumento, mas também abrir amplas perspectivas de modos de vida e até mesmo concepções de mundo, etc. daqueles que o usaram. Mais adiante, também abordaremos este problema; detenhamo-nos aqui apenas na questão muitíssimo geral do afastamento das barreiras naturais da sociedade exatamente do modo como foi descrito por Gordon Childe quando fala da fabricação dos vasos no período por ele chamado de revolução neolítica. Antes de mais nada, Childe acentua principalmente o ponto central, a diferença de princípio entre o processo de trabalho da fabricação dos vasos e a produção dos instrumentos de pedra e osso. O homem, escreve ele, quando fazia um instrumento de pedra ou de osso, “era limitado pela forma e pela proporção do material originário; só podia modelar a argila a seu gosto e trabalhar na sua obra sem nenhum medo quanto à solidez das juntas”. Deste modo, partindo de um ponto importante, é tornada clara a diferença entre as duas épocas, vale dizer, é iluminada a direção do desenvolvimento humano,

que dá a forma ou o que compõe a natureza do homem enquanto ser social com o que compõe a natureza orgânica.

* No manuscrito original aparece aqui: *múltiplo* . (n.d.r.)

que se livra da limitação do material originário da natureza e confere aos objetos de uso aquela qualidade que corresponde às suas necessidades sociais. Childe vê também que este processo de afastamento das barreiras naturais é gradual. No entanto, a nova forma não é verdadeiramente ligada nem sequer através do material encontrado previamente, mas é originada através de pressuposições semelhantes: “Desse modo, os vasos mais antigos eram imitações óbvias de recipientes familiares produzidos com outros materiais: cabaça, membrana, bexiga, pele ou ainda mercadorias, como cestos e redes de vime ou até crânios humanos.”⁹⁴

Em quarto lugar, deve-se ainda sublinhar que a investigação dos objetos e processos na natureza, os quais precedem o pôr (*Setzen*) da causalidade na criação dos meios, conforme a essência, quando também não é conhecido conscientemente por longo tempo, certamente consiste de atos de conhecimento real e, com isto, objetivamente, o início que contém a gênese da ciência. Também, neste caso, vale a afirmação de Marx: “Eles não sabem disto, mas o fazem.” Discutiremos mais adiante, neste mesmo capítulo, as conseqüências bastante amplas das conexões que se originam desta maneira de ser. Aqui só podemos observar, provisoriamente, que qualquer experiência e utilização dos nexos causais, vale dizer, qualquer pôr (*Setzen*) de uma causalidade real, verdadeiramente figura no trabalho como meio para um único fim, mas tem objetivamente a propriedade de ser aplicável a outro, até a algo que à primeira vista pareça completamente heterogêneo. Como se tornou consciente durante longo tempo, somente através da prática pura, de modo fático, se consumará certamente em toda aplicação conseqüente para um novo campo de abstrações corretas, a qual, na sua estrutura interna objetiva, já possui algumas importantes características do pensamento científico. Já a história atual da ciência,

⁹⁴ CHILDE, Gordon. *Man makes himself*, London, 1937, p.105. Em alemão: *Der Mensch schafft sich selbst*, Dresden o. J., p. 97.

embora aborde muito raramente este problema com plena consciência, mostra em quantos casos mais abstratos se originam leis gerais, a partir da referência a necessidades práticas e ao melhor modo de satisfazê-las, ou seja, [a partir] da tentativa de encontrar os meios mais adequados para o trabalho. Mas, mesmo sem levar isto em conta, a história mostra alguns exemplos nos quais as aquisições do trabalho, elevadas a um nível maior de abstração — e já vimos como tais generalizações se originam necessariamente no processo de trabalho — podem crescer como fundamento de uma observação puramente científica da natureza. Uma tal gênese da geometria é um exemplo conhecido de modo geral. Aqui não é lugar para entrar em detalhes acerca desse complexo de problemas; bastaria citar um caso interessante relativo à astronomia da China antiga, a qual Bernal se refere baseado em estudos efetuados por Needham. Ele diz que, somente depois da invenção da roda, tornou-se possível imitar com exatidão os movimentos circulares do céu e dos pólos. Parece que a astronomia chinesa se originou desta idéia de rotação. Até aquele momento, o mundo celeste tinha sido tratado como o nosso.⁹⁵ É, portanto, a partir da tendência intrínseca de autonomização da investigação dos meios, durante a preparação e execução do processo de trabalho, que se desenvolve o pensamento orientado para a ciência e que, mais tarde, se originam as ciências naturais. Naturalmente, não se trata de uma gênese única a partir de outro, de uma nova região da atividade, mas sim que essa gênese se repete certamente de formas muito diversas, através da totalidade da história da ciência até hoje. As representações de modelos em que se baseiam as hipóteses cósmicas, físicas, etc. são — em geral inconscientes — determinadas também [a partir] de representações ontológicas que vigoram na respectiva cotidianeidade, que, por sua vez, se

⁹⁵ BERNAL, J. D. *Science in History*, (Ciência e História). London, 1957, p. 84; em alemão: *Die Wissenschaft in der Geschichte*, Darmstadt 1961, p. 97.

conectam estreitamente às experiências, aos métodos, aos resultados do trabalho. Algumas grandes viagens científicas se originam, em um modo gradual, em imagens do mundo que aparecem como qualitativamente novas na vida cotidiana (o trabalho), num grau que se determina como radical

O estado dominante atual que trata do trabalho de preparação para a indústria das já diferenciadas e amplamente organizadas ciências encobre, verdadeiramente, para muitos esses fatos, mas, do ponto de vista ontológico, não muda essencialmente sua facticidade; seria bem interessante considerar mais de perto, em termos de crítica ontológica, as influências deste mecanismo de preparação para a ciência.

Já a atual mas não extensamente completa descrição do trabalho mostra que com ela aparece, em comparação com as precedentes formas do ser tanto inorgânico como orgânico, uma nova categoria qualitativa na ontologia do ser social como resultado adequado, ideado e desejado da posição (*Setzung*) teleológica. Na natureza existem apenas realidades e uma ininterrupta transformação das formas respectivas concretas, um contínuo tornar-se outro. De modo que é precisamente a teoria do trabalho de Marx como a única forma existente de um ente produzido teleologicamente que funda, pela primeira vez, o modo próprio do ser social, pois, se fossem justas as diversas teorias idealistas e religiosas que afirmam o domínio universal da teleologia, então se pensaria finalmente que não existe essa diferença. Cada pedra, cada mosca seriam uma realização do “trabalho” de Deus, do espírito do mundo, etc., do mesmo modo como as realizações que acabamos de descrever na posição (*Setzung*) teleológica do homem. Conseqüentemente, deveria desaparecer a diferença ontologicamente decisiva entre sociedade e natureza. Quando as filosofias idealistas ambicionam por um dualismo, elas contrastam preferencialmente as funções — aparentemente espiritualmente

puras da realidade material — da consciência internamente desprendidas do homem com o modo de ser meramente material. Não nos surpreende que, então, o terreno da atividade do homem propriamente dita, ou seja, o seu intercâmbio de matéria (*Stoffwechsels*) com a natureza da qual ele provém e que domina cada vez mais pela práxis e, em particular mediante o seu trabalho, fique para traz e que a única atividade considerada autenticamente humana caia, ontologicamente, do céu pronta e acabada, sendo interpretada como “supra-temporal”, “eterna”, como mundo do dever em contraposição ao ser. (Falaremos, em breve, da gênese real do dever a partir da teleologia do trabalho). As contradições entre essa concepção e os resultados ontológicos da ciência moderna são tão evidentes que não merecem um exame mais detalhado. Tente-se, por exemplo, pôr em consonância o “ser-lançado no mundo” do qual fala o existencialismo com aquilo que a ciência diz a respeito da gênese do homem. A realização (*Verwirklichung*) estabelece, ao contrário, tanto a relação genética quanto a diferença e a oposição essencialmente ontológica: a atividade essencial da natureza do homem deixa, faz surgir, sob a base orgânica e inorgânica do ser dele originado, um grau específico do ser, mais complicado e mais complexo, precisamente o ser social (o fato de que importantes pensadores individuais tenham refletido, já na antigüidade, acerca do caráter específico da práxis, bem como sobre aquele processo nela efetivado de produção de uma nova realidade, a ponto de reconhecer, com grande acuidade, algumas das suas determinações não altera essencialmente a situação de conjunto).

A realização efetiva (*Verwirklichung*) como categoria da nova forma do ser mostra, ao mesmo tempo, uma importante consequência. Com o trabalho, a consciência do homem deixa de ser um epifenômeno em seu sentido ontológico.⁹⁶ É verdade que a consciência dos animais,

⁹⁶ *Epifenômeno*, onde *epi* = termo grego que designa o fenômeno que está sobre ou vem depois.

especialmente os mais evoluídos, parece um fato inegável, mas ela é certamente um pálido momento parcial que se serve do que é biologicamente fundado conforme as leis da biologia nos processos de produção correntes. E isto vale não somente para a reprodução filogenética, onde é totalmente evidente que isto se passa sem nenhuma intervenção da consciência, mas também no processo de reprodução ontogênica, conforme leis que hoje ainda não conceituamos cientificamente e que devemos tomar apenas como fato ontológico do conhecimento. Com efeito, só começamos a compreender plenamente este último quando conceituamos a consciência animal como um produto das diferenciações biológicas da crescente complexidade dos organismos. As inter-relações dos organismos primitivos com seu ambiente e meio desenvolvem-se de modo preponderante sobre a base da regularidade biofísica e bioquímicas. Quanto mais um organismo animal evolui e se complexifica, tanto mais tem necessidade de órgãos refinados e diferenciados para conservar a inter-relação com o seu meio ambiente para poder se reproduzir. Não é aqui o lugar para interpretar, mesmo como esboço, esse desenvolvimento (nem o autor se julga competente para isso); gostaria apenas de destacar que a gradual evolução da consciência animal a partir dos modos de reações biofísicas e bioquímicas até estímulos e reflexos transmitidos pelos nervos, até o mais alto nível a que chegou, permanece sempre limitada ao âmbito da reprodução biológica. Decerto, esse desenvolvimento mostra uma elasticidade cada vez maior nas reações com o ambiente externo e com suas eventuais modificações, e isto pode ser visto claramente em certos animais domésticos ou em experimentos com macacos. Todavia, não se deve esquecer — como já dissemos — que aqui, por um lado, os animais dispõem de um ambiente de segurança que não existe normalmente e, por outro lado, que a iniciativa, a direção, o fornecimento dos “instrumentos”,

etc. partem sempre do homem e jamais dos animais. Na natureza, a consciência animal jamais vai além de um melhor serviço prestado à existência biológica e à reprodução e é também um epifenômeno do ser orgânico considerado ontologicamente.

Somente no trabalho, no pôr (*Setzen*) do fim (*Ziel*) e de seu meio, a consciência, num ato dirigido por ela mesma, transpassa da posição (*Setzung*) teleológica não apenas para se acomodar ao ambiente — o que pertence também àquelas atividades dos animais que transformam objetivamente a natureza de modo involuntário — mas para consumir, na própria natureza, a partir das atividades dos animais, modificações que, para estes, seriam impossíveis e certamente inconcebíveis. Enquanto esta realização vem a ser como um princípio transformador e reformador da natureza, a consciência que impulsionou e orientou um tal processo não pode ser mais, do ponto de vista ontológico, nenhum epifenômeno. Com essa constatação, o materialismo dialético distingue-se do materialismo mecanicista, pois este último reconhece como realidade objetiva tão somente a natureza em sua legalidade. Ora, Marx nas suas famosas *Teses sobre Feuerbach* distingue com grande precisão o novo materialismo dialético daquele antigo, mecanicista: “O principal defeito de todo materialismo de hoje, (incluso o de Feuerbach) é que ele não é subjetivo, e que o objeto, a realidade, a sensibilidade são concebidos somente sob a forma do *objeto* ou da *intuição*; mas não como atividade (práxis) humana sensível. Por conseguinte, o lado ativo abstrato se desenvolve na oposição entre materialismo e idealismo — cuja efetividade naturalmente não conhece a atividade real, sensível, como tal. Feuerbach quer objetos sensíveis realmente distintos dos objetos do pensamento, mas ele não abrange a própria atividade humana como atividade *objetiva*”. E Marx

acrescenta, mais adiante, que a realidade do pensamento, o caráter não mais epifenomenal da consciência, só pode ser apreendido e demonstrado na práxis: “A discussão acerca da realidade ou não — realidade do pensamento — que é isolada da práxis — é uma questão puramente *escolástica*”.⁹⁷ Nós temos interpretado aqui que o trabalho constitui a forma primordial da práxis e que corresponde inteiramente ao espírito dessas observações de Marx; de resto Engels, muitos anos mais tarde, viu no trabalho o motor decisivo do processo de humanização do homem. Decerto, a nossa afirmação não foi até agora muito mais do que uma simples declaração, ainda que a sua simples enunciação correta já contenha, e até esclareça, algumas determinações decisivas deste complexo do objeto. Mas, evidentemente, essa verdade somente pode ser confirmada e demonstrada quando for explicitada da maneira mais completa possível. Já o mero fato de que, no mundo das realizações da realidade (resultado da práxis humana no trabalho) como novas formas de objetividade da natureza, mas que são precisamente do mesmo modo como o são os produtos da natureza, tais realidades engendram, já nestes graus iniciais, a certeza de nossa afirmação.

Neste capítulo e nos sucessivos, voltaremos mais vezes a referir-nos aos fenômenos concretos e modos de expressão da consciência, bem como aos seus modos de ser concretos de condição não mais epifenomenal. Aqui só podemos explicar o problema fundamental provisoriamente e de modo inteiramente abstrato. Trata-se do indissociável co-pertencimento de dois atos que são em si mutuamente heterogêneos, os quais, porém, nesta nova relação ontológica, constituem o verdadeiro complexo do trabalho em relação ao ser e, como veremos, constróem o fundamento ontológico da

⁹⁷ *MEGA* (*Marx & Engels Gesant Ausgabe*), I. 5, p. 533 e seguintes.e *MEW* (*Marx & Engels Werke*) 3, p.5. (Edição brasileira parcial, mas contendo precisamente o capítulo sobre Feuerbach como *A ideologia alemã*. (Trad. de José Carlos Bruni e Marco Aurélio Nogueira, 1984).

práxis social e até do ser social em geral. Os dois atos heterogêneos a que nos referimos são: por um lado, o reflexo (*Widerspiegelung*)⁹⁸ mais correto possível da realidade que se chega em consideração e, por outro lado, a posição (*Setzung*) que se liga àquelas cadeias causais que, como sabemos, são indispensáveis para a realização do pôr (*Setzen*) teleológico. Esta primeira descrição do fenômeno mostrará que ambos constróem os modos de observação da realidade heterogêneos sob si, tanto aquele “para si” como sua indissociável ligação: o fundamento para o modo próprio ontológico do ser social. Se nós iniciarmos, então, a nossa análise com o reflexo (*Widerspiegelung*), imediatamente encontraremos a correta separação dos objetos que existem independentemente do sujeito e dos sujeitos que podem fazer do seu próprio apropriar-se espiritual uma aproximação, mais ou menos correta, através da reprodução dos atos da consciência. Essa separação tornada consciente entre sujeito e objeto é um produto necessário do processo de trabalho e, ao mesmo tempo, a base para o modo específico da existência humana. Se o sujeito não fosse capaz de observar isto para reproduzir em seu ser-em-si, enquanto separado na consciência do mundo do objeto, jamais seria possível aquela posição de fim (*Zielsetzung*) que tem por fundamento o trabalho mais primitivo. Naturalmente, também os animais têm uma relação com o seu ambiente sempre que ela se torna cada vez mais complexa e que finalmente é medida através de um modo de consciência. Uma vez, porém, que isto permanece restrito no âmbito do biológico, para eles, nunca pode originar-se um tal ser separado e uma tal situação onde sujeito e objeto se colocam frente a frente. Os animais reagem com grande segurança àquilo que, no seu ambiente costumeiro de vida, é útil ou ameaçador. Li, por exemplo, que determinada espécie de gansos selvagens asiáticos não só reconhece de longe as aves de rapina em

⁹⁸ *Widerspiegelung*, onde *Wider* = contra e *spiegeln* = refletir. O termo indica a idéia da imagem refletida na mente como um reflexo ou um espelhamento da realidade.

geral, mas além disso sabe distinguir perfeitamente as diversas espécies reagindo de modo diferente diante de cada uma delas. Isto não significa, porém, que eles distinguem também conceitualmente, como o homem, estas diferentes espécies. É extremamente questionável que as aves de rapina fossem identificadas com aquela imagem longínqua do perigo que os ameaçava, caso estas fossem mostradas para os gansos numa situação totalmente diferente, mesmo se a gente mostrasse a eles, de modo experimental, essas aves de rapina na proximidade e paradas. Se quisermos aplicar ao mundo animal categorias da consciência humana, o que nunca poderá ocorrer sem arbítrio, então podemos dizer que os animais mais desenvolvidos podem formar, no melhor dos casos, representações acerca dos momentos mais importantes do mundo que os rodeia, mas nunca conceitos sobre eles. Certamente, é preciso usar o termo representação com o necessário cuidado, uma vez que depois de formado, o mundo de conceitos retroage sobre a intuição (*Anschauung*) e sobre a representação. Originalmente essa mudança ocorre da mesma forma sob a influência do trabalho. Gehlen faz notar com justeza, por exemplo, que ocorre entre os homens uma certa divisão do trabalho dos sentidos na intuição (*Anschauung*) e que ele é capaz de perceber, de forma puramente visual, as propriedades das coisas que, como essência biológica, só poderiam ser apreendidas através do tato.⁹⁹

Mais adiante nós deveremos falar sobre esta direção de desenvolvimento do homem através do trabalho, em conexões que, mais tarde ainda, serão bem mais complementadas. Aqui nos limitaremos a destacar de modo claro que, no reflexo (*Widerspiegelung*) da realidade como pressuposição do fim (*Ziel*) e do meio no trabalho, nessa nova estrutura fundamental que se origina através do trabalho, está se

⁹⁹ GEHLEN, A. *Der Mensch (O humano)*, Bonn, 1950, p.43 e 67.

consumando uma separação, um desprendimento do homem de seu ambiente, um distanciamento que se manifesta claramente no confronto entre sujeito e objeto. No reflexo (*Widerspiegelung*) da realidade, substitui-se o modelo da realidade produzida coagulando-se¹⁰⁰ em uma “realidade” própria na consciência. Pusemos entre aspas a palavra realidade porque, na consciência, a realidade é meramente reproduzida; nasce uma nova forma de objetividade, mas não uma realidade e — exatamente em sentido ontológico — não é possível que a reprodução seja da mesma natureza daquilo que ela produz e muito menos idêntica a ela. Pelo contrário, no plano ontológico, o ser social se subdivide em dois momentos heterogêneos que, do ponto de vista do ser, não só estão defronte um ao outro como coisas heterogêneas, mas são até mesmo opostas: o ser e o seu reflexo (*Widerspiegelung*) na consciência.

Essa dualidade é um fato fundamental do ser social. Em comparação, os graus de ser precedentes são estritamente homogêneos. A referência ininterrupta e inevitável do reflexo para o ser, a sua ação sobre ele já no trabalho e ainda mais marcadamente em mediações mais amplas (das quais só poderemos obter mais adiante para interpretação), a determinação do reflexo através de seu objeto, etc. nunca serão inteiramente superadas nesta dualidade fundamental. É por meio desta dualidade que o homem sobressai do mundo animal. Quando Pavlov descreve o segundo sistema de sinalização que é próprio somente do homem, afirma corretamente que somente este sistema pode se distanciar da realidade, podendo estar errado na sua reprodução. Isto apenas é possível porque o reflexo se dirige à totalidade perenemente intensiva e infinita do objeto, independente da consciência, procura abrangê-lo em seu

¹⁰⁰ O termo utilizado foi *Gerinnt* (*coagular-se*) que está aqui no sentido de separar-se tornando-se partes autônomas.

ser-em-si e, logo, pode conter erros em conseqüência da própria distância necessária posta que se estabelece para isto. E isto se refere, obviamente, não apenas aos estágios iniciais do reflexo. Também quando construções auxiliares fechadas, complicadas e homogêneas da construção da realidade através do reflexo, como a matemática, a geometria, a lógica, etc. esta possibilidade do erro permanece perdurando sem modificação, em conseqüência do seu distanciamento; essas possibilidades primitivas do erro se interromperão com certeza — relativamente — mas se põem outras possibilidades de erro, trazidas para seu lugar exatamente pela distância maior, criada pelos sistemas de mediação. Por outro lado, segue que este processo de objetivação e de distanciamento tem como resultado que as reproduções nunca possam ser cópias fidedignas, mecânicas ou quase fotográficas da realidade. Elas são sempre determinadas pelas posições de fim (*Zielsetzung*), vale dizer, em termos genéticos, pela reprodução social da vida, originariamente pelo trabalho. Em minha *Estética*, ao analisar o pensamento cotidiano, pus em relevo essa orientação teleológica concreta do reflexo. Poder-se-ia dizer que aqui está a fonte da sua fecundidade, da sua contínua tendência a descobrir coisas novas, enquanto a objetivação a que nos referimos está ativa corretivamente em uma direção oposta. O resultado, e também como acontece sempre nos complexos, é fruto de uma interação de opostos. Até aqui, no entanto, ainda não demos o passo decisivo para entender a referência ontológica entre reflexo (*Widerspiegelung*) e realidade. Neste sentido, o reflexo (*Widerspiegelung*) tem uma posição naturalmente contraditória: por um lado, ele é o estrito oposto de todo ser precisamente porque ele é o reflexo (*Widerspiegelung*) e não o ser; por outro lado e ao mesmo tempo, é o veículo para dar origem a novas objetividades no ser social, por meio do qual se realiza a sua reprodução no mesmo nível ou em um nível mais alto. Deste modo, a

consciência que reflete a realidade adquire um certo caráter de possibilidade (*Möglichkeitscharakter*).¹⁰¹ Como recordo, Aristóteles defende a perspectiva de que um construtor mesmo quando não constrói permanece um arquiteto por causa da possibilidade (*Möglichkeit-dynamis*), enquanto Hartmann cita o desempregado no qual esta possibilidade revela o seu caráter real nulo, uma vez que ele não é capaz de trabalhar. O exemplo de Hartmann é muito instrutivo já que mostra como ele, baseado em representações unilaterais e restritas, não se dá conta do problema real que surge aqui neste momento. Com efeito, não há dúvida de que, durante uma crise econômica, muitos operários não têm nenhuma possibilidade de obter trabalho; mas é também fora de dúvida — e aqui está a suspeita profunda da verdade contida na concepção aristotélica da *dynamis* — que todo operário, todo o tempo é capaz de, a qualquer momento, dependendo de uma conjuntura favorável, retomar o seu velho trabalho. De que outra maneira, pois, pode ser caracterizada, do ponto de vista de uma ontologia do ser social, essa sua qualidade a não ser dizendo que ele, por causa da sua educação, da vida, das suas experiências, etc. mesmo estando desocupado, permanece — devido à sua *dynamis* — um trabalhador? Com isso, não temos, como teme Hartmann, uma “existência espectral da possibilidade”, uma vez que o desempregado (dada a impossibilidade real de encontrar trabalho) é um trabalhador potencial, conforme o ser, do mesmo modo como no caso da realização de seu esforço para encontrar trabalho. Depende somente de entender que Aristóteles, no seu vasto, profundo, universal e multilateral esforço para abranger filosoficamente a realidade total, percebe fenômenos perante os quais Hartmann, em consequência de seu acanhamento de preconceitos lógicos da Teoria do conhecimento, embora compreenda corretamente determinados problemas, coloca-se

¹⁰¹ Note-se que a tradução do termo *dynamis* por possibilidade é do próprio Lukács: *Möglichkeitscharakter* onde *Möglichkeits* = possível e *charakter* = caráter.

perante eles de maneira confusa. O fato de que, em Aristóteles, devido à sua falsa visão sobre o caráter teleológico da realidade não social e da sociedade no seu conjunto, essa categoria da possibilidade muitas vezes produza confusões, não muda o essencial da questão, desde que se saiba distinguir aquilo que é ontologicamente real das meras projeções em forma de ser de tipo não teleológico. Com certeza, poder-se-ia afirmar que as capacidades adquiridas para o trabalho igualmente permanecem propriedades do trabalhador desempregado do mesmo modo que outras propriedades de qualquer ente, por exemplo, na natureza inorgânica, embora muitas vezes não se tornem efetivamente operativas durante grandes intervalos de tempo, no entanto, continuam sendo propriedades do ente em questão. Já nos referimos antes, muitas vezes, à conexão entre propriedade teleológica e possibilidade. Isso bastaria, talvez, para contrapor as posições de Hartmann, porém não para compreender a peculiaridade específica da possibilidade como ela se revela neste caso e que era o objetivo da concepção aristotélica da *dynamis*. O mais interessante é que se pode encontrar um bom ponto de apoio no próprio Hartmann. Como já recordamos, ao analisar o ser biológico, ele aponta que a capacidade de adaptação de um organismo depende da instabilidade, como assinalou sobre esta propriedade. O fato de que Hartmann, ao discutir tais questões, não toque no problema da possibilidade não tem nenhuma importância. Naturalmente, nós poderíamos caracterizar os organismos como sua propriedade e, desta maneira, esclarecer também o problema da possibilidade. Mas, assim, estaremos desviando o cerne da questão presente. Também não tem importância que uma tal instabilidade não seja reconhecível previamente e, pelo contrário, somente possa ser conhecida *post festum*, pois a questão é saber se alguma coisa é ou não reconhecível — no sentido ontológico — é indiferente por isso se, nesta perspectiva, é

um ente. (A realidade ontológica da simultaneidade de dois acontecimentos nada tem a ver com a questão de podermos medir tal simultaneidade).

A nossa colocação respondeu a esse problema ontológico, de modo que o reflexo, que se considera precisamente no sentido ontológico, não é nenhum ser-em-si e também nenhuma “existência espectral”, muito simplesmente porque não é ser. E, no entanto, ele é a pressuposição decisiva para a posição (*Setzung*) de séries causais, e isto em sentido ontológico e não da Teoria do conhecimento. Ora, a concepção aristotélica da *dynamis* procura iluminar, na sua racionalidade dialética, exatamente este paradoxo ontológico. Aristóteles reconhece corretamente a condição ontológica da posição (*Setzung*) teleológica, com razão, quando leva, numa ligação indissociável, a essência desta com a concepção da *dynamis*, enquanto determina que a possibilidade (*Vermögen-dynamis*)¹⁰² é a “capacidade para executar alguma coisa boa conforme uma decisão” e logo, assim, esta determinação se concretiza: “pois nós falamos no objeto afetado graças à fonte da qual ele tem a possibilidade para se tornar afetado — e verdadeiramente até agora, graças a esta fonte cuja e conforme a possibilidade, não somente qualquer possibilidade, mas aquela que experiencia uma afecção que se conduz para melhor — possibilidade significa novamente a capacidade de executar alguma coisa boa ou conforme uma decisão, pois algumas vezes nós dissemos de pessoas as quais podem somente falar ou andar em geral, mas não seguem bem ou não seguem um princípio: elas não têm a possibilidade de falar e andar”¹⁰³ Aristóteles vê, com clareza, o caráter ontológico paradoxal desta situação. Ele considera: “que a realização, conforme a essência, é anterior à

¹⁰² Note-se que aqui Lukács se utiliza de outro termo para designar possibilidade, ou seja, *Vermögen*, onde as duas formas contêm o verbo *mögen* que indica, na sua raiz mais original, poder ser.

¹⁰³ ARISTÓTELES, *Metaphysik*, (Δ) cap. 12 p. 122 e seguintes. (Edição Trilingüe: livro V, 12 1019a 20 p.259).

possibilidade”. Ele pontua muito decididamente as modalidades de problemas existentes aqui: “Toda possibilidade é, ao mesmo tempo, a

possibilidade de sua contradição, pois o que não é possível de permanecer também é sempre capaz de não se realizar. O que é também possível de ser é, por um lado, a sua capacidade de ser, como também de não ser. A mesma coisa é também a possibilidade de ser e, ao mesmo tempo, a possibilidade de não ser, daí que seja a mesma coisa a potência de ser e de não ser”.¹⁰⁴

Nós caminharíamos para o labirinto de uma escolástica infrutífera, se exigíssemos de Aristóteles que ele devesse “derivar”, com uma lógica concludente, a “necessidade” de uma constelação tão bem interpretada por ele. É, por princípio, impossível junto com uma questão eminentemente e puramente ontológica. Determinadas confusões e suas pseudo-deduções, estão continuamente presentes em Aristóteles, quando ele quer ampliar para além da práxis humana aquilo que ele desvendou de forma tão correta. O fenômeno do trabalho em sua singularidade como categoria central, preso a complexos dinâmicos de um novo grau do ser que se origina, coloca-se para nós de uma forma tão clara como também se colocou para Aristóteles; depende de que, para descobrir, através de uma análise ontológica correspondente dessa estrutura dinâmica, como complexo, pelo menos para se fazer inteiramente ao menos inteligível, o caminho categorial-abstrato que se levou até aqui, conforme o modelo de Marx, que vê na anatomia do homem a chave para a anatomia do macaco.¹⁰⁵ Parece altamente provável

¹⁰⁴ Idem, livro 9 (θ) cap. 8 p. 217-218 (Idem, livro IX cap. 8, 1050b p. 468).

¹⁰⁵ Sobre esta questão, ver as observações de Lukács no capítulo referente a Marx: “Os princípios ontológicos...”, op. cit. p.18. (N.T.).

que a labilidade,¹⁰⁶ no ser biológico de animais mais desenvolvidos, por isso pudesse também construir uma certa base, conforme Hartmann descreveu sua significação. O desenvolvimento dos animais domésticos, que estão em íntimo e contínuo contato com os homens, nos informam sobre as grandes possibilidades contidas nesta labilidade. Dever-se-á, ao mesmo tempo, verificar que essa labilidade constrói, somente por isso, um fundamento geral; que a forma mais desenvolvida desse fenômeno só pode tornar-se o fundamento para o ser humano efetivo mediante um salto, o qual se coloca na atividade posta do mais primitivo, ainda na passagem que se situa da animalidade para o homem. O salto somente poderá se tornar inteligível *post festum* também quando os avanços significativo do pensamento lançam muita luz sobre o caminho que se reconhece como esta nova forma de possibilidade contida no conceito da *dynamis* aristotélica.

A passagem do reflexo (*Widerspiegelung*), como forma particular do não-ser para o ser ativo e produtivo do pôr (*Setzen*) de nexos causais, oferece uma forma desdobrada da *dynamis* aristotélica, a qual podemos determinar como o caráter alternativo de toda aquela posição (*Setzung*) no processo de trabalho. Esta posição (*Setzung*) se põe à luz, em primeiro lugar, junto ao pôr (*Setzen*) do fim (*Ziel*) do trabalho. E podemos verificar seu caráter com a máxima evidência também, examinando os atos de trabalho dos mais primitivos. Quando o homem primitivo escolhe, de um conjunto de pedras, uma que lhe parece mais apropriada para os seus fins (*Zweck*) do processo de trabalho e deixa outras de lado, é obvio que se trata de uma escolha, de uma alternativa. E, verdadeiramente no exato sentido de que a pedra, enquanto objeto que se refere ao ser-em-si da natureza inorgânica, não estava preformada para se tornar um instrumento para esta posição (*Setzung*). Também é obvio que a grama não cresce para ser comida pelos

¹⁰⁶ O termo utilizado foi *Labilität*, do latim, *labo* ou *labor* e do grego *olybrós* que indica instabilidade ou inconstância.

bezerros, e estes não engordam para fornecer a carne que alimenta os animais ferozes. Em ambos os casos, porém, o animal que come está ligado biologicamente ao respectivo tipo de alimentação, e esta ligação determina a sua conduta com a necessidade biológica. Por isso mesmo, aqui a consciência do animal está determinada num sentido unívoco: é um epifenômeno (*Epiphänomenon*), jamais será uma alternativa. A pedra escolhida para instrumento torna-se escolhida através de um ato de consciência que não é mais de caráter biológico. Mediante a observação e a experiência, isto é, mediante o reflexo (*Widerspiegelung*) e a sua elaboração na consciência, devem ser identificadas certas propriedades da pedra que a tornam adequada ou inadequada para a atividade pretendida. Quando olhado do exterior, este ato extremamente simples e unitário que é a escolha de uma pedra, é na sua estrutura interna, bastante complexa e cheia de contradições. Com efeito, trata-se principalmente de duas alternativas que têm uma relação de heterogeneidade entre elas. Primeira: é certo ou [é] errado escolher tal pedra para o fim (*Zweck*) posto? Segunda: O fim (*Ziel*) está posto de maneira correta ou falsa? Vale dizer: uma pedra é, em geral, um instrumento real, efetivo, adequado para esta posição de fim (*Zielsetzung*)? É fácil perceber que ambas as alternativas somente podem elevar-se a partir de um sistema do reflexo da realidade que funcione e trabalhe dinamicamente (e isto quer dizer também a partir de um sistema de atos, que são relativos ao não ser). Mas é também fácil ver que só se o resultado do reflexo do que está conforme o ser-em-si se solidifica numa práxis estruturada em termos de alternativa, é que do ente natural pode provir um ente na estrutura do ser social, por exemplo, uma faca ou um machado, também numa forma de objetividade inteiramente nova e radical deste ente, pois a pedra, no seu existir e na sua manifestação natural, nada tem a ver com a faca ou o machado.

