



Ivan Simões Garcia

Delineamentos
Ontológicos
para uma **Ética**
Marxista

 **Atena**
Editora
Ano 2024



Ivan Simões Garcia

Delineamentos
Ontológicos
para uma **Ética**
Marxista

 **Atena**
Editora
Ano 2024

Editora chefe

Profª Drª Antonella Carvalho de Oliveira

Editora executiva

Natalia Oliveira

Assistente editorial

Flávia Roberta Barão

Bibliotecária

Janaina Ramos

Projeto gráfico

Camila Alves de Cremo

Ellen Andressa Kubisty

Luiza Alves Batista

Nataly Evilin Gayde

Thamires Camili Gayde

Imagens da capa

iStock

Edição de arte

Luiza Alves Batista

2024 by Atena Editora

Copyright © Atena Editora

Copyright do texto © 2024 Os autores

Copyright da edição © 2024 Atena

Editora

Direitos para esta edição cedidos à Atena Editora pelos autores.

Open access publication by Atena Editora



Todo o conteúdo deste livro está licenciado sob uma Licença de Atribuição *Creative Commons*. Atribuição-Não-Comercial-NãoDerivativos 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0).

O conteúdo do texto e seus dados em sua forma, correção e confiabilidade são de responsabilidade exclusiva do autor, inclusive não representam necessariamente a posição oficial da Atena Editora. Permitido o *download* da obra e o compartilhamento desde que sejam atribuídos créditos ao autor, mas sem a possibilidade de alterá-la de nenhuma forma ou utilizá-la para fins comerciais.

Todos os manuscritos foram previamente submetidos à avaliação cega pelos pares, membros do Conselho Editorial desta Editora, tendo sido aprovados para a publicação com base em critérios de neutralidade e imparcialidade acadêmica.

A Atena Editora é comprometida em garantir a integridade editorial em todas as etapas do processo de publicação, evitando plágio, dados ou resultados fraudulentos e impedindo que interesses financeiros comprometam os padrões éticos da publicação. Situações suspeitas de má conduta científica serão investigadas sob o mais alto padrão de rigor acadêmico e ético.

Conselho Editorial

Ciências Humanas e Sociais Aplicadas

Prof. Dr. Adilson Tadeu Basquerote Silva – Universidade para o Desenvolvimento do Alto Vale do Itajaí

Prof. Dr. Alexandre de Freitas Carneiro – Universidade Federal de Rondônia

Prof. Dr. Alexandre Jose Schumacher – Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Paraná

Prof. Dr. Américo Junior Nunes da Silva – Universidade do Estado da Bahia

Profª Drª Ana Maria Aguiar Frias – Universidade de Évora
 Profª Drª Andréa Cristina Marques de Araújo – Universidade Fernando Pessoa
 Prof. Dr. Antonio Carlos da Silva – Universidade de Coimbra
 Prof. Dr. Antonio Carlos Frasson – Universidade Tecnológica Federal do Paraná
 Prof. Dr. Antonio Gasparetto Júnior – Instituto Federal do Sudeste de Minas Gerais
 Prof. Dr. Antonio Isidro-Filho – Universidade de Brasília
 Prof. Dr. Arnaldo Oliveira Souza Júnior – Universidade Federal do Piauí
 Prof. Dr. Carlos Antonio de Souza Moraes – Universidade Federal Fluminense
 Profª Drª Caroline Mari de Oliveira Galina – Universidade do Estado de Mato Grosso
 Prof. Dr. Crisóstomo Lima do Nascimento – Universidade Federal Fluminense
 Profª Drª Cristina Gaio – Universidade de Lisboa
 Prof. Dr. Daniel Richard Sant’Ana – Universidade de Brasília
 Prof. Dr. Deyvison de Lima Oliveira – Universidade Federal de Rondônia
 Profª Drª Dilma Antunes Silva – Universidade Federal de São Paulo
 Prof. Dr. Edvaldo Antunes de Farias – Universidade Estácio de Sá
 Prof. Dr. Elson Ferreira Costa – Universidade do Estado do Pará
 Prof. Dr. Eloi Martins Senhora – Universidade Federal de Roraima
 Profª Drª Geuciane Felipe Guerim Fernandes – Universidade Estadual de Londrina
 Prof. Dr. Gustavo Henrique Cepolini Ferreira – Universidade Estadual de Montes
 Claros
 Prof. Dr. Humberto Costa – Universidade Federal do Paraná
 Profª Drª Ivone Goulart Lopes – Istituto Internazionale delle Figlie de Maria Ausiliatrice
 Prof. Dr. Jadilson Marinho da Silva – Secretaria de Educação de Pernambuco
 Prof. Dr. Jadson Correia de Oliveira – Universidade Católica do Salvador
 Prof. Dr. Jodeyson Islony de Lima Sobrinho – Universidade Estadual do Oeste do
 Paraná
 Prof. Dr. José Luis Montesillo-Cedillo – Universidad Autónoma del Estado de México
 Profª Drª Juliana Abonizio – Universidade Federal de Mato Grosso
 Prof. Dr. Julio Candido de Meirelles Junior – Universidade Federal Fluminense
 Prof. Dr. Kárpio Márcio de Siqueira – Universidade do Estado da Bahia
 Profª Drª Kátia Farias Antero – Faculdade Maurício de Nassau
 Profª Drª Keyla Christina Almeida Portela – Instituto Federal do Paraná
 Profª Drª Lina Maria Gonçalves – Universidade Federal do Tocantins
 Profª Drª Lucicleia Barreto Queiroz – Universidade Federal do Acre
 Prof. Dr. Luis Ricardo Fernandes da Costa – Universidade Estadual de Montes Claros
 Prof. Dr. Lucio Marques Vieira Souza – Universidade do Estado de Minas Gerais
 Profª Drª Natiéli Piovesan – Instituto Federal do Rio Grande do Norte
 Profª Drª Marianne Sousa Barbosa – Universidade Federal de Campina Grande
 Profª Drª Marcela Mary José da Silva – Universidade Federal do Recôncavo da Bahia
 Prof. Dr. Marcelo Pereira da Silva – Pontifícia Universidade Católica de Campinas
 Profª Drª Maria Luzia da Silva Santana – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul
 Prof. Dr. Miguel Rodrigues Netto – Universidade do Estado de Mato Grosso
 Prof. Dr. Pedro Henrique Máximo Pereira – Universidade Estadual de Goiás
 Prof. Dr. Pablo Ricardo de Lima Falcão – Universidade de Pernambuco
 Profª Drª Paola Andressa Scortegagna – Universidade Estadual de Ponta Grossa
 Profª Drª Rita de Cássia da Silva Oliveira – Universidade Estadual de Ponta Grossa
 Prof. Dr. Rui Maia Diamantino – Universidade Salvador
 Profª Drª Sandra Regina Gardacho Pietrobon – Universidade Estadual do Centro-
 Oeste

Prof. Dr. Saulo Cerqueira de Aguiar Soares – Universidade Federal do Piauí

Prof. Dr. Urandi João Rodrigues Junior – Universidade Federal do Oeste do Pará

Profª Drª Vanessa Bordin Viera – Universidade Federal de Campina Grande

Profª Drª Vanessa Ribeiro Simon Cavalcanti – Universidade Federal da Bahia /

Universidade de Coimbra

Prof. Dr. William Cleber Domingues Silva – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

Prof. Dr. Willian Douglas Guilherme – Universidade Federal do Tocantins

Delineamentos ontológicos para uma ética marxista

Diagramação: Ellen Andressa Kubisty
Correção: Maiara Ferreira
Indexação: Amanda Kelly da Costa Veiga
Revisão: O autor
Autor: Ivan Simões Garcia

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)	
G216	Garcia, Ivan Simões Delineamentos ontológicos para uma ética marxista / Ivan Simões Garcia. – Ponta Grossa - PR: Atena, 2024. Formato: PDF Requisitos de sistema: Adobe Acrobat Reader Modo de acesso: World Wide Web Inclui bibliografia ISBN 978-65-258-2047-7 DOI: https://doi.org/10.22533/at.ed.477240102 1. Ontologia. 2. Marx, Karl, 1818-1883. 3. Ética. I. Garcia, Ivan Simões. II. Título. CDD 111.1
Elaborado por Bibliotecária Janaina Ramos – CRB-8/9166	

Atena Editora
Ponta Grossa – Paraná – Brasil
Telefone: +55 (42) 3323-5493
www.atenaeditora.com.br
contato@atenaeditora.com.br

DECLARAÇÃO DO AUTOR

O autor desta obra: 1. Atesta não possuir qualquer interesse comercial que constitua um conflito de interesses em relação ao conteúdo publicado; 2. Declara que participou ativamente da construção dos respectivos manuscritos, preferencialmente na: a) Concepção do estudo, e/ou aquisição de dados, e/ou análise e interpretação de dados; b) Elaboração do artigo ou revisão com vistas a tornar o material intelectualmente relevante; c) Aprovação final do manuscrito para submissão.; 3. Certifica que o texto publicado está completamente isento de dados e/ou resultados fraudulentos; 4. Confirma a citação e a referência correta de todos os dados e de interpretações de dados de outras pesquisas; 5. Reconhece ter informado todas as fontes de financiamento recebidas para a consecução da pesquisa; 6. Autoriza a edição da obra, que incluem os registros de ficha catalográfica, ISBN, DOI e demais indexadores, projeto visual e criação de capa, diagramação de miolo, assim como lançamento e divulgação da mesma conforme critérios da Atena Editora.

DECLARAÇÃO DA EDITORA

A Atena Editora declara, para os devidos fins de direito, que: 1. A presente publicação constitui apenas transferência temporária dos direitos autorais, direito sobre a publicação, inclusive não constitui responsabilidade solidária na criação dos manuscritos publicados, nos termos previstos na Lei sobre direitos autorais (Lei 9610/98), no art. 184 do Código Penal e no art. 927 do Código Civil; 2. Autoriza e incentiva os autores a assinarem contratos com repositórios institucionais, com fins exclusivos de divulgação da obra, desde que com o devido reconhecimento de autoria e edição e sem qualquer finalidade comercial; 3. Todos os e-book são *open access*, *desta forma* não os comercializa em seu site, sites parceiros, plataformas de *e-commerce*, ou qualquer outro meio virtual ou físico, portanto, está isenta de repasses de direitos autorais aos autores; 4. Todos os membros do conselho editorial são doutores e vinculados a instituições de ensino superior públicas, conforme recomendação da CAPES para obtenção do Qualis livro; 5. Não cede, comercializa ou autoriza a utilização dos nomes e e-mails dos autores, bem como nenhum outro dado dos mesmos, para qualquer finalidade que não o escopo da divulgação desta obra.

Aos meus pais, José Ribamar Garcia e Maria Célia Simões Garcia, por todo amor que me deram e me dão que constituem indelevelmente o meu ser e a minha marcha.

Ao meu filho, Igor Castilla Garcia por me permitir, atônito, constatar, diariamente, como consigo alcançar um novo e mais alto “ápice” da capacidade de amar. Essa escalada maravilhosa dá sentido à minha vida.

Este livro é a versão mais próxima da minha Tese apresentado à banca examinadora como requisito para a obtenção do título de Doutor em Filosofia no Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, na qual tive o privilégio da orientação do Prof. Dr. Ricardo Jardim Andrade, finalmente defendida em 2014.

Os agradecimentos vão para todos aqueles que me incentivaram na dura tarefa de quebrar a cotidianidade asfixiante de quem – como tantos outros – precisa dispor de seu tempo para reproduzir a própria existência e de sua família. No turbilhão das obrigações do dia-a-dia constitui uma tarefa cada vez mais difícil a realização de uma reflexão filosófica sobre os fundamentos da realidade, nem sempre compatível com os prazos estabelecidos pelas regras institucionais. Antecipo também com isso as insuficiências evidentes do trabalho.

Agradeço ao meu orientador, professor Ricardo Jardim Almeida, pela enorme generosidade, constante paciência e perene gentileza e confiança com que me tratou nesses anos, desde que aceitou meu projeto. São insondáveis os mistérios que fazem com que esses laços sejam atados.

Agradeço aos caríssimos professores e as queridíssimas servidoras do Programa de Pós-graduação de Filosofia da UFRJ.

Primeiramente, ao Professor Fernando Rodrigues que com sua estranha atração pelo Direito e sua vontade interdisciplinar de conectá-lo à Filosofia, ao que parece, seguindo uma tradição recente do Programa, permitiu que alguns egressos da área jurídica, como eu, se direcionassem para a Filosofia. Sinceramente, sem seu apoio em todos os momentos, esse trabalho não seria possível.

Ao Professor Franklin Trein pela maravilhosa e instigante experiência de ser seu aluno e ter a oportunidade de acessar essa inesgotável fonte de inspiração.

Ao Professor Eduardo Moreira, pela amizade fraterna e o constante estímulo e diálogo nesses anos todos de convívio acadêmico que, imprescindivelmente, impulsionam a minha trajetória.

Ao Professor Márcio Pugliesi, minha admiração renova-se a cada lição fornecida que alimenta e permite crescer minha consciência. Obrigado pela oportunidade ímpar de interlocução e aprendizagem.

Às servidoras Enedina Serra Pinheiro e Sonia Maria Reis Machado Miranda, ou mais afetuosamente adequado, Sônia e Dina, pela sempre pronta dedicação e interesse. A eficiência com que trabalham e a extrema solicitude foram fundamentais para tranquilizar os momentos mais tensos e criar uma profunda admiração.

O presente trabalho visa reconstituir por meio de categorias fundamentais a ontologia que Marx elabora acerca do ser social – a sociedade humana – em sua tarefa de desvendar o movimento fundamental da sociedade burguesa.

Primeiramente o trabalho divisa a metodologia observada por Marx e pela tradição marxista, mas desde já marcada por uma ontologia calcada na história, que supera as especulações gnosiológicas idealistas e materialista.