Esse modo próprio da alternativa distingue-se ainda mais plasticamente num nível um pouco mais desenvolvido e não só quando a pedra é recolhida e usada como instrumento, mas também para que se torne mais adequada como meio de trabalho e se torne empreendida para um vasto processo de trabalho. Aqui, onde o trabalho é realizado num sentido ainda mais próprio, descobre-se a alternativa ainda mais claramente em sua verdadeira essência: não é apenas um único ato de decisão, mas um processo, um ininterrupto elo temporal de alternativas sempre novas. Não se pode deixar de perceber, quando se reflete ainda mais rapidamente sobre qualquer processo de trabalho — mesmo o mais primitivo — que nunca se trata simplesmente da execução mecânica de uma posição de fim (*Zielsetzung*). O elo causal na natureza se realiza “por si”, conforme a sua própria necessidade natural interna do “se... então”. No trabalho, ao contrário, como já vimos, não só o fim é teleologicamente posto (*Gesetzt*), mas também o elo causal que o realiza deve transformar-se em uma causalidade posta (*Gesetzt*), pois tanto o meio de trabalho como o objeto de trabalho são em si coisas da natureza sujeitas à causalidade da natureza que, somente na posição (*Setzung*) teleológica e somente por seu intermédio, se elas permanecem como objetos da natureza, podem obter, no processo de trabalho, um caráter de coisa posta (*Gesetztheit*)¹⁰⁷ social referente ao ser. Por isso, essa alternativa se repete constantemente ao longo do processo de trabalho: cada movimento singular no processo de afiar, de raspar, etc. deve ser pensado corretamente (deve apoiar-se num reflexo correto da realidade), orientado corretamente para a posição de fim (*Zielsetzung*), executado de modo correto com as mãos, etc. Quando isto não ocorre, cessará então, em todo momento, a causalidade posta como relação do real, e a pedra voltará à sua condição de simples objeto natural e tornar-se-á um ente natural, nada

¹⁰⁷ *Gesetztheit* = característica ou qualidade do que é posto (ou do *Setzen*).

mais tendo em comum com os meios de trabalho e os objetos de trabalho. Desse modo, a alternativa se amplia até ser a alternativa de uma atividade certa ou errada, de modo a dar origem a categorias que, somente no processo de trabalho, tornam-se formas da realidade.

Naturalmente, podem ser os erros de muitas qualidades de matizes diferenciados. Certamente, ou através do ato ou dos atos sucessivos corrigíveis, o que novamente introduz novas alternativas no elo de decisões descrito — e aqui também se introduz de modo que a fácil ou a difícil correção que se consuma numa série de atos varie — ou, então, o erro cometido inviabiliza todo o trabalho. Deste modo, as alternativas no processo de trabalho não são todas do mesmo tipo e nem todas têm a mesma importância. Aquilo que Churchill afirmou inteligentemente a respeito de casos muito mais complicados da práxis social, isto é, que ao tomar uma decisão pode-se entrar num “período de conseqüências”, o qual emerge como característica da estrutura de toda a práxis social já no trabalho mais primitivo. Esta estrutura ontológica do processo de trabalho, como um elo de alternativas, não permite ser obscurecida pelo fato de que, ao longo do desenvolvimento e mesmo em graus relativamente mais baixos, as alternativas singulares do processo de trabalho se tornem, através do exercício e do hábito, reflexos condicionados e possam, por isso, ser no plano da consciência, consumados “inconscientemente” (*unbewusst*). Sem nos determos aqui na qualidade e função dos reflexos condicionados — que têm diversos níveis de complexidade, tanto no próprio trabalho como em qualquer outro campo da práxis social, por exemplo, como contraditoriedade da rotina, etc. — deve somente ser averiguado que, na sua origem, todo reflexo condicionado foi originalmente um objeto de uma decisão alternativa, e isto tanto é válido para o desenvolvimento da humanidade como de cada indivíduo, que só pode formar esses reflexos condicionados

aprendendo, exercitando, etc. e, no início de um tal processo, estão precisamente os elos alternativos.

A alternativa, que também é um ato de consciência, é pois também a categoria mediadora de cuja ajuda o reflexo (*Widerspiegelung*) da realidade se torna veículo do pôr (*Setzen*) de um ente. Aqui deve-se acentuar, ainda, que esse ente no trabalho é sempre algo natural e que sua qualidade natural jamais pode ser superada (*Aufhebung*) Ainda que possam ser relevantes também os efeitos transformadores do pôr (*Setzen*) teleológico das causalidades naturais que se tornam empreendidas verdadeiramente conforme o trabalho, o limite natural só pode retroceder, mas nunca desaparecer inteiramente, e isto se refere tanto para o reator atômico como para o machado de pedra. Com efeito, para lembrar apenas uma das possibilidades que aqui emerge, as causalidades naturais se tornam empreendidas verdadeiramente com a regularidade do trabalho posto, mas nunca cessam inteiramente de atuar, o que em si abrange todo objeto da natureza, numa infinidade intensiva de propriedades como possibilidades. Aí sua atuação coloca-se em total heterogeneidade em relação à posição (*Setzung*) teleológica, e estes devem se opor, em muitos casos, à posição (*Setzung*) teleológica e, por vezes, produzem conseqüências que destróem (corrosão do ferro, etc.) Isto tem por conseqüência o fato de que a alternativa deve permanecer a alternativa novamente em função também com a conclusão do respectivo processo de trabalho, como supervisão, controle, reparo, etc. e que tais posições (*Setzungen*) preventivas devem multiplicar as alternativas ininterruptamente na posição de fim (*Zielsetzung*) e em sua realização. O desenvolvimento do trabalho sustenta, por causa disso, o caráter de alternativa da práxis humana do comportamento do homem para com o próprio ambiente e para consigo mesmo para se basear, sempre mais firmemente, em decisões alternativas. A ultrapassagem da animalidade

através do salto da humanização no trabalho e a ultrapassagem do epifenomenal da determinação apenas biológica da consciência obtêm também, com o desenvolvimento do trabalho, um desenvolvimento irresistível e uma tendência para a universalidade dominante. Também fica

aqui demonstrado que as novas formas do ser só se desdobram gradualmente e podem crescer para determinações universais reais, que predominam realmente na sua própria esfera. No salto (*Sprung*) de transição e ainda depois de muito tempo depois do salto, elas estão em constante competição com as formas inferiores do ser das quais se originaram e que — ineliminavelmente — constituem sua base material, mesmo se já se alcançou, no processo de transformação, um nível muito mais elevado.

Somente olhando para trás a partir deste ponto, é que podemos valorizar, em toda sua extensão, a *Dynamis* descoberta por Aristóteles, enquanto uma nova forma da possibilidade, pois, a posição (*Setzung*) que se funda, tanto do fim (*Ziel*) quanto dos meios de sua realização, contém, sempre, ao longo do desenvolvimento, sempre uma forma que se fixa mais firmemente numa figura própria, e esta poderia despertar a ilusão como se fosse em si um ente social. Pensemos numa fábrica moderna. O modelo (a posição — *Setzung* — teleológica) torna-se elaborado, discutido, calculado, etc. por um coletivo às vezes muito amplo, mesmo antes de se tornar realidade pela produção. Tanto esse modo de existência material de muitos homens para a elaboração de tais modelos está baseado nisso, quanto o processo de criação do modelo cuida de ter um fundamento material significativo (escritórios, máquinas, instalações, etc.), e o modelo permanece, então, — no sentido de Aristóteles — uma possibilidade de execução que só pode se tornar realidade por meio das decisões que se

baseiam em alternativas, exatamente como na decisão do homem primitivo de escolher esta ou aquela pedra para usá-la como cunha ou machado. Certamente o caráter de alternativa da decisão que realiza as posições (*Setzung*) teleológicas contém, também, amplas complicações que acentuam sua significação não ainda como salto de possibilidades para a realidade. Nós consideramos somente a utilidade imediata em geral, que se constitui como objeto da alternativa para o homem primitivo (*Urmenschen*)¹⁰⁸, enquanto, no desenvolvimento da sociabilidade da produção, isto é, da economia, as alternativas conservam uma forma diferenciada e cada vez mais ramificada. Já o desenvolvimento da técnica tem como consequência o fato de que o resultado deve ser o projeto de um modelo de um elo de alternativas, mas por mais elevado que seja o desenvolvimento da técnica (sustentado por uma série de ciências), ele não pode ser o fundamento único de decisão das alternativas, pois o *optimum* técnico trabalhado de modo nenhum coincide, sem mais, com o *optimum* econômico. Economia e técnica são certamente, no desenvolvimento do trabalho, uma coexistência indissociável e se colocam numa reciprocidade entre si de modo que não se quebram e que de modo nenhum suprime sua heterogeneidade, a qual amplia, até mesmo freqüentemente, sua contraditoriedade, que se mostra, como nós vimos, numa dialética cheia de contradições entre fim (*Zweck*) e meio. Esta heterogeneidade, em cujos complicados momentos não podemos nos deter agora, deriva do fato de que, se o trabalho criou a ciência como órgão auxiliar para se alcançar um patamar cada vez mais elevado, cada vez mais social, a inter-relação entre ambos, contudo, só pode realizar-se no âmbito de um desenvolvimento desigual.

Se nós observarmos um tal projeto ontológico, é claramente visível que isto sustenta em si a indicação essencial da possibilidade (*Möglichkeit*)

¹⁰⁸ O termo utilizado, *Urmenschen* (homem primitivo) está aqui no sentido de homem originário, primordial ou primeiro.

aristotélica do poder ser (*Vermögen*): “Aquilo que tem a possibilidade de ser é tanto capaz de ser como de não ser”. Marx diz, exatamente no sentido de Aristóteles, que “o instrumento de trabalho, no correr do processo do trabalho a partir da mera possibilidade (*Möglichkeit*), transportou-se do mesmo modo para a realidade.”¹⁰⁹ Um tal projeto, que se esboça tão complicado e fundamentado em reflexos (*Widerspiegelung*) corretos e que vem sendo recusado, permanece um não-ente, apesar de encerrar em si a possibilidade de vir-a ser um ente. Permanece, pois, que só a alternativa daquele homem (ou daquele coletivo de homens) que põe em movimento o processo da realização material através do trabalho pode apresentar a transformação da possibilidade (*Möglichkeit*) em um ente. E isto indica não somente a fronteira mais alta desse tipo de possibilidade de se tornar real, mas também a mais baixa, que determina quando e até que ponto poderá vir-a-ser um reflexo (*Widerspiegelung*), conforme a consciência, dirigido para a realização da realidade, numa possibilidade (*Möglichkeit*). O limite da possibilidade não se deixa retroceder, de modo nenhum, do nível do pensamento, da exatidão, da originalidade, etc. da *ratio* imediata.¹¹⁰ Naturalmente, os momentos espirituais do projeto de uma posição de fim (*Zielsetzung*) para o trabalho jogam um importante papel, em última análise, na escolha das alternativas; mas significaria uma fetichização da razão econômica, se nós víssemos nisso o motor do salto (*Überspringen*)¹¹¹ da possibilidade à realidade, no campo do trabalho. Uma tal *ratio* é um mito, do mesmo modo que a suposição de que as alternativas que nós descrevemos se realizariam num plano de pura liberdade abstrata. Em ambos os casos, deve-se objetar que as alternativas dirigidas para o trabalho sempre são decifradas

¹⁰⁹ MARX, K. *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Lineamentos da crítica da Economia política)* Moskau, 1939-1941, p. 208: NEW 42, p.222.

¹¹⁰ Lukács utiliza o termo *ratio* (razão) indicando que não há uma razão econômica pura, abstrata.

¹¹¹ *Überspringen*, onde *Über* = sobre e *Springen* = saltar, indica aqui a idéia de um salto definitivo, que impulsiona a possibilidade para a realidade, ou torna possível a realização.

em circunstâncias concretas, quer se trate do problema de fazer um machado de pedra ou do modelo de um automóvel para ser produzido às centenas de exemplares. Isto implica, em primeiro lugar, que a racionalidade depende da necessidade concreta que todo produto singular deve satisfazer. Os componentes que determinam a satisfação da necessidade e as representações determinam também, por isso, a construção do projeto, a escolha e o agrupamento do ponto de vista, ao lado da tentativa para refletir corretamente as relações de causalidade da realização; por fim a determinação da singularidade da realização projetada é também fundamentada. Em vista disso, sua racionalidade nunca será absoluta, mas — como sempre ocorre nas tentativas de realizar qualquer coisa — a racionalidade concreta de um nexos “se... então”. No interior de um tal quadro, imperam ligações necessárias somente se tem alternativa para algo possível: ela pressupõe — dentro deste complexo concreto — a sucessão necessária de passos singulares. Na verdade, poder-se-ia objetar aí a alternativa e a predeterminação que se excluem mutuamente, logicamente, e cada uma deve ter imediatamente um fundamento ontológico na liberdade de decisão. Isto até certo grau, mas somente até um certo grau, é verdadeiro. Para entender isto realmente, devemos ter diante dos olhos que a alternativa, de qualquer lado que seja vista, somente pode ser uma alternativa concreta: a decisão de uma pessoa concreta (ou de um grupo de pessoas concretas) sobre as condições concretamente melhores para realizar uma posição de fim (*Zielsetzung*) concreta. Isto quer dizer que toda alternativa (já se segue que todo elo de alternativas), no trabalho, nunca pode se referir à realidade em geral, mas é uma escolha concreta entre caminhos cujo fim (em última análise, a satisfação da necessidade) foi produzido não pelo sujeito que decide, mas pelo ser social no qual ele vive e atua. O sujeito pode elevar-se somente a partir deste determinado complexo do ser que existe,

independente dele, através desta possibilidade (*Möglichkeit*) que se determina para o objeto de sua posição de fim (*Zielsetzung*) e de sua alternativa. E é do mesmo modo evidente que o campo das decisões foi delineado por este mesmo complexo do ser; é certo que a amplitude, a extensão, a profundidade, etc. têm um papel importante na certeza do reflexo (*Widerspiegelung*) da realidade e se entendem por si mesmas, o que não elimina em nada que também o pôr (*Setzen*) das séries causais no interior da posição (*Setzung*) teleológica seja — imediatamente ou mediatamente — determinado através do ser social.

Evidentemente, permanece também o fato de que a decisão respectiva, concreta na posição (*Setzung*) teleológica nunca pode ser deduzida inteiramente como uma necessidade que se impõe a partir das condições prévias. Por outro lado, devemos verificar que, se nós não observarmos o respectivo ato singular da posição (*Setzung*) teleológica, mas sim a totalidade destes atos e suas relações recíprocas umas com as outras em uma respectiva sociedade, chegaremos inevitavelmente com isso em suas similaridades, tendências, convergências, tipos, etc. A proporção dessas tendências que divergem e convergem no seio desta totalidade indica a realidade do espaço de jogo concreto indicado pelas posições teleológicas, das quais já falamos. O processo social real, a partir do qual emergem tanto as posições de fim (*Zielsetzung*) quanto a busca e a aplicação dos meios, determina concretamente o espaço das perguntas e respostas possíveis das alternativas as quais virão a ser realizadas de modo real. Nas totalidades, os componentes que são determinantes parecem delinear-se na respectiva totalidade de modo ainda mais concreto e ainda mais ligado do que se observados nos atos isolados da posição (*Setzung*) particular. No entanto, com isso interpretamos apenas um lado da alternativa. A descrição ainda tão claramente delineada de um respectivo espaço de jogo desejado não pode

criar o fato de que, no ato da alternativa, está contido o momento da decisão, da escolha e de que o “lugar” e o órgão dessa decisão constrói a consciência humana; e é exatamente esta função ontológica real que retira dela a epifenomenalidade das forças da consciência animal, totalmente condicionadas biologicamente.

Num certo sentido, poderíamos falar aqui do germe ontológico de liberdade, a qual tanta importância teve e ainda tem nas polêmicas filosóficas acerca do homem e da sociedade. Para evitar equívocos, no entanto, é preciso tornar claro e concreto o caráter desta gênese ontológica da liberdade que aparece, pela primeira vez, como um fato real na alternativa, no interior do processo de trabalho. Se entendermos o trabalho no seu sentido originário — como produtor de valores de uso — como forma “eterna”, permanente ao longo de mudanças das formações sociais do intercâmbio orgânico entre o homem e a natureza, fica claro que a intenção que determina o caráter da alternativa se dirige para a transformação de objetos da natureza, embora se torne resgatada das necessidades sociais. Até agora nos preocupamos apenas em fixar este aspecto originário do trabalho, deixando para análises posteriores as suas formas mais desenvolvidas e complexas, que surgem na posição (*Setzung*) econômico-social do valor de troca e nas inter-relações entre este e o valor de uso. É, certamente, difícil manter sempre com coerência este nível de abstração, no sentido de Marx, sem fazer alusão, nas análises singulares, a fatos que já pressupõem circunstâncias mais concretas, derivadas da sociedade concreta. Desse modo, quando nos referimos anteriormente à heterogeneidade entre o *optimum* técnico e o econômico, alargamos o campo visual somente para indicar com um exemplo concreto — de certo modo como um horizonte — a complexidade dos momentos que intervêm na transformação da possibilidade (*Möglichkeit*) em realidade. Agora, no entanto, devemos considerar o trabalho apenas no sentido estrito

do termo na sua forma originária, como órgão de intercâmbio de matéria entre homem e natureza. Somente desta maneira é que poderemos realçar aquelas categorias que resultam de um modo ontologicamente necessário daquela forma originária e que, por isso, fazem do trabalho o modelo da práxis social em geral. Será tarefa de pesquisas futuras, em especial na *Ética*, iluminar as complicações, delimitações, etc. que resultam, no solo de uma sociedade que se concebe, em algo sempre mais acentuado na sua totalidade desdobrada.

Assim entendido, o trabalho revela, no plano ontológico, uma dupla visão. Por um lado, torna-se iluminado nisto sua generalidade, que uma práxis só é possível a partir de uma posição (*Setzung*) teleológica de um sujeito, mas também que uma tal posição (*Setzung*) inclui em si um reconhecimento e um pôr de processos causais naturais como posições (*Setzung*). Por outro lado, trata-se aqui, evidentemente, da relação recíproca entre homem e natureza, que nos dá o direito, ao analisar a posição (*Setzung*), para considerar apenas as categorias que dela se originam. Veremos, imediatamente, como a peculiaridade desta relação que determina o caráter das novas categorias também surge quando examinamos as transformações que o trabalho provoca no próprio sujeito, de tal modo que as mudanças ulteriores do sujeito, por mais importantes que sejam, certamente são produtos de estágios mais evoluídos, superiores, de um ponto de vista social e, no entanto, têm como premissa ontológica a sua forma originária no trabalho. Vimos que a nova categoria determinante, aquela que faz a passagem da possibilidade à realidade na vida, é exatamente a alternativa. Qual é, porém, o seu conteúdo ontológico mais essencial? À primeira vista, soa num primeiro discurso de forma surpreendente quando colocamos à luz isto como o momento predominante do seu caráter marcadamente cognoscitivo. Evidentemente, o primeiro impulso para a posição (*Setzung*)

teleológica é a vontade da satisfação de uma necessidade. No entanto, esta é uma característica comum tanto à vida animal como à humana. A separação dos caminhos começam somente se intercalarmos entre a necessidade e a satisfação, o trabalho, a posição (*Setzung*) teleológica. E, neste mesmo fato em que está contido o primeiro impulso para o trabalho, evidencia-se a sua natureza marcadamente cognitiva, uma vez que é indubitavelmente uma vitória do comportamento consciente sobre a mera espontaneidade do instinto biológico o fato de que entre a necessidade e a satisfação imediata seja introduzido o trabalho como elemento mediador.

Mostra-se mais clara esta situação, quando se considera a mediação que se realiza no trabalho por meio de um elo de alternativas. O trabalhador deve-se esforçar necessariamente para o sucesso de sua atividade. No entanto, ele só pode conseguir, se ele se dirige, tanto na posição de fim (*Zielsetzung*) quanto na escolha de seus meios, para conceber tudo aquilo que se conecta com o trabalho em seu ser-em-si objetivo e para proceder para ele de modo correspondente ao seu ser-em-si para o fim e para os seus meios. Isto não é somente a intenção de atingir um reflexo (*Widerspiegelung*) objetivo, mas também de eliminar tudo o que seja meramente instintivo, sentimental, etc. e que poderia atrapalhar a visão objetiva. Precisamente assim, nasce o predomínio do consciente sobre o instintivo, do cognoscitivo sobre o meramente emocional. É claro que isto não quer dizer que o trabalho do homem, em sua origem, tenha se desenvolvido com as mesmas formas atuais de consciência. Seguramente as formas de consciência são qualitativamente diferentes das nossas e de uma tal maneira que sequer estamos em condições de reconstruí-las. No entanto, como já deixamos claro, uma das pressuposições objetivas em conformidade com o ser do trabalho é que somente uma reflexão correta da realidade como ela é em si, independentemente da consciência, pode

consumar a realização das posições de fim (*Zielsetzung*) perante as causalidades naturais, heterogêneas e indiferentes, onde sua transformação é convertida em causalidade posta (*Gesetzen*) a serviço da posição teleológica. Desse modo, as alternativas concretas do trabalho contêm, em última instância, tanto na sua determinação de fim (*Ziel*) como na sua efetivação, uma escolha entre o certo e o errado principalmente. Nisso está a sua essência ontológica, o seu poder (*Macht*) para transformar sempre em realização concreta a *dynamis* aristotélica, respectivamente. Por isso, esse caráter cognoscitivo primário das alternativas do trabalho é também de uma facticidade irrevogável, é exatamente o ontológico ser precisamente assim (*Geradesosein*)¹¹² do trabalho. Pode-se reconhecer isso no plano ontológico, inteiramente independente, no qual as formas da consciência se realizam originalmente e talvez ainda por um longo tempo.

Essa transformação do sujeito que trabalha — o verdadeiro tornar-se homem do homem — é a necessária conseqüência, conforme o ser objetivo do ser precisamente assim (*Geradesoseins*) do trabalho. Sobre esta determinação do trabalho, Marx, cujo texto já citamos detalhadamente, também fala de sua atuação determinante sobre o sujeito humano. Ele mostra como o homem, ao atuar sobre a natureza e transformá-la, “muda, ao mesmo tempo, a sua própria natureza. Ele desenvolve as potências (*Potenzen*) que nela estão adormecidas e submete o jogo das suas forças à sua própria tutela.”¹¹³ Isto significa, antes de mais nada, como já nos referimos ao analisar o trabalho por seu lado objetivo, que aqui existe um domínio da consciência sobre o elemento instintivo puramente biológico.

¹¹² *Geradesoseins*, onde *Gerade* = imediatamente ou precisamente, *so* = assim e *seins* = ser. Pode ser entendido aqui como um modo de considerar o ser tal como se apresenta na imediaticidade. O modo do ser ser ele mesmo ou ser precisamente assim. Ou o que faz com que ele exista. Aqui Lukács esclarece que a transformação do sujeito que trabalha é a conseqüência desta possibilidade contida no trabalho.

¹¹³ MARX, K. *Das Kapital*, I, cit.p.140.

Visto do lado do sujeito, isto implica numa continuidade dessa dominância que se renova e, verdadeiramente numa continuidade que, em cada movimento do trabalho singular, emerge como novo problema e uma nova

alternativa e que, a cada vez, para que o trabalho tenha êxito, deve terminar com uma vitória da visão correta sobre o elemento meramente instintivo. Com efeito, aquilo que acontece com o ser natural da pedra e que é totalmente heterogêneo com relação ao seu uso final, como faca ou machado, somente pode experienciar como conseqüência do pôr (*Setzen*), um elo causal desta transformação, também reconhecido corretamente através do homem fazendo frente aos movimentos biológicos, instintivos, originários, etc. do próprio homem. O homem deve idear esta transformação primeiramente para o respectivo trabalho e, numa luta contínua contra aquilo que há nele de meramente instintivo, impor-se contra si mesmo. Também aqui se mostra a *dynamis* aristotélica (Marx usa, da história da Lógica de Prantl, o termo *Potenz*) como expressão categorial desta passagem. O que aqui Marx nomeia potência é, em última análise, a mesma coisa que N. Hartmann designa como labilidade no ser biológico dos animais mais desenvolvidos, uma grande elasticidade na adaptação até, caso necessário, em circunstâncias radicalmente diferentes. Esta foi, sem dúvida, a base biológica da transformação de um dado animal evoluído em homem. E isto pode ser observado em animais bastante evoluídos que se encontram em cativeiro, como os domésticos. Só que, um tal comportamento elástico, uma tal atualização de potências, neste caso, também permanece puramente biológica, uma vez que as demandas chegam, para o animal, do exterior, dirigidas pelo homem, como um novo ambiente num sentido amplo da palavra, de tal modo que a consciência deve permanecer aqui também como um epifenômeno. Ao contrário, o

trabalho, como já dissemos, significa um salto nesse desenvolvimento. A adaptação não passa simplesmente do nível do instinto para a consciência, mas se desdobra como “adaptação” às circunstâncias não criadas pela natureza, porém escolhidas, criadas autonomamente.

Exatamente por esse motivo, a “adaptação” do homem que trabalha não tem estabilidade e estaticidade interna como acontece nos outros seres vivos — os quais normalmente reagem sempre da mesma maneira quando o ambiente não muda — e também não é guiada do exterior como nos animais domésticos. O momento da criação autônoma não apenas transforma o próprio ambiente, modificando-o tanto nos aspectos materiais imediatos como nos efeitos materiais de retorno sobre o homem; assim, por exemplo, o trabalho fez com que o mar, que era um limite para o movimento do homem, se tornasse um meio de contatos cada vez mais intensos. Mas, além disso — e naturalmente causando mudanças análogas de função — essa qualidade estrutural do trabalho retroage também sobre o sujeito que trabalha. E, para compreender corretamente as mudanças que daí derivam para o sujeito, é preciso partir da situação objetiva já descrita, isto é, do fato de que ele é o iniciador da posição de fim (*Zielsetzung*), da transformação dos elos causais refletidos (*widerspiegelter*) em elos causais postos (*in gezezte*),¹¹⁴ do realizar de todas estas posições (*Setzungen*) no processo de trabalho. Trata-se também de uma série total de posições (*Setzungen*) diversas, de caráter teórico e prático, através do sujeito. O comum em tudo isto, quando visto como atos de um sujeito, é que por toda a parte, o apreensível não mediado, instintivo tido por consequência do distanciamento que todo pôr (*Setzen*) necessariamente conceitua em si, torna-se substituível ou, ao menos, preponderado, através de atos de consciência. Não devemos nos deixar

¹¹⁴ O termo *in gezezte* é usado aqui no sentido do retorno ao que era condição de possibilidade dentro daquilo que foi realizado.

enganar pela aparência (*Schein*) pelo fato de que, no trabalho exercitado em reflexos condicionados fixos, a maior parte dos atos singulares parece já não ter um caráter diretamente consciente. No entanto, não é isto que os distingue das expressões instintivas dos animais superiores, mas ao contrário o fato de que este caráter, não mais consciente, é continuamente revogável, sempre pode acabar. Foram fixados por experiências acumuladas no trabalho, mas outras experiências podem, a cada momento, substituí-los por outros movimentos também fixos e revogáveis. A acumulação das experiências do trabalho segue, portanto, um duplo caminho, superando (*Aufheben*) e conservando os movimentos exercitados, os quais, porém, mesmo depois de fixados como reflexos condicionados, sempre guardam em si a origem de uma posição (*Setzung*) que cria uma distância, determina os fins e os meios, controla e corrige a execução.

Esse distanciamento tem como outra importante consequência o fato de que o trabalhador é obrigado a dominar conscientemente os seus afetos. Num determinado momento, ele pode sentir-se cansado mas, se uma interrupção for nociva para o trabalho, continuará; na caça, por exemplo, pode ser tomado pelo medo, no entanto, permanecerá no seu posto e aceitará lutar com animais fortes e perigosos, etc. (Aqui está mais uma vez acentuado que nós subordinamos, em função de seus valores de uso, o que seguramente também foi a sua forma inicial. Só nas sociedades mais complexas, de classes, essa conduta originária se entrecruza com outros motivos, surgidos do ser social, como, por exemplo, a sabotagem do trabalho. No entanto, também neste caso, o domínio do consciente sobre o instintivo permanece como direção fundamental. É evidente que esses modos de procedimentos entram na vida humana e se tornam decisivos para o próprio ser-homem do homem. É reconhecido universalmente que o domínio do homem sobre os próprios instintos, afetos, etc. constitui o problema fundamental de qualquer

civilização (*Gesittung*),¹¹⁵ desde os costumes e tradições até as formas mais elevadas de ética. Os problemas dos graus superiores só podem ser discutidos mais adiante e em termos adequados à realidade, justamente na *Ética*; mas é importantíssimo para a ontologia do ser social que eles já apareçam nos estágios mais iniciais do trabalho e, além disso, na forma absolutamente precisa do domínio consciente sobre os afetos, etc. O homem foi caracterizado como o animal que faz, freqüentemente, os seus próprios utensílios. É correto, mas é preciso acrescentar que o fazer e o uso de instrumentos implicam, necessariamente, como pressuposto imprescindível para o sucesso no trabalho, em que o homem tenha domínio sobre si mesmo. Esse também é um momento do salto a que nos referimos, da saída do homem da existência meramente animal. Quanto aos fenômenos aparentemente análogos que se encontram nos animais domésticos, por exemplo, nos cães de caça, repetimos que tais hábitos só podem surgir pela convivência com os homens, como imposições do homem sobre o animal, enquanto aquele realiza, por si, o autodomínio como premissa necessária para realizar, no trabalho, os próprios fins (*Ziel*) autonomamente postos. Também sobre este aspecto, o trabalho revela-se como o instrumento da autocriação do homem como homem. Como essência biológica, ele é um produto do desenvolvimento natural. Com a auto-realização, que obviamente também implica nele mesmo em um retrocesso das barreiras naturais (*Zurückweichen der Naturschranke*), embora jamais em um completo desaparecimento delas, ele ingressa num novo ser autofundado: o ser social.

¹¹⁵ O termo utilizado foi *Gesittung*, derivado de *Sitte* = moral ou costume e que aqui tem o sentido da construção dos costumes, ou da própria cultura (*Bildung*), ou da construção de uma civilização ou sociedade.

2. O TRABALHO COMO MODELO DA PRÁXIS SOCIAL

Nossas últimas interpretações mostram como os problemas que estão contidos, *in nuce*, no processo de trabalho, já em suas determinações mais gerais e decisivas, nas posições (*Setzung*) do processo de trabalho que se obtêm em graus mais desenvolvidos da humanidade, se apresentam de forma mais generalizada, desmaterializada, sutil e abstrata e por isso constituem, mais tarde, os temas centrais da filosofia. É por isso que julgamos correto ver no trabalho o modelo de toda práxis social, no proceder social ativo. Assim, nós temos, por consequência, interpretar esse modo essencial do trabalho em relação às categorias de tipo extremamente complexo e derivado, deveremos concretizar ainda mais as reservas já referidas em relação ao caráter que nós atribuímos ao trabalho. Nós dissemos: primeiramente o discurso é somente sobre o trabalho como produtor de objetos úteis, de valores de uso. As novas funções que o trabalho adquire no correr da origem da produção social, em sentido próprio (os problemas do valor de troca), ainda não estão presentes no modelo de representação e só no capítulo seguinte obteremos uma interpretação verdadeira.

Ainda mais importante, porém, é deixar claro o que distingue o trabalho neste sentido das formas mais evoluídas da práxis social. Neste sentido originário e mais restrito, o trabalho contém um processo entre atividade humana e natureza: seus atos são dirigidos para a transformação de alguns objetos naturais em valores de uso. Junto a isto, nas formas ulteriores e mais evoluídas da práxis social, destaca-se mais acentuadamente a ação sobre outros homens, cujo efeito tem em vista, em última instância — mas somente em última instância — uma mediação da produção de valores de uso. Também aqui construímos as posições (*Setzung*) teleológicas e, através

delas, o fundamento ontológico-construtivo (*ontologisch-struktive*),¹¹⁶ no movimento dos elos causais conduzidos e colocados. Mas o conteúdo essencial das posições (*Setzung*) teleológicas é — falando em termos inteiramente gerais e abstratos — a tentativa de induzir uma outra pessoa (ou grupo de pessoas) a fim de que ela, por seu lado, execute as posições (*Setzung*) teleológicas concretas. Este problema emerge enquanto o trabalho torna-se social no sentido de que depende da cooperação de mais pessoas e independente do fato de que já esteja presente o problema do valor de troca ou que a cooperação esteja dirigida somente a valores de uso. Por isso, essa segunda forma de posição (*Setzung*) teleológica, pela qual o fim (*Ziel*) colocado imediatamente é uma posição de fim (*Zielsetzung*) de outras pessoas, já pode existir em graus primitivos.

Nós pensamos na caça no período paleolítico (*Altsteinzeit*).¹¹⁷ As dimensões, a força e a periculosidade dos animais que serão caçados tornam necessária a cooperação funcional e eficaz de um grupo de homens. É preciso distribuir os participantes de acordo com as funções (batedores e caçadores). As posições (*Setzen*) teleológicas que aqui se verificam têm, do ponto de vista do trabalho imediato, um caráter secundário. Deve haver uma posição (*Setzung*) teleológica anterior que determina o caráter, o papel, a função, etc. das posições (*Setzung*) singulares, concretas, reais e dirigidas para um objeto da natureza. O objeto dessa posição de fim (*Zielsetzung*) secundária já não é mais algo preso à natureza, mas a consciência de um grupo de homens; a posição de fim (*Zielsetzung*) já não visa mais a transformar diretamente um objeto natural, mas sim a fazer surgir [consciência] de uma posição (*Setzung*) teleológica que certamente está dirigida para objetos naturais, da mesma maneira que os meios já não

¹¹⁶ O termo *ontologisch-struktive* pode ser entendido aqui como o que se constrói ontologicamente.

¹¹⁷ *Altsteinzeit*, na tradução literal do alemão, tempo da pedra antiga.

são intervenções imediatas sobre objetos naturais, mas pretendem provocar tais efeitos por parte de outras pessoas.

Tais posições (*Setzung*) teleológicas secundárias estão muito mais próximas da práxis social dos estágios mais desenvolvidos do que o trabalho, mesmo no sentido que aqui o entendemos. Faremos uma análise mais profunda dessa questão mais adiante. A diferença aqui era necessária apenas para distinguir as duas coisas. Em parte porque um primeiro olhar a esse nível social mais elevado do trabalho já nos mostra, no sentido por nós já referido, que o trabalho, como insuprimível fundamento real, constrói o fim último da cadeia intermediária bastante ramificada de posições (*Setzung*) teleológicas; em parte por que esse primeiro olhar nessas conexões, essas forma mais complexas da própria dialética, também nos revela que o trabalho originário deve se desenvolver a partir de si mesmo, de suas propriedades. E este duplo nexos indica uma identidade simultânea e uma não-identidade de diferentes graus do trabalho em extensas mediações multiformes e complexas.

Nós vimos que a posição (*Setzung*) teleológica que se consuma conscientemente causa um distanciamento no reflexo (*Widerspiegelung*) da realidade e como é esta distância que faz surgir a relação sujeito-objeto no sentido próprio do termo. Esses dois momentos implicam, simultaneamente, no surgimento da compreensão conceptual dos fenômenos da realidade e na sua expressão adequada através da linguagem. Para entender corretamente, no plano ontológico, a gênese dessas interações tão complicadas e com efeitos contrários, torcidos, tanto na sua origem ou no desenvolvimento ulterior, nós devemos entender que, em todo lugar onde está o discurso das mudanças corretas do ser, está primariamente perante ele a conexão total dos respectivos complexos de seus elementos. Estes só podem ser compreendidos a partir da sua respectiva interação concreta no interior

daquele complexo do ser, ao passo que seria um trabalho inútil querer reconstruir, idealmente, o próprio complexo do ser a partir dos seus elementos. Por esse caminho, se chegaria a problemas aparentes como o do terrível exemplo escolástico em que se pergunta se a galinha vem — ontologicamente — antes do ovo. Essa é uma questão que hoje podemos considerar como mera piada, mas é preciso refletir no seguinte problema, de que se a palavra existiu antes do conceito ou vice-versa. Não é possível nenhuma explicação mais próxima da realidade e também mais racional, pois, palavra e conceito, linguagem e pensamento conceptual constroem-se com elementos co-pertencentes deste complexo: o ser social, e eles podem somente ser conceituados, conforme sua essência verdadeira, em conexão, numa análise ontológica, por meio do conhecimento das funções reais que eles exercem dentro deste complexo. Naturalmente, em cada sistema de complexo de interações dentro de um complexo que se refere ao ser, há um momento predominante, como há em cada interação. Este carácter origina-se numa relação ontológica independente de qualquer hierarquia de valor. Em tais interações, podem ser preponderantes os momentos singulares, ou os outros que se opõem, como num mesmo caso que se conduz de palavra e conceito, onde nenhum pode existir sem o outro, ou se origina uma tal condicionalidade que o momento constrói a pressuposição para a existência do outro, e este procedimento não se inverte. Assim, o trabalho coloca-se para os outros momentos do complexo: o ser social. Uma possível derivação genética da linguagem ou do pensamento conceptual a partir do trabalho é possível, sem mais, pois aí a execução dos processos de trabalho coloca-se nas exigências do sujeito que executa, que somente poderia preenchê-las, simultaneamente, através da reconstrução das capacidades psicofísicas até aí existentes e da possibilidade na linguagem e no pensamento conceptual, enquanto não poderia ser conceituada ontologicamente, sem as exigências

prévias do trabalho, nem a gênese do processo de trabalho nas condições que o causaram. Entende-se, conforme essa natureza, mesmo quando se chamou a necessidade do trabalho como linguagem e pensamento conceptual, que seu desenvolvimento apresentou-se como uma ininterrupta e ineliminável ação recíproca, e o fato de que o trabalho também se construa como o momento predominante, de modo nenhum supera a permanência de tais efeitos recíprocos, mas reforça-os e os intensifica. Dentro de um tal complexo, segue necessariamente que ocorre uma influência ininterrupta da linguagem e do pensamento conceptual através do trabalho e vice-versa.

Somente uma tal constituição da gênese ontológica, como gênese de um complexo que se estrutura concretamente, pode esclarecer o fato de como essa gênese é, ao mesmo tempo, um salto (do ser orgânico ao social) e um longo processo de milênios. O salto ocorre como fenômeno (*Erscheinung*), logo que a nova constituição do próprio ser realiza-se realmente em atos singulares, mesmo os mais primitivos. Mas, há um desenvolvimento necessariamente longo, em geral contraditório e desigual, antes que as novas categorias do ser cheguem a um nível extensivo e intensivo que permita ao novo grau do ser constituir-se como um fato cunhado e dependente de si mesmo.

Como já vimos, o traço mais marcante desses desdobramentos é que as categorias específicas do novo grau do ser vão assumindo, nos novos complexos, uma supremacia cada vez mais clara em relação aos graus inferiores, os quais, no entanto, continuam a ser o fundamento material da sua existência (*Existenz*). É o que acontece nas relações entre a natureza orgânica e a anorgânica, assim como também nas relações entre o ser social e ambos os graus do ser da natureza. Esse desdobramento das categorias próprias de um grau do ser sempre se dá através de uma crescente diferenciação, de tal modo que elas se tornam cada vez mais autônomas —

certamente apenas de maneira relativa — no interior dos respectivos complexos de um modo de ser. Quanto ao ser social, isso pode ser visto, o mais claro possível, nas formas do reflexo (*Widerspiegelung*) da realidade. O fato (*Tatsache*) de que — em conexão com o respectivo trabalho concreto — somente uma reflexão correta e objetiva das relações causais, que são levadas em consideração para a meta do trabalho e podem se apresentar postas em sua incondicional necessária transformação, atua não apenas na direção para uma permanente revisão e aperfeiçoamento dos atos de reflexão, mas também na sua generalização. Enquanto as experiências de um trabalho concreto venham a ser utilizadas num outro trabalho, origina-se gradativamente sua autonomia — em sentido relativo — ou seja, são generalizadas e fixadas determinadas observações que já não se referem, de modo exclusivo e direto, a um determinado procedimento, mas ao contrário conservam muito mais uma certa generalização como observação dos processos da natureza em geral. Em tais generalizações, originam-se os germes das futuras ciências cujos inícios, no caso da geometria e da aritmética, perdem-se no passado distante. Mesmo sem que se tenha uma clara consciência disto, já se obtém generalizações iniciais de princípios decisivos de futuras ciências de fato autônomas. Como exemplo, temos o princípio da desantropomorfização, da consideração abstrativa de determinações que são indissociáveis das reações humanas para com o seu meio (e também no homem mesmo). Estes princípios já estão implicitamente presentes nas concepções mais primitivas da aritmética e da geometria. Certamente, independente disso, se os homens que utilizaram e imaginaram esses princípios entenderam a sua essência real, o obstinado imbricamento destes conceitos com representações mágicas e míticas, que se colocam de modo extenso no tempo histórico, mostra como se podem misturar, na consciência dos homens, sua correta e ideal elaboração, de modo oportuno,

num agir necessário, e sua realização com representações falsas sobre o não-ente como fundamentos verdadeiros, últimos e, ininterruptamente, em formas sempre mais elevadas que a práxis reclama. Isso mostra que a consciência relativa às tarefas, ao mundo e ao próprio sujeito, surge da reprodução da própria existência (e junto com ela, a espécie do ser) como instrumento indispensável de uma tal reprodução. Essa consciência torna-se, verdadeiramente, sempre mais difundida, sempre mais autônoma e, no entanto, continua ineliminavelmente, em última análise, embora através de muitas mediações, um instrumento de reprodução do homem mesmo.

Somente mais adiante é que poderemos tratar do problema, aqui sublinhado, da falsa consciência e da possibilidade de sua correção relativamente fecunda. Essas observações conduzem-nos a acentuar a situação paradoxal onde — voltada para a vida no trabalho, para o trabalho e mediante o trabalho — a consciência do homem engrena, em sua atividade, a própria reprodução. Podemos expressar [isso] assim: a autonomia do reflexo (*Widerspiegelung*) do mundo externo e interno na consciência humana é um pressuposto indispensável da origem e do desenvolvimento maior do trabalho. A ciência, a teoria como forma (*Gestalt*) que se tornou auto-operante, independente das posições (*Setzung*) causais teleológicas originadas do trabalho, não pode ser eliminada de sua origem, mesmo nos graus mais elevados de seu desenvolvimento. Nossas observações, mais adiante, mostrarão que elas nunca poderiam perder esse vínculo com a satisfação das necessidades do gênero humano, ainda que as mediações que as ligam tenham se tornado muito complexas e complicadas. Neste duplo procedimento de vínculo entre uma ligação (*Gebundenheit*) e o ser

colocado por si mesmo (*Aufsichselbstgestelltsein*)¹¹⁸ se reflete um problema importante para a reflexão humana, que a consciência e a autoconsciência da humanidade tiveram que se colocar constantemente e resolver ao longo da história: o problema da teoria e da práxis. No entanto, para encontrar o ponto de partida correto com relação a esse complexo de questões, temos de voltar novamente a um tema já muitas vezes abordado, o problema da teleologia e da causalidade.

Enquanto o processo real do ser da natureza na história era visto como teleológico, de tal modo que a causalidade tinha apenas a função de órgão executor do “fim último” (*Endzweck*), a forma mais alta do comportamento humano acabava sendo a teoria, a contemplação. Enquanto valeu o caráter teleológico como fundamento inabalável da realidade objetiva, o homem pôde se relacionar a este fim último somente de modo contemplativo; a autocompreensão dos próprios problemas da vida, tanto no sentido imediato como mediato até o máximo nível de sutileza, parecia ser somente concebível numa tal atitude para a realidade. Reconhece-se, sem dúvida relativamente cedo, o caráter teleológico posto da práxis humana. No entanto, uma vez que as atividades que daí se originam sempre acabam numa totalidade, concebida teleologicamente, de natureza e sociedade, permaneceu de pé esta supremacia filosófica, ética, religiosa, etc. da compreensão contemplativa da teleologia cósmica. Não é aqui o lugar para aludir, nem de longe, às batalhas espirituais suscitadas por uma tal visão do mundo. Seja dito apenas que a escala hierárquica pela qual a contemplação detém o lugar mais elevado também é, de modo geral, conservada por aquelas filosofias que já contestam o domínio da teleologia

¹¹⁸ *Gebundenheit* = condição de ligação e *Aufsichselbstgestelltsein*, onde, *Aufsichselbst* = por si mesmo; *stellen* = colocar e *sein* = ser. Note que os termos *Gebundenheit* e *Aufsichselbstgestelltsein* indicam um duplo procedimento da ciência que por um lado tornou-se independente, mas que mantém uma condição de ligação necessária com as necessidades sociais.

no campo cosmológico. À primeira vista, o motivo parece paradoxal: a completa dessacralização do mundo externo ao homem realiza-se de forma mais lenta do que o processo que o leva à liberação dos traços teleológicos que lhe foram atribuídos nas teodicéias. Observe-se, além disso, que a paixão intelectual com a qual se procura intensamente desmascarar a teleologia objetiva por meio de um sujeito religioso fictício leva, muitas vezes, a eliminar inteiramente a teleologia, e isto impede uma compreensão concreta da práxis (trabalho). É apenas a partir da filosofia clássica que a práxis começa a ser valorizada de acordo com a sua importância. Na primeira *Tese ad Feuerbach*, que já citamos antes, Marx, criticando o materialismo antigo, diz: “Como consequência, o lado *ativo* foi desenvolvido, abstratamente, pelo idealismo em oposição ao materialismo”. Esta contraposição, que já concebe em si também, no adjetivo “abstrato”, uma crítica ao idealismo, concretiza-se na reprovação dirigida a este último: “que naturalmente não conhece a atividade real sensível enquanto tal”.¹¹⁹ Nós sabemos que a crítica de Marx nos *Manuscritos econômicos filosóficos* à fenomenologia hegeliana se concentra exatamente nesse ponto, nesse limite do idealismo alemão, especialmente daquele de Hegel.¹²⁰

Desse modo, a posição de Marx fica bem demarcada, tanto em relação ao antigo materialismo quanto em relação ao idealismo: para resolver o problema teoria e práxis, é preciso retornar à práxis, ao seu modo de fenômeno (*Erscheinungsweise*) real e material onde se evidenciam e podem ser vistas, clara e univocamente, suas determinações ontológicas fundamentais. Assim, o aspecto ontologicamente decisivo, é a relação entre teleologia e causalidade. E constitui um ato pioneiro no desenvolvimento do

¹¹⁹ *MEGA*, I, 5 p. 533; *MEW*, 3, p. 5.

¹²⁰ Sobre esta questão, ver o quarto capítulo: “Os princípios ontológicos ...” da sua *Ontologia* e ainda a sua *Introdução a uma estética marxista ... Op. cit.* cap. III. (N.T.).

pensamento humano e da imagem humana do mundo equacionar o problema pondo o trabalho no ponto médio desse embate: e isto se limita não só porque desse modo é afastada, criticamente, do processo do ser na sua totalidade, qualquer projeção, qualquer introjeção da teleologia, mas também porque o trabalho (a práxis social) é entendido como o único complexo do ser no qual a posição teleológica tem um papel autêntico, real de modificação da realidade, e ainda porque, sobre esta base, ultrapassa-se, com uma generalização, a mera averiguação de um fato ontológico fundamental; é evidenciada a única relação filosoficamente correta entre teleologia e causalidade. Já nos referimos ao aspecto essencial dessa relação quando analisamos a estrutura dinâmica do trabalho: teleologia e causalidade não são, como até agora aparecia na teoria do conhecimento ou na lógica, princípios que se excluem mutuamente ao longo do processo da existência e no ser específico das coisas, mas, ao contrário, são princípios certamente heterogêneos entre si, mas que, apesar da sua contraditoriedade, somente numa coexistência conjunta, dinâmica e inseparável produzem o fundamento ontológico de determinados complexos de movimento e verdadeiramente tais que, só no âmbito do ser social, são ontologicamente possíveis, e cuja efetividade, no entanto, constitui a característica principal deste grau do ser.

Na análise prévia que fizemos do trabalho também chamamos a atenção para a característica mais importante dessas determinações de categorias de movimento: por pertencer à essência da teleologia é que ela somente pode funcionar de modo real como posta (*gesetzte*). Para poder delimitar o ser em termos ontológicos concretos, quando queremos definir corretamente um processo como teleológico, dever-se-á provar, em termos ontológicos e sem qualquer dúvida, o ser do sujeito que se põe. Ao contrário, a causalidade pode tornar-se efetiva seja como posta, seja como não posta. Deste modo, uma análise correta exige não só que se distinga, com precisão,

entre estes dois modos de ser, mas também que a determinação do ser posto seja livre de toda ambigüidade filosófica. Com efeito, em certas filosofias bastante respeitáveis — basta indicar a filosofia hegeliana — confunde-se e desaparece com isso a diferença entre o meramente gnosiológico e o real material das posições (*Setzung*), conforme o ser da causalidade. Quando, baseados nas análises precedentes, sublinhamos que apenas uma causalidade posta, material conforme o ser, pode coexistir, na forma por nós descrita, com a teleologia que é sempre posta, não estamos de modo nenhum diminuindo a importância da posição (*Setzung*) cognoscitiva da causalidade — a posição (*Setzung*) especificamente da teoria do conhecimento ou da lógica não é abordada aqui, uma vez que é uma abstração ulterior. Pelo contrário, nossas interpretações anteriores mostram-nos claramente, que a posição (*Setzung*), conforme o ser dos nexos da causalidade concreta de seu conhecimento, também pressupõe o ser posto conforme o conhecimento. Não podemos perder de vista, porém, que através da posição (*Setzung*) apenas uma possibilidade poderá ser alcançada no sentido da *dynamis* aristotélica e que a transformação do potencial em realização é um ato singular, o qual pressupõe verdadeiramente esta [transformação], mas para este ato coloca-se uma relação de alteridade heterogênea, este ato é exatamente a decisão que parte da alternativa.

A coexistência ontológica entre teleologia e causalidade no procedimento prático do homem que trabalha, e somente aqui tem por consequência o fato de que no plano do ser, teoria e práxis, dadas suas essências sociais, devem ser momentos de um único e idêntico complexo do ser social, de tal forma que só podem ser conceituadas de modo adequado tomando como ponto de partida essa relação recíproca. E, exatamente aqui, o trabalho pode servir como modelo plenamente esclarecedor. Talvez isto pareça à primeira vista um pouco estranho, uma vez que o trabalho é, de

modo mais claramente orientado, em sentido teleológico, mais patentemente o interesse na realização do fim (*Ziel*) posto, aparecendo aqui de modo mais penetrante. Todavia, é no trabalho, em seus atos, os quais transformam a causalidade espontânea em causalidade posta, mas exatamente aqui se trata ainda exclusivamente de uma inter-relação entre homem e natureza e não entre homem e homem ou entre homem e sociedade, que se assegura continuamente o caráter puro de conhecimento dos atos em relação aos níveis superiores, nos quais é inevitável que os interesses sociais já interfiram no reflexo dos fatos. Os atos da posição (*Setzung*) da causalidade no trabalho são orientados, na sua forma mais pura, pela contraposição de valor entre falso e verdadeiro, uma vez que, como já observamos anteriormente, todo desconhecimento da causalidade conforme o ser-em-si deve conduzir, inevitavelmente, no processo de seu pôr (*Setzen*), para o fracasso da totalidade do processo de trabalho. De modo contrário, é certamente evidente que, em toda posição (*Setzung*) da causalidade, onde o fim imediatamente posto está em uma mudança da consciência dos homens que se põe, o interesse social que está contido em toda posição de fim (*Zielsetzung*) — e obviamente também naquela do simples trabalho — termina, inevitavelmente, devendo influenciar o pôr (*Setzen*) para a realização das séries causais indispensáveis. E mais, junto ao próprio trabalho, o pôr (*Setzen*) das séries causais refere-se a objetos e processos que, relativamente ao seu ser posto (*Gesetzsein*), são inteiramente indiferentes em relação ao fim (*Ziel*) teleológico, enquanto que aquelas posições (*Setzung*) estimulam, por si mesmas, decisões alternativas espontâneas, quando os homens têm em vista determinadas decisões de alternativas que se tornam efetivas num material. Assim, esse modo de posição (*Setzung*) visa também a uma mudança no sentido de reforçar ou enfraquecer certas tendências na consciência dos homens e, por conseguinte, não trabalha sobre

um material que se movimenta em si de modo indiferente, mas sobre um material que se movimenta de modo favorável ou desfavorável, que tende para finalidades (*Zwecksetzungen*).¹²¹ Mesmo uma indiferença eventual dos homens perante uma tal influência proposital tem, em comum com a indiferença citada antes, apenas a caracterização do material natural. Quando referida à natureza, a indiferença é apenas uma metáfora que, perante as posições de fim (*Zielsetzung*) humanas, deve ser dada em sua heterogeneidade perene, imutável e totalmente neutra, enquanto que a indiferença dos homens é, para com tais propósitos, um modo de procedimento concreto, mutável, social e individual, causado por certas circunstâncias.

Por conseguinte, nas posições da causalidade de tipo superior, isto é, mais social, é inevitável uma intervenção, uma influência da posição de fim (*Zielsetzung*) em suas reproduções espirituais. Mesmo quando se considera este último ato como ciência — constituída como fator relevante — como autônomo da vida social, é uma ilusão visualizar as coisas em termos ontológicos, pensar que se possa obter uma reprodução inteiramente imparcial, do ponto de vista da sociedade, das cadeias causais aqui predominantes e inteiramente mediadas e também das causalidades naturais que seriam alcançáveis em uma forma de confronto direto e exclusivo, entre natureza e homem, mais pura do que no próprio trabalho. Naturalmente que se alcança um conhecimento mais preciso, mais rico, mais desenvolvido e mais profundo de tais causalidades naturais do que seria possível no simples trabalho posto. Isto é evidente mas não decide o nosso problema atual. O fato é que esse progresso do conhecimento conceitua-se no desaparecimento da contraposição exclusiva entre homem e natureza, mas é preciso que se

¹²¹ Note-se que Lukács utiliza-se aqui do termo *Zwecksetzungen*, para indicar posições que têm em si uma finalidade, mas referente a um ato singular, enquanto o termo *Zielsetzung* é utilizado para designar aquelas posições de fim que implicam totalidade.

acrescente imediatamente também que esse fato se orienta, substancialmente, em direção ao progresso. Vale dizer: no trabalho o homem se vê confrontado com o ser-em-si daquela seção de natureza que está ligada, diretamente, ao fim do trabalho (*Arbeitsziel*). Quando esses conhecimentos não são elevados a um grau mais alto de generalização, o que já acontece nos primeiros passos da ciência que se desenvolve em direção à sua autonomia, não é possível que isto aconteça, sem que sejam admitidas no reflexo (*Widerspiegelung*) da natureza, categorias ontologicamente intencionadas, vinculadas à sociabilidade do homem. Contudo, isso não é entendido num sentido direto, vulgar. Primeiramente, toda posição (*Setzung*) teleológica do trabalho é determinada socialmente, em última análise de um modo muito penetrante, através da necessidade de cuja influência nenhuma ciência pode livrar-se completamente. Isto, porém, não constitui uma grande e decisiva diferença. Mas, em segundo lugar, a ciência coloca a generalização das conexões no ponto médio do seu reflexo (*Widerspiegelung*) desantropomorfizador da realidade. Nós vimos que isso já não faz parte diretamente da essência ontológica do trabalho e, de modo especial, não faz parte de sua gênese; o que importa no trabalho é, simplesmente, apreender corretamente um fenômeno natural concreto, quando a sua constituição está ligada necessariamente ao fim do trabalho (*Arbeitsziel*) teleologicamente posto. Sobre os nexos mais mediados, o trabalhador pode ter as mais falsas representações. Esses nexos mais mediados não devem atrapalhar o sucesso dos nexos mais imediatos do processo de trabalho (relação entre trabalho primitivo e magia).

No entanto, tão logo o reflexo (*Widerspiegelung*) esteja dirigido para a generalização, surgem imediatamente, por sua própria natureza — e não importa qual seja o grau de consciência — problemas que também dizem respeito a uma ontologia geral. No que se refere à natureza no seu

genuíno ser-em-si, estes problemas são completamente diferentes da sociedade e das suas necessidades, são inteiramente neutros nos seus confrontos e, no entanto, a ontologia que entra na consciência nunca poderá ser indiferente para nenhuma práxis social, no sentido mais mediato acima referido. As relações estreitas entre teoria e práxis implicam, necessariamente, no fato de que esta última seja, nas suas formas de fenômenos sociais concretos, extensamente confluenciada pelas representações ontológicas que os homens têm a respeito da natureza. Por sua vez, a ciência, quando procura compreender, com seriedade e de modo adequado a realidade, não pode deixar de lado tais questões ontológicas; que isto aconteça conscientemente ou não, que as perguntas e as respostas sejam certas ou erradas e que ela negue a possibilidade de responder de maneira racional a tais questões não tem nenhuma importância nesse nível, porque essa negação, de qualquer modo, age ontologicamente dentro da consciência social. E, dado que a práxis social sempre se desenrola dentro de um ambiente espiritual feito de representações ontológicas, tanto na vida cotidiana como no horizonte das teorias científicas, esse modo de ser por nós referido é fundamental para a sociedade. Desde os processos por “asebeia”¹²², em Atenas, a Galileu ou Darwin e até a Teoria da relatividade, essa situação ocorre inevitavelmente no ser social. O caráter dialético do trabalho como modelo da práxis social aparece aqui exatamente no fato de que esta última, nas suas formas mais desenvolvidas, apresenta muitos desvios com relação ao próprio trabalho. Já descrevemos, anteriormente, uma outra forma dessas complicações mediatas, porém ligada, em muitos aspectos, àquela da qual estamos falando agora. Ambas as análises mostram que o trabalho é a forma fundamental e, por isso, mais simples e clara

¹²² *Asebeia* (Ασεβεια) = impiedade, do termo *Sebo* (Σεβο) = piedade. Lukács refere-se aqui aos processos aos quais eram submetidos os acusados por impiedade, na Grécia antiga, assim como foi Sócrates.

daqueles complexos cujo modelo próprio de conexão dinâmica constitui a práxis social. Exatamente por isso, é preciso sublinhar sempre, de novo, que os traços específicos do trabalho não podem ser transferidos, sem mais, para formas mais complexas da práxis social. A identidade que se mostrou repete a identidade e a não-identidade que remontam, nas suas formas estruturais, de acordo com o nosso entendimento, ao fato de que o trabalho realiza, materialmente, a relação radicalmente nova do intercâmbio orgânico com a natureza, ao passo que as outras formas mais complexas da práxis social, na sua grande maioria, pressupõem esse intercâmbio orgânico com a natureza, esse fundamento da reprodução do homem na sociedade. Contudo, só no próximo capítulo nos ocuparemos, em termos realmente adequados, da constituição real dessas formas mais complexas, somente na Ética.

Mas, antes de passarmos à interpretação da relação entre teoria e práxis — e repetirmos novamente, de modo provisório e introdutório — julgamos útil olhar mais uma vez para traz para projetar as condições de origens ontológicas do trabalho mesmo. Na natureza inorgânica, não aparece nenhuma atividade em geral. Aquilo que provoca, no organismo, a aparência de uma tal atividade depende, fundamentalmente, de que o processo de reprodução na natureza orgânica, em seus graus mais desenvolvidos, produz uma interação recíproca entre o organismo e o ambiente, que parecem, de fato, serem orientados por uma consciência. Nos níveis mais altos, porém, (e falamos sempre de animais que vivem em liberdade) essas reações meramente biológicas dos fenômenos do ambiente são importantes na existência imediata: eles não podem por isso, de maneira nenhuma, produzir uma relação sujeito-objeto. Para isso, é necessário o distanciamento de que falamos anteriormente. O objeto só pode tornar-se um objeto (*Gegenstand*) da consciência quando esta tenta abrangê-lo, onde não há interesses biológicos mediatos que ligam o organismo que porta os movimentos com o

objeto. Por outro lado, o sujeito se torna sujeito exatamente quando executa uma tal reorganização em sua atitude para com os objetos do mundo exterior. Com isso, fica claro que o pôr (*Setzen*) do fim (*Ziel*) teleológico e os meios que funcionam de modo causal para a sua realização com atos da consciência não são absolutamente executáveis independentes um do outro. O co-pertencimento inseparável por nós verificado entre teleologia e causalidade posta reflete-se e realiza-se neste complexo de efetivação do trabalho.

Poderíamos dizer que essa estrutura primordial do trabalho tem o seu correlato no fato de que a realização das séries causais postas fornecem o critério para saber se sua posição (*Setzung*) foi correta ou falha. Isto significa que, no trabalho tomado em si mesmo, é a práxis que estabelece o critério incondicional da teoria. Assim, é indubitável que, de modo geral, as coisas se passam deste modo, e isso não somente no caso do trabalho em sentido estrito, mas também no caso de todas as atividades analógicas de caráter mais complexo, nas quais a práxis humana encontra-se exclusivamente face à natureza (pense-se, por exemplo, nas experiências das ciências naturais), também é verdade que é preciso a concretização, sempre que a estrita base material que caracteriza o trabalho (e também o experimento tomado isoladamente) é introduzida na atividade da qual estamos falando, isto é, quando a causalidade posta teoricamente de um complexo concreto é inserida na conexão total da realidade, no seu ser-em-si reproduzido pelo pensamento. E isto acontece já no próprio experimento, independentemente, num primeiro momento, de sua avaliação teórica. Todo experimento surge no interesse de uma generalização. Isso coloca, teleologicamente, em movimento um grupo de materiais, forças, etc. de cujas interações — o mais possível livre de circunstâncias causais heterogêneas, isto é, causais em relação às inter-relações procuradas — deve-se concluir se isto corresponde

a uma relação causal hipoteticamente posta da realidade e se isto pode valer também para a práxis futura como algo corretamente posto. Nesse caso, os critérios diretos que apareciam no próprio trabalho não só permanecem imediatamente válidos, mas ganham até uma forma mais pura: o experimento pode pronunciar um juízo univocamente entre o falso e o verdadeiro como o trabalho mesmo e realizar isso num nível mais alto de generalização, ou seja, aquele de uma interpretação matematicamente formulável dos nexos quantitativos factuais que caracterizam este complexo fenomênico. Assim, quando utilizamos esse resultado para aperfeiçoar o processo do trabalho, não parece de nenhum modo problemático tomar a práxis como critério da teoria. A questão se torna mais complicada quando se quer utilizar o conhecimento assim obtido para ampliar o próprio conhecimento. Com efeito, neste caso não se trata simplesmente de saber se um determinado e concreto nexos causal é apropriado para favorecer, no interior de uma constelação também concreta e determinada, uma posição (*Setzung*) teleológica determinada e concreta, mas também se quer obter uma ampliação e um aprofundamento, etc. gerais do nosso reconhecimento sobre a natureza em geral. Em tais casos, a mera compreensão matemática dos aspectos quantitativos de um nexos material não é mais suficiente; ao contrário, o fenômeno deve ser conceituado muito mais do modo próprio de seu ser material, e a sua essência assim conceituada deve ser levada em consonância com os outros modos de ser já adquiridos cientificamente. Imediatamente deve ser integrada e completada, através de uma interpretação física, química ou biológica, etc. E isto desemboca necessariamente — para além da vontade dos que participam (destas experiências) — numa interpretação ontológica. Com efeito, nesta perspectiva, qualquer fórmula matemática é polivalente; a versão de Einstein da Teoria da relatividade restrita e a, assim chamada, de transformação de

Lorenz são, em termos puramente matemáticos, equivalentes entre si. A discussão acerca de sua concreção pressupõe uma outra discussão sobre a totalidade da construção física do mundo, isto é, pela sua própria natureza desemboca no ontológico.

Essa verdade simples caracteriza, no entanto, um campo de luta freqüente na história da ciência. Independentemente do grau de consciência, todas as representações ontológicas dos homens são amplamente influenciadas pela sociedade, não importando se o componente predominante é a vida cotidiana, a fé religiosa, etc. Essas representações perfazem um papel muito grande da práxis social dos homens e, muitas vezes, cristalizam-se em um poder social. É suficiente recordar o que Marx diz na sua dissertação sobre Moloch¹²³. Às vezes, daí brotam lutas abertas entre concepções ontológicas objetivas e cientificamente fundadas e outras meramente ancoradas no ser social. Em certas circunstâncias — e isto é característico da nossa época — essa contraposição penetra até no próprio método das ciências. A possibilidade de se produzirem os novos nexos conhecidos pode ser valorizada na prática, mesmo quando a decisão ontológica permanece em suspenso. O cardeal Belarmino já tinha compreendido isso muito bem no tempo de Galileu, referindo-se ao confronto entre astronomia copernicana e ontologia teológica. No positivismo moderno, Duhem defendeu abertamente a “superioridade científica” da posição belarminiana¹²⁴ e Poincaré, no mesmo sentido, formulou, deste modo, sua essencial interpretação metodológica da descoberta de Copérnico: “É mais cômodo supor que a terra gira, uma vez que deste modo as leis da astronomia podem ser enunciadas numa

¹²³ MEGA, I 1/1 p. 80 e seguintes.