A forma primordial que permite projetar um modelo de compreensão da totalidade social é o modo como o homem, e em última análise, a sociedade, se relaciona com a natureza, a fim de, satisfazendo suas necessidades, conseguir se reproduzir.

Analisam-se, então, outras categorias da práxis social humana: a alienação e o estranhamento, o fetichismo da mercadoria, a ideologia, para compor um quadro ontológico da sociedade que permita perscrutar o papel e o funcionamento de objetivações sociais mais complexas como os valores éticos.

Assim, o trabalho pretende encontrar o fundamento ontológico da ética em Marx, que permita divisar no ser social o seu próprio delineamento, qual seja: as atividades tipicamente humanas, compreendidas como ações teleológicas carregadas por escolhas pautadas em valores.

This work seeks to reconstruct through fundamental ontology categories that Marx elaborates on the social being in its task of unraveling the fundamental movement of bourgeois society.

First work enters a methodology minimally observed by Marx and the Marxist tradition, but already marked by an ontology grounded in history, which overcomes the idealistic and materialistic gnostic speculations.

The primary way that allows you to design a model of understanding social totality is how the man ultimately society relates to nature in order to satisfying your needs, can reproduce.

Are analyzed, then other categories of human social praxis: alienation and estrangement; commodity fetishism; ideology - to compose an ontological framework of society that allows peer into the role and functioning of complex social and ethical values objectivations.

Thus, the paper intends to find the ontological foundation of ethics in Marx, enabling devise in the social being your own delineation in the social being, namely: typically human activities, understood as teleological actions carried by choices based on values.

INTRODUÇÃO	1
CAPÍTULO I - PREMISSAS METODOLÓGICAS NECESSÁRIAS.....	6
CAPÍTULO II - PREMISSAS ONTOLÓGICAS NECESSÁRIAS.....	22
2.1 – PRAXIS E TRABALHO	23
2.1.1 DA TELEOLOGIA ÀS OBJETIVAÇÕES	37
2.1.2 - INDIVÍDUO E SER GENÉRICO	49
CAPÍTULO 3 - PRÁXIS ALIENADA: IDEOLOGIA E FETICHISMO.....	56
3.1 Objetivação, Alienação e Estranhamento	56
3.2 ALIENAÇÃO EM HEGEL.	59
3.3 - ALIENAÇÃO EM MARX	76
3.4 – PRÁXIS E IDEOLOGIA	96
3.4.1 FETICHISMO E REIFICAÇÃO	127
CAPÍTULO 4 - PRAXIS E ÉTICA.....	133
CONCLUSÃO	151
BIBLIOGRAFIA	154
SOBRE O AUTOR	167

INTRODUÇÃO

Este é um trabalho que pretende inscrever-se na tradição do pensamento marxista. De acordo com o próprio método de investigação proposto por Marx, a pesquisa de um objeto deve em primeiro lugar romper com a mera facticidade, com o circuito fenomênico da realidade empírica pesquisada. Sem abandonar jamais o plano mais imediato da facticidade, o materialismo histórico busca sempre níveis de determinação do real mais profundos e amplos. Parte do empírico, do cotidiano sensível imediato, mas, sem deixá-lo de lado, atravessa as diversas camadas da realidade histórica, da sociabilidade humana, para compreendê-lo em suas possíveis determinações.

A crise estrutural do capital se encontra atualmente num processo de acelerada agudização. Os sinais aparentes manifestados em 2008 pelo crash das cadeias de derivativos financeiros securitizados nos Estados Unidos e o crescente recrudescimento das manifestações políticas em todo o mundo revelam que as contradições sistêmicas aceleram a positivação de suas marcas na realidade fenomênica como decorrência de uma sensação difusa de contrariedade, indignação e revolta.

Trata-se da reação contra o espólio do capitalismo destrutivo que reduziu bilhões de seres humanos a uma condição de animalidade e coisificação, ao mesmo tempo em que o patamar ideológico converte todo drama da miséria humana em espetacularização. Há, portanto um profundo divórcio entre o indivíduo e seu gênero humano.

Na terminologia marxista poderíamos dizer que a consciência humana, vê a realidade turvada pela ideologia dominante, justamente porque consciência determinada pela sua existência alienada e estranhada. Por isso o homem tem cada vez maior dificuldade de buscar sentidos para suas ações calcados na compreensão do movimento da totalidade.

No entanto, estes sentimentos de revolta se encontram divorciados de um sentido ético que se compreenda consentâneo com a compreensão dos fundamentos da totalidade da realidade social.

Este trabalho justifica-se, pois, como uma tentativa de mapear o caminho pelo qual os sentidos éticos reencontrem sua base na compreensão da realidade sócia histórica – caminho que permita perscrutar as autênticas necessidades e possibilidades humanas.

Em tempos pós-modernos, marcados pelo arbítrio e pela incrível diversidade de “leituras”, todas absolutamente equivalentes, releva salientar para a investigação a questão da verdade sobre o objeto examinado.

A rigor, as interpretações decorrentes da pesquisa científica não podem ser consideradas apenas “mais uma leitura”, pois todas carregam em si algum grau de pretensão de validade. De pretensão de verdade.

É claro que não existe uma corrente filosófica, uma teoria, que se estabeleça definitivamente como uma única verdade científica, irrefutável. O que existe são condições nas quais determinadas ideias prevalecem sobre outras ideias, e essas ideias prevaletentes

são mais convincentes como encarnação da verdade, como legitimação do conhecimento. Isso não quer dizer que você possa contar com elas sempre: elas são formas e estágios de consciência que se modificam através da história.

Por exemplo: Marx escreveu coisas que já eram muito avançadas no tempo dele, e que, paradoxalmente, se tornaram mais avançadas ainda hoje. Quando ele descreve o processo de mundialização do regime estabelecido pelo modo de produção capitalista, que segundo Marx existe se expandindo, diz então uma coisa que era exagerada no tempo dele, que o modo de produção capitalista penetra em todos os níveis da atividade humana. Isso, que no século XIX não era inteiramente verdadeiro, passou a ser no século XXI.

De maneira que toda elaboração teórica tem que estar confrontada com os processos sociais do momento histórico que a contextualiza. Uma teoria que não está aberta para revisões não é teoria, é doutrina talmúdica. Não se pode simplesmente cancelar a realidade, por isso a teoria, no sentido marxista, só pode significar a reprodução ideal do movimento do real.

Não deriva disso nenhum relativismo ou ceticismo segundo o qual não seja possível teoricamente apreender a realidade. Para Marx não só é possível, mas inexorável o homem conhecer a realidade, especialmente a realidade social e, ainda que nossa capacidade cognitiva jamais esgote tal processo de conhecimento, inobstante sempre haver novas dimensões da realidade por conhecer, é possível compreender sua dinâmica essencial, histórica, cada vez mais profundamente, substituindo velhas categorias por outras mais precisas, atualizando as determinações de um objeto que sempre se atualiza.

Para analisar as categorias ontológicas nas quais se constitui um sentido ético para a atividade humana, foi necessário recorrer à metodologia empregada por Marx.

A reconstituição de parâmetros metodológicos foi tarefa do capítulo 1.

Porém, como tais critérios e procedimentos metodológicos não se constituem de forma apriorística e gnosiológica, mas dependem em última análise da compreensão e auto-referência à própria ontologia, o presente pesquisa traz talvez alguma redundância em relação às categorias e conceitos, mas em cujo deslinde – espera – que os mesmos sejam gradativamente densificados.

Marx não sumariza seus procedimentos metodológicos nem suas categorias. Subordina as preocupações lógicas, epistemológicas e metodológicas à uma ênfase ontológica. A rigor, só se percebe o método empregado na medida em que se compreende o conteúdo de sua análise teórica.

Lênin ao se debruçar sobre o estudo de Hegel, nos Cadernos Filosóficos conclui que Marx não nos deu uma *Lógica* (que, no caso, coincide com uma teoria do conhecimento); antes, nos forneceu '*a lógica (dialética) do capital*'.

1 LENINE, V.I. *Obras Escolhidas em Seis Tomos*. V. 6. Trad. José Barata-Moura, Francisco Melo e José Oliveira. Lisboa: Edições Avante, 1989, p. 15.

O combate sugerido por Lukács ao predomínio das reflexões lógico-epistemológicas tem, portanto, a perspectiva que concilia a posição teórica com a necessidade prática.

Contra o predomínio manipulatório a que se viu reduzida a ciência no mundo do capital, a ontologia recoloca o problema filosófico essencial do ser e do destino do homem e sua autoconstituição contraditória.

Por isso, no capítulo 2 pretendemos estabelecer as premissas ontológicas do ser social, em termos marxistas, para desvendar justamente aquele que realizará suas atividades no âmbito de uma possível ética.

Daí igualmente se pretende tomar como premissa a compreensão dos processos dinâmicos da sociedade pelos seus fundamentos. Entender a dinâmica de complexos sociais como a ética e o direito (não qualquer ética ou direito abstratos, mas ética e direito numa determinada sociedade histórica) a partir das categorias fundamentais e dinâmicas da sociedade.

Isso significa assumir uma postura crítica: tomar os processos pela raiz para constituir conhecimento (teoria). É refletir sobre as condições de existência da ética e do direito na realidade concreta e total da sociedade que produziu tais complexos.

Em tal perspectiva a análise desses complexos torna-se premissa de todas as determinações que concorrem para produzi-los bem como de todas as transformações que vem afetando-os e tendencialmente podem vir a afetá-los.

A apreensão dos múltiplos aspectos da realidade em movimento implica em perscrutar sua condição de existência, isto é, suas contradições internas e externas. Implica também, superando seu caráter unidimensional (meramente descritivo), abrir a possibilidade de a teoria reencontrar a prática (realizar a práxis).

Aqui então aparece a acepção marxista de ontologia destacada por Lukács: a essência humana entendida não como estrutura estática, fechada, a-histórica, metafísica, mas sim como conjunto de qualidade e possibilidades que o ser humano vem desenvolvendo ao longo de sua história.

Essência, e, especialmente, essência humana não é aquela engendrada pela sociedade escravista na metafísica antiga e sua ideia da teleologia humana como motor imóvel que cria o movimento de todas as coisas; o logos, que organiza o todo existente, impondo racionalidade a ele e permitindo que a razão possa desvendá-lo.

Na descrição organizada e hierarquizada por Aristóteles, o homem ocupa lugar entre os semideuses e os escravos. Na metafísica medieval, Agostinho, por exemplo, a essência do homem se dá em confronto com Deus, ou seja, o homem pecador.

Os idealismos da burguesia reproduzem em suas distintas ideias de essência humana, aquilo que pode ser ao mesmo tempo universalizado pela razão individual a partir da centralidade do próprio indivíduo burguês.

Até Marx a essência humana projetava para a universalidade as características essenciais dos indivíduos membros da classe dominante de cada período. Por isso,

geralmente revelaram ontologias marcadas pelo dualismo (essência x fenômeno).

Para Marx a essência humana *“não é uma abstração intrínseca ao indivíduo isolado. Em sua realidade, ela é o conjunto das relações sociais”*². Portanto, a humanidade vem, pois, transformando sua essência ao longo da história. Há pela primeira vez uma concepção histórica do desenvolvimento humano que não é nem transcendental (filosofia da história) nem idealista (o desenvolvimento se dá numa história que é imanente, mas se encontra na ideia).

Basicamente, a diferença da ontologia de Marx para todas as outras é o fato dela pretender ser historicamente verificável: Se um dia a sociedade puder se reproduzir sem transformar a natureza em meios de produção e subsistência; se puder retirar a força material da subjetividade, então, a ontologia marxista estará revogada.

Lukács, por isso diz que a essência humana é parte movida pela história, parte semovente da história. Em cada momento do processo histórico temos a síntese entre as determinações essenciais (aquelas que apresentam mais persistência e continuidade, sendo mais universais) e as determinações aparentes (fazem o fenômeno concentrar mais singularidades). A essência está indissociavelmente imbricada no fenômeno e vice-versa.

Assim, no processo histórico é possível reconhecer determinações mais contínuas (não metafísicas, a-históricas, imutáveis ou universais) que caracterizam o conjunto das relações sociais em sua totalidade. Nesse sentido é possível dizer que a sociedade humana foi essencialmente escravista, essencialmente feudal e é essencialmente burguesa.

No estudo dos fundamentos do ser social se constata que a cada vez, o desenvolvimento das forças produtivas a humanidade, ao superar os limites naturais, cria objetivações que se convertem em obstáculo ao próprio desenvolvimento da humanidade no sentido de articular-se harmoniosamente sua expressão individual com sua expressão genérica.

É o caso representado modelarmente pelas exteriorizações do trabalho alienado e estranhado, na sociedade burguesa. Eis o tema do capítulo 3 que aparece como uma especificação da ontologia do ser social.

Essa forma de ser do homem na história (homem alienado e estranhado) se conjuga com os complexos sociais superestruturais como a ideologia, a política e o direito que visam reproduzir a propriedade privada e reforçar a alienação no intercâmbio do homem com a natureza e, bem assim, a alienação no intercâmbio do homem consigo mesmo, com os outros indivíduos e com o seu gênero.

Finalmente o capítulo 4 analisa a formação dos complexos morais e éticos a partir dos elementos ontológicos contidos no pôr teleológico, especialmente o dever-ser e os valores.

2 6ª tese sobre Feuerbach In: MARX, Karl. ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas*. trad. Rubens Enderle. Nélcio Schneider. Luciano Martorano, São Paulo: Boitempo, 2007, p. 534.

A análise da definição de ética em Marx, calcada que é no exame ontológico do ser social na realidade histórica, aponta para um sentido crítico de sua incompatibilidade com o modo de produção capitalista e a consequente contradição com sua moralidade.