¹²⁴ DUHEN, P. *Essai sur la nature de la théorie physique de Platon à Galilée* (Ensaio sobre a natureza física de Platão a Galileu). Paris, 1908, p.77 e seguintes e 128 e seguintes.

linguagem muito mais simples”.¹²⁵ Essa tendência chegará à sua forma mais evoluída nos clássicos do neopositivismo. Enquanto toda referência ao ser, no sentido ontológico, estará sendo rejeitada como “metafísica”, e por isso como não científica, deve valer singularmente apenas a crescente aplicabilidade prática que se elevou como único critério de verdade científica.

Dessa forma, o contraste ontológico conserva uma forma profundamente ancorada no ser social atual que se coloca em todo processo de trabalho na consciência que o orienta, e certamente vem, por um lado, do verdadeiro conhecimento mais correto do ser, por intermédio do maior desenvolvimento científico da posição causal e, de outro lado, da limitação a uma simples manipulação prática dos nexos causais concretamente conhecidos. Com efeito, seria muito superficial resolver a contradição que existe no trabalho, surgida do fato de que a práxis é o critério da teoria, reduzindo-a simplesmente a concepções gnoseológicas, lógico-formais ou epistemológicas. Perguntas e respostas a esse respeito nunca foram, quanto à sua essência real, desse gênero. Durante muito tempo, os limites no domínio da natureza exerceram um grande papel no desenvolvimento do conhecimento da natureza, e a práxis como critério apareceu em formas limitadas e emperradas da falsa consciência, cujas formas concretas e, principalmente, cuja influência, difusão, poder, etc. têm determinado perenemente relações científicas, naturalmente na ação recíproca com o estreito horizonte ontológico. Hoje, onde seria possível, de modo objetivo, uma ontologia correta para o grau de desenvolvimento objetivo das ciências, este fundamento da falsa consciência ontológica sob o campo científico e a sua influência espiritual estão fundamentadas de modo ainda mais evidente,

¹²⁵ POINCARÉ, H. *Wissenschaft und Hypothese* (Ciência e História). Leipzig, 1906, p.118.

nas necessidades sociais predominantes. Só para exemplificar com aqueles de maior peso, temos a manipulação que se tornou, de modo especial na economia, um fator decisivo para a reprodução do capitalismo atual, e a partir deste ponto, irradiou-se para todos os campos da práxis social. Em seguida, essa tendência recebe apoio — aberto ou latente — por parte da religião. Aquilo que Belarmino procurava impedir há séculos, ou seja, o desmoronamento das bases ontológicas das religiões, realizou-se de modo geral. Os dogmas ontológicos das religiões, fixados pela teologia, estilhaçam-se, desmancham-se cada vez mais, e o seu lugar foi tomado por uma necessidade religiosa que tem como base a essência do capitalismo atual e que toma, nas consciências, um caráter subjetivista. Para esse trabalho de sustentação, muito contribui o método manipulatório presente nas ciências, uma vez que ele destrói o senso crítico na confrontação com o ser real, abrindo assim o caminho para uma necessidade religiosa puramente subjetiva e, além disso, na medida em que determinadas teorias científicas modernas, influenciadas pelo neopositivismo, como, por exemplo, as teorias sobre o espaço e o tempo, sobre o cosmos, etc., favorecem uma conciliação intelectual com as categorias ontológicas religiosas que estão se esgotando. É significativo o fato de que — embora os maiores cientistas costumem assumir uma posição de refinada neutralidade científico-positivista — haja intelectuais de mérito e renome que procuram, sem meios-termos, fazer concordar as interpretações das ciências naturais mais avançadas com as necessidades religiosas atuais.

Repetimos aqui algo de que havíamos falado anteriormente. Isso foi feito com o propósito de mostrar, o mais concretamente possível, um ponto também já mencionado, ou seja, o fato de que o esclarecimento direto, absoluto e acrítico da práxis como critério da teoria não é sem problemas. Tão seguramente pode-se obter este critério no próprio trabalho

e — de modo parcial — nos experimentos para valoração, tanto mais se deve colocar, em todo caso mais complexo, uma consciência crítica ontológica para não comprometer o estatuto fundamentalmente correto desta função de critério da práxis. Vimos, com efeito — e também a isto nos referimos várias vezes e não faltará ocasião de retornarmos ao assunto — que o desenvolvimento social pode criar ações e decisões, tanto na *intentio recta* da vida cotidiana como na *intentio recta* da ciência e da filosofia, que torcem e desviam esta *intentio recta* da compreensão do ser real. A crítica ontológica, que nasce por isso de modo necessário, deve ser incondicionalmente concreta, fundada numa respectiva totalidade social e orientada para uma totalidade social. Seria inteiramente falso supor que a ciência sempre possa corrigir, em termos ontológicos-críticos corretos, a vida cotidiana e a filosofia da ciência ou, de modo inverso, que a vida cotidiana possa jogar, nos confrontos com a ciência e com a filosofia, o papel da cozinheira de Molière. As conseqüências do desenvolvimento desigual da sociedade são tão pronunciadas e tão múltiplas que qualquer esquematismo no tratamento deste complexo de problemas só pode afastá-las ainda mais do ser. A crítica ontológica deve dirigir-se para o conjunto diferenciado da sociedade — diferenciado concretamente em termos de classes — e para as inter-relações de comportamentos que se originam. Só desse modo é possível fazer um uso correto da função da práxis como critério da teoria, decisiva para qualquer desenvolvimento espiritual e para qualquer práxis social.

Nós observamos, até agora, o nascimento de novos complexos de novas categorias e novas funções (a causalidade posta), especialmente quanto ao processo objetivo do trabalho. É inevitável investigar também quais mudanças ontológicas surgem nesse salto do homem da esfera do ser biológico para o procedimento do sujeito social. E, também neste caso, é

inevitável que partamos da confirmação teleológica de causalidade posta, uma vez que o novo que se origina no sujeito é um resultado necessário dessa constelação de categorias. Então, quando observamos que o ato decisivo do sujeito é a própria posição (*Setzung*) teleológica e sua realização, fica imediatamente evidente que o momento categorial determinante desses atos implica no surgimento de uma práxis que está determinada pelo dever. O momento determinante imediato de todo ato como realização da ação que se intenciona não pode deixar de ter a forma do dever ser, uma vez que todo passo em direção de realização está determinado se e como ele fomenta a obtenção do fim (*Ziel*). A direção da determinação, então, se inverte dessa maneira: no fator do caráter de determinação (*Determiniertheit*)¹²⁶ biológico normal, causal, ou seja, nos animais e também nos homens, origina-se um processo causal no qual é sempre inevitavelmente o passado que determina o presente. Mesmo a adaptação dos seres vivos a um ambiente transformado é regido pela necessidade causal, na medida em que as propriedades produzidas no organismo, no passado, reagem à transformação conservando-se ou anulando-se. O pôr do fim (*Zielsetzung*) inverte, como já vimos, esta relação: o fim (*Ziel*) vem (na consciência) antes da sua realização e, no processo que orienta todos os passos, todo movimento é dirigido para a posição de fim (*Zielsetzung*), (do futuro). Sob este aspecto, o sentido da causalidade posta consiste no fato de que as articulações, os elos causais, etc. são escolhidos, postos em movimentos, abandonados ao seu próprio movimento, para fomentar a realização do fim (*Ziel*) estabelecido desde o início. Também onde, segundo as palavras de Hegel, no processo de trabalho, a natureza meramente “se esgota no trabalho” (*abarbeitet*),¹²⁷ isso

¹²⁶ *Determiniertheit* = caráter da determinação ou qualidade do que é determinado.

¹²⁷ *abarbeitet* = *ab* = perder-se; *arbeit* = trabalho. A expressão utilizada, *sich abarbeiten*, tem aqui o sentido de estafar-se, cansar-se, esgotar-se pelo esforço do trabalho.

não é nenhum processo causal espontâneo, mas é guiado teleologicamente, e o seu desenvolvimento consiste exatamente no aperfeiçoamento, na concretização e na diferenciação desta orientação teleológica dos processos espontâneos (o uso de forças naturais como fogo ou água como fim do trabalho). O sujeito visto a partir do futuro posto que se determina, a partir da ação que se determinou, é algo conduzido do dever do fim.

Aqui também é preciso cuidar, porém, para não introjetar, nessa forma originária do dever, categorias que só podem aparecer em estágios mais avançados. Desse modo, haveria, como aconteceu de modo especial no kantismo, um transtorno fetichizado do dever originário, que produziria efeitos desfavoráveis também quanto à compreensão das formas mais evoluídas. O fato inicial do dever é muito simples: como sabemos, o pôr (*Setzen*) da causalidade consiste imediatamente nisto: que as relações causais são conhecidas e influenciadas, quando escolhidas de modo adequado, etc., e são capazes de realizar o fim (*Ziel*) posto e, do mesmo modo, o processo de trabalho nada mais significa do que o operar deste modo sobre relações causais concretas para a realização do fim (*Ziel*). Já vimos como, nesse contexto, surge necessariamente uma cadeia contínua de alternativas e como a decisão correta a respeito de qualquer uma delas é determinada a partir do futuro, do fim que deve ser realizado. O conhecimento correto da causalidade, seu pôr (*Setzen*) correto, só podem ser conceituados quando determinados pelo fim; uma observação correta e sua utilização, como já dissemos, mais adequada no afiar uma pedra pode pôr a perder todo o trabalho, quando for o caso de raspá-la. Naturalmente, o reflexo (*Widerspiegelung*) correto da realidade é a pressuposição inevitável de um dever que funcione de maneira correta; mas esse reflexo correto só pode se tornar efetivo, se ele fomentar realmente a realização daquilo que é devido. Não depende simplesmente de um reflexo (*Widerspiegelung*)

correto da realidade em geral, de um reagir apropriado a ela de um modo geral, mas toda certeza ou falsidade e também toda decisão de uma alternativa do processo de trabalho só pode ser julgada a partir do fim¹²⁸, da realização de seu fim. Também aqui, temos uma insuprimível interação entre dever e reflexo (*Widerspiegelung*) da realidade (entre teleologia e causalidade posta): o discurso onde a função, de momento predominante, cabe ao dever. O distinguir-se das formas primárias, o tornar-se autóctone do ser social, expressa-se imediatamente no sobrepor daquelas categorias nas quais se obtém, como expressão perante o que as fundamenta, o novo caráter mais desenvolvido deste modo de ser.

Já enfatizamos muitas vezes, porém, que tais saltos de um nível do ser para um nível mais elevado levam muito tempo e que o desenvolvimento de um modo do ser consiste num gradual tornar-se predominante de suas categorias específicas — de modo contraditório e desigual. Esse processo de efetivação é visível e comprovável na história ontológica de qualquer categoria. A incapacidade do pensamento idealista de conceituar as relações ontológicas mais simples e evidentes tem como base, em última análise, no plano do método, o fato de que ele se limita a analisar em termos gnoseológicos e lógicos os modos de fenômenos mais evoluídos, mais espiritualizados, mais sutis das categorias, ao passo que, não são apenas mantidos à parte, mas são inteiramente ignorados, os complexos de problemas em sua direção ontológicas, na sua gênese real; somente são tomadas em consideração as formas distantes da práxis social, do ponto de vista da interação da sociedade com a natureza e, junto destas, as freqüentes mediações complexas que se ligam a elas em suas formas originais e não somente não são tomadas por conhecimento, mas também que constróem oposições entre estas e as suas formas mais evoluídas. Deste

¹²⁸ No original alemão lê-se *Ziele* (fins). Diante da construção do artigo no singular (vor + dem = vom), optamos pela tradução no singular, ou seja, do fim (*Ziel*).

modo, na imensa maioria das abordagens idealistas desses temas, na prática, o modo próprio do ser social desaparece inteiramente; e se torna construída artificialmente uma esfera do dever (do valor) sem raízes, que em seguida é posta em confronto com um — presumido — ser puramente natural do homem, embora esta esfera, do ponto de vista ontológico objetivo, seja tão social como aquela. A reação do materialismo vulgar, ignorando o papel do dever no ser social e procurando interpretar toda essa esfera segundo o modelo da pura necessidade natural, contribuiu muito para confundir as coisas quanto a esse complexo de problemas, ao produzir, nos dois pólos, uma fetichização dos fenômenos, contraposta quanto ao conteúdo e ao método, mas de fato co-pertinentes.

Uma tal fetichização do dever é observada de modo mais claro em Kant. A filosofia kantiana investiga a práxis humana apenas em relação às formas mais elevadas da moral. (Até que ponto a diferenciação que falta em Kant entre moral e ética perturba estas observações “do alto” e leva a um entorpecimento, naturalmente, só poderá ser tratada na Ética). Aqui os limites para investigar o lado da falta de toda gênese social dependem de suas intuições “do alto”. Do mesmo modo que em todas as filosofias idealistas coerentes, também em Kant, temos uma fetichização hipostatizante da razão. Nesta imagem, a necessidade perde a capacidade de seu caráter condicional, “se... então”, em tais construções de mundo no plano teórico do conhecimento, e perde também sua própria capacidade de se concretizar por ela mesma; ela aparece simplesmente como algo absoluto. A forma mais avançada dessa absolutização da *ratio* aparece obviamente na moral. Aí, o dever se apresenta — subjetiva e objetivamente — como algo separado das alternativas concretas dos homens; à luz desta absolutização da razão social, essas alternativas aparecem simplesmente

como encarnações adequadas ou inadequadas de preceitos absolutos e, assim, transcendentais ao homem. Diz Kant: “numa filosofia prática, na qual não se trata de elaborar princípios a respeito daquilo que acontece, mas leis a respeito daquilo que deve acontecer mesmo que nunca aconteça...”¹²⁹ Deste modo, o imperativo que, nos homens, dá origem às relações do dever transforma-se num princípio transcendente-absoluto (criptoteológico). Sua natureza consiste em que ele interpreta “uma regra que se expressa através de um dever, necessidade objetiva da ação” e, verdadeiramente, em relação a uma essência (isto é, ao homem) “pelo qual o fundamento determinante da vontade não é unicamente a razão”. Deste modo, a existência humana ontológica real, que de fato não é só determinada pela razão hipostatizada kantiana, é apenas um caso particular de origem cósmica (teológica) na validade universal do imperativo. Com efeito, Kant distingue claramente a sua objetividade, a sua valoração para todas as “essências racionais” do âmbito do conhecimento real, da práxis social dos homens. Ele não nega, expressamente, que as máximas subjetivas que aparecem neste âmbito — subjetivas em confronto com a objetividade absoluta do imperativo — possam também funcionar como uma espécie de dever, mas para ele são apenas “preceitos práticos”, não “leis” e isto “porque carecem da necessidade de que, para ser prática, deve ser independente das condições patológicas e, por isso, de condições que adiram acidentalmente à vontade”.¹³⁰ Assim, todas as qualidades, aspirações, etc. concretas dos homens são, para ele, “patológicas”, uma vez que pertencem apenas acidentalmente à — também fetichizada — vontade

¹²⁹ KANT, I. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (Fundamentos para uma metafísica dos costumes)*. Phil. Bibl., Leipzig, 1906, p. 51. I: KW 6, p. 58.

¹³⁰ KANT, I. *Kritik der praktischen Vernunft (Crítica da razão prática)*, Leipzig, 1906, p. 24 e seguintes; KW 6, p.126.

abstrata. Não é aqui o lugar para fazer uma crítica mais profunda desta moral. Tratamos aqui apenas da ontologia do ser social e, neste momento, do caráter ontológico do dever nesta esfera. Bastam por isso, essas poucas alusões que de todo modo ilustram suficientemente, para os nossos fins (*Zwecke*), o cerne da posição kantiana. Destacaremos apenas, e isto também demonstra o caráter criptoteológico dessa moral, que Kant estava convencido de poder dar uma resposta absoluta, às alternativas cotidianas dos homens mesmo abstraindo de qualquer determinação humano-social, legislativa. Pensemos aqui na sua afirmação que Hegel, já no seu período de Jena, criticava com agudeza e acerto. Como, porém, já me referi longamente a essa crítica no meu livro sobre o jovem Hegel,¹³¹ aqui é suficiente esta alusão.

Mais uma vez não é casual que o próprio Hegel tenha se levantado tão resolutamente contra essa concepção kantiana do dever. No entanto, sua concepção também não deixa de trazer problemas. A respeito disso, encontramos no seu pensamento duas tendências diferentes que se contrapõem, mutuamente, sem mediações. De um lado, uma aversão justificada em relação ao conceito kantiano, por demais transcendente, do conceito do dever. O que leva, muitas vezes, a incorrer, de modo unilateral e inteiramente abstrato, na posição oposta. Por exemplo, na “*Filosofia do direito*” onde ele tenta opor uma capacidade de conteúdo à problemática interna e à ambigüidade de caráter da moral formal, numa eticidade (*Sittlichkeit*).¹³² Aqui ele trata o dever exclusivamente como modo de fenômeno da moralidade, como ponto de vista “**do dever** ou da **exigência**” como uma atividade que não pode chegar a nenhum **o que é**”. Esta [atividade] somente na eticidade é que se preenche com a sociabilidade da

¹³¹ LUKACS, G. *Der Junge Hegel (O jovem Hegel)* in *Werke* 8, Neuwind-Berlin, 1967, p.369-370.

¹³² *Sittlichkeit* = aquilo que é relativo aos costumes — aqui o termo pode estar tanto no sentido de moralidade como no de eticidade.

existência humana, onde por isso o conteúdo do dever kantiano perde o seu sentido e a sua valoração.¹³³ O erro desta posição hegeliana corre paralelo

ao tipo de polêmica que ele está conduzindo. Apesar de criticar a estreiteza e a limitação da doutrina kantiana do dever, ele não é capaz de encontrar uma saída positiva. Se, de um lado, é correto evidenciar a problemática interna da moral pura de Kant, de outro lado, é errado contrapor-lhe a eticidade (*Sittlichkeit*) como sociabilidade que se realizou, onde o caráter de dever da práxis na moralidade seria superado pela eticidade (*Sittlichkeit*).

Onde Hegel, como na *Enciclopédia*, enfrenta esse complexo de problemas de modo desembaraçado e independente com a polêmica contra Kant, ele chega muito mais perto de um questionamento ontológico autêntico, embora também aqui sinta o peso de alguns preconceitos idealistas. Na seção sobre a investigação do sentido prático do espírito subjetivo como um grau do seu desenvolvimento, ele determina assim o dever: “O sentimento prático contém o dever, a sua autodeterminação como referente ao ser-em-si em relação a uma individualidade que se refere ao ser que se considera válida somente enquanto adequada a ela.” Aqui Hegel reconhece, de forma muito clara, que o dever é uma categoria elementar, inicial, originária da existência humana. É verdade que ele não percebe, e isto é surpreendente dada a sua visão fundamentalmente justa do caráter teleológico do trabalho, a sua relação deste com o dever. Ao contrário, seguem-se algumas observações negativas, de caráter idealista, sobre a relação do dever com o agradável e o desagradável, que ele não deixa de descartar como sentimentos “subjetivos e superficiais”. No

¹³³ HEGEL, G.W.F. *Rechtsphilosophie (Filosofia do Direito)* § 108 e seguintes: HWA 7, p.206. (No texto original não constam aspas. Somente a nota indicativa. N.T.).

entanto, isto não o impede de intuir que o dever tem uma importância determinante para o âmbito da existência humana. Assim afirma: “O mal nada mais é que a não adequação do ser ao dever”, e depois acrescenta: “Esse dever tem muitos significados, e aí uma vez que os fins (*Zwecke*) acidentais têm no seu conjunto a forma do dever, eles são em número infinito”¹³⁴. Essa ampliação do conceito de dever tem ainda mais valor porque Hegel limita, explicitamente, a sua validade ao ser (social) do homem e nega que exista qualquer dever na natureza. Apesar dos problemas, essas afirmações assinalam um enorme progresso relativamente ao idealismo subjetivo do seu tempo e posterior. Veremos, em breve, como Hegel é capaz de assumir uma orientação ainda mais livre com respeito a esses problemas.

Se nós queremos compreender corretamente bem a gênese inquestionável do dever a partir da essência teleológica do trabalho, segundo o nosso modo de ver, devemos recordar ainda uma vez mais o que já dissemos do trabalho como modelo de toda práxis social, ou seja, que entre o modelo e as suas sucessivas e mais complexas variantes há uma relação de identidade entre identidade e não-identidade. Certamente, a essência ontológica do dever no trabalho dirige-se para o sujeito que trabalha e não se determina somente deste comportamento no trabalho, mas também em relação a si mesmo, enquanto sujeito do processo de trabalho. Este, no entanto, como já acentuamos expressamente ao fazer essas considerações, é um processo entre o homem e a natureza, é a base ontológica do intercâmbio entre homem e natureza. E a constituição do fim (*Ziel*), do objeto e do meio determina também a essência do proceder subjetivo. Em outros termos, também do ponto de vista do sujeito, um trabalho só pode ter sucesso a partir do fundamento da objetividade

¹³⁴ HEGEL, G.F.W. *Enzyklopädie (Enciclopédia)*, § 472: HWA 10, p. 292 e seguintes.

supremamente tensa e, desse modo, a subjetividade deve estar, neste processo, a serviço da produção. Naturalmente que as qualidades do sujeito (espírito de observação, destreza, aplicação, perseverança, etc.) influem, de maneira determinante, sobre o curso do processo de trabalho, tanto extensivo como intensivo em grande escala. No entanto, todas as faculdades do homem, que são mobilizadas, são sempre orientadas, em última instância, para o exterior, para a dominação tática e a transformação material dos objetos da natureza, através do trabalho. Quando o dever, como é inevitável, apela a determinados lados da interioridade do sujeito, suas demandas tendem a agir de tal modo que as mudanças interiores do homem sejam um instrumento para dominar melhor o intercâmbio orgânico com a natureza. O autodomínio do homem, que aparece pela primeira vez no trabalho, emerge como efeito necessário do dever, o domínio crescente de sua inteligência sobre as suas inclinações biológicas e hábitos espontâneos, etc., são regulados e orientados pela objetividade deste processo, mas esta está fundada na essência, conforme a existência natural do objeto, dos meios, etc. do trabalho. Para compreender corretamente o lado do dever que, no trabalho, age sobre o sujeito modificando-o, é preciso partir da função reguladora desta objetividade. Disto se segue que, para o trabalho, o ponto de partida determinante é o proceder efetivo do trabalhador; não é obrigatoriamente necessário que o que acontece no interior do sujeito, durante esse tempo, exercite uma influência. Certamente, já vimos que o dever do trabalho desperta e promove certas qualidades humanas que, mais tarde, serão de grande importância para formas de práxis mais desenvolvidas; é suficiente recordar o domínio dos afetos. No entanto, aqui essas transformações do sujeito não são pelo menos dirigidas para a sua totalidade como pessoa; podem funcionar muito bem no trabalho como tal, sem atingir o restante da vida do sujeito. Há grandes possibilidades de que isto aconteça, mas apenas possibilidades.

Tão logo, como vimos, o fim teleológico é o de influenciar outros homens a posições teleológicas que eles mesmos deverão realizar, a subjetividade de quem põe um papel qualitativamente diferente obtém o desenvolvimento das relações sociais entre os homens e, ao final, conduz a que também a auto-transformação do sujeito se torne um objeto imediato de posições teleológicas, cujo conteúdo é um dever. Naturalmente que estas posições se diferenciam daquelas que encontramos no processo de trabalho, não somente em sua maior complexidade, mas também, e exatamente por isto, qualitativamente, naquelas formas do dever no processo de trabalho. Sua análise penetrante será feita nos próximos capítulos e, de modo especial, na Ética. Em todo caso, essas inegáveis diferenças qualitativas não permitem, no entanto, o fato fundamental comum, isto é, que todas são relações do dever. Nos atos nos quais não é o passado, na sua espontânea causalidade, que determina o presente, mas, ao contrário, é o objetivo futuro, teleologicamente posto o princípio determinante da práxis.

O velho materialismo comprometeu espiritualmente o caminho “de baixo”, enquanto fez originar os fenômenos mais complexos, de estrutura mais elevada, diretamente daqueles inferiores, como simples produtos deles (a famigerada dedução com a qual Moleschotts fazia o pensamento nascer da química do cérebro, isto é, como um mero produto natural.). O novo materialismo fundado por Marx considera, com certeza, insuprimível a base natural da existência humana mas, para ele, isto é apenas mais um motivo para acentuar o caráter especificamente social das categorias que brotam do processo de separação ontológica entre a natureza e a sociedade. É por isso que é tão importante, o problema do dever no trabalho, a sua função de efetivador do intercâmbio orgânico entre natureza e sociedade. Esta relação é o fundamento tanto da origem do dever, em geral, da forma de satisfazer as necessidades, como da sua natureza, da sua qualidade

singular e de todas os limites que se determinam pelo ser e que são determinadas e chamadas por este dever enquanto forma, expressão e procedimentos de realidade. O reconhecimento do ser simultâneo da identidade e da não-identidade não basta para o total entendimento da situação. Seria também falso tentar deduzir alguma coisa lógica em suas formas mais complexas a partir do dever no processo de trabalho, do mesmo modo como é falsa a oposição do dualismo presente na filosofia idealista. Nós já vimos como o dever contém, no processo de trabalho, tais possibilidades as mais diversas, tanto objetivas como subjetivas. Quais dessas e de que modo se tornarão realidade social é uma coisa que depende do respectivo desenvolvimento concreto da sociedade e, como nós vimos, este desenvolvimento se deixa conceituar adequadamente em suas determinações concretas somente *post festum*.

Indissoluvelmente ligado ao problema do dever com a categoria do ser social está o problema do valor, pois, uma vez que o dever enquanto fator determinante da práxis subjetiva no processo de trabalho só pode cumprir esta função específica porque o que se pretende é valioso para o homem, então o valor não poderia tornar-se realidade num tal processo, se ele não fosse capaz de pôr (*Setzen*) no homem que trabalha o dever de sua realização como fio condutor da práxis. No entanto, apesar deste co-pertencimento íntimo, que à primeira vista parece quase uma identidade, o valor necessita certamente de um tratamento singular. Estas duas categorias estão unidas de uma maneira tão íntima porque ambas são momentos de um único e mesmo complexo. No entanto, uma vez que o valor influi mais especialmente sobre a posição de fim (*Zielsetzung*) e é o princípio de julgamento realizado, ao passo que o dever funciona mais como regulador do processo em si mesmo, estas duas categorias não podem deixar de apresentar muitos aspectos diferentes, embora isto não suprima

naturalmente a sua conexão, mas antes a concretiza no seu oposto. Se partirmos do fato de que o valor caracteriza como valioso ou sem valor o produto final de um certo trabalho, emerge a seguinte questão: esta definição é objetiva ou apenas subjetiva? O valor é uma propriedade objetiva de algo que, no ato valorativo do sujeito, é simplesmente reconhecida — verdadeiro ou falso — ou ele surge como resultado desses mesmos atos valorativos?

Sem dúvida nenhuma, não é possível ganhar valor diretamente a partir das propriedades dadas pela natureza de um objeto. Isto se torna imediatamente evidente quando consideramos as formas superiores do valor. Não se deve pensar absolutamente em valores “espiritualizados” como os estéticos ou éticos; como já mencionamos anteriormente, Marx acentua a essência não natural já na origem dos valores de troca, no início das relações econômicas entre os homens: “Até hoje nenhum químico descobriu valor de troca em pérolas ou diamantes.”¹³⁵ Atualmente, porém, tem a ver para nós certamente também um modo de fenômeno ainda mais elementar de apresentar-se como valor, o valor de uso, que está ineliminavelmente ligado à existência natural. Este se torna valor de uso na medida em que é útil à vida do homem. E uma vez que estamos num momento de passagem do ser natural ao ser social, podemos encontrar aqui, como mostra Marx, um caso-limite, no qual está a vista um valor de uso sem ser produto do trabalho. “Este caso acontece”, afirma Marx, “quando a sua utilidade para o homem não está mediada através do trabalho: ar, terras virgens, prados naturais, madeira de florestas não cultivadas, etc.”¹³⁶ No entanto, se deixarmos de lado o ar, que representa de fato um caso-limite, todos os outros objetos têm valor, na medida em que

¹³⁵ MARX, K. *Das Kapital*, I p. 49 e seguintes: MEW, 23 p. 98.

¹³⁶ *Ibidem*, p.7 e p. 55.

são a base de um trabalho útil, tardio, como possibilidades para a criação de produtos do trabalho. (Já acentuamos que até a colheita de produtos naturais representa, para nós, uma forma inicial de trabalho; basta observar com atenção a sua constituição e logo se percebe que todas as categorias objetivas e subjetivas do trabalho estão presentes em germe também na colheita.). Assim, sem nos afastarmos da verdade, podemos, em tais considerações gerais, entender os valores de uso, os bens, como produtos concretos do trabalho. Isto tem por consequência que nós podemos observar, no valor de uso, uma forma de objetividade social que se objetiva. Sua sociabilidade está fundada no trabalho: a imensa maioria predominante dos valores de uso se origina do trabalho, a partir da transformação dos objetos, das circunstâncias, da efetividade dos objetos naturais, etc, e este processo se desdobra como o afastamento dos limites naturais, com o desenvolvimento do trabalho, com a sua sociabilidade sempre maior, tanto em largura como em profundidade. (Hoje em dia, com o surgimento dos hotéis, dos sanatórios, etc., até o ar tem um valor de troca.)

Desse modo, representam-se os valores de uso, os bens, como uma objetividade social que se distingue das outras categorias econômicas somente porque, ela, sendo a objetivação do intercâmbio orgânico da sociedade com a natureza, é um dado característico de todas as formações sociais, de todos os sistemas econômicos e que não está sujeita — considerada na sua generalidade — a nenhuma mudança histórica; no entanto, seus modos de fenômenos, até mesmo no interior da mesma formação, transformam-se continuamente. Em segundo lugar, o valor de uso, nesse contexto, é algo de objetivo. Deixando de lado o fato de que, com o desenvolvimento da sociabilidade do trabalho, aumenta sempre mais o número dos valores de uso que servem somente à satisfação das

necessidades imediatas — não se deve esquecer, por exemplo, que, quando um capitalista compra uma máquina, ele quer obter o valor de uso — também, no período inicial do trabalho, é possível verificar, com grande exatidão, a utilidade que faz de um objeto um valor de uso e que esta objetividade não é suprimida pelo fato de que tal utilidade tem um caráter teleológico, isto é, é utilidade para determinados fins (*Zwecke*) concretos. Desse modo, o valor de uso não é um simples resultado de atos valorativos subjetivamente mas ao contrário estes se limitam a tornar consciente a utilidade objetiva do valor de uso; é a natureza objetiva do valor de uso que determina a certeza ou erro deles e não o contrário.

A primeira vista, pode parecer paradoxal considerar a utilidade como uma propriedade das coisas. Em geral, a natureza não conhece esta categoria, mas apenas o processo contínuo, necessário e causal do tornar-se outro. Somente nas teodicéias podiam ocorrer afirmações tolas como a de que, por exemplo, a “utilidade” da lebre estaria de fato de servir de alimento para a raposa, etc. Com efeito, só quando referida a uma posição teleológica, a utilidade pode determinar o modo de ser de qualquer objeto, somente dentro dessa relação o procedimento pertence ao objeto, conforme sua essência, como o de um ente para apresentar-se como algo útil ou o seu contrário. Por isso, na filosofia, foi necessário não somente concentrar o papel ontológico do trabalho, mas também a sua função no processo de constituição do ser social como uma espécie nova e autônoma do ser, para poder equacionar essa questão de um modo adequado à realidade. Assim, no plano metodológico, é facilmente compreensível que imagens do mundo que tratam de um suposto caráter teleológico de toda a realidade reduziram a característica dos objetos naturais e sociais para um ser criado por um criador transcendente e tentaram fundar, através disso, a objetividade. Assim, diz Santo Agostinho sobre as coisas: “Elas são porque elas foram

criadas por Ti, mas não são porque elas não são o que Tu és, pois somente é real a coisa que permanece inalterável”. Desse modo, o ser das coisas se expressa em seu caráter de valor na medida em que é criação de Deus, ao passo que a corrupção indica os momentos de sua não referência ao ser. Neste sentido, “ tudo o que existe é bem”, o perverso (*Böse*), o mal (*Übel*) “não é uma coisa real”.¹³⁷ É claro que este é apenas um dos casos particulares em que a objetividade das coisas é fundada em termos cósmico-teológicos e, com ela e através dela, são fundados os valores. Não podemos, aqui, fazer referência às muitas e diferentes variantes, extremamente diversificadas, de tais orientações, basta chamar a atenção para o fato de que também aqui a objetividade é derivada do trabalho, — da sua hipostatização transcendente como criação. Disto se segue, no entanto, que, por um lado, imagens de mundo ainda mais marcantes do que as imagens do mundo idealista em geral, os valores mais complexos e espiritualizados caem em uma oposição mais ou menos brusca com o material terreno e, depende, do modo de posição dela, se este **modo de posição** (*Setzungsart*) está subordinado a ela ou se foi, de forma ascética, inteiramente eliminado. Veremos, na *Ética*, que atrás dessas valorações há contradições reais do ser social; mas este não é o momento para entrar nos detalhes deste complexo de problemas.

Deste modo, em todos os casos tem-se uma resposta objetivista — mesmo quando deformada em sentido transcendente — para os problemas do valor e do bem. É compreensível, por causa de sua fundação transcendente- teológica, que com a concepção de mundo anti-religiosa originado no Renascimento coloca o peso nos atos de valoração subjetiva. Assim diz Hobbes: “Qualquer que seja o objeto do apetite e do desejo do

¹³⁷ AGOSTINHO. *Die Bekenntnisse des heiligen Augustin (As confissões de Santo Agostinho)* VII, Cap. 11-12, München, p.215 e seguintes.

homem será chamado por ele de bom (*Gut*) mas chamará de perverso (*Böse*) o objeto de seu ódio e da sua aversão e de mal (*Schlecht*) o objeto de seu desprezo. Com efeito, estas palavras, bom, perverso, e mal, sempre são utilizadas em relação àquele que as diz, pois nada é através de si mesmo bom, perverso, ou mal simplesmente, pois o fundamento da determinação disto não se baseia na natureza da coisa mesma, mas ela deve depender daquilo que ela mesma utiliza.”¹³⁸ De modo análogo Espinosa disse: “No que se refere ao bem e ao mal, tampouco eles indicam algo de positivo nas próprias coisas se consideram as coisas com valor em si mesmas. Com efeito, a mesma coisa pode ser, ao mesmo tempo, boa ou má e também indiferente”¹³⁹ Estes significativos movimentos da oposição contra a transcendência teológica na concepção do valor chegam ao ápice filosófico com o Iluminismo (*Aufklärung*). Nós encontramos, nos fisiocratas e nos economistas ingleses do século XVIII, a primeira tentativa de sua fundação econômica, cuja forma mais coerente, mas também mais banal e destituída de espírito, será encontrada em Bentham.”¹⁴⁰

É rico de ensinamentos para o nosso discurso ontológico a consideração destes dois extremos, porque, em ambos os casos, são julgados sem valor ou irrelevantes sistemas de valor que são socialmente reais para, ao contrário, atribuir um valor autoctone somente aos valores ou sutilmente espirituais ou imediatamente materiais. O fato de que ambos os sistemas de valores, do mesmo nível mas de conteúdo diferente, sejam da mesma forma rejeitados (por exemplo: o maniqueísmo de Santo Agostinho) não altera este dado. Com efeito, o que se quer negar, em

¹³⁸ HOBBS, T. *Leviathan*, cap.11 Zürich-Leipzig, 1936, p.95

¹³⁹ SPINOZA, B. *Ethik*, parte IV, prefácio, (Biblioteca filosófica), Leipzig, p.174 e sgts.

¹⁴⁰ MEGA, I, 5, 386 e seguintes. (*Marx e Engels — Obras Completas* 3, p. 393 e sgts.).

ambos os casos, é a homogeneidade última do valor como fator real do ser social, sem prejuízo das suas mudanças estruturais, mudanças qualitativas extremamente importantes, que têm lugar no correr do desenvolvimento da sociedade. O *tertium datur*¹⁴¹ de ambos os extremos só o método dialético pode oferecer. Somente por meio deste método pode-se evidenciar que a gênese ontológica de uma nova espécie do ser já traz em si as suas categorias determinantes, — e, por isso, o seu nascimento implica em salto no seu desenvolvimento, — mas que essas categorias, de início, existem apenas em si, ao passo que o desdobramento do em-si ao para-si implica sempre em um longo, desigual e contraditório processo histórico. Esta superação (*Aufhebung*) do ser-em-si através da sua transformação em um para-si contém as complexas determinações do nível lógico-formal, que se excluem umas das outras e que aparentam a negação e a afirmação de um superar-se para um nível mais alto (*Auf-ein-höheres-Niveau-Heben*).¹⁴² Por isso, também no caso do valor, quando são comparadas formas primitivas com aquelas desenvolvidas, é preciso sempre deter este caráter complexo da superação. O Iluminismo errou quando se esforçava — freqüentemente de maneira sofisticada, dito de maneira propícia, com o suor do rosto — por derivar as virtudes mais elevadas a partir da mera utilidade. O que é impossível por via direta. Mas isto não significa que, aqui, o princípio dialético do conservar não tenha nenhuma importância. Hegel, que, como já vimos, muitas vezes era vítima de preconceitos idealistas, já na *Fenomenologia do espírito* tentou inserir, na própria dialética, com fundamento da doutrina da contradição consciente, as contradições objetivamente presentes no Iluminismo a respeito da questão da utilidade como valor fundamental. Nele, esta sã tendência ontológica jamais se perdeu inteiramente. Na *História da Filosofia*, por exemplo, quando se

¹⁴¹ *Tertium* = terceira e *datur* = divisão, ou seja, a parte central entre os dois extremos..

¹⁴² *Auf-ein-höheres-Niveau Heben* = superar-se, elevando-se para um nível mais alto.

refere ao tratamento da utilidade nos estóicos, ele mostra, em termos lucidamente críticos, quanto é falsa a “aristocrática” negação desta categoria por parte do idealismo, uma vez que esta pode e deve conservar-se — como momento superado — nas formas superiores de valor da práxis. Assim se expressa Hegel: “No que diz respeito à utilidade, na moral, ela não precisa, ao contrário, ser tão áspera, pois toda boa ação é de fato útil, ou seja, ela tem realidade e produz algo de bom. Uma boa ação que não é útil não seria uma ação, não tem realidade. O inútil em si do bem é a abstração, ela mesma como uma não realidade. Podemos, mas também devemos, ter consciência da utilidade, dado que é verdade que o bem é útil para ser sabido. A utilidade significa nada mais do que saber o que a gente faz, ou seja, ter consciência da própria ação”¹⁴³

No que se refere à gênese ontológica do valor, devemos partir do fato de que a alternativa do que é utilizável ou não utilizável para a satisfação das necessidades é posta, no trabalho, como produção de valores de uso (bens), seja como problema da utilidade, seja como elemento ativo do ser social. Quando, no entanto, abordamos o problema da objetividade do valor, percebemos imediatamente que ele contém uma afirmação da posição (*Setzung*) teleológica correta ou, melhor dizendo: a certeza da posição teleológica — pressupõe a ação correta — significa uma realização concreta do respectivo valor. A concretude na relação de valor deve ser sublinhada de modo particular. Com efeito, entre os elementos da fetichização idealista dos valores, encontramos a exaltação abstrata da sua objetividade, a partir do modelo de exagero, que já conhecemos, da *ratio* (razão). Por isso, também no caso do valor, devemos sublinhar o caráter ontológico social de “se...então”; uma faca é valiosa se corta bem, etc. A

¹⁴³ HEGEL, G.W.F. *Geschichte der Philosophie, (História da Filosofia)* II ed. Glockner, XVIII, p.456 e sgts; HWA, 19, p. 280 e seguintes.

tese geral de que um objeto produzido somente é valioso, em grande parte, enquanto pode servir, corretamente e da maneira mais adequada possível, à

satisfação da necessidade não eleva esta estrutura de “se...então” a uma esfera abstrato-absoluta, mas simplesmente vê a relação “se... então” numa abstração dirigida para a legalidade (*Gesetzlichkeit*).¹⁴⁴ Neste sentido, o valor que aparece no processo que reproduz o valor de uso no trabalho é indiscutivelmente objetivo. Não somente porque o produto pode ser medido a partir da posição teleológica, mas também porque esta mesma posição teleológica pode ter a sua existência objetiva e válida demonstrada e comprovada na sua relação de “se...então”, para a satisfação da necessidade. Desse modo, não se pode afirmar que as valorações, enquanto posições (*Setzung*) singulares, constituiriam por si mesmas o valor. Ao contrário. É o valor que se empresta no processo e que aparece para ele que confere a este uma objetividade social, que fornece o critério para estabelecer se as alternativas presentes na posição teleológica e na sua realização, medidas pelo valor, estariam também corretas, válidas.

Naturalmente que aqui, como também no caso do dever, a situação total é muito mais simples e unívoca do que quando consideramos as formas mais complicadas, que já não pertencem exclusivamente à esfera do intercâmbio orgânico com a natureza e que, ao contrário, sempre pressupondo perenemente essa esfera como seu fundamento, operam num mundo que se tornou social. Esse complexo de problemas também só poderá ser discutido de modo mais adequado, em conexões mais tardias. Aqui daremos apenas um exemplo para indicar, metodologicamente, o tipo e o sentido das mediações e realizações que acontecem. Tomemos, na sua forma mais geral, aquilo que Marx chama a “metamorfose das

¹⁴⁴ *Gesetzlichkeit* = legalidade. O termo tem aqui o sentido de uma legitimidade.

mercadorias”, a simples compra e venda das mercadorias. Para que sejam possíveis relações mercantis na base do valor de troca e do dinheiro, deve existir na sociedade uma divisão do trabalho. No entanto, diz Marx: “A divisão social do trabalho torna o seu trabalho [do proprietário das mercadorias, G.L.] tão unilateral quanto tornou variadas as suas necessidades”. Esta conseqüência elementar e contraditória da divisão do trabalho cria uma situação tal em que os atos objetivamente solidários, compra e venda, na prática se separam, tornam-se mutuamente autônomos, casuais em relação ao outro. “Ninguém é obrigado a comprar imediatamente, pelo simples fato de ter vendido”, diz Marx. Fica, então, claro isto: “Que os processos autônomos que se contrapõem entre si constituem uma unidade interna, mas significa também que, na sua unidade interna, se move em contraposições externas”. E, neste momento, Marx observa que “nestas formas incluem a possibilidade, mas somente a possibilidade das crises”.¹⁴⁵ (Com efeito, sua realidade requer relações que ainda não podem existir no nível da circulação simples das mercadorias).

É suficiente a alusão a estes poucos, mas importantes momentos para compreender como o processo econômico real, sempre mais socializável, é mais complicado do que o simples trabalho da produção imediata de valores de uso. Isto, no entanto, não exclui a objetividade dos valores que se originam. A economia, mesmo a mais complexa, é uma resultante de posições teleológicas singulares e de suas efetivações, ambas na forma de alternativas. Naturalmente, produz-se a totalidade do movimento (*Gesembewegung*)¹⁴⁶ daqueles elos causais que eles tornam

¹⁴⁵ MARX, K. *Das Kapital*, (*O capital*) I, *Op.cit.* p. 70, 77 e 78; MEW. 23 p. 120, 127 e 128.

MARX, K. *Grundrisse*, (*Elementos para a crítica da Economia Política*) p.89 MEW 42, p.105.

¹⁴⁶ *Gesant* = total e *Bewegung* = movimento.

vivos através de suas interações recíprocas, imediatas e mediatas, num movimento social cujas determinações últimas se conectam, numa totalidade que se processa. Esta, porém, a partir de um certo nível, já não é mais imediatamente compreensível pelos sujeitos econômicos singulares — que se põem e decidem entre as alternativas, de maneira que eles possam se orientar em suas decisões a respeito do valor com segurança absoluta como, ao contrário, acontecia no trabalho simples, criador de valores de uso. Com efeito, na maior parte dos casos, os homens dificilmente conseguem compreender bem as conseqüências de suas próprias decisões. Como poderíamos constituir também o valor econômico, ou seja, suas posições de valor (*Wertsetzungen*)? Mas, o próprio valor é, então, objetivo e imediatamente a sua objetividade determina também as posições teleológicas singulares, que se dirigem sob o valor — ainda que, objetivamente, não com a certeza adequada e, subjetivamente, sem uma consciência mais adequada.

Já vimos em parte, no capítulo sobre Marx, de que modo a divisão social do trabalho, que vai se tornando cada vez mais complexa, produz por si mesma valores e voltaremos mais vezes a nos referir a essa questão. Aludiremos aqui, apenas ao fato de que a divisão do trabalho mediada e efetivada por meio do valor de troca produz o princípio de domínio do tempo através de uma melhor utilização interna dele. "Economia de tempo", diz Marx, "a isto de resume, enfim, toda a economia". Do mesmo modo que a sociedade deve dividir o seu tempo de modo conveniente (*zweckmässig*) a fim de conseguir uma produção adequada ao conjunto das suas necessidades, também o indivíduo singular deve repartir corretamente o seu tempo a fim de procurar os conhecimentos necessários ou a fim de satisfazer as múltiplas exigências da sua atividade. Economia de tempo e divisão planificada (*planmässige*) do tempo de trabalho nos diversos ramos da produção

permanecem, pois, a primeira lei econômica baseada na produção social”.¹⁴⁷ Marx aqui se refere à lei econômica baseada na produção social. E, com razão, pois os efeitos causais dos diversos fenômenos sintetizam-se exatamente nesta lei e, deste modo, retraem sobre os atos singulares, determinando-os, e o singular é obrigado, sob pena de sucumbir, a adequar-se a essa lei.

Mas, economia do tempo significa, ao mesmo tempo, uma relação de valor. Já o trabalho simples, dirigido para o valor de uso, foi uma forma de subjugação da natureza através do homem para o homem, tanto em sua transformação, de acordo com as suas próprias necessidades, como na medida em que vai dominando os seus instintos e afetos puramente naturais e, por este meio, começa a formar as suas faculdades especificamente humanas. O ser objetivo dirigido da legalidade (*Gesetzlichkeit*) econômica para a economia de tempo impõe-se diretamente à respectiva divisão do trabalho otimizada na sociedade e conduz também, respectivamente, o originar de um ser social de um nível mais pleno, ou seja, para um nível de sociabilidade sempre mais puro que advém. Deste modo, esse movimento é também objetivo e independente do modo como o interpretam as pessoas que dele participam, é um passo adiante na realização das categorias sociais a partir do seu ser-em-si original até um ser-para-si sempre mais ricamente determinado e sempre mais efetivo. Acontece que a personificação adequada deste ser-para-si da sociabilidade que se desdobrou em que veio para si é o próprio homem. Não o ídolo do homem isolado, em geral, abstrato, que nunca existiu, mas, ao contrário, o homem na sua concreta práxis social, o homem que, com suas ações e nas suas ações, personifica e torna real a espécie humana. Marx sempre viu com clareza este nexos entre a economia e aquilo que a vida econômica produz no próprio homem. Em

¹⁴⁷ MARX, K. *Grundrisse*, p. 89. *MEW* 42, p. 105.

relação direta ao plano conceptual imediato do trecho acima citado, acerca da economia de tempo como princípio de valor do econômico, ele escreve: “A economia efetiva [...] consiste numa economia de tempo de trabalho [...] mas esta economia identifica-se com o desenvolvimento da força produtiva. Também, [não se trata], de modo algum, de renúncia ao prazer, mas de desenvolvimento de capacidade [poder], ou seja, de capacidade adequada à produção e, por isso, tanto das capacidades quanto dos meios do prazer. A capacidade do prazer é a condição para ele mesmo, vale dizer, é o seu primeiro meio de desfrutar dele mesmo, e esta capacidade é o desenvolvimento de um talento individual, é força produtiva. A economia de tempo de trabalho eqüivale ao aumento do tempo livre, quer dizer, do tempo dedicado ao desenvolvimento pleno do indivíduo, desenvolvimento que reage, por sua vez, como imensa força produtiva sobre a força produtiva do trabalho”.¹⁴⁸ Os problemas concretos postos aqui por Marx, especialmente a relação entre o ócio e força produtiva do trabalho, abordaremos somente no último capítulo.

Para o próprio Marx, não estão em primeiro lugar, significativamente, os problemas singulares que daí emergem, mas ao nexo indissolúvel, universalmente necessário, entre o desenvolvimento econômico objetivo e o do homem. A práxis econômica é obra dos homens — através de atos alternativos, — no entanto, sua totalidade forma um complexo dinâmico objetivo, cujas leis, ultrapassando o querer de cada homem singular, se lhe opõe como sua realidade social objetiva, com toda a dureza característica de qualquer realidade e, apesar disso, produzem e reproduzem, na sua dialética objetiva processual, em nível sempre mais elevado, dito melhor, tanto aquelas relações que possibilitam o desenvolvimento maior do homem, como no próprio homem, aquelas

¹⁴⁸MARX, K. *Grundrisse*, p.599: MEW 42, p. 607.

faculdades que produzem e reproduzem tais possibilidades em realidade. Por isso, Marx pôde acrescentar ao que já afirmou acima: “Se nós considerarmos a sociedade burguesa em linhas gerais, assim aparece a sociedade mesma como resultado último do processo de produção social, isto é, o homem mesmo em suas relações sociais. Tudo que tem uma forma sólida como produto, etc. aparece somente como momento, momento que desaparece neste movimento. O processo de produção imediato mesmo aparece aqui somente como momento. As condições e concretizações do processo são os mesmos momentos uniformes deste mesmo e, como os sujeitos deste mesmo [processo] aparecem somente os indivíduos, mas os indivíduos em relação uns com os outros que eles, do mesmo modo, reproduzem como produzem de novo. É seu mais típico e mais constante processo de movimento, no qual eles se renovam, tanto a si mesmos quanto ao mundo da riqueza que eles criam.”¹⁴⁹ É interessante comparar esta interpretação com as anteriores de Hegel, citadas por nós, nas quais ele enfatiza que os instrumentos do trabalho são o momento objetivo durável no trabalho, ao contrário da transitoriedade que a respectiva satisfação da necessidade torna possível através dela. O contraste entre os dois trechos, que impressiona imediatamente, no entanto, é apenas aparente. Ao analisar o ato do trabalho, Hegel destaca o fato de que o instrumento é um momento que exerce um papel durável efetivo no desenvolvimento social, que representa uma categoria decisiva e importante de mediação, através da qual o ato de trabalho singular ultrapassa sua própria singularidade e é elevado ao momento da continuidade social. Deste modo, Hegel dá uma primeira indicação a respeito do modo como o ato de trabalho pode tornar-se momento da reprodução social. Marx, ao contrário, considera o processo econômico na sua totalidade dinâmica desdobrada, de modo que o homem

¹⁴⁹MARX, K. *Grundrisse*, p. 600. *MEW* 42, p. 607 e seguintes.

não pode deixar de aparecer como o começo e o fim, como o iniciador e o resultado final do conjunto do processo, no meio do qual ele, muitas vezes — e sempre na sua singularidade — parece desaparecer entre as suas ondas e, no entanto, apesar de tudo parecer ser (*Schein*) tão fundamentado, ele constitui a essência real deste processo.

A objetividade do valor econômico está fundada na essência do trabalho como intercâmbio orgânico entre sociedade e homem e, no entanto, a realidade objetiva do seu caráter de valor vai mais além deste nexos elementar. A própria forma original do trabalho, para a qual a utilidade coloca o valor do produto, mesmo que se relacione diretamente com a satisfação da necessidade, coloca, no homem que o realiza, um processo, cuja intenção objetiva — independentemente do grau de consciência — está dirigida para a ulterior desenvolvimento do homem. Desse modo, no valor econômico, há uma elevação qualitativa com respeito ao valor que já existia na atividade simples, produtora de valores de uso. Temos, assim, um movimento duplo e contraditório: de um lado, o caráter de utilidade do valor adquire uma dimensão do universal no dominar da totalidade da vida humana e, simultaneamente, com o devir eterno mais abstrato da utilidade, enquanto a utilidade permanente mediada, elevada para a generalidade assume em si um papel condutor contraditório do valor de troca no movimento social dos homens, uns com os outros. Sem que, com isso, se esqueça de que o que venha a ser valorado do valor de troca pressupõe sempre, em sua base, o valor de uso. O elemento novo, então, é um desdobramento contraditório, dialético, das determinações originárias, já presentes na gênese, e não a sua simples negação abstrata. De outro lado, esse desenvolvimento, mesmo que conduza a formações realmente sociais, criadas, como o capitalismo e o socialismo, é em, si mesmo contraditório, o que é extremamente importante

e fecundo: a socialidade desdobrada da produção resulta num sistema imanente, que repousa em si mesmo, fechado em si mesmo, com respeito ao econômico, no qual uma práxis real somente é possível no fundamento do ser dirigido para posições de fim (*Zielsetzung*) econômicas imanentes e para a investigação dos meios. A original expressão *homo economicus* não surge por acaso e muito menos por equívoco: ela expressa, em termos adequados e plásticos, o procedimento imediato necessário do homem em um mundo onde a produção se tornou social. Mas apenas o proceder imediato. Com efeito, tanto no capítulo sobre Marx, como nas presentes considerações, fizemos questão de deixar claro que não podem existir atos puramente econômicos — desde o trabalho originário até a produção social pura — que não se baseiam fundamentalmente, de modo igual, em uma intenção ontologicamente imanente para eles para uma humanização do homem, em sentido amplo, tanto de sua gênese, quanto de seu desdobramento. Essa constituição ontológica da esfera econômica ilumina sua relação com os outros domínios da práxis humana. Como já vimos muitas vezes em outros contextos, cabe à economia a função que se funda ontologicamente de modo primário. E, apesar de isto já ter sido interpretado freqüentemente, parece necessário sublinhar mais uma vez: tal prioridade ontológica não contém nenhuma hierarquia de valor. Com isso, realçamos apenas um fato de caráter ontológico: uma determinada forma do ser constrói uma insuprimível base ontológica do outro, e a relação não pode ser nem inversa nem recíproca. Tal constatação não implica em nenhum julgamento de valor. Somente na teologia e no idealismo com tintas teológicas, a prioridade ontológica representa ao mesmo tempo a mais alta medida de valor.

Com esta intuição básica, dispomos também do método e da direção para compreender, no interior de uma esfera do ser, o

desenvolvimento genético das categorias superiores (mais complexas e mais mediadas), quer sejam de tipo contemplativo ou prático, a partir daquelas mais simples, fundantes. Deve-se, portanto, rejeitar qualquer “dedução lógica” do edifício, do ordenamento das categorias (aqui os valores), partindo de seu conceito geral, tomado abstratamente. Com efeito, deste modo, nexos e caracteres cuja especificidade é fundada ontologicamente, realmente, na sua gênese histórico-social, aparecem de modo contrário como pertencentes a uma hierarquia conceptual-sistemática, através da qual, dada a diferença entre o ser autêntico e o pretense conceito determinante, acabam falsificando a sua essência e a sua interação concretas. Deve-se rejeitar, do mesmo modo, a ontologia vulgar-materialista que, vendo as categorias mais complexas como simples produtos mecânicos das [categorias] mais elementares e fundantes, impede assim, de um lado, de compreender a especificidade das primeiras e, por outro lado, cria entre elas uma pretensa hierarquia ontológica, de acordo com a qual só se pode atribuir um ser em sentido próprio. É muito importante rejeitar estas duas falsas concepções, se se quer compreender de modo correto a relação entre o valor econômico e os outros valores da práxis social (e a postura teórica estreitamente ligada a esta última). Vimos que o valor tem uma conexão indissolúvel com o caráter alternativo da práxis social. A natureza não conhece valores, mas apenas nexos causais e, através deles, são produzidas mudanças e outras formas das coisas, dos complexos, etc. Deste modo, o efetivo papel do valor na realidade é delimitado pelo ser social. E já mostramos como são orientadas as alternativas de valores no trabalho e na práxis econômica, que, de modo nenhum, representam meros resultados, sínteses, etc. dos valores subjetivos particulares, mas ao contrário decidem, em sua objetividade, no interior do ser social, sobre a validade ou a falsidade das posições alternativas dirigidas pelo valor.

Nós indicamos, anteriormente, que a diferença decisiva entre as alternativas originais do meio de trabalho dirigido para o valor de uso e o trabalho dirigido para um grau mais alto funda-se somente nisto: que, no primeiro, a natureza conserva posições teleológicas que se transformam, enquanto neste o fim (*Ziel*) é a efetivação sobre a consciência de outros homens com o fim de induzi-los a posições teleológicas desejadas. O campo da economia socialmente desdobrada conserva posições de valor (*Wertsetzung*) de ambos os tipos, entrelaçadas de modos diversos, porém, neste complexo, também as do primeiro tipo, sem perder a sua essência originária, sofrem mudanças que as tornam variadas. Disto se origina, no âmbito da economia, uma grande complexidade dos valores e das posições de valor (*Wertsetzung*). Quando entramos em campos não econômicos, encontramos-nos frente a questões ainda mais complexas e de qualidade diferente. Isto de modo nenhum significa que elas não venham a ser existentes e frequentemente efetivas, pois cessaria a continuidade do ser social. É, por um lado, claro que determinados modos de práxis social e determinadas regulamentações delas, mesmo tornadas autônomas ao longo da história, são por sua essência simples formas de mediação e desde a sua origem tiveram como função regular melhor a reprodução social; pense-se na esfera do direito, no sentido mais amplo do termo. E vimos também que exatamente esta função mediadora, para preencher sua tarefa de modo otimizador, deve ser autônoma e ter uma estrutura heterogênea em relação à economia.* Torna-se novamente visível que tanto o fetichizante idealismo, que se quer fazer a partir das esferas do direito como algo inteiramente colocado por si mesmo, como o materialismo vulgar, que se quer deduzir deste complexo mecanicamente a partir da estrutura

* No manuscrito, aparece a seguinte nota de rodapé: “Lembremos o que já dissemos a respeito dessa questão no capítulo sobre Marx, de modo especial a carta de Marx a Lassalle, etc.” (n.d.r.).

econômica, devem passar ao lado dos verdadeiros problemas. É exatamente a dependência social objetiva da esfera do direito em relação à economia e, ao mesmo tempo, ligados com ela, através do que se produziu perante ela, que, na sua simultaneidade dialética, determina o próprio modo da objetividade social do valor. De outro lado, vimos, tanto no capítulo sobre Marx como também aqui, que é impossível de se efetivar o terreno do ser social, de modo prático, nas posições puramente econômicas, sem que nos homens singulares, nas suas relações recíprocas, etc. — e por aí até o nascimento real do gênero humano, — para desenvolver e despertar as faculdades humanas (em certas circunstâncias apenas a sua possibilidade, no sentido da *dynamis* aristotélica), cujas conseqüências ultrapassam em muito a pura esfera econômica, mas que, apesar disso, ele jamais pode ser abandonado — como representa o idealismo. Toda utopia é determinada, em seu conteúdo e direção, por aquela sociedade que ela rejeita; cada uma das suas contra-imagens histórico-humanas relaciona-se a um determinado fenômeno do ente histórico-social do *hic et nunc*. Não existe nenhum problema humano que não seja, em última análise, originado e, no seu íntimo mais profundo, determinado pela práxis real da vida da sociedade.

A contraditoriedade aqui presente é apenas um momento importante do co-pertencimento recíproco. Já nos referimos longamente, no capítulo sobre Marx, ao fato de que os resultados mais importantes do desenvolvimento humano muitas vezes — e de nenhum modo por acaso — entram no fenômeno em tais formas opostas e que as fontes tornam-se irrecusáveis conflitos de valor. Pense-se, por exemplo, na história que foi ali mencionada do surgimento real e unicamente autêntico do gênero humano. Exatamente porque o desenvolvimento que se ratifica na economia não é, conforme sua totalidade, um desenvolvimento teleologicamente posto, mas, apesar de consistirem seu fundamento, na

posição (*Setzung*) teleológica singular dos homens singulares, a partir de elos causais espontaneamente necessários, exatamente por isso, podem expressar os modos fenomênicos deles, historicamente e concretamente necessários, e podem dar origem às mais agudas antíteses entre progresso econômico objetivo e por isso — objetivamente da humanidade — e as suas conseqüências humanas. (É, talvez, supérfluo repetir que, conforme nossa intuição do mundo fenomênico que se constrói a partir de uma parte relativa ao ser da realidade social). Desde a dissolução do comunismo primitivo até as formas atuais da manipulação, encontramos em toda parte na história conflitos desse tipo. E podemos observar imediatamente que, enquanto a posição alternativa com respeito ao desenvolvimento econômico como tal, baseada mais ou menos no modelo do trabalho simples, é largamente unívoca, nas tomadas de posição morais para com os efeitos da economia sobre a vida, ela parece dominar um antagonismo de valores. A razão está em que lá onde o processo econômico-social se desenrola com uma univocidade causal-legal, também as reações a ele não podem deixar de ter uma — imediata — univocidade de valor. Balzac, historiador agudo do desenvolvimento capitalista na França, mostra, na conduta de Birptteau, a falha do capitalismo da época, perante os usos (*usancen*) de hoje e, embora os seus motivos psicológico-morais sejam dignos de respeito, no plano do valor, a falha continua como algo de valor negativo, ao passo que o fato de que o seu coadjutor e hábil genro Popinot seja capaz de resolver os mesmos problemas econômicos é, com razão, valorizado positivamente. Não é por acaso que Balzac, e aí está a sua característica lucidez, interpreta no resto da história de Popinot, de modo implacavelmente negativo, as sombras humano-sociais dos seus sucessos econômicos.

Esta univocidade na distinção entre alternativas econômicas e alternativas não mais econômicas, humano-morais, nem sempre deixa delimitar tão agudamente como no caso do trabalho, que é um simples intercâmbio orgânico com a natureza. Tal univocidade só pode existir quando o processo econômico opera, por assim dizer, como “segunda natureza” e quando, ao mesmo tempo, o conteúdo da alternativa com a qual o indivíduo se defronta concentra-se inteira ou quase inteiramente no campo econômico propriamente dito. De outro modo, a conflitualidade — muitas vezes diretamente antagônica — entre o processo econômico e os seus modos de fenômenos humano-sociais se alça ao primeiro plano. Esse dilema entre valores já era enunciado com clareza por Lucano, na antiga Roma: *Victrix causa diis placuit, sed victa Catoni*.^{*} E basta pensar na figura de Dom Quixote, onde esta tensão entre a apaixonada rejeição da necessidade do desenvolvimento social, objetivamente progressista, e a também apaixonada adesão à integridade moral do gênero humano, até nas roupagens daquilo que é definitivamente ultrapassado, aparecem concentradas no mesmo personagem como união de loucura grotesca e de sublime pureza de alma. Mas, com isto, ainda não chegamos a tocar nas raízes desta conflitualidade. A legalidade imanente à economia não só produz estes antagonismos entre a essência objetiva do próprio processo e as respectivas formas fenomênicas na vida humana, mas faz do antagonismo um dos fundamentos ontológicos do próprio desenvolvimento em seu conjunto: por exemplo, depois que o comunismo primitivo foi suplantado, por necessidade econômica, pela sociedade de classes, as decisões de cada membro da sociedade relativas a sua própria vida começaram a ser fortemente determinadas pela participação na luta entre as

^{*} PHARSALIA, 1, p. 128. A causa dos vencedores agradou aos deuses, mas a Catão, ao contrário, aquela dos vencidos.

classes. Assim, logo que o conteúdo das alternativas ultrapassa decisivamente o intercâmbio orgânico da sociedade com a natureza, origina-se um espaço no campo dos fenômenos inteiramente conflituais. Deste modo, as alternativas, cujo objetivo é a realização de valores, uma vez que o conflito não se dá simplesmente entre o reconhecimento de um valor como “o que” e o “como” da decisão, mas na práxis, determinam como um conflito mais concreto um valor que vale concretamente; a alternativa é dirigida na escolha entre valores que se opõem mutuamente, assim, parece que o nosso raciocínio nos leva para trás, para a concepção trágico-relativista, de Max Weber, já lembrada, segundo a qual este insolúvel pluralismo conflitual de valores é a base da práxis humana na sociedade.

Mas isto é, certamente, apenas o parecer ser. Atrás desta aparência não está a realidade, mas, de um lado, o caráter de imediaticidade fixa com o qual se mostra o mundo dos fenômenos e, por outro lado, um sistema hiper-racionalizado, logicizado, hierárquico, dos valores. Se estes dois extremos, ambos falsos, são postos em ação, cada um por sua própria conta desemboca ou num empirismo relativista ou numa construção racionalista não aplicável adequadamente à realidade; na medida em que um é relacionado com o outro, desperta a aparência de que a razão moral seja impotente diante da realidade. Não podemos, concretamente, tratar aqui detalhadamente e a fundo desse complexo de problemas; essa será uma das tarefas da *Ética*. Somente lá será possível diferenciar convenientemente os valores e as suas correlativas realizações nas suas variadas formas de mudança e de conservação. Aqui nós podemos esclarecer este processo de modo geral e totalmente, apenas em um exemplo, em uma alternativa significativa de decisão social correta. No que depende disso, aqui mostra-se em todos os traços, principais e efêmeros, aquele método ontológico

com o qual devemos complementar este complexo. Devemos partir daquela determinação de substancialidade da qual já falamos em conexões anteriores. As compreensões mais novas sobre o ser têm destruído as concepções estáticas, imutáveis da substância; com isso, de modo nenhum segue-se a negação interior da ontologia, mas meramente o reconhecimento de seu caráter dinâmico social. Substância é o que, transformando-se a si mesmo na mudança eterna das coisas, é capaz de se assegurar em sua continuidade. Esse se assegurar a si mesmo dinâmico não é incondicionalmente ligado em uma “eternidade”. Substâncias podem se originar e perecer sem por isso cessar de ser substância, se elas se conservam dinamicamente somente na tensão do tempo de existência.