O caráter emancipatório da ética em Marx, no qual as necessidades e possibilidades genéricas tal como exponencialmente alcançadas no capitalismo, não mais se contraponham às necessidades e possibilidades dos indivíduos enquanto e porque mediados em sua sociabilidade pelo capital e se converta em possibilidade efetiva de elevação à generalidade humana como objetivação real.

Observa-se quanto às citações de Lukács, que variação na grafia de seu prenome “Georg”, “György” justificam-se pela grafia utilizada nas fontes que servem de referências bibliográficas

PREMISSAS METODOLÓGICAS NECESSÁRIAS

Antes de podermos introduzir uma discussão sobre os fundamentos éticos do Direito dentro de uma concepção marxista, impõe-se a necessidade de definir o sujeito que deveria assumir o comportamento ético.

Por esse motivo nasce a determinação em Lukács de compor, como passo prévio à Ética, uma Ontologia do ser social¹.

No entanto, antes ainda do enfrentamento da Ontologia, seria necessário, ainda que muito brevemente, traçar os pressupostos instrumentais e formais do pensamento. Aquilo que Aristóteles teria construído na sua Lógica, antecessora das ciências teóricas (física e metafísica) e das ciências humanas (Ética, Política, Retórica e Poética), aqui se imporia a tarefa de explicitar uma metodologia, no caso, suportada pela dialética marxiana.

A importância sobre o método no marxismo, embora não explicitada em Marx, pode ser deduzida de toda sua obra, como sua aceção do método materialista dialético,

No tocante ao método de elaboração do material, me foi de grande utilidade o fato de by mere accident, ter novamente folheado a Lógica de Hegel. (...) se houver novamente tempo para tais trabalhos, eu teria muito prazer (...) em torna acessível ao entendimento humano comum o núcleo racional do método dialético que Hegel descobriu, mas em seguida mistificou².

Na introdução dos *Grundrisse* (ainda que obra inacabada) se vislumbra um dos raros momentos na obra de Marx em que aspectos do método são tratados de forma autônoma.

A preocupação sobre como o ser humano, ao se reproduzir, cria valores éticos supõe que se conheçam preliminarmente quem é esse ser humano (ontologia do ser social), mas ainda antes disso releva saber quais os caminhos através dos quais o homem dá conta da realidade – uma epistemologia – e a partir daí como ele encontra uma explicação sobre o movimento fundamental dessa totalidade, ou seja, uma ontologia.

Ao longo da história do pensamento filosófico ocidental a busca do conhecimento e da verdade tem amiúde gravitado em torno da separação entre sujeito cognoscente e objeto cognoscível. As diferentes formas de encarar a relação entre esses elementos vêm conformando classificações num grande arsenal de tendências: metafísica, empirismo, racionalismo, criticismo, positivismo, estruturalismo etc.

A maior parte dessas manifestações do pensamento humano, especialmente a partir da era moderna, pode ser apresentada como marcadamente idealista, porque estabelece o primado gnosiológico da consciência sobre o ser.

Foi Lukács (baseado em Nicolai Hartmann) um dos pioneiros no interior da tradição

¹ De acordo com o texto *Teleología y causalidad en la Ontología de Lukács*, Nicolas Tertulian: "Lukács intentaba valorar tanto la tradición de la Metafísica de Aristóteles como la de la Lógica de Hegel para erigir su propia ontología. Su obra, por tanto, quería ser simultáneamente una 'metafísica' y una 'crítica de la razón histórica'. In: LUKÁCS, György. *Ontología del Ser Social*. Trad. Félix Hoyo y César Peón. Chapingo: Univ. Autónoma de Chapingo, s/ d., pp. 45-67.

² Carta de Marx para Engels de 16 de janeiro de 1858, In: MARX, Karl. ENGELS, Friedrich. *Cartas sobre El Capital*. Trad. esp. Barcelona: Editorial Laia, 1974, p.70.

marxista que compreendeu o materialismo como um realismo ontológico, ou seja, reconhece a transcendência do ser em relação à atividade reflexiva da consciência: a autonomia ontológica do ser (*Ansichseiende*).

Como Marx, Lukács vai identificar o ser com a objetivação (*Gegenständlichkeit*). De acordo com os Manuscritos Econômico-Filosóficos³,

Um ser que não seja ele mesmo objeto para um terceiro não tem nenhum ser para seu objeto, isto é, não se comporta objetivamente, seu ser não é nenhum ser objetivo.

Um ser não objetivo é um *não-ser*.

Para Marx o ponto de partida do ser não é o ser em sua formação abstrata idealmente, mas o próprio ser em sua objetividade imanente, aliás, a própria realidade objetiva, em suas múltiplas determinações concretas. Marx resume esta crítica na sua formulação de que um ser que é privado de objetivações não existe senão na formulação abstrata irreal.

E é justamente Lukács quem pioneiramente explicitou a importância fundamental do método para o marxismo. Ainda em 1922 aduz:

(...) Suponhamos, pois, mesmo sem admitir, que a investigação contemporânea tenha provado a inexistência prática de cada afirmação de Marx. Um marxista "ortodoxo" sério poderia reconhecer incondicionalmente todos esses novos resultados, rejeitar todas as teses particulares de Marx, sem, no entanto, por um único instante, renunciar à sua ortodoxia marxista. O marxismo ortodoxo não significa, portanto, um reconhecimento sem crítica dos resultados da investigação de Marx, não significa "fé" numa ou noutra tese, nem a exegese de um livro "sagrado". Em matéria de marxismo, a ortodoxia se refere antes e exclusivamente ao **método**. Ela implica a convicção científica de que, com o marxismo dialético, foi encontrado o método de investigação correto, que esse método pode ser desenvolvido, aperfeiçoado e aprofundado no sentido de seus fundadores, mas que todas as tentativas para superá-lo conduziram somente à banalização, a fazer dele um ecletismo – e tinham necessariamente de conduzir a isso.⁴

Como veremos adiante, o trabalho para Marx consiste na ação caracteristicamente humana de relacionar-se com a natureza e com os outros homens – transformando a ambos – em vista da satisfação de suas necessidades e vontades.

Esse processo de transformação da natureza é precedido pela capacidade humana de elaborar uma finalidade (*telos*) diante de cada situação: uma prévia ideação da ação. Mais detidamente se observa que essa teleologia decorre da capacidade humana de fazer escolhas em face do conjunto de alternativas oferecidas pela realidade material.

Percebe-se então que o ser humano cria valores submersos na práxis. A prévia ideação e as escolhas se dão mediadas pela consciência, (mas também pela linguagem, pela ideologia e por inúmeros outros complexos sociais), mas a própria árvore de alternativas possíveis se movimenta dentro de uma realidade material que existe

3 MARX, Karl, *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 127.

4 LUKÁCS, Georg. *História e Consciência de Classe*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 64.

concretamente (ontologicamente) e independentemente de quem decide e pratica a ação, sempre a limitando.

Para alcançar suas formulações éticas Kant, seguindo o exemplo de outros sistemas de pensamento da filosofia ocidental como Aristóteles, inicialmente traça seu quadro gnosiológico e epistemológico.

Embora, com seu racionalismo transcendental, tenha reformulado radicalmente os parâmetros sobre o que é dado ao homem conhecer e como se realiza tal processo cognoscitivo, Kant parte mais uma vez da dicotomia entre sujeito e objeto, num certo sentido reforçando-a.

A dialética de Hegel, por sua vez, de maneira inversa, busca superar essa dicotomia, apresentando a ideia de que sujeito e objeto estariam envolvidos numa dinâmica que o tornariam um só elemento. Diferentemente da tradição parmenidiana e aristotélica, a contradição não é sintoma de falsidade, mas ao contrário aponta para a dinâmica essencial de cada fenômeno. Conhecer um fenômeno em sua essência é captar seu movimento efetivo, real.

Hegel não é de modo algum o primeiro dialético consciente entre os grandes filósofos. Mas é o primeiro – após Heráclito – para quem a contradição forma o princípio ontológico último, e não algo a ser de algum modo filosoficamente superado (...). A contraditoriedade como o fundamento da filosofia e, em combinação com isso, o presente real como realização da razão constituem, por conseguinte, os fundamentos ontológicos do pensamento hegeliano.⁵

A partir daí, a dicotomia sujeito-objeto deixa de ser um dado da realidade que serve de condição de possibilidade da reflexão epistemológica. Para Hegel, importa buscar as razões pelas quais sujeito e objeto aparecem separados. Por que o mundo nos aparece como alheio.

Para responder tais questões Hegel se vale da categoria trabalho e do movimento de exteriorização e objetivação a ela inerente. O mundo e homem são determinações aparentemente opostas que passam a se relacionar por meio de uma interdependência dinâmica. Hegel critica as ilusões do conhecimento, apontando que se, por um lado, não se deve tomar as coisas por sua forma de aparição imediata, por outro, não se deve relegar o real para um mundo completamente apartado de sua aparência. Ambos são níveis de efetiva existência do real.

O mundo que nos aparece sob a dicotomia sujeito e objeto deve ser desvendado em sua essência, superando ilusões que optam por um dos dois polos e os absolutizam. Para tanto é preciso percorrer um caminho composto por dois movimentos: O primeiro apresenta-se na perda da unidade do mundo, na sua duplicação entre mundo sensível (natural) e mundo suprassensível (do conceito, da Ideia), no estranhamento e na alienação. O segundo movimento apresenta-se na retomada da unidade num grau superior. O mundo é produto do trabalho humano coletivo e histórico.

⁵ LUKACS, György. *Para uma Ontologia do ser social I*. São Paulo: Boitempo, 2012, p.182.

Marx desenvolve a dialética hegeliana, mas em termos históricos e materiais, rearticulando a relação sujeito e objeto de tal maneira que lança-nos a um novo patamar de racionalidade com sua obra, negando a necessidade de fundamentação ou legitimação gnosioepistêmica.

Esta primeira parte da tese pretende perscrutar a relação entre sujeito e objeto em Marx. É preciso deixar claro que a retomada da dialética na crítica da sociedade capitalista não se trata de uma simples adesão ao método dialético, como se ele pudesse valer por si mesmo, independentemente do objeto sobre o qual se aplicasse.

Essa indiferença entre o método e o objeto seria já inteiramente não-dialética: é justamente porque o objeto se constitui de modo contraditório que só se torna possível investigá-lo dialeticamente, apreendendo as contradições do real e suas distintas mediações aparentes. Daí que *“Toda ciência seria supérflua se a forma de aparecimento e a essência das coisas coincidissem imediatamente”*⁶.

A racionalidade depreendida da dialética marxista, enquanto aspecto positivo do pensamento de Hegel tem seu percurso descrito pelo próprio Marx no posfácio da segunda edição de *O Capital*:

Meu método dialético, em seus fundamentos, não é apenas diferente do método hegeliano, mas exatamente o seu oposto. Para Hegel, o processo de pensamento, que ele, sob o nome de Ideia, chega mesmo a transformar num sujeito autônomo, é o demiurgo do processo efetivo, o qual constitui apenas a manifestação interna do primeiro. Para mim, ao contrário, o ideal não é mais do que o material, transposto e traduzido na cabeça do homem.

Critiquei o lado mistificador da dialética hegeliana há quase trinta anos, quando ela ainda estava na moda. Mas quando eu elaborava o primeiro volume de *O Capital*, os enfadonhos, presunçosos e medíocres epígonos que hoje pontificam na Alemanha culta acharam-se no direito de tratar Hegel [...] como um “cachorro morto”. Por essa razão, declarei-me publicamente como discípulo daquele grande pensador e, no capítulo sobre a teoria do valor, cheguei até a coquetear aqui e ali com seus modos peculiares de expressão. A mistificação que a dialética sofre nas mãos de Hegel não impede em absoluto eu ele tenha sido o primeiro a expor, de modo amplo e consciente, suas formas gerais de movimento. Nele, ela se encontra de cabeça para baixo. É preciso desvirá-la a fim de descobrir o cerne racional dentro do invólucro místico.⁷

O verbo usado por Marx para designar a necessidade de “desvirar” a dialética hegeliana, que está de cabeça para baixo, é *umstülpen*, que também pode significar “desvirar o que está do avesso”, portanto, a dialética hegeliana é uma inversão das relações reais, na medida em que explica o real como mera manifestação exterior conflitante das coisas que possuem um lado interno essencial harmônico, mas que formam entre si uma unidade. Portanto, há uma essência que ao se manifestar na realidade exterior, aparece

6 MARX, Karl. *O Capital: Crítica da economia política: Livro III*. Col. Os Economistas. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 271.

7 MARX, Karl. *O Capital: Crítica da economia política: Livro I: O processo de produção do capital*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 91.

invertida – o que também é assumido por Marx.

Porém, manifestação e essência se definem de modo diverso (e oposto) em Hegel e em Marx. Enquanto Hegel apreende a contradição dos fenômenos como unidade na essência, na Ideia, Marx busca explicar a contradição dos fenômenos por meio de uma contradição mais profunda e essencial.

De acordo com o método proposto pelo próprio Marx, a fim de fugir de conceituações estanques e categóricas, e rompendo com a tradição gnosiológica ocidental, especialmente a kantiana, procederemos a imersão ontológica na práxis histórica que permite vincular de modo dinâmico indivíduo e sociedade (ser social).

Acima de tudo é preciso evitar fixar mais uma vez a “sociedade” como abstração frente ao indivíduo. O indivíduo *é o ser social*. Sua manifestação de vida – mesmo que ela também não apareça na forma imediata de uma manifestação comunitária de vida, realizada simultaneamente com outros – é, por isso, uma externalização e confirmação da vida social. A vida individual e a vida genérica do homem não são diversas, por mais que também – e isto necessariamente – o modo de existência da vida individual seja um modo mais particular ou mais universal da vida genérica, ou quanto mais a vida genérica seja uma vida individual mais particular ou universal.⁸

Se, para a tradição do pensamento filosófico kantiano todo método pressupõe um fundamento gnosiológico, uma teoria autônoma das faculdades cognitivas que permita determinar normativa e aprioristicamente os limites racionais da subjetividade do investigador, então, poder-se-ia dizer que não há método em Marx⁹.