Todo valor correto é um momento importante daquele complexo fundamental do ser social que nós fundamentamos como práxis. O ser do ser social garante-se como substância no processo de reprodução. Mas este é complexo e síntese de atos teleológicos que não são separáveis, objetivamente, da afirmação ou rejeição de um valor. Assim, torna-se intencionado um valor, em toda posição (*Setzung*) prática — positivo ou negativo — o que poderia despertar o parecer ser, como se os valores mesmos fossem somente sínteses sociais destes atos. Somente é mais correto (afirmar) que é impossível que os valores pudessem conservar, na sociedade, uma relevância conforme o ser, eles não deveriam tornar-se objetos de tais posições (*Setzung*). Mas, esta condição de realização dos valores não é simplesmente idêntica à gênese ontológica do valor. A fonte correta da gênese é muito mais uma mudança estrutural ininterrupta do próprio ser social a partir do qual brotam imediatamente as posições (*Setzung*) que se realizam pelo valor. É, como nós vimos, uma verdade fundamental da concepção marxista, que os homens fazem sua história. Não podem fazer isto, no entanto, sob circunstâncias por eles escolhidas.

Os homens respondem propriamente — mais ou menos conscientes, mais ou menos certos — todas as alternativas concretas que as respectivas possibilidades do desenvolvimento social colocam para eles. Dentro disto está contido, no entanto, o valor. Não resta a menor dúvida de que o domínio do homem sobre seus afetos (*Affekte*)¹⁵⁰ como resultado do trabalho é um valor. Mas este está contido no trabalho mesmo e pode vir a ser efetivamente social, sem conservar incondicionalmente, imediatamente, uma forma consciente e levar sua qualidade de valor (*Wertgelten*) no trabalho humano para a valorização (*Geltung*).¹⁵¹ É um momento do ser social e é por isso real e efetivo conforme o ser, mesmo se não se torna consciente ou se somente está na condição incompleta.

Certamente, não é de modo nenhum casual o tornar-se consciente socialmente. Nós devemos enfatizar este singular momento de dependência para acentuar devidamente o caráter do ser ontológico- social do valor. Ele é uma relação social entre fim (*Ziel*), meio (*Mittel*) e indivíduo, que como tal possui um ser social. Certamente, este ser contém ao mesmo tempo um elemento de possibilidade, enquanto determina em si somente uma solução no espaço de jogo de alternativas concretas, seu conteúdo social e individual e as direções de solução das questões nelas contidas. O desdobramento deste ser-em-si, seu crescer para um verdadeiro para-si, obtém o valor em atos que se preenchem nele. Mas é característico para o fato ontológico aqui em questão que este permaneça ligado na realidade última do valor, numa efetivação indissolúvel do valor mesmo,

¹⁵⁰ O termo *Affekte* é mera germanização do latim *Affectus*, introduzido na filosofia moderna por meio de Descartes e sobretudo por Spinoza. Tem sempre o significado de estado afetivo psicofísico. Veja-se, por exemplo, a definição de Spinoza em *Ética*; 3 DEF, 3. (N.T.)

¹⁵¹ Lukács utiliza aqui os dois termos: *Wertgelten* onde *Wert* (valor) e *Gelten* (valer) para designar qualidade de valor e em seguida *Geltung*, forma substantivada do verbo *Gelten*, que pode significar valorizar.

indispensável na práxis humana indissolúvel do valor mesmo. É o valor que cunha a realização de suas determinações. Não o contrário. Isto não permite entender-se conforme o pensamento, como se pudesse vir a ser “deduzido” a partir de sua realização, de seu simples produto humano do trabalho. As alternativas são os fundamentos insuprimíveis do modo da práxis social humana e podem somente podem vir a ser desprendidas abstratamente, nunca de modo real, da determinação individual. Mas o que significa uma tal resolução alternativa pelo ser social dependente do valor. Dizendo de modo melhor: do respectivo complexo das possibilidades reais para reagir à problemática de um complexo histórico-social *hic et nunc* do modo prático. Toda decisão que estas possibilidades realizam em suas formas mais puras — se afirmando ou negando o valor — alcançam, correspondentemente o respectivo grau de desenvolvimento de um modelo positivo ou negativo. Este se obtém de graus mais primitivos na tradição mais direta e mais oral. Para os heróis do mito tornam-se respondidas de modo exemplar estas alternativas — que culminam nos valores — da linhagem de vida para um tal nível de modelo humano que esta resposta — positiva ou negativa — tornou-se para a reprodução de uma tal vida, de modo social duradouro importante e, por isso, é parte integrante deste processo de reprodução, em sua mudança e em sua conservação.

Este permanecer (*Aufbewahrtbleiben*) que se conserva não deverá ser propriamente provado; é certamente conhecido, de maneira geral, como se tem conservado tais soluções pessoais de alternativas sociais já a partir da época criativa do mito até nosso presente. O mero permanecer que se mantém (*Erhaltenbleiben*) expressa, no entanto, somente um lado deste processo. É igualmente importante verificar que este somente é possível quando isto pode se tornar subjugado perenemente, numa mudança ininterrupta em sua interpretação, quer dizer, em sua aplicabilidade como

um modelo para a práxis do respectivo presente. Que isto aconteça nos primeiros estágios no caminho da tradição oral e, mais tarde numa confirmação artística e poética, não muda em nada o fato aqui fundamental. Com efeito, em todos estes casos, trata-se de uma ação dirigida para uma alternativa social, junto de uma mudança ininterrupta de seus pormenores concretos, cuja interpretação, etc. permanece mantendo-se essencialmente, quer como contínua, quer como essencial para o ser social. Que isso, na forma de uma alternativa individual e não como em outras regiões próprias do valor, nas quais acontece uma ordem de proibição, expressa o caráter específico do valor que aqui se realiza: sua tendência que emerge diretamente da personalidade do homem, sua auto-confirmação como continuidade do germe interno da espécie humana. A conexão verdadeiramente social mostra-se principalmente em que o simples momento decisivo da mudança da interpretação está ancorado sempre nas necessidades sociais do respectivo presente. Essas necessidades se decidem sobre se e como se interpretam as alternativas que se fixam. Não é decisivo aqui o eventual descobrir da verdade histórica existente. Nós sabemos certamente que o Brutus da lenda não corresponde à verdade histórica; mas isto não diminui o efeito, de maneira nenhuma, da idéia de Shakespeare, e as valorizações opostas (Dante) são fundadas da mesma forma nas necessidades de seu presente. Mudança e continuidade (*Beständigkeit*) são produzidas de modo igual ao desenvolvimento social; sua relação de mudança espelha-se mesmo naquela nova forma reconhecida de substancialidade da qual foi o discurso do início deste caminho do pensamento, cuja parte contínua orgânica do valor está em sua objetividade histórica.

A objetividade dos valores depende disso: de que eles são partes contínuas, moventes e movidas da totalidade do desenvolvimento social.

Sua contrariedade, o fato indiscutível de que eles se colocam, muito freqüentemente, um contra o outro, numa oposição expressa com sua base econômica, não é desse modo nenhum relativismo de valor finalístico, como Max Weber pensa, e a impossibilidade de ordená-los em um sistema hierárquico, de tabelas indica-se ainda menos nesta direção. Sua existência, que atua na forma de um dever (*Sollen*) obrigatório, fático, social para o qual pertence necessariamente e internamente sua pluralidade, seu procedimento um contra o outro, em uma escala de heterogeneidade até a oposicionalidade, é verdadeiramente somente uma racionalização *post festum* e expressa, no entanto, imediatamente, a unicidade cheia de contradição e a univocidade de medida desigual da totalidade do processo histórico social. Isto forma, na sua determinação objetivo-causal, uma totalidade em movimento; no entanto, uma vez que é construído pela somatória causal de posições alternativo-teleológicas (*alternativ-teleologischen-Setzungen*), cada elemento de tais posições-altrnativo-teleológicas, que imediata ou mediatamente funda ou põe obstáculos, sempre deve permanecer. O valor destas posições (*Setzung*) decide por sua verdadeira intenção, tornada objetiva na práxis, intenção que pode orientar-se para o essencial ou para o contingente, para aquilo que leva para diante ou que freia, etc. Porque, no ser social, todas estas tendências são presentes e realmente existentes e porque produzem, no homem que age, alternativas em diferentes direções e em diferentes níveis, etc. o modo de fenômeno da relatividade não é de modo nenhum causal. Isto contribui para que permaneça viva, pelo menos em parte, nas perguntas e nas respostas, uma tendência para a autenticidade. Com efeito, a alternativa de uma determinada práxis, não está somente em dizer sim ou não a um determinado valor, mas também na escolha do valor que forma a base da alternativa concreta e a partir daqueles motivos que nomeiam para eles esta posição. Nós sabemos: o desenvolvimento econômico produz efetivamente,

para eles, a espinha dorsal do progresso efetivo. Por isso, os valores decisivos, que se mantêm ao longo do processo, são sempre — consciente ou inconscientemente — de modo imediato ou com mediações, às vezes bastante amplas — referentes a isso; mas são produzidas muitas diferenças objetivas importantes, cujos momentos deste processo são pensados e encontrados no conjunto dessa totalidade e das respectivas alternativas. É deste modo que os valores se conservam na totalidade do processo social, que se renova ininterruptamente, é assim que eles se tornam, a seu modo, partes integrantes do ser social com relação ao ser em seu processo de reprodução, elementos do complexo: ser social.

Escolhemos, de modo intencional, para evidenciar este estado de coisas ontológico, um valor que está muito distante do trabalho como modelo. Em primeiro lugar, para deixar claro que, também nos casos em que a alternativa, de imediato já se tornou puramente íntima, sempre há este fundamento na intenção das decisões de determinações objetivas da existência social e certamente também deve ser um caráter objetivo social do valor que se realiza na práxis. Nós lembramos, como exemplo, o personagem de Brutus, no qual esta conexão, este enraizamento do valor no ser social é conceituado de modo palpável. O mesmo ocorre, e talvez ainda com maior evidência, se nós lembrarmos que Prometeu foi, aos olhos de Hesíodo, um sacrílego punido justamente pelos deuses, ao passo que, após a tragédia de Ésquilo, ele revive, na consciência da humanidade, como aquele que é benévolo e que leva a luz. Se nós acrescentarmos, ainda, que o pecado original do Velho Testamento (N.B.: com o trabalho como punição) e a correlata doutrina cristã sustentaram, com eficácia maior, o ponto de vista de Hesíodo, teremos diante de nós um quadro muito claro para compreender como, neste caso, as alternativas tinham, em seu conteúdo, uma decisão: se o homem, em seu trabalho, produz a si mesmo como

homem, se ele se compreende como produto que serve a poderes transcendentais, segue necessariamente que todos os poderes (fundados) no próprio homem, em sua sociabilidade, abrigam-se no fato autônomo que se funda de um sacrilégio contra as potências superiores. Por e para se obter uma valoração da sociabilidade,¹⁵² nas alternativas, no entanto — em segundo lugar — essa sua estrutura é um caso mais extremo e, certamente, mais significativo, que poderá se tornar efetivo na história da humanidade somente num grau relativamente mais desenvolvido. Por isso, a posição (*Setzung*) de valores, socialmente necessária, também deve produzir, por causa disso, casos estruturados de outra maneira. Este complexo de problemas, porém, somente na Ética poderemos tratar de maneira adequada, limitando-nos aqui a indicações puramente formais: trata-se de valores sociais que, para afirmarem-se na sociedade, precisam de um aparato institucional, que pode se assumir socialmente nas formas mais variadas (direito, Estado, religião, etc.) e há casos em que as objetivações do reflexo (*Widerspiegelung*) da realidade se tornam portadoras de valores e resgatadoras de fatores que induzem a posições de valores (*Wertsetzungen*)¹⁵³, etc. Aqui nem é possível enumerar as diferenças, as estruturas heterogêneas que desembocam também em nítidas contraposições, uma vez que todas, sem exceção, só se explicam, em termos adequados, nas interrelações e interações sociais concretas de cada valor com todos os outros valores e, por isso, só se pode falar delas numa exposição muito sintética, que diga respeito à totalidade da práxis social e, junto disso, da totalidade de interpretação dirigida e cognoscível do ser social.

¹⁵² A expressão utilizada foi: *Für das Zur-Geltung-Gelangen der Gesellschaftlichkeit*.

¹⁵³ *Wertsetzungen* = *wert* = valer e *setzung* = posição.

3. A RELAÇÃO SUJEITO OBJETO NO TRABALHO E SUAS CONSEQÜÊNCIAS

São aqueles modos de fenômenos da condução da vida especificamente humana que, embora através de amplas mediações mas ainda não totalmente esgotadas, brotam a partir do trabalho e que deverão ser conceituadas ontológica e geneticamente a partir dele. Mas antes de poder realizar um exame mais próximo de algumas questões aparentemente muito distantes e, pelo contrário, por sua essência enraizadas no trabalho, temos que considerar melhor um fenômeno, por nós já abordado, que é uma conseqüência direta do trabalho, isto é, o surgimento da relação sujeito-objeto e a distância entre sujeito e objeto que necessariamente advém daí. Este distanciamento cria, imediatamente, uma das bases indispensáveis, dotada de vida própria, do ser social dos homens: a linguagem. Engels observa, com justeza, que a linguagem surgiu porque os homens “tinham alguma coisa para dizer. A necessidade desenvolveu o órgão necessário para isso”¹⁵⁴. O que significa, porém, dizer alguma coisa? Comunicações são importantes, como aquelas referentes ao perigo, aos meios de alimentação, ao desejo sexual, etc. já as encontramos nos animais superiores. O salto entre estas comunicações e aquelas dos homens, às quais Engels se refere, está exatamente, está exatamente nesta distância. O homem sempre fala “sobre” algo determinado, que ele retira da sua existência imediata em um duplo sentido: primeiro, — na medida em que isto é posto como objeto que existe de maneira independente; segundo, — e aqui a distância aparece, se possível, ainda mais nitidamente em primeiro plano, — na medida em que o homem se esforça por tornar claro o respectivo objeto como algo concreto,

¹⁵⁴ ENGELS, F. *Dialektik der Natur (Dialética da Natureza)*, op. cit. p. 696; MEW, 20, p.446.

mas os seus meios de expressão, as suas designações são tais que permitem muito bem a cada sinal figurar em contextos complementemente diferentes. De modo que a reprodução realizada através do signo verbal se separa dos objetos designados por ela e, por conseguinte, também do sujeito que a realiza, tornando-se expressão conceptual de um grupo inteiro de fenômenos determinados, que podem ser utilizados de modo análogo por sujeitos inteiramente diferentes, em contextos inteiramente diferentes. As formas de comunicação dos animais não conhecem essa distância, pelo contrário, são parte contínua, orgânica do processo biológico de vida e, mesmo quando têm um conteúdo claro, esse conteúdo está ligado a situações específicas dos animais que tomam parte nele; desse modo, só podemos falar aqui de sujeitos e objetos em sentido figurado, o que pode, facilmente induzir a mal entendidos, embora se trate sempre de uma essência concreta que se esforça para comunicar algo a respeito de um fenômeno concreto e, ainda que tais comunicações, pelo seu vínculo indissolúvel com a situação, sejam, de modo geral, muito precisas. A posição simultânea do sujeito e do objeto no trabalho e aquela, derivada da primeira, que se verifica na linguagem distanciam, no sentido referido, o sujeito do objeto e vice-versa, o objeto concreto de seu conceito, etc. Apenas por este caminho torna-se possível a compreensão, tendencialmente ampliável, sem limite, do objeto e o seu domínio por parte do homem. Não é de estranhar que dar nome aos objetos, enunciar o seu conceito, o nome, tenha sido entendido, durante muito tempo, como um fenômeno mágico: ainda no Velho Testamento o domínio do homem sobre os animais exprime-se no fato de que Adão lhes dá nomes, indicando isso, com clareza, que a linguagem está fora da natureza.

No entanto, esse criar distanciamento conserva-se, tanto no trabalho como na linguagem, uma elevada diferenciação. Já o trabalho mais simples, como nós já vimos, realiza, através da dialética entre fim e meio,

uma relação nova entre imediatividade e mediação, até pelo fato de que toda satisfação de necessidade obtida através do trabalho já é mediada conforme sua essência objetiva. O mesmo fato insuprimível, que se intensifica na sua contrariedade nesse estado de coisas, é que todo produto do trabalho quando é fabricado possui uma nova imediatividade — não mais presa à natureza — para o homem que o utiliza. Cozinhar ou assar carne é uma mediação, mas comer a carne cozida ou assada é, neste sentido, um fato imediato como aquele de comer a carne crua, ainda que o segundo seja um fato natural e o primeiro social. Mas, o trabalho, na medida de um maior desenvolvimento, impulsiona séries inteiras de mediações entre o homem e o fim (*Ziel*) imediato que ele, em última análise, se esforça para alcançar. Assim, origina-se, no trabalho, desde o princípio, uma diferenciação que aparenta as posições de fim (*Zielsetzung*) imediatas e que se mediatizaram extensamente. (Nós pensamos nas produções das armas, às quais desde o descobrimento do minério, de sua fundição, até sua fabricação, em uma escala de diferentes posições de fim teleológicas, heterogêneas umas com as outras). Uma práxis social só é possível quando esse tipo de comportamento se tornou uma realidade para toda a sociedade. É claro que, na medida em que se ampliam as experiências de trabalho, surgem relações e estruturas inteiramente diferentes delas, mas isto não muda as coisas em relação ao fato de que essa distinção entre fatos imediatos e mediados — mesmo na sua existência simultânea, que implica em uma relação necessária, uma seqüência, uma precedência, uma subordinação, etc. — originou-se do trabalho. Assim, só o distanciamento conceptual dos objetos, através da linguagem, é capaz de fazer com que o distanciamento real, que se realizou no trabalho, seja comunicável e seja fixado como patrimônio comum de uma sociedade. É suficiente lembrar como a sucessão temporal das diferentes operações

poderia ser obtida a partir de suas mediações correspondentes à essência das coisas (a seqüência, as pausas, etc.) que seria impossível de ter sido executável socialmente — apenas para sublinhar o elemento de maior relevo — sem uma precisa articulação do tempo na linguagem e assim por diante. Do mesmo modo que com o trabalho, também com a linguagem consuma-se um salto do ser natural para o ser social; também aqui esse salto é um processo lento, cujos momentos iniciais permanecerão desconhecidos para sempre, ao passo que, examinando o desenvolvimento dos instrumentos, é possível estudar com uma certa exatidão, a direção evolutiva da qual podemos ter, dentro de certos limites, uma visão geral como um conhecimento *post festum*. É claro que os monumentos lingüísticos que a etnografia pode-nos fornecer, mesmo os mais antigos, são muito mais recente do que os primeiros instrumentos. No entanto, uma ciência da linguagem que tomasse como objeto de pesquisa, como fio condutor do seu método, os nexos realmente existentes entre trabalho e linguagem, poderia aprofundar e estender extraordinariamente o nosso conhecimento do processo interno do salto.

Como já mostramos detalhadamente, o trabalho modifica também a própria natureza do homem que o realiza. A direção através da qual se efetiva este processo de mudança é dada por si mesma com a posição (*Setzung*) teleológica e sua realização prática. Como nós já afirmamos, o ponto central do processo de transformação interna do homem consiste em chegar a um domínio consciente sobre si mesmo. Não somente o fim (*Ziel*) é anterior na consciência aí, como sua realização material; essa estrutura dinâmica do trabalho estende-se a cada movimento singular: o homem que trabalha deve planejar antecipadamente cada um dos seus movimentos e controlar continuamente, conscientemente, a realização de seu plano, se ele quer alcançar o possível otimizado concreto em seu trabalho. Essa

predominância da consciência do homem sobre o seu próprio corpo, que também se estende para uma parte da esfera da consciência, para os hábitos, os instintos, os afetos, é uma exigência elementar mesma do trabalho mais primitivo e deve cunhar também decisivamente as representações do homem sobre si mesmo e exigir aí para si mesmo, certamente, algo qualitativamente diferente da situação do animal numa relação totalmente heterogênea perante ele [o trabalho].

Surge de modo ontológico e objetivo, uma nova constituição, de diferentes aspectos, por nós já descrita, da consciência humana, que deixa de ser um epifenômeno biológico e se constrói como um momento essencial ativo do ser social que se origina de maneira nova. Se nós interpretamos, de múltiplas maneiras, o retrocesso das barreiras naturais provocado pelo trabalho, esta nova função da consciência como portadora das posições (*Setzung*) teleológicas da práxis jogou junto disto um papel altamente significativo. No entanto, se nós quisermos, a respeito desse complexo de problemas, proceder com uma visão crítica ontologicamente rigorosa, devemos observar que certamente se verifica um contínuo ceder ininterrupto da natureza, mas nunca se poderá chegar a sua superação (*Aufhebung*) completa. O homem, membro ativo da sociedade, motor de suas transformações e de seus movimentos progressivos, permanece, em sentido biológico, uma essência natural: no sentido biológico permanece a sua consciência indissociavelmente — apesar de todas as decisivas mudanças de função no plano ontológico — ligada ao processo de reprodução biológica de seu corpo; considerando a universalidade desta ligação, a base biológica da vida permanece intacta também na sociedade. Apesar de todas as possibilidades que se possam introduzir neste processo, nada pode mudar quanto à relação ontológica última da consciência com o processo vital do corpo.

Essa constituição da relação entre duas esferas do ser não é, do ponto de vista ontológico, em nada estruturalmente nova. Também no ser biológico, as relações, os processos, etc., físicos e químicos, dados de modo insuprimível. Que eles — quanto mais evoluído o organismo, tanto mais — são capazes de exercer funções que são impossíveis em processos puramente físicos ou químicos não ligados a um organismo não suprime o vínculo indissolúvel deste último com a base no seu funcionamento normal. Ora, por mais diferente que seja a relação do ser social para o ser biológico, a qual já citamos, a relação que existe entre o ser orgânico e o inorgânico, esta ligação do sistema mais alto, mais complexo na existência, a reprodução, etc. daquilo que o funda “a partir de baixo” é um fato ontológico inalterável. Em si este nexos não é posto em dúvida; no entanto, o desdobramento da consciência cria, socialmente, posições que são apreendidas na própria vida cotidiana e que conduzem a *intentio recta* ontológica para caminhos falsos. É difícil entender e superar os desvios que daí derivam com respeito a esse fato fundamental da ontologia do ser social, são difíceis de ver e de se superar porque eles parecem apoiar-se em fatos de consciência insuprimíveis na sua imediaticidade. Se não desejamos simplificar e vulgarizar a complexidade dessa situação, temos que evitar ficar presos à expressão “parece ser” (*scheinen*), ao contrário, é preciso ter sempre presente que “aparência” (*Scheinen*) refere-se, aqui, a uma forma fenomênica necessária do ser humano-social e que, por isso, considerada isoladamente como tal, deve aparecer como irrefutável. Seu caráter de mera aparência só pode se revelar mediante a análise do complexo concreto na sua dinâmica contraditória.

Temos assim, diante de nós, dois fatos aparentemente opostos. Em primeiro lugar, aquele ontológico objetivo, onde percebemos que a existência e a efetividade da consciência estão ligadas de modo

indissolúvel ao curso biológico do organismo vivo e que, por isso, toda consciência individual — e não existem outras — nasce e morre junto com o corpo. Em segundo lugar, o papel da consciência que se origina, que dirige e que conduz, a partir do processo de trabalho, aparece, perante o corpo como órgão executivo a serviço das posições teleológicas, que só podem provir e ser determinadas pela consciência. Este fato fundamental do ser social, a dominância da consciência sobre o corpo, que parece, sem dúvida, superior, resgata certamente a representação na consciência humana, forçosamente, com uma certeza: à consciência respectivamente que, como sua substancialidade, como portadora da “alma” que pensa, seria impossível conduzir e dominar o corpo em tal medida, se ela não fosse constitutiva, de modo diferentemente, qualitativamente, e diversa dele em sua substancia, se ela não possuísse uma existência autônoma perante ele. Para quem examinar de maneira desapaixonada e de modo desinteressado — coisa não muito comum — este complexo de problemas, fica evidente que uma tão certa consciência dessa autonomia ainda não demonstrou nenhuma prova de sua existência real. No interior dos limites dentro dos quais qualquer ente é, no seu ser, autônomo — e essa relação é sempre relativa — a autonomia deve poder ser deduzida em termos ontológico-genéticos, só a autonomia de função dentro de um complexo não é prova suficiente. Uma tal prova — naturalmente apenas no âmbito do ser social e, portanto, também aqui num sentido relativo — pode ser fornecida pelo homem no seu conjunto, como indivíduo, como personalidade e não, ao contrário, pelo corpo ou pela consciência (alma), cada um por si, tomados isoladamente; ao contrário, encontramos aqui uma insuprimível unidade ontológica-objetiva, na qual é impossível o ser da consciência sem o ser simultâneo do corpo. É preciso dizer que, do ponto de vista ontológico, uma ação do ser do corpo sem consciência é possível, por exemplo,

quando, por causa de uma doença, esta deixa de funcionar, ao passo que uma consciência sem base biológica não pode existir. Isto não contradiz o papel autônomo, dirigente e planificador da consciência nas suas relações com o corpo, pelo contrário, é o seu fundamento ontológico. Encontramos, aqui, face a uma forma muito clara de contradição entre fenômeno e essência. Sem, no entanto, esquecer que tais contraposições entre fenômeno e essência não são tão raras; basta pensar no movimento do sol e dos planetas, no qual os aspectos fenomênicos, diametralmente opostos com relação à essência são, para os habitantes da terra, de tal modo um dado certo de seu reflexo sensível imediato, que até para o mais convencido defensor da concepção copernicana, o sol, na vida cotidiana imediato-sensível, de manhã se levanta e de tarde se põe.

O fato de que esta contradição entre fenômeno e essência, mesmo que com lentidão, tenha mais facilmente perdido, na consciência dos homens, o caráter de contradição baseia-se em que ela se refere à vida externa dos homens e não atinge diretamente a sua atitude para consigo mesmos. Como é óbvio, essa questão situa-se, de qualquer modo, no desmoronamento da ontologia religiosa e na transformação da fé com base ontológica numa necessidade religiosa meramente subjetiva, que não podemos discutir aqui. Para nós, o problema aqui trata-se do interesse dos homens em suas aspirações cotidianas vitais, em sua imagem espiritual de si mesmo. Acrescenta-se, além disso, o fato de que certamente a autonomia objetivo-ontológica da “alma” em relação ao corpo apoia-se meramente numa idéia infundada, isolada numa concepção falsa, do processo em seu conjunto e, no entanto, o agir autônomo da consciência, que o modo essencial que parte dela, das posições teleológicas, do controle conforme a consciência de sua execução, etc. são fatos objetivos da ontologia do ser social. Se, quando se conceitua a consciência como a própria autonomia em

relação ao corpo como verdade ontológica absoluta, ela não erra ao fixar imediatamente, no pensamento, o fenômeno, como acontece no caso do sistema planetário, mas apenas na medida em que considera o modo de fenômeno — que é ontologicamente necessário — como fundado direta e adequadamente na própria coisa. Não só a história das religiões, mas também muitas vezes a história da filosofia mostram como é difícil ultrapassar este modo de fenômeno necessariamente dualístico de um complexo de forças que, do ponto de vista ontológico, é em última instância unitário. Mesmo aqueles pensadores que trabalharam com seriedade e sucesso para purificar a filosofia dos dogmas teológicos-transcendentes, neste ponto tropeçaram e acabaram por sustentar, com formulações diferentes, o velho dualismo. Basta lembrar os grandes filósofos do século XVII, nos quais este modo de fenômeno permanece como dado ontológico último na dualidade insuprimível entre extensão e pensamento (Descartes). O panteísmo de Spinoza transfere a solução para uma infinidade transcendente; a ambivalência do deus *sive natura* é a expressão mais enérgica disto. E todo o ocasionalismo nada mais é do que uma tentativa de conciliação conceptual, sem conseguir desenredar o problema de fundo em termos ontológicos. A dificuldade em apreender esse erro da *intentio recta* ontológica da vida cotidiana e também da filosofia aumenta na medida em que o ser social vai se desenvolvendo. Certamente, o desenvolvimento da ciência biológica fornece sempre argumentos novos e melhores para afirmar que consciência e ser são inseparáveis e da impossibilidade da existência de uma “alma” como substância autônoma.

No entanto, outras forças da vida social, que se organiza em níveis cada vez mais elevados, atuam numa direção oposta. Referimo-nos aos complexos de problemas que podemos circunscrever como aquilo que dá sentido à vida. O sentido é colocado socialmente pelo homem para o

homem, para si e para os seus semelhantes; na natureza é uma categoria que não existe de modo algum, portanto, nem mesmo como sua negação. Vida, nascimento, morte são conceituados enquanto fenômenos da vida natural, livre de sentido, não são plenos de sentido nem opostos ao sentido. Somente na medida em que o homem, em sociedade, procura um sentido para a sua própria vida, no fracasso de um tal esforço que seu pólo oposto é igualmente sem sentido. Nas sociedades primitivas isso ainda acontece de forma espontânea, puramente social: uma vida que corresponda à ordem respectivamente social e plena de sentido; a morte do herói espartano nas Termópilas. Somente quando a sociedade se diferencia a ponto de permitir que o homem configure, individualmente, a sua vida imbuída de sentido ou a abandone ao sem sentido, surge como problema geral um grande aprofundamento da crença na autonomia da “alma”, considerada agora expressamente autônoma não apenas em relação ao corpo, mas também perante aos próprios afetos espontâneos. Os fatos não modificáveis da vida, em especial a morte, tanto a sua própria como também a dos outros, transformam a consciência daquilo que é imbuído de sentido numa realidade em que se acredita socialmente. O esforço em dar um sentido à vida não exige em si, de modo nenhum, necessariamente, uma consolidação desse dualismo entre corpo e alma; para compreender isto, basta pensar em Epicuro. Esta, no entanto, não é a regra de tais desenvolvimentos. A teleologia da vida cotidiana que, como já mostramos, é projetada espontaneamente no mundo externo, contribui para a construção de sistemas ontológicos nos quais uma vida particular imbuída de sentido aparece como parte, como momento de uma obra teleológica de solução do mundo. Deste ponto de vista, permanece, para estas observações, se a bem-aventurança no céu ou a própria redenção em uma não objetividade bem-aventurada, constrói o fim que se coroa do elo teleológico, em um não-ser que leva à salvação. O importante é que a

vontade de conservar uma integridade da personalidade cheia de sentido – de um grau de desenvolvimento determinado em um problema relevante da vida social – conserva uma base espiritual numa ontologia fingida que se desenvolveu a partir dessas necessidades.

Temos o propósito de chegar a falar de considerações amplas e extensamente mediadas do nosso fenômeno, isto é, a interpretação ontologicamente falsa de um fato elementar da vida humana. Com efeito, apenas deste modo é que se torna patente como um amplo campo tornou-se originado no processo de humanização do homem através do trabalho extensivo. O domínio do fim (*Ziel*) que a consciência que se põe, sobre todo o restante do homem, de modo especial sobre o próprio corpo, e o comportamento crítico-distanciado, assim obtido, da consciência humana sobre a sua própria pessoa podem ser encontrados ao longo de toda a história da humanidade, mesmo que com formas mutáveis e conteúdos sempre novos e diferentes. Sua origem, no entanto, está, sem sombra de dúvida, no trabalho, cuja análise leva, por sua própria natureza, por si mesma, a esse grupo de fenômenos, ao passo que todas as outras tentativas de esclarecimento pressupõem, sem o saber, as auto-experiências próprias que se originam do trabalho do homem. É errôneo, por exemplo, buscar a origem dessa autonomia da “alma” na vivência interior do sonho. Também alguns animais superiores sonham, sem que por isso o caráter animalesco-epifenomenal de sua consciência possa tomar uma tal direção. Assim, consiste a não socialidade do sonho como vivência porque o seu sujeito, interpretado como “alma”, toma caminhos que pareçam estar mais ou menos em contradição com o seu domínio normal da vida. Ao contrário, uma vez que a partir das experiências de trabalho realizadas enquanto se está acordado, a existência autônoma da “alma” tornou-se um elemento firme da imaginação do homem, as experiências interiores do sonho

podem, mas, apenas neste caso, levar a uma ulterior construção mental do eu ser transcendente. Isso já acontece na magia e, mais adiante, com modificações adequadas, nas outras religiões.

No entanto, nada disto permite que tanto a aspiração da magia de dominar as forças naturais não dominadas de outro modo, quanto as concepções religiosas fundadas em deuses criadores tenham como modelo, em última análise, o trabalho humano. Engels, que aborda rapidamente também este problema, interessando-se, no entanto, mais pela gênese da concepção de mundo filosófico-idealista, faz derivar esta última do fato de que, num determinado estágio relativamente baixo (na família simples) “a cabeça organizadora do trabalho pode fazer executar por outras mãos o trabalho planejado.”¹⁵⁵ Isto é sem dúvida correto para aquelas sociedades nas quais as classes dominantes já deixaram elas mesmas de trabalhar e nas quais, por isso, o trabalho físico realizado pelos escravos é objeto de desprezo social, como na pólis helênica evoluída. No entanto, no mundo dos heróis homéricos, o trabalho físico ainda não é desprezado por princípio; nele o trabalho e o repouso ainda não são, de acordo com a divisão classista do trabalho, atribuições exclusivas de grupos sociais diferentes. “Ele, [Homero] e os seus ouvintes não são atraídos pela descrição da satisfação, ao contrário, sentem o prazer da ação humana, de sua capacidade de conquistar e preparar uma refeição e de tornarem-se, assim, mais fortes... A divisão da vida humana no trabalho e no repouso é ainda vista, na epopéia homérica, na sua conexão concreta. O homem trabalha; é necessário para comer e para conciliar os deuses com os sacrifícios de carne; só depois que comeu e sacrificou é que começa o gozo

¹⁵⁵ ENGELS, F. *Dialektik der Natur*, *Op. cit.* p. 700.

livre”¹⁵⁶. Logo em seguida ao trecho citado acima, diz Engels que o processo ideológico a que se refere “dominou as mentes desde o fim da civilização antiga”, referindo-se à concepção de mundo que se originou com o espiritualismo cristão, no entanto, o cristianismo, nos seus primórdios, não era de modo algum uma religião de uma casta superior, socialmente isenta do trabalho físico. E nós insistimos em dizer que a independência objetivamente operante, mas ontologicamente relativa, da consciência em relação ao corpo, juntamente com a sua plena autonomia — ao nível fenomênico — e com o seu reflexo no sujeito como vivência interior, como “alma”, teve origem no próprio trabalho, sem que com isto queiramos, de modo nenhum, fazer derivar diretamente disso as sucessivas e mais complicadas concepções que dizem respeito a este complexo. O que afirmamos, baseados na ontologia do processo de trabalho, é simplesmente a situação por nós descrita. Este, em estágios diferentes de desenvolvimento, em situações diferentes de classe, apresenta-se em formas muito diversificadas, e estas diferenças de conteúdo, que muitas vezes são contraposições, derivam da estrutura da respectiva formação social. Isto, no entanto, não exclui que o fundamento de fenômenos tão diversos seja a situação ontológica que se origina, necessariamente e objetivamente, com e no trabalho.

Já a questão, se a autonomia da “alma” experencia na interpretação terrena ou transcendente, não poderá mais ser deduzível a partir de sua origem. Não há dúvida de que as representações mágicas eram, em sua maioria, de ordem terrena: era preciso dominar as forças naturais desconhecidas através da magia, do mesmo modo como aquelas conhecidas deviam ser dominadas pelo trabalho: além disso, as medidas mágicas para defender-se, por exemplo, das ações perigosas das “almas” que se tinham

¹⁵⁶ WELSKOPF, E. C. H. *Probleme der Musse im alten Hellas*, Berlim, 1962, p. 47.

tornado autônomas com a morte, por mais fantástico que fosse o seu conteúdo, correspondiam perfeitamente, na sua estrutura geral, às posições teleológicas cotidianas do trabalho. Também a exigência de um além, no qual a recompensa ou a condenação conferissem à vida aquele sentido pleno que na Terra permanecia ocasional e fragmentário, surgiu — como fenômeno humano geral — a partir da situação daqueles homens cujas perspectivas de vida não eram capazes de dar a esta um sentido terreno. Max Weber indica certamente, como de um outro modo, num extremo oposto, alguns guerreiros parecem ser “indignos e não nobres”: “A morte e a irracionalidade do destino humano são constituintes internos ou uma coisa cotidiana para o guerreiro, e as chances e aventuras deste lado preenchem sua vida de tal modo que ele não exige, e aceita de bom grado, nada além da proteção da religiosidade contra a magia perversa dos ritos cerimoniais que estão de acordo com o seu sentimento de dignidade e com as convenções da casta, das orações sacerdotais pela vitória e por uma morte gloriosa, que lhe permita elevar-se ao céu dos heróis.”¹⁵⁷. Para convencer-se da correção deste raciocínio, basta pensar em *Farinata degli Uberti*, de Dante, ou naqueles florentinos elogiados por Maquiavel, que se preocupavam mais com a salvação da sua cidade do que com sua própria alma. É claro que uma tão grande multiplicidade de formas, que se realizam apenas em uma pequena seção do ser social, pede, naturalmente, nova configuração histórica, um esclarecimento particular. Isto não modifica o fato de que nenhuma destas configurações poderia ter-se tornado real, sem a separação ontológica entre consciência e corpo, cuja primeira função, de caráter universal, fundante e fundamento de fenômenos mais complexos, conservou-se pelo trabalho. Deste modo, nele — e só nele

¹⁵⁷ WEBER, M. *Wirtschaft und Gesellschaft, (Economia e Sociedade)* Tubingen, 1921, p. 270.

— pode-se buscar e encontrar a gênese ontológica dos fenômenos sociais que se tornaram complexos mais tardiamente.

Como o trabalho é fundamental para a humanização do homem, mostra-se também aqui que a sua condição ontológica, o ponto de partida genético leva para uma outra questão vital, a qual os homens constroem ao longo de sua história: a liberdade. Também, no exame desta questão, devemos aplicar o mesmo método utilizado até agora: expor aquela estrutura originária, que constrói o ponto de partida para as outras formas tardias, e seu fundamento insuprimível, mas, ao mesmo tempo, tornar visíveis aquelas diferenças qualitativas que representam, ao longo do processo social mais tardio, com espontânea inevitabilidade, e modificam necessariamente, de maneira decisiva, a estrutura originária do fenômeno, também no que concerne a determinações importantes. A dificuldade singular para uma investigação da liberdade — do ponto de vista metodológico geral — baseia-se em que ela pertence aos fenômenos multiformes, multifacetados e os mais destacados do desenvolvimento social. Poderemos dizer que cada setor singular que se tornou relativamente autônomo do ser social produz uma forma prática de liberdade, que é empreendida simultaneamente tanto com as mudanças mais significativas, quanto com o desenvolvimento histórico-social em que se encontra. Liberdade, no sentido jurídico, é algo substancialmente diferente do que no sentido da política, da moral, da ética, etc. Só na *Ética* é possível dar um tratamento adequado a essa questão da liberdade. Essa distinção é importante no plano teórico mais alto porque a filosofia idealista procurou, a todo custo, um conceito unitário-sistemático de liberdade e, algumas vezes, pensou ter encontrado. Também aqui se mostram as conseqüências confusas das tendências bastante amplas de resolver as questões ontológicas com métodos lógico-gnosiológicos. O resultado é, de um lado, uma falsa homogeneização, muitas vezes

fetichizante, de complexos de ser heterogêneos e, de outro, como já vimos antes, a utilização das formas mais complexas como modelo para as mais simples, o que torna metodologicamente impossível tanto a compreensão da gênese das primeiras, como a análise correta do valor das segundas.

Se nós então, conforme esses cuidados imprescindíveis, tentarmos esclarecer a gênese ontológica da liberdade, teremos que partir do caráter alternativo das posições de fim (*Zielsetzung*) no trabalho. Nessa alternativa, aparece, certamente, pela primeira vez, de forma claramente delineada, o fenômeno completamente estranho à natureza da liberdade: enquanto a consciência decide num modo mais alternativo qual fim (*Ziel*) ela quer pôr e como quer transformar os elos causais exigidos como meio de realização em coisas postas, origina-se um complexo de realidade dinâmico que, no geral, não encontra nenhuma analogia na natureza. Portanto, somente aqui, é que se pode examinar o fenômeno da liberdade em sua gênese ontológica. Numa primeira aproximação, a liberdade é aquele ato de consciência que dá origem a um novo ser posto por ele. Isto já distancia a nossa concepção ontológico-genética da concepção idealista. Com efeito, o fundamento da liberdade consiste em primeiro lugar, se quisermos falar dela de uma maneira razoável, como momentos da realidade plenos de sentido, numa decisão concreta entre diversas possibilidades concretas diferentes; se a questão da escolha é posta num nível mais alto de abstração, que a separa inteiramente da concretude, ela perde toda sua relação com a realidade e se torna uma especulação vazia. Em segundo lugar, a liberdade é — em última instância — um querer transformar a realidade (o que, em determinadas circunstâncias, inclui a conservação das coisas como estão), o que significa que a realidade, enquanto fim (*Ziel*) da transformação, não pode deixar de estar presente mesmo na abstração mais ampla. Nossas observações até agora têm mostrado que uma intenção de decisão, através de mediações, para a

mudança da consciência de um outro homem ou da sua própria para a mesma forma que ele pensa, está dirigida numa semelhante transformação. Desse modo, o âmbito das posições de fim (*Zielsetzung*) reais que surgem neste momento é muito extenso e delinea uma grande multiplicidade, mas em cada caso há também fronteiras delimitadas com muita exatidão. Por isso, até que a intenção de transformar a realidade tenha sido demonstrada, os estados de consciência — como as reflexões, os projetos, os desejos, etc. — não têm nenhuma relação real com o problema da liberdade.

Há uma outra questão mais complicada: até que ponto o caráter de determinação (*Determiniertheit*) interno ou externo da decisão pode ser considerado como critério da sua liberdade. Se a antítese entre este caráter de determinação e liberdade for concebida em termos abstrato-lógicos, chega-se à conclusão de que somente um deus onipotente e onisciente poderia ser internamente livre e, no entanto, ele por causa de sua essência teológica existiria para além da esfera da liberdade. Como determinação (*Bestimmung*)¹⁵⁸ do homem que vive em sociedade e atua socialmente, nunca é a liberdade inteiramente sem determinação (*Determination*) Basta lembrar o que já dissemos acerca do fato de que até no trabalho mais simples aparecem certos pontos de união das decisões nos quais o direcionamento para um lado em vez do outro pode acarretar um “período de conseqüências”, no qual o espaço de jogo torna-se extremamente limitado e, em certas circunstâncias, pode até reduzir-se a zero. Até nos jogos, por exemplo no xadrez, pode suceder que, numa determinada situação, haja apenas uma possibilidade obrigatória de movimento, provocada pelo nosso próprio movimento, etc. No que toca às relações humanas mais íntimas Hebbel, na sua tragédia *Herodes e Mariamne*, expressa muito bem esse fato:

¹⁵⁸ Note-se que a diferença entre *Bestimmung* (determinação) que vem do verbo *bestimmen* da *Determination* que vem do verbo *determinieren*. *Bestimmen* — *stimmen* — *afinar com*.

*Para todo homem chega o momento
no qual o condutor entrega as rédeas,
de sua estrela para ele mesmo.
O mal é que ele não conhece o momento,
e tudo isso poderá passar ao lado,
sem que ele possa perceber.*

Apartando-se disto, para uma concepção concreta da liberdade, um tal momento muito importante da existência objetiva dos pontos nodais, dentro do elo de decisões, mostra a análise desta situação ainda em uma determinação (*Bestimmung*) significativa no caráter de determinação (*Determiniertheit*) do sujeito da alternativa: o desconhecimento necessário de suas conseqüências ou, no mínimo, de uma parte delas. Essa estrutura é, de certo modo, parte integrante de qualquer alternativa; no entanto, a sua amplitude quantitativa acaba por recair qualitativamente sobre a própria alternativa. É fácil ver principalmente as alternativas que brotam ininterruptamente, inesperadamente, freqüentemente e que devem ser respondidas, sob pena de destruição; neste caso, faz parte da determinação (*Bestimmung*) essencial da própria alternativa que esta deverá pronunciar sua decisão no desconhecimento da maioria dos componentes da situação, das conseqüências, etc. Mas, também aqui, permanece conservado um mínimo de liberdade na decisão; também neste caso — caso limite — trata-se sempre de uma alternativa e não de um acontecer natural, que se determina por uma causalidade puramente espontânea.

Num sentido que se determina (*bestimmen*), teoricamente significativo, o trabalho mais primitivo representa (*repräsentiert*), também, uma espécie de pólo contrário das tendências que foram descritas. Que o “período de conseqüências” possa emergir no processo de trabalho não altera o fundamento de uma tal oposição, pois, qualquer posição do trabalho (*Arbeitssetzung*) tem, em seu pensamento, um fim (*Ziel*) que se conceitua,

determinado (*Bestimmung*) e concreto; sem esse fim que se conceitua, nenhum trabalho seria possível, enquanto tem uma alternativa de tipo cotidiano, como a descrita acima, expressa freqüentemente, posições de fim (*Zielsetzung*) extremamente difusas e imprecisas. Naturalmente que, também aqui, como sempre, o trabalho tem um sentido de mero produtor de valores de uso. Isto tem por conseqüência que o sujeito que põe as alternativas, como a reciprocidade de alguma coisa do homem com a natureza se torna determinado (*determiniert*) meramente através das suas necessidades e do seu conhecimento das determinações da natureza (*Naturbestimmtheiten*) de seu objeto; categorias como incapacidade de utilizar determinados modos de trabalhar por causa da estrutura social da necessidade (por exemplo, no trabalho dos escravos) ou como as alternativas de caráter social a respeito da execução do trabalho (por exemplo, a sabotagem nas produções sociais muito desenvolvidas) ainda não aparecem nesse estágio. Assim, é aqui principalmente, o reconhecimento objetivo adequado da matéria e dos processos somente relevantes para o processo eficaz de realização; os assim chamados motivos interiores do sujeito não entram aqui de modo nenhum em questão. Desta maneira, o conteúdo da liberdade é essencialmente diferente daquele das formas mais complexas. Podemos delineá-lo assim: quanto mais apropriado for o conhecimento que o sujeito adquiriu dos nexos naturais em cada momento, tanto mais facilmente pode tornar-se maior o seu movimento livre no meio da matéria (*Stoff*); dito de outra forma: quanto maior for o conhecimento adequado dos respectivos elos causais que se efetuam adequadamente poderão se transformar em postos, quanto mais tornarem-se seguros, a dominância do sujeito sobre eles, ou seja, a liberdade adquirível.

Tudo isto evidencia que cada decisão alternativa constrói o centro de um complexo social sob o qual figuram os componentes dinâmicos com o

caráter de determinação (*Determiniertheit*) e a liberdade. A posição de fim (*Zielsetzung*) que dá origem a algo de ontologicamente novo enquanto ser social é um ato nascente de liberdade, uma vez que os modos e os meios de satisfazer uma necessidade não são mais efeitos espontâneos dos elos causais biológicos, mas resultados conscientes, de ações que se decidiram e se conduziram. No entanto, ao mesmo tempo e de modo inseparável, imediatamente é determinado (*Determiniert*) um ato de liberdade da necessidade mesma — mediada daquelas relações sociais que produzem este modo, qualidade, etc. Esta mesma dupla presença (*Gedoppeltheit*), o ser simultâneo e as relações recíprocas do caráter de determinação (*Determiniertheit*) e de liberdade, também pode ser encontrada na realização do fim (*Ziel*). Originalmente, todos os seus meios são dados pela natureza, e esta sua objetividade determina a totalidade de atos do processo de Trabalho os quais, como nós vimos, consiste num elo de alternativas. Finalmente o homem é dado em seu ser precisamente assim (*Geradesosein*): produto do desenvolvimento realizado até agora, por mais que o trabalho possa ainda modificá-lo; também esse tornar-se outro (*Anderswerden*) origina-se no solo das capacidades que já, o começo do trabalho, em parte natureza em parte social, como os momentos co-determinantes, como possibilidades que existiram no sentido da *dynamis* aristotélica, prepara na construção do trabalho humano. Nossa afirmação anterior, de acordo com a qual toda alternativa, por sua essência ontológica, deva ser concreta e não geral abstrata, somente é testemunho de um processo de abstração do pensamento lógico-cognoscitivo e se esclarece na direção de que a liberdade, que se expressa em sua essência ontológica, deva ser (também) concreta e não geral, abstrata: ela interpreta um determinado campo de ação das decisões no interior de um complexo social concreto e torna operante, simultaneamente, tanto as objetividades e forças naturais como as sociais. Deste modo,

somente nesta totalidade concreta pode-se possuir uma verdade ontológica. O fato de que, ao longo do desenvolvimento, os momentos sociais aumentam, tanto em termos absolutos como relativos, não muda este dado fundamental, sobre o qual muito menos incide a circunstância de que no trabalho, na forma como o entendemos aqui, o momento do domínio sobre a natureza permanece o determinante, mesmo quando há um forte recuo das barreiras naturais. O movimento livre na matéria é e permanece o momento dominante que se estende para a liberdade, tanto quanto este obtém valorização nas alternativas do trabalho.

Com isto, não estamos negligenciando o fato de que esse modo de fenômeno (*Erscheinungsweise*) da liberdade permanece em vigor, na forma e no conteúdo, também depois que o trabalho já está bastante longe de seu estado originário, que aqui é tomado como base. Pense-se, antes de mais nada, na origem da ciência (matemática, geometria, etc.) a partir das experiências de trabalho cada vez mais intensamente generalizadas. Naturalmente alarga-se a ligação imediata com a posição de fim (*Zielsetzung*) concreta, única, do trabalho singular. No entanto, uma última aplicação mesmo que amplamente mediada permaneça no trabalho como última verificação, mesmo que em termos intensamente generalizados, a intenção última para transformar nexos reais em nexos postos e posições teleológicas aplicáveis, não experencia nenhuma mudança transformadora e também a forma de fenômeno (*Erscheinungsform*) característica da liberdade para o trabalho no movimento livre, na matéria, não sofre nenhuma transformação fundamental. A situação é análoga até no campo da produção artística, embora aqui o vínculo com o trabalho se torne manifesto apenas em casos relativamente raros (transformação de operações importantes na vida do homem, como a sementeira, a colheita, a caça, a guerra, etc. em danças, arquitetura). Mais adiante voltaremos de novo a nos referir às variadas

complexidades que daí derivam. A razão deste último fato é que, por um lado, a realização imediata do trabalho passa, aqui, por numerosíssimas, múltiplas e muitas vezes heterogêneas mediações e, por outro lado, a matéria na qual se verifica o movimento livre na matéria como forma que se origina da liberdade não é mais simplesmente a natureza, mas, no mais das vezes, já é o intercâmbio orgânico da sociedade com esta ou até mesmo o processo do ser social mesmo. Uma teoria abrangente, real, deve naturalmente tomar em consideração, analisar a fundo, estes fatos complexos, e isto mais uma vez nos remete à *Ética*; aqui é suficiente indicar tais possibilidades, realçando que a forma fundamental da liberdade permanece presente.

Agora que já vimos a indissolúvel inter-relação que há, neste complexo, entre o caráter de determinação (*Determiniertheit*) e liberdade, a constatação de que as abordagens filosóficas desse tema partem, comumente, da antítese entre necessidade e liberdade não surpreende. A oposição formulada sofre, em primeiro lugar, o fato de que a filosofia, no mais das vezes, orientada conscientemente num sentido lógico-gnoseológico, em especial a filosofia idealista, identifica simplesmente a determinação (*Determination*) com a necessidade, ao mesmo tempo onde está conservada uma generalização racional e que leva ao exagero do conteúdo de necessidade, esquecendo o seu caráter ontológico autêntico do “se... então”. Em segundo lugar, a filosofia pré-marxista, especialmente aquela idealista, como já sabemos, estende, em sua maior parte de modo ontologicamente ilegítimo, o conceito de teleologia à natureza e à história, resultando daí uma imensa dificuldade para equacionar, na sua forma verdadeira, autêntica, real, o problema da liberdade. Com efeito, para isto é necessário conceituar corretamente o salto qualitativo do tornar-se homem do homem, o qual está perante a algo radicalmente novo em relação a toda natureza, orgânica e inorgânica. A filosofia idealista também quer salientar,

este fato novo exatamente através da contraposição entre liberdade e necessidade; no entanto, enfraquece a sua argumentação não somente porque projeta na natureza a teleologia a premissa ontológica da liberdade, mas ainda porque ela também vê nessa contraposição ontológico-construtivo (*ontologischer-struktiven*) uma carência da natureza e das categorias naturais. A célebre e muito aceita determinação (*Bestimmung*) hegeliana da relação entre liberdade e necessidade soa deste modo: “a necessidade é cega apenas na medida em que não é conceituada...”¹⁵⁹

Sem dúvida, Hegel acolhe aqui um aspecto essencial do problema: o papel do reflexo (*Widerspiegelung*) correto da compreensão adequada da causalidade espontânea em si referente ao ser. No entanto, o termo “cega” revela imediatamente aquele viés da concepção idealista e que aludimos acima. Com efeito, o termo “cega” só pode ter um sentido real quando contraposto a ver. Um objeto, um processo, etc. que, por sua essência ontológica nunca poderá tornar-se consciente ou ver, não é cego (a não ser em sentido vago, metafórico); ao contrário, ele se situa muito mais ao lado da oposição entre visão e cegueira. O aspecto ontológico correto ao qual Hegel quer referir-se é o fato de que um processo causal, cuja legalidade (necessidade) foi por nós adequadamente apreendida, pode perder para nós aquele caráter de um fato não dominável a que Hegel se refere com o termo cegueira. No entanto, em si mesmo, nada mudou no processo das causas naturais e, no entanto, ele poderá se transformar de agora em diante em algo posto por nós; e neste sentido — mas somente neste — deixa de operar mais “cegamente”. Que neste caso não se trata de uma expressão figurada — caso em que qualquer observação polêmica seria ociosa, — é demonstrado pelo fato de que o próprio Engels, discutindo essa questão,

¹⁵⁹ HEGEL, G.W.F. *Enzyklopädie (Enciclopédia)* § 147, apêndice; HWA (*Obras de Hegel*), p. 290.

fala em falta de liberdade dos animais; no entanto, novamente: só pode ser não-livre um ser que perdeu ou ainda não alcançou a liberdade. Os animais não têm falta de liberdade, ao contrário, situam-se aquém da contraposição entre livre e não-livre. Mas também, de um ponto de vista ainda mais essencial, a determinação (*Bestimmung*) hegeliana da necessidade contém algo de errado e distorcido. E isto se vincula a sua concepção lógico-teleológica da totalidade do cosmos. Ele sintetiza deste modo a análise da ação recíproca: “Por isso, essa verdade da necessidade é com isso a liberdade.”¹⁶⁰ Nós sabemos, a partir da interpretação crítica do sistema e o método hegelianos, que, quando ele diz que uma categoria é a verdade de uma outra, quer se referir ao edifício lógico da série das categorias, isto é, ao seu lugar no processo de transformação da substância em sujeito, no caminho para a identidade entre sujeito e objeto.

Através deste desenvolvimento abstrativo no metafísico, tanto a necessidade como a liberdade, e também a sua relação recíproca perdem aquele sentido concreto que Hegel se esforçou por imprimir-lhes, o qual encontrou, como já vimos, na própria análise do trabalho. Nesta generalização origina-se o fantasma de uma identidade, enquanto a necessidade e a liberdade reais se fundam na representação irreal dos seus conceitos. Hegel conduz sua relação de maneira resumida: “Liberdade... e necessidade, na medida em que se defrontam abstratamente uma com a outra, pertencem somente à finitude e só podem valer neste terreno. Uma liberdade que não tivesse em si necessidade e uma mera necessidade sem liberdade são determinações (*Bestimmungen*) abstratas e, por isso, não verdadeiras. A liberdade é essencialmente concreta, determinada eternamente para si e, por isso, ao mesmo tempo também necessária. Quando se fala na necessidade entende-se, comumente, em primeiro lugar,

¹⁶⁰ HEGEL, G.W.F. *Enzyklopädie (Enciclopédia)*. 158, apêndice. HWA; 8 p. 303.

só a determinação (*determination*) externa, como, por exemplo, na mecânica finita, um corpo só se move enquanto empurrado por um outro corpo e exatamente na direção que lhe é impressa pelo empurrão. Esta, no entanto, é uma necessidade meramente externa, não aquela verdadeira, interna, que é de fato a liberdade”.¹⁶¹ Vê-se, agora, como estava errada a designação “cega” quando referida à necessidade. Lá onde a expressão teria um sentido real, Hegel vê “uma mera necessidade externa”; isto se torna transformação, no entanto, quanto a sua essência, não através do fato conhecido, ela permanece “cega”, somente enquanto ela se torna conhecida para a realização de uma posição teleológica concreta, e se torna transformada em uma posição posta, ela preenche sua função nonexo teleológico dado. (O vento não se torna menos “cego” do que de costume quando ele ajuda a realçar em um moinho de vento ou num barco a vela, os movimentos postos). Enquanto Hegel designa-a como necessidade verdadeira e própria na sua identidade com a liberdade, permanece um mistério cármico.

Quando Engels, no “*Anti-Dühring*”, faz referência à célebre definição hegeliana, deixa de lado naturalmente e, com razão, todas as construções deste gênero, sem dignar-se travar polêmica com elas. Sua concepção é rigorosamente e univocamente orientada para o trabalho. E assim ele comenta a afirmação hegeliana: “A liberdade não se baseia na independência que se sonha das leis da natureza, mas no conhecimento destas leis e na possibilidade que se dá, ligada a este conhecimento, de deixá-la atuar de maneira planejada para fins determinantes (*bestimmten Zwecken*). Isto vale tanto para as leis da natureza externa, quanto para aquelas que regulam a existência física e espiritual do próprio homem... A liberdade da vontade nada mais significa do que a capacidade de poder

¹⁶¹ Ibidem, 35, apêndice; HWA; 8, p. 102 e seguintes.

decidir com conhecimento de causa”.¹⁶² E com isto, a interpretação hegeliana é “posta de pé”; pergunta somente se, quando Engels, aqui, segue as formulações de Hegel, e certamente neste nível de generalidade, ele substituiu o conceito vago de determinação (*Determination*) por aquele conceito aparentemente mais preciso de necessidade, que é tradicional na história da filosofia e que esclareceu a questão ontológica. Parece-nos que a contraposição tradicional entre liberdade e necessidade não consegue apreender o problema em toda a sua extensão. Se nós deixamos de lado o exagero logicista do conceito de necessidade, que teve um papel relevante tanto no idealismo e na teologia como na velha oposição materialista contra eles, não há motivo para ignorar inteiramente, no plano ontológico, as outras categorias modais. O trabalho, o processo posto teleológico que o constitui, está dirigido para a realidade; a realização efetiva não é apenas o resultado real que o homem real afirma no trabalho em luta com a própria realidade, mas também o fato ontológico novo que acontece no ser social em contraposição ao mero tornar-se outro dos objetos nos processos naturais. No trabalho, o homem real se defronta com a totalidade da realidade em questão, devendo ser lembrado que a realidade nunca deve ser entendida apenas como uma das categorias modais, mas como a mais alta representação ontológica de sua totalidade real. Neste caso, a necessidade (entendida como nexos “se... então”, como legalidade sempre concreta) é apenas um componente, mesmo que muito importante, da complexa realidade em questão. Deste modo, a realidade — vista aqui como realidade daqueles materiais, processos, circunstâncias, etc. que o trabalho quer utilizar em determinado caso para suas posições de fim — não se esgota de modo algum, na necessidade de determinados nexos, etc.

¹⁶² ENGELS, F. *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft, (Anti-Dühring)* p.118; MEW 20, p. 106.

Pense-se apenas na possibilidade. Todo trabalho pressupõe que o homem saiba que determinadas propriedades de um objeto são adequadas a sua posição de fim. Estas propriedades devem estar objetivamente presentes, na medida em que pertencem ao ser do objeto em questão e, no entanto, permanecem, no seu ser natural, em geral, latentes, são meras possibilidades. (lembremos que já realçamos o co-pertencimento ontológico entre propriedades e possibilidades). É uma propriedade, objetivamente existente, de determinadas pedras que, polidas de determinada maneira, possam ser utilizadas como faca, machado, etc. Para transformar-se em realidade, sem esta possibilidade relativa ao ser da natureza, todo trabalho seria julgado infrutífero, impossível. No entanto, o que é conhecido, neste caso, não é qualquer espécie de necessidade, mas uma possibilidade latente. Nenhuma necessidade “cega” se torna aqui consciente e nem se torna elevada através do trabalho consciente na esfera da realidade, mas uma possibilidade latente que permanece eternamente latente, sem o processo de trabalho. Mas isto é somente um lado da possibilidade do processo de trabalho. Isto tudo é o momento da transformação do sujeito que trabalha, que entende realmente o trabalho, considerado ontologicamente, no despertar sistemático essencial de possibilidades no qual dormitam nos homens até aqui somente como possibilidade. Há, provavelmente, poucos movimentos, operações manuais, etc. que o homem conhecia ou nos quais teria se exercitado anteriormente ao processo de trabalho. Somente mediante o trabalho estes movimentos se transformam de mera possibilidade em habilidade que, num desenvolvimento contínuo, tornam reais sempre novas possibilidades humanas.

Por último, não é negligenciado o papel do acaso, tanto no sentido positivo como no negativo. A heterogeneidade, ontologicamente

condicionada, do ser natural implica em que toda atividade se entrecruza continuamente com acasos acidentais. Para que a posição (*Setzung*) teleológica se realize com sucesso deve tê-la em observação ininterruptamente. Este fato pode ocorrer em sentido negativo, quando sua atenção se dirige no sentido de eliminar, compensar, tornar inofensivos eventuais conseqüências de coisas acidentais desfavoráveis. Mas pode também acontecer em sentido positivo, quando as constelações casuais são capazes de aumentar a produtividade do trabalho. Mesmo nos estágios mais altos da apropriação científica da realidade são conhecidos os casos (*Fälle*) de acontecimentos casuais (*Zufälle*) que resultaram em descobertas importantes. Pode até dar-se que situações — casualmente — desfavoráveis se tornem ponto de partida de obras grandiosas. Seja-nos permitido ilustrar este último caso com um exemplo — aparentemente — muito distante: as paredes nas quais foram pintadas os afrescos chamados aposentos de Rafael apresentam um conjunto de janelas que, pela forma das superfícies, o formato, etc. constituem um grande obstáculo para a pintura. O fundo era casual, uma vez que estes quartos já existiam antes do projeto dos afrescos. Rafael, no entanto, conseguiu utilizar, no *Parnaso* e na *Libertação de S. Pedro*, essa desvantagem acidental no sentido de uma organização do espaço originalíssima e profundamente persuasiva. Parece-nos óbvio que problemas semelhantes apareçam continuamente também no trabalho simples, especialmente quando este deve ser realizado, como por exemplo, na caça, na navegação a vela, etc. em circunstâncias determinadas por forças heterogêneas. Pensamos, pois, que a tradicional definição da liberdade como necessidade reconhecida deve ser entendida deste modo: o movimento livre no material — nós falamos provisoriamente aqui apenas referente ao trabalho — só é possível quando a realidade em questão é

corretamente conhecida sob todas as formas que assumem as categorias modais e é corretamente convertida em práxis.

Essa ampliação da determinação (*Bestimmung*) de Engels não é somente num caso dado, inevitável, quando queremos apanhar, em termos ontologicamente adequados, o fenômeno do trabalho e suas relações para com a liberdade, quando ela se manifesta nele, manifesta-se igualmente abstraída de um caso importante, na lógica de superação (*Überwindung*) integral do idealismo hegeliano. Engels reconhece, com clareza crítica, os elementos idealistas imediatamente visíveis na determinação (*Bestimmung*) feita por Hegel e, deste modo, põe esta determinação de fato “em pé” no sentido materialista. No entanto, a inversão (*Umkehrung*) crítica acontece apenas de forma imediata. Ao contrário, escapa a Engels o fato de que Hegel, devido ao seu sistema, ter atribuído à categoria da necessidade uma exagerada importância logicista e que, por isso, não percebe o peculiar caráter da própria realidade, privilegiada como categoria e, como consequência, não ter desenvolvido uma investigação a respeito da relação entre liberdade e a modalidade total da realidade. Mas aí, o caminho seguro, singular da dialética de Hegel para a dialética materialista consiste — como costuma acontecer na práxis filosófica de Marx e, na maioria das vezes, também na de Engels — todo o entrelaçamento dialético para a situação de fato relativo ao ser, em que ela se baseia para investigar uma crítica ontológica imparcial, a insuficiência da mera “inversão materialista” da filosofia hegeliana e do idealismo em geral tornou-se acentuadamente um ponto necessário, importante, popular e cheio de influência.

Deixando de lado esta falta de método, Engels reconhece aqui, com precisão e clareza, o tipo de liberdade que se origina do trabalho como tal: aquele que nós definimos como “movimento livre na matéria” (*Stoff*). Diz ele: “Por isso, a liberdade da vontade nada mais significa do que a

capacidade de poder decidir com conhecimento de causa” Essa determinação pareceu, quando foi escrita por Engels, inteiramente suficiente para este grau de liberdade. As circunstâncias do tempo de sua origem esclarecem também porque a problemática em questão, da divergência no desenvolvimento mais alto possível, da perspectiva obtida através do trabalho, veio ao encontro dele numa ciência corretamente abrangente, genuína ou, então, em uma mera manipulação tecnológica. Como já mostramos, esta quebra dos caminhos está contida, desde o princípio, no conhecimento obtido na natureza, ao qual se chega por intermédio do trabalho, mas pareceu como se tivesse perdido sua atualidade no período que vai do Renascimento ao florescimento do pensamento científico do século XIX. No entanto, esta dupla tendência, em si mesma, sempre esteve ativa. Consideradas as precárias noções gerais do homem primitivo acerca da legalidade dos processos naturais, não é nada de surpreender que as intenções do conhecimento da natureza se concentrassem e se limitassem à pequena ilha daquilo que era cognoscível imediatamente. Mesmo quando o desenvolvimento do trabalho deu início às ciências, as novas generalizações mais amplas tiveram que se adaptar às representações ontológicas — mágicas, depois religiosas — então possíveis. Originou-se daí um dualismo, aparentemente insuperável, entre a racionalidade limitada, mesmo que às vezes concretamente muito evoluída, do trabalho e a ampliação e o uso das noções para conhecer o mundo e progredir no sentido de generalizações verificáveis na própria realidade. Basta recordar como operações matemáticas bastante evoluídas e observações astronômicas relativamente exatas foram postas a serviço da astrologia. Essa dualidade experimenta uma crise decisiva no tempo de Copérnico, Kepler e Galileu. Já citamos que, neste tempo, o cardeal Belarmino sustenta a teoria da manipulação consciente, “científica”, da

ciência, o princípio de que ela deva limitar-se à manipulação prática dos fatos, das leis, etc. conhecidos. Parecia a longo prazo — e era assim no tempo em que Engels escreveu — que essa tentativa estivesse destinada definitivamente ao fracasso; o avanço da ciência moderna e a sua generalização em uma visão de mundo (*Weltanschauung*) científica pareciam irresistíveis.