A rigor, em Marx rompe-se absolutamente com essa tradição.

Lukács não deixa claro o quanto Marx é influenciado por Hegel na sua construção metodológica¹⁰. Na parte histórica de *Para uma Ontologia do Ser Social* ele aduz:

(...) Por outro lado, não há nele [Marx] nenhum tratamento autônomo de problemas ontológicos; ele jamais se preocupa em determinar o lugar desses problemas no pensamento, em defini-los com relação à teoria do conhecimento, à lógica etc. de modo sistemático ou sistematizante. Essa duplicidade, intimamente interligada, tem a ver indubitavelmente com o fato de que seu ponto de partida é decididamente, ainda que desde o início em termos críticos, a filosofia hegeliana. E esta, como vimos, move-se dentro de certa unidade, determinada pela ideia de sistema, de ontologia, lógica e teoria do conhecimento; o conceito hegeliano de dialética implica, no próprio momento que põe a si mesmo, uma semelhante unificação, tendendo mesmo a fundir esses elementos.¹¹

Porém, o certo é que essa ruptura com o método lógico-especulativo provém do próprio gênio de Marx, como um dos elementos fundamentais de seu materialismo dialético. A despeito da ideia de uma simples inversão lógica que Marx teria realizado do

8 MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2004, pp. 107.

9 CHASIN, José. *Marx: Estatuto ontológico e resolução metodológica*. São Paulo: Boitempo, 2009, p. 89.

10 Cf. REZENDE, Claudinei Cássio de. *O debate filosófico sobre um Lukács hegeliano*. Verinotio revista on-line – nº 16. Ano VIII, out./2012, p. 57.

11 LUKÁCS, György. *Para uma Ontologia do Ser Social I*, pp. 281-282.

método hegeliano, o que se vê em Marx, afirma o próprio Lukács¹², é uma crítica áspera ao intento lógico-ontológico hegeliano que, calcado num ser privado de pressupostos, de determinações e de qualidades, seria uma abstração irrazoável, pois se baseia num sistema gnosiológico no qual o ser é determinado a partir de categorias lógicas que pressupõem a própria realidade.¹³

O modo como estrutura sua análise é guiado por linhas que não são explicitadas concentradamente num único momento, mas, de forma esparsa se reconhece ao longo de toda sua obra. Mas em toda parte de sua obra Marx deixa evidente que não faz nenhum sentido qualquer análise que não parta da realidade objetiva e suas determinações concretas, históricas.

O método de descoberta das contradições do objeto real é levado a cabo por meio da construção de categorias, que não formam um arcabouço formal e autônomo, senão constituem categorias ontológicas diretamente relacionadas ao conteúdo. Impõe-se pensar dialeticamente todo o procedimento. Para Marx as categorias são determinações que partem do ser efetivo; o conjunto de determinações que deve ordenar o intento investigativo não pode ser outro senão as determinações reais, concretamente existentes.

Dentre essas categorias podemos destacar¹⁴ a fundamentação ontoprática do conhecimento; a determinação social do pensamento e a presença histórica do objeto; a teoria das abstrações para o complexo de determinações materiais; a lógica da concreção.

Trata-se de reconhecer teoricamente a lógica, o movimento intrínseco do objeto investigado – o que, para Marx só ganha cientificidade com o deslocamento para a **práxis** (ruptura com o pensamento especulativo), que reposiciona sujeito (que se converte nos **homens ativos e conscientes**), objeto (**atividade sensível**) e a relação entre ambos: Objetividade e subjetividade humanas são o resultado do movimento de autoconstrutividade (autoatividade) genérica do homem (a partir da natureza e para suprassumir a natureza), através da protoforma do trabalho (atividade consciente e teleológica).

Marx critica Hegel justamente na proposição dialética entre sujeito e objeto, porque, para Hegel, o homem é o mesmo que a consciência de si próprio, de modo que o objeto não é outra coisa senão a consciência de si externada, a consciência de si objetivada.

Sujeito e objeto, teoria e prática, em Marx, só podem ser compreendidos a partir da categoria da práxis que, por sua vez tem sua base efetiva na protoforma do trabalho como mediação do metabolismo da sociedade com a natureza.

Quanto ao conceito de sujeito, por sua essência ativa, o homem ao afirmar-se a si – efetivando sua subjetividade e sua objetividade – afirma também seu gênero. Marx diz, o homem

12 LUKÁCS, György. *Prolegômenos para uma Ontologia do Ser Social*. São Paulo: Boitempo, 2010, *passim*.

13 Para Hegel o estágio primeiro é o simples ser livre de determinações; o estágio segundo é o caminho entre uma determinação e sua negação; o estágio terceiro é a afirmação da coisa, por sua negação da outra.

14 CHASIN, José. *Marx: Estatuto ontológico e resolução metodológica*. p. 90.

(...) é imediatamente ser natural. Como ser natural, e como ser natural vivo, está, em parte, dotado de forças naturais, de forças vitais, é um ser natural ativo,

[...] Mas o homem não é apenas ser natural, mas ser natural humano, isto é, existe para si mesmo [*für sich selbst seiendes Wessen*], por isso, *ser genérico*, que, enquanto tal, tem de atuar e confirmar-se tanto em seu ser quanto em seu saber. Consequentemente, nem os objetos humanos são objetos naturais assim como estes se oferecem imediatamente, nem o sentido humano, tal como é imediata e objetivamente, é sensibilidade humana, objetividade humana. A natureza não está nem objetiva nem subjetivamente, imediatamente disponível ao ser humano de modo adequado.¹⁵

Não se trata de um sujeito hegeliano ideal, desprovido de determinações concretas, ao contrário, é um sujeito constituído objetivamente e constituinte de objetivações.

Quando o homem efetivo, corpóreo, com os pés bem firmes sobre a terra, aspirando e expirando suas forças naturais, assenta suas forças essenciais objetivas e efetivas como objetos estranhos mediante sua exteriorização (*Entäusserung*), este assentar não é o sujeito; é a subjetividade de forças essenciais objetivas, cuja ação, por isso, em também que ser objetiva. O ser objetivo atua objetivamente e não atuaria objetivamente se o objetivo (*Gegenständliche*) não estivesse posto em sua determinação essencial. Ele cria, assenta apenas objetos, porque ele é assentado mediante esses objetos, porque é, desde a origem, natureza (*weil es von Haus aus Natur ist*). No ato de assentar não baixa, pois, de sua "pura atividade" a um criar do objeto, mas sim seu produto objetivo apenas confirma sua atividade objetiva, sua atividade enquanto atividade de um ser natural objetivo.¹⁶

O homem não é apenas um ser natural, mas um ser natural humano, o que significa que o homem é um ser existente para si mesmo, existe como ser genérico que se afirma em suas objetivações. Por conseguinte, a "*natureza não está, nem objetiva nem subjetivamente, imediatamente disponível ao ser humano de modo adequado*"¹⁷

O homem é tão mais humano quanto mais supere sua condição de ser natural (ser para si) e desenvolva, por meio da sua atividade teleologicamente orientada, objetivações que, em sucessivas gerações o transforme sempre e cada vez mais integrado com sua sociedade, ou seja, o converta num ser genérico, produtor e produto de sua auto-atividade.

De novo Marx ao se colocar a respeito de Feuerbach, explicita sua própria visão sobre sujeito e objeto:

(...) ele apreende o homem apenas como "objeto sensível" e não como "atividade sensível" (...) não concebe os homens em sua conexão social dada, em suas condições de vida existentes, que fizeram deles o que são, ele nunca chega até os homens ativos, realmente existentes, mas permanece na abstração

"o homem" e não vai além de reconhecer no plano sentimental o "homem real, individual, corporal", isto é, não conhece quaisquer outras "relações humanas" que não sejam as de amor e da amizade, e ainda assim idealizadas

15 MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. pp. 127-128.

16 Idem, pp. 126-127.

17 Idem, p. 128.

(...). Não consegue nunca, portanto, conceber o mundo, sensível como a *atividade* sensível, viva e conjunta dos indivíduos que o constituem¹⁸.

Assim, o homem é tomado sempre a partir de sua práxis que o põe em relação – fundamentalmente (mas não só) por meio do trabalho – com a realidade exterior. Vale dizer: sua abertura ao objeto se dá mediada pelas suas teleologias, criando novas objetividades no ser social e pelas suas determinações dadas pelas objetivações já criadas (das práticas constitutivas da ordem social e do acervo cultural usado para deslindar as formas fenomênicas).

Quanto ao objeto, ilustra o conceito, em primeiro lugar a passagem em que Marx se opõe à ideia de ser não objetivo, ser espiritual de Hegel:

Assenta um ser, que nem é ele próprio objeto nem tem um objeto. Um tal ser seria, em primeiro lugar, o único ser, não existiria nenhum ser fora dele, ele existiria isolado e solitariamente. Pois, tão logo existam objetos fora de mim, tão logo eu não esteja só, sou um outro, uma outra efetividade que não o objeto fora de mim. Para este terceiro objeto eu sou, portanto, uma outra efetividade que não ele, isto é, [sou] seu objeto. Um ser que não é objeto de outro ser, supõe, pois, que não existe nenhum ser objetivo. Tão logo eu tenha um objeto, este objeto tem a mim como objeto. Mas um ser *não objetivo* é um ser não efetivo, não sensível, apenas pensado, isto é, apenas imaginado, um ser da abstração. Ser sensível, isto é, ser efetivo, é ser objeto do sentido, ser objeto sensível, e, portanto, ter objetos sensíveis fora de si, ter objetos de sua sensibilidade. Ser sensível é ser padecente.¹⁹

Também a primeira das teses sobre Feuerbach:

O Principal defeito de todo o materialismo existente até agora (o de Feuerbach incluído) é que o objeto [*Gegenstand*], a realidade, o sensível, só é apreendido sob a forma do objeto [*Objekt*] ou da contemplação, mas não como *atividade humana sensível*, como *prática*; não subjetivamente. Daí o lado ativo, em oposição ao materialismo, ter sido abstratamente desenvolvido pelo idealismo – que, naturalmente, não conhece a atividade real, sensível, como tal. Feuerbach quer objetos sensíveis [*sinnliche Objekte*], efetivamente diferenciados dos objetos do pensamento: mas ele não apreende a própria atividade humana como atividade objetiva [*gegenständliche Tätigkeit*]. Razão pela qual ele enxerga, n' *A Essência do Cristianismo*, apenas o comportamento teórico como o autenticamente humano, enquanto a prática é apreendida e fixada apenas em sua forma de manifestação judaica, suja. Ele não entende, por isso, o significado da atividade "revolucionária", "prático-crítica".²⁰

O objeto do conhecimento não é a natureza "em si" (tradição essencialista), independente e anterior ao homem; nem a natureza (fenomênica) tal como passível de ser apreendida pelas estruturas transcendentais, *a priori* da razão do indivíduo (no limite da incognoscibilidade do suprassensível de Kant). Ao criticar Feuerbach aduz:

Ele não vê como o mundo sensível que rodeia não é uma coisa dada imediatamente por toda a eternidade e sempre igual a si mesma, mas o produto da indústria e do estado de coisas da sociedade, e isso precisamente

18 MARX, Karl. ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. op. cit., p. 32.

19 Idem ibidem. p. 128.

20 Idem ibidem, p. 533.

no sentido de que é um produto histórico, o resultado da atividade de toda uma série de gerações, que, cada uma delas sobre os ombros da precedente, desenvolveu sua indústria e seu comércio e modificou sua ordem social de acordo com as necessidades alteradas²¹.

O método marxista exsurge da crítica ao objetivismo. O processo de conhecimento se inicia de fato com a representação intelectual da realidade sensível, aparente, isto é, tal como nos aparece. Porém, concebe que o conhecimento empírico é tão-somente conhecimento parcial: se aparência dos fenômenos coincidissem com sua essência (não metafísica, mas da totalidade sóciohistórica), então se prescindiria da ciência para a obtenção de conhecimento, bastando a mera experiência sensível.

Diferentemente do materialismo (representado por Feuerbach) e do idealismo (representado sobretudo por Kant e de modo diferente, por Hegel), para Marx a realidade não é apenas exterioridade contraposta bipolarmente ao sujeito. A atividade sensível evidencia como síntese, ou seja, como momentos distintos de um ato unitário e típico do ser social (diferente da abstrata identidade sujeito-objeto hegeliana) a subjetividade, como atividade ideal e a objetividade, como atividade real.

A atividade humana sensível, prática e sócio-histórica articula e entrelaça sujeito e objeto, plasmando a realidade humana numa **subjetividade objetivada** e numa **objetividade subjetivada**²².

Tampouco é possível tomar a filosofia como forma mais elevada de conhecimento do real, por meio da qual a natureza se identifica com a autoconsciência universal e destranscendentalizada da humanidade – o espírito. Para Hegel o conhecimento filosófico é, ao mesmo tempo, o conhecimento da natureza tomada como um ser em si.

Mas em Marx o conhecimento passa a ser a **relação entre homem dotado de consciência e a resistência externa contraposta à atividade humana** – uma relação na qual os dois membros não podem ser conhecidos de forma independente.

Marx não reduz seu método a um viés gnosiológico, pois desde sempre se ocupa não do problema do conhecimento em si, mas insere a trama das operações cognitivas na totalidade ontológica da realidade social enquanto atividade sensível dos homens (práxis). Nesta dinâmica atividade sensível histórica é que se pode encontrar a objetividade e a subjetividade; sujeito e objeto²⁵.

O rompimento com o hegelianismo exige que Marx abandone o idealismo e sua concepção (hegeliana de esquerda) de que o progresso histórico se apresenta através da atividade crítico-espiritual. Até então, cuidara de explicar a separação entre conceito e realidade como a distância entre a crítica e o seu objeto. Após adotar como base do processo histórico a práxis, essa separação justamente torna impossível qualquer crítica real.

²¹ Idem, pp. 86-87.

²² CHASIN, J. *Marx: Estatuto ontológico e resolução metodológica*, op. cit., p. 98.

Toda vez que o pensamento, infenso em si, dirige-se à realidade apresentando-se como o seu verdadeiro conhecimento (tal qual o sistema de Hegel), renuncia a qualquer critério de distinção entre o que é real e o que é imediatamente dado: sua única exigência é de que todos os objetos dissolvam-se num conceito abstrato qualquer (mesmo que possa parecer ao senso comum e em relação a ele como pensamento crítico).

O conhecimento, como parte da **práxis**, atividade prática que organiza a natureza e atua sobre ela, tendo em vista a satisfação das necessidades, é determinado justamente por essa atividade prática. As relações objetivas não preexistem a atividade intelectual determinada pelas necessidades às quais serve, porquanto se formam apenas como resultado dessa atividade.

Esta ação desenvolvida que afasta (supra) os limites naturais do homem, autoconstruindo-o individual e genericamente determina a objetividade e a subjetividade humanas.

Por sua essência ativa as individualidades humano-societárias, autoras de sua afirmação e de seu gênero, são como tais as efetivadoras de suas esferas próprias de objetividade e subjetividade.²³

Para Marx o conhecimento verdadeiramente crítico é aquele que encontra e segue a lógica específica de seu objeto, do qual torna acessíveis as efetivas contradições internas.

De acordo com Marx, Feuerbach não alcançou a tese hegeliana da “passagem do abstrato ao concreto”, ao proclamar o conhecimento como a compreensão do imediato de modo imediato, tornando acessível toda e qualquer determinação pela sua natureza concreta e intuitiva.

Porém, Hegel mesmo não teria logrado realizar sua própria metodologia: Para Hegel o desenvolvimento do pensamento vai aparentemente do mais simples e unilateral (experiência sensível) para o mais complexo (Espírito Absoluto), mas, segundo Marx, ocorre justo o oposto. Hegel identifica inicialmente o fenômeno concreto com uma de suas determinações unilaterais, porém, não retoma o concreto enquanto complexo de determinações.

Estas premissas epistêmicas aplicam-se diretamente na formulação do método: O reconhecimento das categorias por meio das quais se consegue compor a compreensão da totalidade se vale do método pelo qual Marx pretende reconstruir a economia política.

Obviamente não se trata de criar categorias eternas e imutáveis, elas não adquirem caráter dogmático (tal como o cientificismo positivista ou o mecanicismo marxista vulgar), pois sua construção depende da dinâmica da realidade com a qual está inexoravelmente vinculada, sendo essa realidade concreta justamente o fiel com que se mostram eficientes ou não tais categorias²⁴.

23 Idem ibidem, p. 94.

24 Lukács a respeito da capacidade revolucionária de Lênin aduz: “sua força teórica baseia-se no fato de ele relacionar toda categoria – por mais abstrata e filosófica que seja – com sua atuação na práxis humana e, ao mesmo tempo, com respeito à ação, que para ele se apoia sempre na análise concreta da respectiva situação concreta, relacionar essa

Por outro lado a “sucessão e a conexão interna das categorias não constituem, portanto, uma série puramente lógica, nem se ordenam conforme a facticidade puramente histórica”²⁸.

A dinâmica metódica para a identificação dessas categorias foi brevemente desvendada por Marx nos *Grundrisse*.

Nos termos do próprio Marx:

Por isso se eu começasse pela população, esta seria uma representação caótica do todo e, por meio de uma determinação mais precisa, chegaria analiticamente a conceitos abstratos [*Abstrakta*] cada vez mais fins, até que tivesse chegado às determinações mais simples. Daí teria de dar início à viagem de retorno até que finalmente chegasse de novo à população, mas desta vez não como a representação caótica de um todo, mas como uma rica totalidade de muitas determinações e relações.

(...) O concreto é concreto porque é a síntese de múltiplas determinações, portanto, unidade da diversidade. Por essa razão aparece no pensamento como processo de síntese, como resultado, não como ponto de partida efetivo e, em consequência, também o ponto de partida da intuição e da representação. Na primeira via, a representação plena foi volatilizada em uma determinação abstrata; na segunda, as determinações abstratas levam à reprodução do concreto por meio do pensamento. Por isso, Hegel caiu na ilusão de conceber o real como resultado do pensamento que sintetiza-se em si (...), enquanto o método de ascender do abstrato ao concreto é somente o modo do pensamento apropriar-se do concreto, de reproduzi-lo como um concreto mental. Mas de forma alguma é o processo de gênese do próprio concreto²⁵.

Em setembro de 1857 no plano estruturado para a introdução que precederia os *Grundrisse* Marx apresenta o “método da economia política” que serviria para apresentar – não sem muitas modificações posteriores – o sentido do plano estrutural de *O Capital*.

Marx demonstra aqui, antes de tudo, que “ir do abstrato ao concreto” é o único método científico adequado para “apropriar-se do concreto, reproduzindo-o como um concreto pensado”. Por isso, o pensamento só pode compreender plenamente o concreto “em um processo de síntese”, ou seja, pela reconstrução progressiva do concreto a partir de suas determinações abstratas mais simples²⁶.

Reconstituindo os passos do método de Marx, encontramos a seguinte sequência:

(i) O ponto de partida do método de Marx é o real e o concreto, do qual se realiza uma representação ampla, “plena” (*volle Vorstellung*), mas inicialmente confusa, caótica e ainda um tanto obscura.

análise de maneira orgânica e dialética com os princípios do marxismo” In: *História e Consciência de Classe*. Prefácio de 1967. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 40. ²⁸ Idem, p. 31.

²⁵ MARX, Karl. *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política*. São Paulo: Boitempo, Rio de Janeiro: Ed.UFRJ, 2011, pp.54-55.

²⁶ ROSDOLSKY, Roman. *Gênese e estrutura de O Capital de Karl Marx*. trad. César Benjamin. Rio de Janeiro: EDUERJ: Contraponto, 2001, p.39.

Portanto, Marx parte do conjunto fático, empírico, como expressão fenomênica da realidade. O modo como o real aparece não é uma ilusão a ser superada para desvelar a essência verdadeira (Platão), nem um limite de cognoscibilidade (Kant), mas apenas parte da realidade total, que ainda não serve para conhecer a estrutura dinâmica fundamental dessa totalidade²⁷.

Se a análise científica (econômica, no caso) começa diretamente “pelo real e concreto”, pelas próprias “condições reais” (...), só poderá enxergar uma imagem difusa e totalmente indefinida da realidade. (...) Por isso o método cientificamente correto a economia política deve elevar-se (...) para poder examinar o desenvolvimento do modo de produção capitalista como uma totalidade orgânica²⁸.

(ii) No entanto, conhecer é negar a simples factualidade e sua representação ingênua. É ir além da factualidade: proceder a abstração. A aparência fenomênica sinaliza os processos dinâmicos da realidade, mas numa expressão coagulada. Incumbe à elaboração teórica, à faculdade intelectual de abstração identificar esses processos que explicam o que os dados fáticos sinalizam.

A abstração consiste em decompor intelectualmente os múltiplos conteúdos da “representação plena” e analisá-las para encontrar suas determinações abstratas gerais, ou seja, a reprodução da realidade concreta sob a forma de processos, categorias ou conceitos (como, por exemplo, a divisão do trabalho, o dinheiro e o valor para os economistas políticos clássicos do século XVIII²⁹).

O ponto de partida da abstração é o fato de que o real é dado tanto na realidade quanto no pensamento. *“o tipo e o sentido das abstrações, dos experimentos ideais, são determinados não a partir de pontos de vista gnosiológicos ou metodológicos (e tanto menos lógicos), mas a partir da própria coisa, isto é, da essência ontológica da matéria tratada”*³⁰

As determinações abstratas são expressões das formas de ser (*Daseinsformen*) da realidade, portanto, são mediações interpretativas, elaboradas como categorias e conceitos que instrumentalizam o conhecimento³¹.

Deste modo, a representação, segundo Marx é “volatilizada” na determinação abstrata; evanesce diante dela e é supracumida (*aufhebung*) por ela; desaparece como representação plena, é negada metodologicamente.

As partes da representação, decompostas analiticamente e conceptualizadas, passam então por um processo de clarificação e precisão teórica (produção teórica) no

27 Nesse sentido a aparência, ao mesmo tempo e contraditoriamente, mostra e esconde, sinaliza e mistifica, revela e oculta – e nessa contradição vai indicando os processos para desenvolver as análises e categorias noéticas.

28 ROSDOLSKY, Roman. *Gênese e estrutura de O Capital de Karl Marx*. op. cit., p. 40.

29 MARX, Karl. *Grudrisse*. op. cit. p.54.

30 LUKÁCS, György. *Para uma ontologia do ser social I*, op. cit., p. 13.

31 Lukács adverte que é claro que qualquer estágio do ser (inorgânico, orgânico ou social) *tem caráter complexo, isto é, que as suas categorias, até mesmo as mais centrais e determinantes, só podem ser compreendidas adequadamente no interior e a partir da constituição global do nível de ser que se trata*. In: *Para uma ontologia do ser social II*.

Trad. Nélio Schneider, Ivo Tonet. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 41.

qual se reconhecem as determinações abstratas gerais, cada vez mais simples.

No entanto, as categorias relativas às formas sociais historicamente mais recentes (e, por isso mesmo, dialeticamente mais complexas), expressam tal complexidade, de maneira que a compreensão destas categorias permite compreender as formas de sociedade passadas³². As categorias e conexões próprias ao ser assumem para o pensamento caráter de metro crítico no processo de construção de novas abstrações.

As categorias não são puras ideias que surgem de outras ideias, nem se confundem com a realidade mesma.

Como em geral em toda ciência histórica e social, no curso das categorias econômicas é preciso ter presente que (...) a moderna sociedade burguesa, é dada tanto na realidade quanto na cabeça, e que, por conseguinte, as categorias expressam formas de ser, determinações da existência, com frequência, somente aspectos singulares dessa sociedade determinada (...)³³.

E Lukács arremata de forma conclusiva acerca da filosofia de Marx:

o marxismo distingue-se em termos extremamente nítidos das concepções do mundo precedentes: no marxismo o ser categorial da coisa constitui todo o ser da coisa, enquanto nas velhas filosofias o ser categorial era a categoria fundamental no interior da qual se desenvolviam as categorias da realidade. Não é que a história se desenvolva no interior do sistema das categorias, mas ao contrário, a história é a transformação do sistema das categorias. As categorias são, em suma, formas do ser^{34,35}.

(iii) A “elevação” dialética ocorre com a construção da totalidade: trata-se de situar a parte no todo, como ato inverso de abstração analítica, sintetizar as múltiplas determinações numa totalidade (“unidade da diversidade”).

O método dialético é aquele pelo qual o pensamento se eleva do simples ao complexo, entretecendo a trama de relações múltiplas que constituem o tecido de uma nova totalidade composta de mútuas codeterminações.

Por conseguinte, o método dialético realiza um duplo movimento: primeiro delinea as determinações (com a construção de conceitos) e as relaciona mutuamente, de forma integrada, a se determinarem reciprocamente. Depois, sintetizando estas determinações e processos constitui uma totalidade (que relativamente se autonomiza em relação às múltiplas determinações) que se reaproxima da realidade concreta, a conhecendo e explicando de forma mais precisa (conhecimento científico).

As determinações são o simples (decomposição dos complexos sociais em processos, categorias, chegando até ao nível do conceito, como, por exemplo, o trabalho, o valor, a produção e o consumo).

32 MARX, Karl. *Grundrisse*. op. cit. p. 58.

33 Idem, p. 59.

34 LUKÁCS, G. *Diálogo sobre o pensamento vivido*. In: Revista Ensaio, n. 15/16. São Paulo: Ed. Ensaio, 1986, p.

35 .

A totalidade concreta³⁶ (concreto pensado) é o conhecimento do complexo de determinações que – como totalidade construída teoricamente – permite explicar a realidade (por exemplo, o Estado, as relações internacionais no mercado mundial, e “o capital em geral” permitem explicar a sociedade burguesa).

(iv) Alcançado esse ponto, orienta Marx, deve-se retornar à realidade, mas agora uma realidade conhecida em suas determinações e inserida na totalidade, ou seja, num nível de complexidade muito maior do que a totalidade construída originalmente por meio das representações “plenas”.

O dado do real após a investigação pelo método dialético permite revê-lo inserido num complexo circuito (cultural, político, produtivo-comercial, econômico, físico etc.). O objeto deixa de ser um mero dado empírico e passa a ser percebido como expressão sintética de múltiplas determinações (o que Marx chama de concreto).

O alcance do “concreto pensado”, do concreto que se percebe na totalidade, para o qual o método converge revela-se, inexoravelmente, como teoria (trata-se do mundo conceituado, o *begriffne Welt*), posto que resulta de um pensamento; de um processo de conceituação.

Porém, como Marx salienta não se trata de um pensamento fora e acima das representações da realidade, um pensamento que gera a si próprio e a própria realidade (como quer Hegel), mas sim um pensamento que não só é fruto das representações da realidade como com ela mantém íntima conexão todo o momento, para, justamente poder reproduzi-la³⁷.

Marx também se diferencia do apriorismo metodológico de Descartes ou de Kant. Para este último a representação é o ato por meio do qual é permitido à razão conhecer um objeto através de categorias apriorísticas³⁸

Peculiarmente este exercício de elevação (*Aufzusteigen*) reflexiva proposto por Marx (à diferença de todo o pensamento filosófico meramente especulativo, tal como incorporado na ideologia alemã), vinculado à realidade, consubstancia a práxis e o seu movimento de transformação existencial e social.