Somente nos inícios do século XX ganha influência, novamente, a tendência contrária. Como já mostramos, não é, com certeza, um acaso que o conhecido positivista Duhem retome, conscientemente, a concepção de Belarmino e, contrariamente a Galileu, a julgue uma maneira de ver que corresponde ao espírito científico. Já foi descrito por extenso, no primeiro capítulo (da primeira parte), o desenvolvimento pleno destas tendências no neopositivismo, de modo que não precisamos demorar-nos em detalhes. Do ponto de vista do nosso problema atual, deriva daí uma situação paradoxal: enquanto, num grau mais primitivo, o não-desenvolvimento do trabalho e do saber foi o impedimento para a correta investigação ontológica do ser, hoje, ele alcança de maneira reta, o domínio da natureza que se estende sem fronteiras, que se lança como um obstáculo à uma generalização do ser do saber, que se dirige não contra as fantasmagorias, mas contra o próprio estreitamento do fundamento da própria universalidade prática. O motivo decisivo das novas formas do conhecimento do ser e sua mera manipulação, nós poderemos tratar somente mais tarde. Aqui, devemos nos contentar com a constatação de que a manipulação encontra suas raízes materiais no desenvolvimento das forças produtivas e suas raízes ideais nas novas formas da necessidade religiosa e de que ela não se limita a refutar simplesmente uma ontologia real, mas reage, também de modo prático, ao desenvolvimento do cientificismo puro. O sociólogo americano W.H. Whyte, no livro *The organization man*, mostra que o fato de que as novas

formas de organização da pesquisa científica, a planificação, o trabalho em conjunto (*team work*), etc. estão, por sua essência, orientadas para a tecnologia e, por si mesmas, tornam-se obstáculo à pesquisa autônoma, produtora da ciência.¹⁶³ Mencionemos de passagem que, já nos anos vinte, Sinclair Lewis fazia menção perspicaz a este perigo no romance *Martin Arrowsmith*, porque sua atualidade torna a determinação de Engels da liberdade extremamente problemática neste grau como: “a capacidade de poder decidir com conhecimento de causa, pois a manipulação do conhecimento — ao contrário dos magos, etc. — não poderá de modo nenhum negar. O problema se concretiza muito mais em saber para onde está orientado tal conhecimento de causa; é esta finalidade da intenção, e não unicamente o conhecimento de causa, que fornece o critério real, o que significa que, também neste caso, o critério deve ser buscado na relação com a realidade mesma. O direcionamento no sentido de uma praticidade logicista leva, do ponto de vista ontológico, a um beco sem saída.

Já temos indicado que a estrutura originária do trabalho sofre mudanças essenciais tão logo a posição (*Setzung*) teleológica não esteja dirigida para transformar exclusivamente objetos naturais, pelo emprego de processos naturais, mas queira induzir outros homens, por seu lado, a determinadas posições deste gênero. Esta mudança torna-se qualitativamente ainda mais decisiva quando o desenvolvimento tem como consequência o fato de que o próprio modo de relação, a sua própria interioridade, vem a ser o objeto da posição teleológica dos homens. O gradual, desigual e contraditório surgimento (*Ins-Leben-Treten*) de tais posições teleológicas é o resultado do desenvolvimento social. As formas novas nunca poderão simplesmente se tornar ganhas a partir do complexo originário, a partir da simples direção da mediação de um pensamento. Não

¹⁶³ WHYTE, W.H. *The Organization Man*, London, Penguin Books, 1961, p.199 e sgts.

é apenas o seu concreto modo de fenômeno que é a condição histórico-social, também as suas formas gerais e a sua essência estão ligadas a determinados estágios de desenvolvimento do desenvolvimento social.¹⁶⁴

Antes que nós tivéssemos conhecido também as suas legalidade, mesmo que em traços mais gerais, que procuraremos esboçar no problema da reprodução, nada de concreto poderá ser dito sobre o modo essencial a respeito do nexos e da objetividade de estágios singulares, a respeito de contradição interna de complexos singulares, etc. Deste modo, o tratamento mais apropriado desse tema, mais uma vez, se dará somente na *Ética*. Aqui, poderemos apenas fazer a tentativa — com

as reservas indicadas — de mostrar como, apesar do processo de complicação da estrutura, apesar de todos os contrastes qualitativos presentes no objeto e, em consequência, no fim (*Ziel*) e no meio da posição teleológica, são originárias as determinações (*Bestimmung*) decisivas geneticamente, do processo de trabalho e, como este último — mesmo sublinhando a diferença, que pode converter-se em antítese — pode servir, também na questão da liberdade, como modelo da práxis social.

As diferenças decisivas evidenciam-se na medida em que o objeto e o meio de realização da posição teleológica se tornam sempre mais sociais. Isto não significa, como nós sabemos, que a base natural tenha desaparecido, mas somente que aquele ser dirigido que se excluiu da natureza, que caracteriza o trabalho na forma por nós tratada, que se torna desligado dos objetos que se misturam, do que vem a ser as intenções sempre mais acentuadamente sociais. Se também a natureza se rebaixa num momento, nestas posições, deve permanecer assegurado a ela perante aquilo que no trabalho, se tornou relação necessária, e isto, no entanto, entra em um segundo momento. Os processos sociais, as situações, etc.

¹⁶⁴ No original alemão lê-se: *Entwicklungsstufen der gesellschaftlichen Entwicklung*.

foram verdadeiramente resgatados dos fins últimos das decisões alternativas dos homens, mas não se deve esquecer que eles só adquirem importância social quando põem em funcionamento séries causais que se movem mais ou menos independentemente das intenções do seu ser posto (*Gesetzseins*), que se movimentam apropriadamente de acordo com sua própria legalidade imanente. O homem que age de modo prático na sociedade encontra diante de si uma segunda natureza para qual ele, se quiser dominá-la com sucesso, primeiramente deve proceder como na primeira natureza, ou seja, deve tentar transformar o curso dos acontecimentos, num algo posto, independentemente da sua consciência para, através do conhecimento de sua essência, cunhá-la com aquilo que se quer.¹⁶⁵ Isto é, no mínimo, o que toda práxis social racional deve tirar da estrutura ordinária do trabalho.

Isto não é pouco e, no entanto, não é tudo. Com efeito, pois do trabalho depende essencialmente o fato de que o ser, o movimento, etc. da natureza se relacionem inteiramente indiferentes para com as nossas decisões; é exclusivamente seu conhecimento correto o que possibilita o seu domínio prático. O acontecer (*Geschehen*)¹⁶⁶ social tem, também ele, certamente, uma legalidade “natural” imanente e, neste sentido, move-se independentemente das nossas alternativas, do mesmo modo como a natureza. Quando, no entanto, o homem intervém de modo atuante neste processo, é inevitável que ele tome posição, que o aprove ou rejeite; se isto acontece de modo consciente ou inconsciente se se consuma com uma consciência correta ou falsa, isso é algo que ainda não podemos discutir neste momento; o que para um tratamento geral para o discurso possível,

¹⁶⁵ *Gewollt* = aquilo que se quer, onde *Wollen* = querer = *wille* = vontade.

¹⁶⁶ *Geschehen* = acontecer no sentido da própria dinâmica do processo social, do acontecer dos fatos. O termo se origina de *Geschichte*, ou seja, a própria história.

aqui não é decisivo. Em todo o caso, isto entra no complexo da práxis como um momento absolutamente novo, que influencia de modo essencial exatamente na liberdade como ela se apresenta aqui, como fenômeno de modo amplo. Nós elevamos o trabalho para esse patamar porque na sua primeira forma, à qual o subordinamos aqui, ele não joga nenhum papel tão bom, como ainda não joga absolutamente nenhum papel. Torna sempre mais importante — mesmo que de modo diferente de acordo com as diversas esferas. A liberdade não se funda por fim em tais tomadas de posição face à totalidade do processo social, ou pelo menos face a momentos parciais. Aqui, se origina também, com base no processo que vai se tornando social, um novo tipo de liberdade, que não mais se deduz diretamente do trabalho simples e não mais se deixa conduzir somente pela matéria (*Stoff*). Somente permanecem próprias, porém com peso diferente, nas diversas esferas da práxis.

Que a posição (*Setzung*) teleológica, com as alternativas que se incluem nela, deva permanecer conservada em todas as modificações, refinamentos, interiorizações, conforme a essência, em toda a práxis, é uma evidência. E também isto, que deve permanecer constante em todo lugar como aquilo que a caracteriza, que é o jogar de um sobre o outro (*Ineinanderüberspielen*),¹⁶⁷ (numa relação) íntima e inseparável entre o caráter de determinação (*Determiniertheit*) e liberdade. As proporções podem mudar muito, até dar margem a mudanças qualitativas, mas a estrutura geral fundamental não pode mudar essencialmente. Talvez a mudança mais significativa se consuma na relação de fim (*Ziel*) e meio. Já pudemos ver como, no estágio mais primitivo, dominou entre estes uma certa relação de contraditoriedade potencial, que certamente só se desdobra

¹⁶⁷ *Ineinanderüberspielen* ou *in-einander-über-spielen*, onde: *In*=em; *einander*= um com o outro; *über* = sobre e *spielen*- jogar. O termo indica aqui uma reciprocidade entre o conceito de determinação e o de liberdade, numa relação em que um exerce uma influência sobre o outro.

em sentido extensivo e intensivo quando, no objeto da posição de fim, não é mais a transformação da natureza, mas constrói o momento dos homens que se sobrepõe (*übergreifende*). Naturalmente, permanece a indissolúvel coexistência inseparável da realidade social e a liberdade do termo alternativo. Existe, no entanto, uma diferença qualitativa, se a alternativa tiver como seu conteúdo simplesmente a certeza que se determina em termos puramente do conhecimento, ou se é a posição de fim (*Zielsetzung*) mesma o resultado de alternativas cuja origem é humano-social. Com efeito, é claro que, conforme as sociedades de classes originadas, qualquer questão provoca diversas direções de solução, segundo o ponto de vista de classe que está sendo procurado a partir da resposta do dilema vivo. E também é evidente que com o sempre mais forte devir da sociabilidade, estas alternativas na fundamentação da posição alternativa devem crescer freqüentemente em amplitude e profundidade. Aqui não é possível analisar, concretamente, essas mudanças da estrutura das posições de fim (*Zwecksetzung*). O mero proferir de que aqui deva ter ocorrido uma tal direção de desenvolvimento já nos mostra que a posição de fim (*Zielsetzung*) não pode ser mais medida com os critérios do trabalho simples.

Mas esta situação tem por consequência necessária que as contradições entre a posição de fim (*Zielsetzung*) e os meios de sua realização correspondentes deverão se tornar mais agudas até o transformar-se naquilo que se diferencia. Naturalmente que, também aqui, a questão que ocupa o primeiro plano é saber se os meios para se realizar o fim (*Ziel*) posto são apropriados. Mas, origina-se uma tal diferença no poder de decisão exata desta questão, que ela deve se manifestar imediatamente como (uma diferença) qualitativa, pois trata-se do pôr (*Setzen*) de cadeias causais no trabalho simples, o conhecimento de

causalidades naturais, imutáveis e que se efetivam em si mesmas. A questão é, meramente, até que ponto a sua essência que permanece forma suas variações condicionantes naturais, conhecidas corretamente. O “material” das posições causais (*Kausalsetzung*) que ora se consuma nos meios é, no entanto, de caráter social, certamente decisões alternativas dos homens; por isso de algo que, por princípio, não é homogêneo e que, além disso está na situação de mudança ininterrupta.¹⁶⁸ Deriva daí um tal grau de insegurança das posições causais (*Kausalsetzung*) que, com razão, pode-se falar de uma diferença qualitativa para o trabalho originário mesmo. Uma tal diferença também existe, ainda que sejam conhecidas a partir de decisões históricas, que tenham dominado essa insegurança no conhecimento dos meios; por outro lado, verificamos também, continuamente, que as modernas tentativas de dominar a incerteza com métodos manipulatórios revelam-se bastante problemáticas nos casos mais complexos.

Ainda mais importante parece-nos a questão da possível contraditoriedade entre a posição do fim e o efeito de duração do meio. Emerge aqui um problema significativamente social: que isto se experienciou logo e cedo, em termos filosóficos gerais, e até se poderia dizer que, ininterruptamente, permanece na ordem do dia do pensamento. Tanto os empíricos da práxis social, quanto seus juizes moralistas, viram-se obrigados a confrontar-se, repetidamente, com essa contradição. Sem poder entrar agora em aspectos particulares, o que, mais uma vez, cabe a *Ética*, não podemos, ainda mais uma vez, deixar de realçar pelo menos a superioridade teórica da abordagem ontológica da práxis social, tanto com respeito ao empirismo pragmático, como com respeito ao moralismo abstrato. Com efeito, a história mostra, de um lado, que, muitas vezes

¹⁶⁸ *Ununterbrochenen* = inquebrável ; *Wandel-* = mudança e *Befindliches* = situação.

meios que parecem racionais e adequados para determinados posições de fim (*Zielsetzung*), “de repente” se revelam inteiramente falhos, catastróficos e, de outro lado, que é impossível — até no ponto de vista de uma ética efetiva — organizar *a priori* uma tabela racional dos meios admissíveis e não admissíveis. A refutação de ambos os falsos extremos só pode ter sucesso a partir de um patamar de onde os movimentos fundamentais, morais, éticos, etc. dos homens se apresentam como momentos reais do ser social; mas que, perenemente, construam partes permanentes reais da práxis social, que joguem, dentro de uma tal qualidade, um papel decisivo, sempre no interior de complexos sociais contraditórios, mas unitários na sua contraditoriedade, que são, no entanto, partes reais da realidade social; se um meio que se determina (uma influência determinada dos homens decidirem assim ou assim, suas alternativas) para a realização de um fim (*Ziel*) é apropriada ou inapropriada, certa ou rejeitada.

Mas, para que esta caracterização provisória — na sua provisoriidade obviamente muito abstrata — não induza a equívocos, determinação (*Bestimmung*) é preciso acrescentar algo que siga necessariamente a partir de nossas atualizações até aqui: a realidade ontológica do comportamento ético, etc. não implica, de modo nenhum, em que baste reconhecer esta sua realidade para que possamos esgotar a sua essência. Pelo contrário, sua realidade social não depende, em última medida, de quais valores, entre os valores emergentes do desenvolvimento social, estão realmente ligados a isto, e de como se conecta realmente isto com seu permanecer perene, etc. Nós, certamente, absolutizaríamos este momento de modo inadmissível e chegaríamos, então, a uma concepção idealista do processo histórico social: se nós negássemos simplesmente isto, chegaríamos a não-conceptualidade que está contida naquilo que não

se extingue de toda *Realpolitik* prática, mesmo quando esta pretende referir-se verbalmente a Marx. Também precisamos ficar atentos, forçosamente, a esta concepção muito abstrata e geral: que, aqui, a evidente e crescente significação das decisões significativas e subjetivas nas alternativas é, primariamente, um fenômeno social. Com isto não se está, de modo nenhum, relativizando em sentido subjetivista a objetividade do processo de desenvolvimento, — trata-se apenas da forma de fenômeno socialmente condicionada em sua imediaticidade, — mas mesmo o processo objetivo coloca, por conseqüência de seu desenvolvimento mais alto, tarefas que, somente através das significações crescentes e das decisões subjetivas, podem ser postas e mantidas em movimento. Entretanto, todos os valores (*Wertungen*) que são obtidos para valoração (*Geltung*) em tais decisões subjetivas estão ancoradas na objetividade social dos valores (*Werte*), no significado destes para o desenvolvimento objetivo da espécie humana, e tanto a sua relação ou contraposição a valores, quanto a intensidade e duração de sua eficácia, em última análise, são resultados deste processo social objetivo.

Não é difícil perceber a distância que separa as estruturas da ação assim originada daquelas surgidas a partir do trabalho simples. Mesmo assim, qualquer um que olhe, sem preconceitos, verá que — do ponto de vista ontológico — germes, mesmo que apenas germes, destes conflitos e contradições já estavam presentes na mais simples das relações entre meio e fim (*Ziel*). O seu vir-a-ser atual, histórico-social dá origem também a complexos de problemas, qualitativamente, inteiramente novos, que só podem surpreender aqueles que não entendem a história como realidade ontológica do ser social e, por isso, ou hipostatiza os valores como puras entidades espirituais, “atemporais”, ou vê neles apenas os reflexos

subjetivos dos processos objetivos sobre os quais a práxis dos homens não pode influir.

Muito semelhante é a situação quanto ao que o trabalho provoca naquele que o executa. Também aqui as diferenças podem ser, e devem ser, diferenças muito significativas. No entanto, o mais importante da essência deste processo obtém-se em meio das maiores mudanças concretas. Naquelas realidades que o trabalho realiza no homem que trabalha: a necessidade do domínio sobre si mesmo, a luta constante contra os próprios instintos, afetos, etc., já dissemos, mas é preciso repeti-lo numa expressão particular, que o homem, mesmo nesta luta e por meio desta luta contra sua própria natureza e propriedades dadas, se torna homem e que o seu desenvolvimento mais alto, o seu aperfeiçoamento só pode dar-se, em seguida, por este caminho e realizar-se com estes meios. Não é por acaso que os costumes dos povos primitivos já coloquem este problema no centro do comportamento humano adequado; como também não é casual que toda grande filosofia moral, a partir de Sócrates, os estóicos e Epicuro, até pensadores tão diferentes como Spinoza e Kant, enfrente continuamente este problema, considerando a questão central do procedimento verdadeiramente humano. De fato, no trabalho trata-se ainda apenas de uma simples questão de adequação ao fim (*Zweckmäßigskeitsfrage*):¹⁶⁹ ele pode ter sucesso, pode produzir valores de uso, algo de útil, somente na medida em que isto vale também para qualquer outra posição de fim prática, no caso. Isto, no entanto, ainda poderia ser conceituado como uma mera igualdade formal no interior da práxis.

No próprio trabalho, porém, já há muito mais. Independentemente da consciência que o executor do trabalho tenha neste processo, ele se produz a si mesmo com membro do gênero humano e, deste modo, o

¹⁶⁹ *Zweckmäßigskeitsfrage* = adequação de fim; medida de fim.

próprio gênero humano. Pode-se dizer de fato que, o caminho da auto-supeação, o conjunto das lutas que leva ao caráter de determinação natural dos instintos ao autodomínio consciente é o único caminho real para chegar à liberdade humana real. Pode-se discutir, quanto se quiser, acerca das proporções nas quais as decisões humanas têm a possibilidade de impor-se à natureza e à sociedade, pode-se avaliar, de modo mais alto, o momento do caráter de determinação em toda posição de fim, em toda decisão de uma alternativa; a conquista do domínio sobre si mesmo, sobre a própria natureza, originalmente apenas orgânica, é, indubitavelmente, um ato de liberdade, um fundamento de liberdade para a vida do homem. Aqui, vemos ao encontro um círculo de problemas, conforme a adequação ao gênero, do ser do humano e da liberdade: a superação (*Überwindung*) do gênero mudo, somente orgânico, o desenvolvimento dele num gênero articulado, que se desenvolve do homem que se forma para a essência social é — do ponto de vista ontológico-genético — uma coisa só com o [gênero] da origem da liberdade. Os existencialistas pensam que para salvar idealmente a liberdade e para elevá-la, quando eles falam de um “estar jogado” do homem na liberdade, que o homem está “condenado” a liberdade.¹⁷⁰ De fato, uma liberdade que não seja enraizada na sociabilidade do homem, que não se desenvolva a partir de um salto para fora dela, é um fantasma. Se o homem não tivesse criado a si mesmo, no trabalho e através do trabalho, como essência do gênero social, se a liberdade não fosse fruto da sua atividade, da sua auto-supeação sobre a sua própria constituição orgânica, não poderia haver nenhuma liberdade real. A liberdade obtida no trabalho originário era, por sua natureza primitiva, limitada; isto não altera o fato de que também a liberdade mais alta e espiritualizada deve ser conquistada com os mesmos métodos com

¹⁷⁰ No manuscrito: “Être et neant” (*O ser e o nada*) n.d.r.

que se conquistou aquela do trabalho mais inicial e que o seu resultado, não importa o grau de consciência, tem, em última análise, o mesmo conteúdo: o domínio do indivíduo genérico sobre a sua própria singularidade particular, meramente natural. Julgamos que, neste sentido, o trabalho pode ser entendido como modelo de toda liberdade.

Com essas observações — e também antes, quando nos referíamos às formas fenomênicas superiores da práxis humana — ultrapassamos o trabalho no sentido que lhe atribuímos aqui. Fomos obrigados a fazê-lo uma vez que o trabalho, com este sentido, de mero produtor de valores de uso, é certamente o início genético do vir-a-ser humano, mas contém, em cada um dos seus momentos, tendências reais que levam, necessariamente, para muito além deste estado inicial. E, mesmo que este estado inicial do trabalho seja uma realidade histórica que, além do mais, cuja constituição e construção levou um tempo aparentemente infinito, nós nomeamos, com certeza, na nossa atribuição, uma abstração racional no sentido de Marx. Isto consiste em que nós tenhamos deixado de lado, conscientemente e novamente, o ambiente social — que não pode deixar de nascer simultaneamente com ele — com o fim de poder estudar as determinações do trabalho na sua máxima pureza possível. É óbvio que não foi possível sem mostrar, continuamente, as afinidades e posições do trabalho em relação aos complexos sociais superiores. Parece-nos que, agora, chegamos ao momento em que essa abstração deverá e poderá vir a ser definitivamente superada, ao momento no qual poderemos nos dirigir à análise da dinâmica fundamental da sociedade em seu processo de reprodução. Este será, exatamente, o conteúdo do próximo capítulo.

Bibliografia

- ANTUNES, R. *Rebeldia do trabalho*. Campinas: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1988.
- _____. *Adeus ao trabalho? Ensaio sobre as metamorfoses e a centralidade do mundo do trabalho*. Campinas: Cortez, 1995.
- ANTUNES, R. e REGO, W. L. (organizadores). *Lukács - Um Galileu no século XX*. 2ª ed. São Paulo: Boitempo, 1996.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Edição trilingüe por Valentín García Yebra. 2ª ed. Madri: Editorial Gredos, 1990.
- _____. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Nova Cultural, 1996 (Os Pensadores).
- ARANTES, P. E. *Hegel — a ordem do tempo*. São Paulo: Polis, 1981.
- ARMELLA, V. A. *El concepto de técnica, arte y producción en la filosofía de Aristóteles*. México: Fondo de Cultura Econômica, 1993.
- BARROCO, M. L. *Ontologia social e reflexão ética*. São Paulo, 1996. Tese (Doutorado) PUC-SP.
- BEDESCHI, G. *Introduzione a Lukács*. Roma: Editori Laterza, 1995.
- BOTTOMORE, T. (Org.). *Dicionário do Pensamento Marxista*. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.
- BRAVERMAN, H. *Trabalho e capital monopolista — a degradação do trabalho no século XX*. Trad. Nathanael C. Caixeiro, 3ª ed. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara, 1987.
- CHASIN, J. “Estatuto ontológico e resolução metodológica” In TEIXEIRA, F. J. S. *Pensando com Marx* (Posfácio). São Paulo: Ensaio, 1995.
- BRENTANO, F. *Von der Mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*. Freiburg Breisgan: Georg Olms, Verlagsbuchhandlung Hildeshein, 1960.

- CARLEIAL, L. M. F. “Racionalidade e trabalho, uma crítica a André Gorz” in *São Paulo em Perspectiva*, 8 (1): janeiro/março 1994, p. 64-74.
- DE MASI, D. *Desenvolvimento sem trabalho*. Trad. Eugênia Deheinzelin. São Paulo: Esfera, 1999.
- DELEUSE, G. *A filosofia crítica de Kant*. Trad. Germiniano Franco. Lisboa: Edições 70, 1994.
- ENGELS, F. *Dialética da natureza*. Prólogo de J. B. S. Hakdabe, 4ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985. (Pensamento Crítico).
- _____. *Anti-Düring*. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1976. (Pensamento Crítico).
- FREDERICO, C. *O Jovem Marx — 1843-44: as origens da ontologia do ser social*. São Paulo: Cortez, 1995.
- GAGNEBIN, J. M. “Lukács e a crítica da cultura” In: *Lukács: um Galileu no século XX*. 2ª ed. São Paulo: Boitempo, 1996.
- GOLDSMIDT, V. *A religião de Platão*. Trad. Ieda e Oswaldo Porchat Pereira. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1963.
- GORZ, A. *Adeus ao proletariado (para além do socialismo)*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.
- HARTMANN, N. “Realismo crítico”. In: STEGMÜLLER, W. A. *Filosofia contemporânea*. Trad. Estevão Resende de Matos. São Paulo: EDUSP, vol. I, 1977.
- HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. Trad. Paulo Menezes. 4ª ed. Petrópolis: Vozes, 1999.
- HEIDEGGER, M. *La fenomenologia del espíritu de Hegel*. Madri: Aliança Editorial, vol. 32, 1992.

HELLER A. et alli. “Annotazione sull ontologia per il compagno Lukács”.

In *Rev. Aut-Aut* n. 157-8. Roma: Riuniti, 1977.

HELLER, A. *Lukács reappraised*. New York: Columbia University Press, 1983.

KANT, I. *Crítica do juízo*, Trad. Valério Rohden e Antônio Marques. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

_____. *Crítica da razão pura*. Trad. Manuela P. dos Santos e Alexandre F. Morujão. 4ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.

KONDER, L. *Lukács*. Porto Alegre: L & PM Editores, 1980.

_____. *O futuro da filosofia da práxis*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

LALANDE, A. *Vocabulaire Technique et critique de la Philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1962.

LESSA, S. *A centralidade do trabalho na ontologia de Lukács*. tese (Doutorado) Unicamp, 1994.

_____. *Sociabilidade e individuação*. Maceió: Edufal, 1995.

_____. *A ontologia de Lukács*. 2ª ed. Maceió: Edufal, 1997.

_____. “Lukács: ontologia e historicidade”. *Rev. Trans/forma/ção*, n. 19, São Paulo: Unesp, 1996, p. 87-101

LESSA FILHO, S. A. “Lukács, Engels e Hegel e a categoria da negação”. *Rev. Ensaio* 17/18. São Paulo: Ensaio, 1981.

LÖWY, M. *Para uma sociologia dos intelectuais revolucionários — a evolução política de Lukács: (1909-1929)*. Trad. Heloisa H. A. Mello e Agostinho Ferreira Martins. São Paulo: Cortez, 1998.

- _____. *Romantismo e messianismo*. Trad. Myriam V. Baptista e Magdalena P. Baptista. São Paulo: EDUSP, 1990. (Coleção Debates).
- LUKÁCS, G. *Teoria do Romance*. Trad. Alfredo Margando. Lisboa: Editorial Presença, 1965.
- _____. *Der Junge Hegel*. Berlim: Luchterhand, 1967.
- _____. *Conversando com Lukács*. (Entrevista concedida a HOLZ, H. H. KOFLER, L. ABENDROTH, W.) Trad. de Giseh Vianna Konder. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969.
- LUKÁCS, G. *Il giovane Marx*. Roma: Riuniti, 1978.
- _____. “As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem”. Trad. Carlos Nelson Coutinho. In *Temas de ciências humanas* n. 04. São Paulo: Livraria e Editora Ciências Humanas, 1978.
- _____. *Introdução a uma estética marxista* — sobre a categoria da particularidade. Trad. Carlos Nelson Coutinho e Leandro Konder. 3ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.
- _____. *Ontologia do ser social; a falsa e a verdadeira ontologia de Hegel*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Livraria e Editora Ciências Humanas, 1979.
- _____. *Ontologia do ser social. Os princípios ontológicos fundamentais de Marx*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Livraria e Editora Ciências Humanas, 1979.
- _____. “A ontologia de Marx: — questões metodológicas preliminares”. In NETTO, J. P. (org.) *Lukács: Sociologia*. São Paulo: Ática, 1981. (Coleção Grandes Cientistas Sociais; 20)
- _____. *Per l'ontologia dell'essere sociale*. Trad. Alberto Scarponi. Roma: Riuniti, vol. II, 1981.
- _____. *Estética I* — La peculiaridad de lo estético. Trad. Manuel Sacristán. Barcelona: Grijalbo, vol. 3, 1982.
- _____. *Diário 1910-1911* — Y otros inéditos de Juventud. Trad. Peter J. Brachfeld. Barcelona: Ediciones Península, 1985.
- _____. *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*. (Org. Frank Bensele). Darmstadt: Luchterhand, c1984-c1986: 2v.

- _____. *História e consciência de classe*. Trad. Telma Porto. (Estudos da dialética marxista). Porto: Publicações Escorpião, 1974.
- _____. *Prolegomini all' ontologia dell'essere sociale*. Milão: Ed. Angelo Guerini e Associati, 1990.
- _____. *Pensamento vivido — autobiografia em diálogo*. São Paulo/Viçosa. Estudos e Edições Ad-Hominem/Ed. UFV, 1999.
- MAAR, W. L. “A reificação como realidade social” In: *Lukács- um Galileu no século XX*. 2ª ed. São Paulo: Boitempo Editora, 1996.
- MARKUS, G. *Teoria do conhecimento no jovem Marx*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974.
- MARX, K. *O Capital: crítica da economia política*. Trad. Reginaldo Sant’Anna. 3ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1975. Livro Primeiro, vol. I e II
- _____. *Miséria da filosofia*. Trad. J. Silva Dias e Maria Carvalho Torres. 2ª ed. Porto: Escorpião, 1976.
- _____. *Elementos fundamentais para la crítica de la Economía Política — Borrador: 1857/58* 16ª ed. (Grundrisse) B. Aires: Siglo XXI, vol. I, 1989.
- _____. *Manuscritos econômicos-filosóficos de 1844*. Lisboa: Avante, 1993 (terceiro manuscrito) p 85-152.
- _____. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, Leipzig Reclam, 1974.
- MARX, K e ENGELS, F. *A ideologia alemã*. Trad. Jose Carlos Bruni e Marco Aurélio Nogueira. 4ª ed. São Paulo, Hucitec, 1984.
- MÉSZÁROS, I. *Filosofia, ideologia e ciência social (ensaios de negação e afirmação)*. Trad. Laboratório de Tradução do CENEX/FALE/UFMG. São Paulo: Ensaio, 1993.
- _____. “A ordem do capital no metabolismo social da reprodução”. Trad. Lucio Flávio R. de Almeida. São Paulo/Viçosa: *Estudos e Edições Ad Hominem* / Editora UFV, n.1 1999.

- NETTO, J. P. (org.). “Lukács e a problemática cultural da era stalinista”.
Rev. Temas de ciências humanas n.6. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1979.
- _____. (org.). *Lukács*. 2ª ed. São Paulo: Ática, 1992. (Coleção Grandes Cientistas Sociais-20).
- _____. *G. Lukács, o guerreiro sem repouso*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- OFFE, C. “Trabalho: a categoria-chave da sociologia?” Trad. Lucia Hippolito. In *RBCS* n. 10 vol 4 jun. de 1989.
- PLATÃO. *A República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. 7ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.
- SHELLING, F. W. J. *A Essência da liberdade humana* — Investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana e das questões conexas. Trad. Márcia C. de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 1991.
- TEIXEIRA, P. T. F. “A individualidade humana na obra marxiana de 1843 a 1848”. São Paulo/Viçosa: *Ensaio Ad.Hominem*/Editora UFV, n. 1. 1999.
- TERTULIAN, N. *Introduzione a Lukács - prolegomini all' ontologia dell'essere sociale*. Milão: Ed. Guerini e Associati, 1990.
- _____. “O grande projeto da ética”. Trad. Lúcio Flávio R. de Almeida. São Paulo/Viçosa: *Ensaio Ad Hominem* / Editora da UFV, n. 1. 1999.
- VAISMAN, E. *O problema da ideologia na ontologia de Lukács*. Dissertação (Mestrado). Paraíba: UFPB, 1986.
- _____. “A Ideologia e sua determinação ontológica”. *Revista Ensaio* 17/18. São Paulo: Ed. Ensaio, 1989.