O todo como um todo pensado, tal como aparece na cabeça, é um produto da cabeça pensante que se apropria do mundo do único modo que lhe é possível, um modo que é diferente de sua apropriação artística, religiosa e prático-mental. O sujeito real, como antes, continua a existir em sua autonomia fora da cabeça; isso, claro, enquanto a cabeça se comporta apenas de forma especulativa, apenas teoricamente. Por isso, também no método teórico o

36 É concreta em relação às determinações e conceitos, mas obviamente abstrata em relação à realidade mesma.

37 A teoria nada produz, apenas reproduz idealmente o movimento do objeto real. O movimento teórico dos pensamentos, por si, em nada modifica os fenômenos. Todavia, tampouco a realidade fenomênica pode ser alterada sem que o concreto se eleve em concreto pensado.

38 Kant pretende investigar como é possível ligar *a priori* duas representações (a do sujeito e a do predicado) num único juízo, sem que se utilize apenas o princípio de contradição, ou seja, como é possível formular proposições necessárias e universais em relação a objetos (e não somente conceitos abstratos, ideais). Para isso, apresenta como fundamento das representações categorias – categorias da sensibilidade (tempo e espaço) e conceitos puros do entendimento (conceitos gerais dos quais conceitos particulares seriam derivados através de procedimentos lógicos, mas sintéticos) que devem ser absolutamente independentes da experiência, referindo-se *a priori* aos objetos. ⁴² MARX, Karl. *Grundrisse*, op. cit. p. 55.

sujeito, a sociedade, tem de estar continuamente presente como pressuposto da representação.”⁴²

A realidade concreta pensada e explicada é um produto do ato de pensar e conceituar (construção humana que consiste no trabalho de transformação das representações em conceitos e na síntese desses conceitos), mas não é, de modo algum, produto do conceito abstrato.

Conclui nesse sentido Vaisman:

O ser não é uma categoria abstrata, na medida em que é compreendido como totalidade concreta dialeticamente articulada em totalidades parciais. Esta estrutura constitutiva do ser, a que Lukács designa como um “complexo de complexos” – tomando de empréstimo a terminologia de Nicolai Hartmann – apresenta-se sempre por meio de uma intrincada interação dos elementos no interior de cada complexo. O complexo no interior desta perspectiva é compreendido e determinado como um conjunto articulado de categorias que se determinam reciprocamente, e estruturado de forma decisiva por uma categoria que atua como momento preponderante em seu interior³⁹.

Tomemos, por exemplo, o trabalho. Trata-se, antes de tudo, de uma determinação real do ser humano; é coisa que existe na realidade. Por isso mesmo se tem do trabalho uma representação prática, cotidiana, que é uma “representação plena”, extraída da facticidade e do circuito fenomênico que ela percorre. É uma representação confusa e imprecisa.

Realizando uma abstração, poderíamos considerar o trabalho como um objeto isolado para uma análise teórica. O trabalho real, concreto, é um trabalho determinado, diferente dos demais por suas características peculiares (como as características específicas de um determinado padeiro que com sua técnica fabrica determinados pães). Quando se abstrai o trabalho determinado, obtém-se um trabalho indeterminado, indiferenciado, um trabalho abstrato, um trabalho em geral.

Esse trabalho em geral não é a soma de todos os trabalhos reais, mas a laboriosidade essencial abstrata que compreende todas as determinações essenciais de tudo aquilo que se entende como trabalho. Após fixarmos um conceito de trabalho se torna possível – já caminhando de volta à realidade concreta – elaborar uma categoria econômica (concreto pensado).

A indiferença diante de um determinado tipo de trabalho pressupõe uma totalidade muito desenvolvida de tipos efetivos de trabalho, nenhum dos quais predomina sobre os demais. Portanto, as abstrações mais gerais surgem unicamente com o desenvolvimento concreto mais rico, ali onde um aspecto parece comum a muitos, comum a todos. (...) Por outro lado, essa abstração do trabalho em geral não é apenas o resultado mental de uma totalidade concreta de trabalhos. A indiferença em relação ao trabalho determinado corresponde a uma forma de sociedade em que os indivíduos passam com facilidade de um trabalho para outro, e em que o tipo determinado do trabalho é para eles contingente e, por conseguinte, indiferente. Nesse caso o trabalho deveio não apenas como categoria, mas na efetividade, meio para a criação da riqueza em geral e, como determinação, deixou de estar ligado aos indivíduos em uma particularidade⁴⁰.

39 VAISMAN, Ester. *A obra tardia de Lukács e os revezes de seu itinerário intelectual*. Revista Trans/Form/Ação. Revista de Filosofia da Universidade Estadual Paulista de Marília (Unesp-Marília) n:2, vol. 30, 2007, p. 256.

40 Idem, pp. 57-58.

Lukács vai conceber o trabalho inicialmente em sua dimensão ontológica, portanto, será considerado preliminarmente enquanto abstração, por isso adverte que:

É preciso ter sempre claro que com essa consideração isolada do trabalho aqui presumido se está efetuando uma abstração; é claro que a socialidade, a primeira divisão do trabalho, a linguagem etc. surgem do trabalho, mas não numa sucessão temporal claramente identificável, e sim, quanto à sua essência, simultaneamente. O que fazemos é, pois, uma abstração *sui generis*; do ponto de vista metodológico há uma semelhança com as abstrações das quais falamos ao analisar o edifício conceitual de *O Capital* de Marx. (...)a investigação adequada, concreta e total a respeito deles é reservada para os estágios mais desenvolvidos das considerações⁴¹.

De parte isso, convém ressaltar desde já que a categoria trabalho não é uma categoria qualquer em termos ontológicos: ela ocupa o lugar de maior importância na gênese do ser social.

(...) todas as outras categorias dessa forma de ser têm já, em essência, um caráter puramente social; suas propriedades, seus modos de operar somente se desdobram no ser social já constituído; quaisquer manifestações delas, ainda que sejam muito primitivas, pressupõem o salto como já acontecido. Somente o trabalho tem, como sua essência ontológica, um claro caráter de transição: ele é, essencialmente, uma inter-relação entre homem (sociedade) e natureza.⁴⁶

Finalmente, quanto à organização das categorias

(...) Marx diz que seria “impraticável e errôneo” considerar “as categorias econômicas na ordem em que elas foram historicamente determinantes”. “A ordem em que se sucedem está determinada pelas relações que existem entre elas na moderna sociedade burguesa, e que é exatamente a inversa da que parece ser sua ordem natural ou a que corresponde à sua ordem de sucessão no curso do desenvolvimento histórico. (...) Pois, “em todas as formas de sociedade, uma determinara produção e as relações que ela engendra conferem a todas as outras produções e relações seu lugar e sua importância”. No modo de produção capitalista, a agricultura se converte cada vez mais em um ramo da indústria, e como tal, submete-se ao capital. Precisamente por isso, no exame teórico da ordem social burguesa, o capital, na condição de “potência econômica que predomina sobre toda a sociedade”, constitui “o ponto de partida e o ponto de chegada, devendo ser analisado antes da propriedade da terra”⁴².

Este pressuposto metódico, apenas preliminarmente anunciado, visa contextualizar e condicionar o reconhecimento das bases ontológicas de uma ética marxista possível, para o que nos valem também da contribuição das obras tardias de Lukács e outros autores. Posteriormente, essa reformulação da subjetividade e da objetividade servirá, enquanto fundamento ontológico da ética, para reconceituar categorias jurídicas presentes no Direito e especialmente nos Direitos Humanos.

41 LUKÁCS, György. *Para uma ontologia do ser social II*. op. cit., pp. 44-45. ⁴⁶Idem, p. 44.

42 ROSDOLSKY, Roman. *Gênese e estrutura do Capital de Karl Marx*. op. cit., pp. 40-41.

PREMISSAS ONTOLÓGICAS NECESSÁRIAS

Durante a década de 1960, no cimo de sua investigação filosófica, Lukács se dedicou a elaborar uma Ética marxista. Porém, enquanto se dispôs a tal tarefa, sentiu a necessidade de definir o sujeito que deveria assumir o comportamento ético, e desse modo fez preceder como passo prévio da Ética uma Ontologia do ser social. Seus planos, no entanto, são interrompidos antes de lograr completar seu sistema de pensamento em virtude da doença que lhe levou à morte em 1971.

Da projetada Ética não foram feitos mais do que alguns apontamentos. Não obstante, Lukács pavimentou de forma avançada o caminho para desenvolver uma Ética desde uma perspectiva fenomenológica até propriamente uma dimensão mais profunda, ontológica, capaz de buscar as categorias e os princípios fundamentais, à maneira de Marx, ou seja, edificando um sistema categorial rigoroso e original, orientado para o teste da realidade histórica.

Assim, retomamos a mesma ordem lógica lukacsiana para colher uma visão de Ética dentro do materialismo histórico e da dialética marxistas, baseada na centralidade do conceito de práxis.

Para que possamos adentrar a ontologia lukacsiana é requisito insuperável a análise da categoria práxis na obra marxiana. Sua ontologia do ser social efetivamente trata da vida prática dos homens (tomados individual e genericamente), daquilo que os mobiliza a ação prática e transformadora em sua relação com a natureza e com os outros homens.

Desenvolveremos, pois, o exame da complexa e fundamental noção de “práxis” na obra de Marx, correlacionando com outros conceitos que lhe completam o sentido.

Em Marx o conceito de práxis adquire importância subjaz toda sua obra. Como parte de sua construção categorial também a práxis tornar-se-á hipotecada à análise crítica da ideologia e, mais amplamente, à crítica da economia política.

No entanto, quando se trata de análise categorial na teoria marxiana é preciso que se faça antes de qualquer coisa uma prudente advertência: No quadro teórico de Marx, as categorias são ferramentas essenciais para a reconstituição do objeto que ele se propôs estudar – a sociedade civil burguesa. Contudo, tal investigação teórica feita sob o método dialético, assume o significado de reprodução ideal do movimento do objeto real. A sociedade burguesa é pesquisada como totalidade dinâmica, contendo um complexo de determinações que conformam suas contradições. A totalidade social, todavia, é constituída por diversas instâncias sobre as quais as contradições manifestam-se sob formas desiguais em virtude das mediações específicas de cada instância (v.g. família, escola, fábrica etc.).

Assim, em relação ao método de pesquisa utilizado por Marx, compreende-se, nele mesmo uma dinâmica, um movimento que parte da realidade empírica imediata que, passando por processos de abstração (relacionados entre si) Tal elaboração teórica deve ser confrontada com os processos históricos.

Desta forma Marx nos fornece como fundamento de sua teoria social um arsenal de categorias que permitem desenvolver a análise do movimento da vida social na ordem burguesa, mas diferentemente de outros teóricos sociais como Weber ou Durkheim, não se dispôs a sistematizar formalmente suas categorias, retirando-as de seu objeto de investigação e as hipostasiando numa funcionalidade heurística.

As categorias em Marx só ganham sentido na análise concreta do movimento do capital.

Não se afigura possível, portanto, trabalhar as categorias de forma isolada, “por si”, já que o próprio método de Marx não pode ser reduzido a um conjunto de regras formais que sirvam para lidar com um objeto qualquer.

Com efeito, assim como ocorre na categoria “práxis”, as categorias de Marx devem ser tomadas dentro do seu circuito analítico (dentro da malha social na qual se insere o objeto de pesquisa, que permitirá constatar a pertinência da categoria), e em conjunto, posto que são todas auto implicadas. Não é possível a apropriação das categorias de Marx sem considerar o conjunto com o qual elas se articulam ao longo de sua obra.

Enfim, as categorias de Marx não são meramente abstratas, capazes de explicar qualquer coisa. É preciso relacioná-las ao objeto de Marx, considerando que este objeto mesmo está em constante transformação, apresentando sempre novas determinações que acabam por anacronizar as categorias.

Com tudo isso é possível afirmar que a riqueza das categorias de Marx decorre da riqueza do objeto de sua investigação: o movimento inacabado e inacabável do capital.

Assim, neste primeiro capítulo empreenderemos uma divisão artificial e inexistente na obra de Marx, no intuito de reforçar a necessidade de clareza quanto ao conceito de práxis, relacionando-o com o conceito de trabalho (ao que se seguirão o conceito de ideologia e ética), ainda que isso custe certa repetitividade nas idas e vindas aos diferentes textos da obra de Marx e de alguns marxistas.

2.1 – PRAXIS E TRABALHO

O vocábulo *práxis* possui significado polissêmico tanto no seu uso comum, mais raro, quanto na filosofia, variando de sentido em cada sistema ou pensamento filosófico.

No seu dicionário filosófico NICOLA ABBAGNANO¹ assim designa:

práxis. Com esta palavra (que é a transcrição da palavra grega que significa ação), a terminologia marxista designa o conjunto de relações de produção e trabalho, que constituem a estrutura social, e a ação transformadora que a revolução deve exercer sobre tais relações. Marx dizia que é preciso explicar a formação das ideias a partir da “práxis material”, e que, por conseguinte, formas e produtos da consciência só podem ser eliminados por meio da “inversão prática das relações sociais existentes”, e não por meio da “crítica intelectual” (a ideologia alemã, 2; trad. it., p. 34).

1 ABBAGNANO, Nicola. Dicionário de Filosofia. tradução Alfredo Bosi. 21ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p.801.

Embora nos valhamos da transcrição da palavra grega *praxis*, não se acolhe o significado da filosofia clássica, mormente aquele trazido por Aristóteles. De acordo com Tom Bottomore, para o pensador de Estagira, das três atividades básicas do homem - *theoria*, *poiesis* e *práxis* – derivadas dos três tipos de conhecimento: o teórico, o poiético e o prático, *práxis* correspondia estritamente a uma.

(...) para o conhecimento teórico, o objetivo é a verdade; para o conhecimento da 'poiesis, a produção de alguma coisa, e, para o conhecimento prático, a própria ação. Este último é, por sua vez, subdividido em econômico, ético e político.²

Ainda dentro dessa acepção grega, segundo VÁZQUEZ

Práxis em grego antigo significa ação para levar a cabo algo, mas uma ação que tem seu fim em si mesma e que não cria ou produz um objeto alheio ao agente ou a sua atividade. Nesse sentido, a ação moral – da mesma maneira que qualquer tipo de ação que não engendre nada fora de si mesma – é, como diz Aristóteles, *práxis*; pela mesma razão, a atividade do artesão que produz algo que chega a existir fora do agente de seus atos não é *práxis*. A esse tipo de ação que cria um objeto exterior ao sujeito e a seus atos se chama em grego *ποίησις*, *poiésis*⁵⁰

É bem de ver que a atividade material do trabalho era moralmente desvalorizada pelas sociedades grega e romana, tida como óbice à vida virtuosa do cidadão – *zoon politikon*³ – e à vida contemplativa e teórica dos filósofos, sendo destinada, pois, aos escravos. Para os gregos, a atividade material produtiva rebaixaria o homem ao torna-lo escravo das coisas, um ser desprezível.

De acordo com Bottomore, tornou-se clássica a dicotomia kantiana entre a *práxis* como a aplicação do conhecimento teórico aos casos encontrados na experiência (razão teórica) e a *práxis* como comportamento eticamente relevante ao homem (razão prática)⁴.

Ainda para Bottomore, Hegel aceitou a distinção entre teoria e prática, valorizando mais este último, e cujo resultado da contradição eleva-se numa unidade superior entre ambos. Marx vale-se desta síntese dialética para forjar o conceito central de sua nova filosofia, voltada à autotranscendência, por meio da prática (crítica da filosofia especulativa).

De efeito, é preciso com Marx recolher do idealismo clássico alemão a importância de assumir-se como filosofia da *práxis*, ainda que *práxis* mistificada. Nesta base, Marx apresenta uma concepção de *práxis* que não é mais *atividade da consciência* (humana ou supra-humana), mas atividade material do homem histórico, social, concreto. Tampouco Marx admite deformações materialistas vulgares, mecanicistas ou positivistas que supostamente isolem esse homem de sua realidade social, como um homem prático-utilitário. A realidade imediata apreendida através da manifestação empírica tanto revela quanto oculta, sendo

2 BOTTOMORE, Tom. *Dicionário do Pensamento Marxista*, Rio de Janeiro: JZE, 1988, p. 292. ⁵⁰ VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. *Filosofia da Práxis*, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968, p. 4.

3 "Platão teve inclusive consciência de que a teoria deve ser prática, isto é, de que o pensamento e a ação devem manter-se em unidade, e o lugar dessa unidade é precisamente a política." In: VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. *Filosofia da Práxis*, op. cit., p. 19.

4 BOTTOMORE, Tom. *Dicionário do Pensamento Marxista*, op. cit., p. 292.

necessária a abstração que capte que o homem concreto e sua atividade concreta estão sempre submersos na práxis, isto é, o homem é sempre ser social prático – encontra-se enredado num complexo de relações sociais históricas que condicionam sua visão de mundo, seus valores e sua atividade prática, e, bem assim, a própria consciência que possui acerca dessa prática⁵.

Ao analisar a categoria crucial do trabalho, Marx amálgama com ela a categoria práxis que em sua obra vai se desdobrar num complexo significativo.

Assim, práxis

Para Marx é a atividade livre, universal, criativa e auto-criativa por meio da qual o homem cria (faz, produz) e transforma (conforma) seu mundo humano e histórico e a si mesmo; atividade específica do homem, que o torna basicamente diferente de todos os outros seres.⁶

Tal percepção inicia-se em Marx desde muito cedo⁷ e se desenvolve ao longo dos vários textos elaborados em toda sua vida a noção de práxis, compreendendo, inclusive, alguma variação semântica. De toda forma, a concepção marxista de modo algum implica uma atitude pré-filosófica, calcada no senso comum, buscando, antes, superar tanto o materialismo vulgar ou metafísico, quanto o idealismo mais desenvolvido como o alemão em Kant, Fichte e Hegel.

Sendo o trabalho atividade livre, criativa, pré-idealizada, por meio da qual o homem:

- Se relaciona com a natureza, transformando-a para satisfazer suas necessidades e interesses previamente idealizados;
- Ao se relacionar com a natureza, se relaciona com os demais homens, valendo-se do complexo de objetivações até então produzidas, e confrontando e coadunando sua atividade com a atividade dos outros;
- Cria seu mundo histórico através de novas objetivações materiais e imateriais, criando objetos sem o caráter estritamente utilitário; e através de novas subjetivações pelo que se autocria, constituindo interpretações e visões de mundo e, sobretudo, constituindo um guia de transformação do mundo.

Assim, Marx congrega em sua conceituação de práxis pelo menos as duas designações clássicas gregas, tanto de agir propriamente dito (práxis), quanto de fazer / fabricar (poiésis). Essa articulação bilateral da ação mostra a tensão dinâmica (síntese dialética) entre o dado objetivo da ação realizada num objeto e o finalismo, a intenção do agente.

Na Introdução da *“Crítica à Filosofia do Direito de Hegel”* Marx proclama a práxis como meta da filosofia verdadeira e identifica a revolução como a verdadeira práxis.

5 Cf. VAZQUEZ, Adolfo Sánchez. *Filosofia da Práxis*, op. cit., pp. 6-10.

6 BOTTOMORE, Tom. *Dicionário do Pensamento Marxista*, op. cit., p. 292.

7 Tom Bottomore constata a valorização central da práxis já na sua tese de doutoramento, em 1841, *“A diferença entre as filosofias da natureza de Demócrito e Epicuro”*. In: BOTTOMORE, Tom. op. cit., p. 293.

Surge então a questão: pode a Alemanha atingir uma práxis *à la Hauteur des principes*, quer dizer, uma revolução que a elevará não só ao *nível oficial* das modernas nações, mas ao *nível humano*, que será o futuro imediato das referidas nações?

É certo que a arma da crítica não pode substituir a crítica das armas, que o poder material tem que ser derrubado pelo poder material, mas a teoria converte-se em força material quando penetra nas massas.⁸

Nos “*Manuscritos Econômico-Filosóficos*”, de 1844, Marx revela o homem como ser da práxis – livre e criativo em sua relação com a natureza, mas, ao mesmo tempo, desde sempre integrado, relacionado com os outros homens.

Ao tratar de como a constituição e o desenvolvimento das sociedades está umbilicalmente ligado à constituição e o desenvolvimento do homem, Marx esclarece no Manuscrito terceiro (“propriedade privada e comunismo”) que no processo de transformação da sociedade humana, a sociedade plenamente constituída produz o homem em toda plenitude do seu ser, o homem *plenamente rico e profundo*, dotado de todos os sentidos como uma realidade (efetividade) permanente.

Marx ressalta que não está especulando de forma meramente abstrata, apenas teoricamente; está chamando atenção para o fato de que a condição de possibilidade para a superação das contradições sociais é uma tarefa real da vida. É só num contexto social que as antinomias subjetivismo / objetivismo; espiritualismo / materialismo; atividade / passividade perdem sua oposição.

(...) vê-se como a própria resolução das oposições teóricas só é possível de um modo prático, só por meio da energia prática do homem e, por isso, a sua solução de maneira alguma é apenas uma tarefa do conhecimento, mas uma efetiva tarefa vital que a filosofia não pôde resolver, precisamente porque a tomou apenas como tarefa teórica.⁹

Somente a ação, a atividade do homem na sociedade real, tem condições de obter a verdadeira reconciliação do sujeito com o objeto; do pensamento com o ser; do espírito com a natureza; do interno (ego) com o externo (alter). As daí resultantes

Dentro da dialética materialista é a categoria da práxis que impede os objetivismos puros e as resultantes interpretações mecanicistas e positivistas ou os idealismos objetivistas como os de matriz hegeliana. Por outro lado, é a práxis que impede os subjetivismos puros, os voluntarismos e messianismos, ou os idealismos subjetivistas de matriz kantiana.

Trata-se de uma reflexão acerca da atividade real, material do homem – em sociedade – como ser social prático que, portanto exige superar a aparência, a prática cotidiana, eis que esta ao invés de transparecer a práxis, a oculta. Tanto quanto a mistificação idealista.

Não se trata de realismo vulgar que vislumbra a prática como mera experiência sensível e imediata, como simples naturalismo que prescinde de explicação e reflexão.

8 MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Tradução Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2005, p. 151.

9 MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, op. cit., p.111.

Esse plano ateu da cotidianidade é o terreno fértil para preconceitos, hábitos mentais, lugares-comuns, sempre reféns da ideologia e deve ser – aos olhos de Marx – superado pela percepção de que essa cotidianidade resta assentada no solo histórico e social, que a condiciona.

A atitude primordial e imediata do homem, em face da realidade, não é a de um abstrato sujeito cognoscente, de uma mente pensante que examina a realidade especulativamente, porém a de um ser que age objetiva e praticamente, de um indivíduo histórico que exerce sua atividade prática no trato com a natureza e com os outros homens, tendo em vista a consecução dos próprios fins e interesses, dentro de um determinado conjunto de relações sociais. Portanto, a realidade não se apresenta aos homens, à primeira vista, sob o aspecto de um objeto que cumpre intuir, analisar e compreender teoricamente, cujo polo oposto e complementar seja justamente o abstrato sujeito cognoscente, que existe fora do mundo e apartado no mundo; apresenta-se como o campo em que se exercita a sua atividade prático-sensível, sobre cujo fundamento surgirá a imediata intuição prática da realidade. No trato prático-utilitário com as coisas – em que a realidade se revela como mundo dos meios, fins, instrumentos, exigências e esforços para satisfazer a estas – o indivíduo “em situação” cria suas próprias representações das coisas e elabora todo um sistema correlativo de noções que capta e fixa o aspecto fenomênico da realidade.¹⁰

Assim, conforme visto no capítulo anterior, em relação ao método de pesquisa utilizado por Marx, compreende-se nele mesmo uma dinâmica, um movimento que parte da realidade empírica imediata que, passando por processos de abstração (relacionados entre si) busca suas determinações mais amplas, reproduzindo idealmente a realidade e, assim, compreendendo-a em sua essência. Mas o fundamental é que tal elaboração teórica deva ser confrontada com os processos históricos, na práxis histórica.

De acordo com Vázquez:

Para o homem comum e corrente a prática é autossuficiente, não reclamando outro apoio ou fundamento que não seja ela própria;

(...) Assim, pois, o homem comum e corrente se vê a si mesmo como o ser prático que não precisa de teorias; os problemas encontram solução na própria prática (...). Pensamento e ação, teoria e prática são coisas que se separam. A atividade teórica – imprática, isto é, improdutiva ou inútil por excelência – se lhe torna estranha; não reconhece nela o que ele considera o seu verdadeiro ser, seu ser prático-utilitário.¹¹

E completa Kosik:

Por isso, a práxis utilitária imediata e o senso comum a ela correspondente colocam o homem em condições de orientar-se no mundo, de familiarizar-se com as coisas e manejá-las, mas não proporcionam a compreensão das coisas e da realidade. Por este motivo Marx pôde escrever que aqueles que efetivamente determinam as condições sociais se sentem à vontade, qual peixe n'água, no mundo das formas fenomênicas desligadas da sua conexão interna e absolutamente incompreensíveis em tal isolamento.¹²

10 KOSIK, Karel. *Dialética do Concreto*, 2ª Ed., Trad. Cecília Neves e Alderico Toríbio, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976, p. 13.

11 VAZQUEZ, Adolfo Sánchez. *Filosofia da Práxis*, op. cit., p. 14.

12 KOSIK, Karel. *Dialética do Concreto*, op. cit., p. 13.

Esse realismo que a noção de Marx sobre a práxis visa superar, termina por redundar na vulgata marxista num objetivismo, posto que oblitera o sujeito, convertendo-se numa redução do prático ao meramente utilitário.

Marx aponta que o trabalhador deve ser capaz de perceber a práxis a partir de algumas de suas formas, dentre as quais se destacam o trabalho e a atividade política na luta de classes. Para tanto ele deve se dar conta de como – com seus atos práticos (que se repetem em inúmeros outros trabalhadores) – está criando e recriando o homem; produzindo e reproduzindo sua própria dominação e exploração, vale dizer, o trabalhador deve refletir até que ponto sua atividade prática se insere numa práxis humana social, relacionando-se de modo dinâmico com ela.

Claro que tal superação da cotidianidade e a autoconsciência de classe convertendo-se em práxis revolucionária, não se dá meramente por ato de vontade subjetiva, pois condicionada histórica e socialmente. Porém, tal conscientização, além de inexorável, é condição de possibilidade da transformação revolucionária, ou como aduz Vázquez:

Pois bem, a superação dessa concepção de prática que a reduz a uma atividade utilitária, individual e auto-suficiente (com relação à teoria) é uma empresa que está além das possibilidades da consciência comum e que ela não poderia cumprir sem negar-se a si.¹³

Nos *Manuscritos* de Paris, Marx concebe a práxis numa dimensão positiva, como atividade consciente e livre; e noutra dimensão negativa, revela a crítica da auto-alienação humana. Apresentando alguma incoerência terminológica (afinal se trata de mero esboço manuscrito), por vezes Marx designa de “trabalho” o ato de alienação da atividade humana prática¹⁴, contra o qual opõe, num certo sentido, o conceito de “práxis”, atividade consciente livre, universal; por vezes ambas expressões aparecem como sinônimas¹⁵.

Pois, primeiramente o trabalho, a atividade vital, a vida produtiva mesma aparece ao homem apenas como meio para a satisfação de uma carência, a necessidade de manutenção da existência física. A vida produtiva, é, porém, a vida genérica. É a vida criadora de vida. No modo da atividade vital encontra-se o caráter inteiro de uma espécie, seu caráter genérico, e a atividade consciente livre é o caráter genérico do homem.⁶⁴

Já em *A Ideologia Alemã*, é a noção de práxis que permite Marx superar, ao mesmo tempo, o idealismo hegeliano e o materialismo feuerbachiano.

Marx destaca que Hegel apreende do trabalho sua essência dinâmica, concebendo o homem real como resultado objetivo de seu próprio trabalho¹⁶. Porém, Hegel primeiro

13 VAZQUEZ, Adolfo Sánchez. *Filosofia da Práxis*, op.cit., p. 15.

14 Por todos os demais, sobretudo no primeiro manuscrito “trabalho alienado e propriedade privada”, tomemos como exemplo o trecho: “Sem dúvida. O trabalho produz maravilhas para os ricos, mas produz privação para o trabalhador (...)”. In: MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, op. cit., p. 82.

15 Cf. BOTTOMORE, Tom. *Dicionário do Pensamento Marxista*, op. cit., p. 294. Onde assinala que a designação de ‘práxis’ nos *Manuscritos* é alterada em *A Ideologia Alemã* para “auto-atividade” como o contrário de trabalho alienado. Ambos, trabalho e “auto-atividade” eram chamados anteriormente de “práxis”. A ideia de transformação de trabalho em “auto-atividade” permanece nos *Grundrisse* e em *O Capital*. ⁶⁴ MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, p. 84.

16 “A grandeza da ‘Fenomenologia’ hegeliana e de seu resultado final – a dialética enquanto princípio motor e gerador – é que Hegel toma, por um lado, a autoprodução do homem como um processo, a objetivação como desobjetivação,

restringe o trabalho à sua dimensão individual, ignorando o papel que desempenha o processo de produção dos meios de vida material. Depois, Hegel ao final de sua narrativa¹⁷ sobre o Espírito supra-sume o sensível, o real, o efetivo, o finito, o particular para estabelecer novamente a abstração – o que Marx, concordando parcialmente com a crítica de Feuerbach, designa de restabelecimento da teologia e da religião¹⁸.

Feuerbach elabora sua teoria da alienação religiosa concebendo-a como projeção humana para um mundo suprassensível das qualidades humanas perdidas, o vínculo comunitário que dota de universalidade a humanidade (laço de amor que une o gênero humano). Segundo Feuerbach, ao realizar a tal projeção da salvação e da perfeição em seres onipotentes, autônomos do próprio homem, estes mesmos seres passam a submeter a vida dos seres humanos.

Para Marx a efetivação da filosofia se dá na práxis, atividade (*Tätigkeit*) histórica, e a história é tomada como um processo dotado de um *telos*: a ativação (*Betätigung*) das forças genéricas, ou das forças essenciais que definem o gênero no mundo objetivo.

Cada uma das suas relações humanas com o mundo, (...), enfim, todos os órgãos da sua individualidade, assim como os órgãos que são imediatamente em sua forma como órgãos comunitários, são no seu comportamento 'objetivo' ou no seu comportamento para com o objeto a apropriação do mesmo, a apropriação da efetividade humana; seu comportamento para com o objeto é o 'acionamento da efetividade humana' (por isso ela é precisamente tão múltiplice quanto múltiplas são as determinações essenciais e atividades humanas) (...).¹⁹

Nas Teses sobre Feuerbach, de 1845, Marx reforça a crítica ao pensamento mítico e religioso na **8ª Tese**:

(Toda) a vida social é essencialmente *prática*. Todos os mistérios que conduzem a teoria para o misticismo encontram a sua solução racional na práxis humana e no compreender desta práxis²⁰.

O conceito de alienação religiosa de Feuerbach é fundamental para despertar em Marx a necessidade de desenvolver o conceito de alienação. A alienação religiosa consiste no fato de que homens reais e sensíveis imaginam a salvação e a perfeição num outro mundo, suprassensível, como projeção em seres e situações imaginários de suas próprias

como exteriorização e supra-sunção dessa exteriorização, é que compreende a essência do **trabalho** e concebe o homem objetivo, verdadeiro, porque homem efetivo, como resultado de seu próprio trabalho". (MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, op. cit., p.123).

17 Assim Marx desenvolve sua crítica à fenomenologia de Hegel: "Mas na medida em que Hegel aprendeu a negação da negação (...) ele somente encontrou a expressão abstrata, lógica, especulativa para a história, a história ainda não efetiva do homem enquanto um sujeito pressuposto". Adiante completa que esse sujeito para Hegel é mera subjetividade pensante: "Quando ele aprendeu, por exemplo, a riqueza, o poder do Estado etc. como a essência estranhada da essência humana, isso acontece somente na sua forma de pensamento... Eles são seres de pensamento – por isso simplesmente estranhamento do pensar puro, isto é, do pensar abstrato-filosófico. O movimento todo termina com o saber absoluto(...). Toda a história da exteriorização e toda retirada da exteriorização não é, assim, nada além da história da produção do pensar abstrato, do pensar absoluto, lógico, especulativo" (MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, op. cit., pp.118-121).

18 Idem, p. 118.

19 MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, p. 108.

20 MARX, Karl. ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*, p.534.

“qualidades essenciais” e humanas – particularmente o laço comunitário ou o laço afetivo e de amor que deveria unir o gênero humano²¹. Para esse outro mundo ele transfere as pessoas que ele ama.

O homem projeta nos deuses todos os seus anseios e sentimentos mais elevados. Retira de si a sua essência mais nobre para adorá-la fora de si, como Deus. Tudo que existe de bom no homem, de modo imperfeito, limitado, existe em Deus de forma perfeita, absoluta e eterna. Deus é, pois, a ânsia pela felicidade ilimitada que o homem só pode satisfazer na fantasia por ele criada. Deus é um conjunto de atributos infinitos exatamente porque ele não é nenhum: é pura abstração, por isso é inefável, indefinível, incognoscível.

Explica-se, ademais, a religião por ser método para aplacar o medo (da morte, da doença, da traição, da miséria, do fracasso e de todo infortúnio), quando o homem sente-se limitado, impotente, dependente. No egoísmo suplica pela sua vida e sua vitória. E mesmo quando assume atitude humilde ou virtuosa perante outros homens o faz para engrandecer-lhe aos olhos de Deus.

Feuerbach aponta que tomando consciência deste equívoco os homens seriam capazes de se reapropriarem de sua essência alienada, e viver a fraternidade na terra.

Porém, Marx vai além de Feuerbach ao assimilar em seu materialismo à dialética hegeliana, síntese obtida por meio da noção marxiana de práxis, revelada pela categoria ontológica do trabalho. Isso permite que Marx estenda a compreensão do fenômeno da alienação do trabalho para diversos outros fenômenos de expropriação da existência humana (na política, na estética, na ética, na cultura etc.).

É a práxis histórica que permite conceber que a alienação religiosa não se contrapõe simplesmente a um mundo humano de forma direta numa dualidade estática.

O estranhamento religioso enquanto tal somente se manifesta na região da consciência, do interior humano, mas o estranhamento econômico é o da vida efetiva – sua supra-sunção abrange, por isso, ambos os lados.²²

Neste sentido, o materialismo ateu de Feuerbach é um primeiro passo, mas é ainda uma abstração. Assim, complementa Marx em sua **4ª Tese sobre Feuerbach**:

Feuerbach parte do fato da auto-alienação religiosa, da duplicação do mundo num mundo religioso e num mundo mundano. Seu trabalho consiste em dissolver o mundo religioso em seu fundamento mundano. Mas que o fundamento mundano se destaque de si mesmo e construa para si um reino autônomo nas nuvens pode ser esclarecido apenas a partir do auto-esfacelamento e do contradizer-se-a-si-mesmo desse fundamento mundano. Ele mesmo, portanto, tem de ser tanto compreendido em sua contradição quanto revolucionado na prática. Assim, por exemplo, depois que a terrena família é revelada como o mistério da sagrada família, é a primeira que tem, então, de ser teórica e praticamente eliminada.²³

21 Cf. BALIBAR, Etienne. *A Filosofia de Marx*. trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.. 1995, p.26-28.

22 MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. op. cit., p.106.

23 MARX, Karl. ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. op. cit., p.534.

Para Marx a verdadeira razão da projeção religiosa não é um ilusão da consciência, um efeito da imaginação individual como quer crer Feuerbach, mas uma cisão, uma divisão que existe na sociedade real: os conflitos concretos que opõem os homens entre si, para os quais a religião (e a política burguesa) propõem uma solução milagrosa, quando a solução é uma transformação prática – abolir a dependência de certos homens em relação a outros homens. Não cabe à filosofia superar a alienação, mas à revolução das condições materiais de existência e as relações sociais delas decorrentes.

Portanto, para Marx, o caráter social é o caráter universal de todo o movimento histórico. A práxis reside justamente na natureza social e histórica do ser humano – esta é a base, o solo no qual se desenvolvem tanto as relações de produção da vida material, social, quanto o edifício das representações ideológicas, filosóficas (incluindo a filosofia política) e jurídicas. Essas duas edificações estão dinamicamente relacionadas e são movimentadas graças à práxis sócio-histórica.

(...) Não apenas o material da minha atividade – como a própria língua na qual o pensador é ativo – me é dado como produto social, a minha própria existência é atividade social; por isso, o que faço a partir de mim, faço a partir de mim para a sociedade, e com a consciência de mim como um ser social.

Minha consciência 'universal' é apenas a figura teórica daquilo de que a coletividade real, o ser social, é a figura viva, ao passo que hoje em dia a consciência universal é uma abstração da vida efetiva e como tal se defronta hostilmente a ela. Por isso, também a 'atividade' da minha consciência universal – enquanto uma tal atividade – é minha existência teórica enquanto ser social.²⁴

O conceito de práxis desdobra-se, portanto, na práxis revolucionária, tal como enunciado nas **3ª e 11ª Teses sobre Feuerbach**:

A doutrina materialista sobre a modificação das circunstâncias e da educação esquece que as circunstâncias são modificadas pelos homens e que o próprio educador tem de ser educado. Ela tem, por isso, de dividir a sociedade em duas partes – a primeira das quais está colocada acima da sociedade. A coincidência entre a alteração das circunstâncias e a atividade ou automodificação humanas só pode ser apreendida e racionalmente compreendida como **prática revolucionária**.

(...) Os filósofos apenas interpretaram o mundo de diferentes maneiras; o que importa é transformá-lo.²⁵

Cumpre, antes do mais, não tomar essas breves notas em forma de aforismos pela sua mera literalidade – para o que já sobejam os críticos de Marx e a vulgata marxista –, observando as Teses manuscritas à luz de algumas considerações mais sistêmicas da obra de Marx. Caso contrário, Marx estaria proibindo todo àquele que comesse a interpretar o mundo, recaindo sob o qualificativo de filosofia, em oposição à revolução – o que levaria a condenar-se a si mesmo ao silêncio.

24 MARX, K. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. op. cit., p.107.

25 MARX, K. ENGELS, F. *A Ideologia Alemã*. op. cit., p.535.

Marx de maneira nenhuma restringe as possibilidades históricas como se apontasse uma única maneira de transformar o mundo, através da revolução. Desde o *Manifesto do Partido Comunista* (1848) e, sobretudo, no primeiro livro de *O Capital* (1867), ele reconhece o poder com que o capitalismo transforma o mundo. Além disso, Marx, como filósofo que foi, sabia que a preocupação com a relação entre teoria e prática animou a filosofia desde seus primórdios, portanto, essa é uma questão que está no coração da filosofia.

Quando redigidas em 1845 as *Teses sobre Feuerbach* falam sobre uma transformação revolucionária referindo-se, provavelmente, ao processo revolucionário francês, interrompido e invertido pela burguesia, mas que deveria reconquistar sua efetivação completa, universal. Marx reconhece que esse movimento social deve ser levado a cabo pelas classes trabalhadoras – os *proletários* – que representam a dissolução em ato da sociedade civil-burguesa. Logo, a práxis revolucionária nas *Teses sobre Feuerbach* não deve realizar um programa predefinido de reorganização da sociedade e tampouco depender de uma visão utópica de futuro, calcada em teorias filosóficas ou sociológicas. A práxis revolucionária deve tão somente compreender a ação no presente, ou seja, “(...) para o materialista ‘prático’, isto é, para o comunista, trata-se de revolucionar o mundo, de enfrentar e de transformar praticamente o estado de coisas por ele encontrado.”²⁶

Nesse sentido, a práxis revolucionária se realiza no que em seguida Marx vai chamar de luta de classes.

Além disso, a práxis revolucionária refere-se à dissolução da sociedade *em ato*, isto é, se trata de atividade (*Tätigkeit*) – ação que se desenrola no presente, em relação ao que todo e qualquer comentário ou teorização especulativa (filosófica) deve ceder o lugar. Mas é esta ação mesma que justamente realiza verdadeiramente a filosofia – filosofia idealista alemã e filosofia política revolucionária francesa, realizando também os princípios jurídicos da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão.

Para Marx, seu materialismo exige opor-se ao idealismo contido nas interpretações da natureza e da história promovidas pela filosofia até então. Interpretações que invocavam o espírito, a razão, a consciência, a ideia etc. Tais princípios resultam sempre no processo de educação dos cidadãos (desde a *pólis* idealizada na República platônica). Como enuncia a 3ª Tese sobre Feuerbach, tal educação – calcada em princípios como razão e ética – está voltada para os “educadores” da sociedade (instalando-se moralmente no edifício acadêmico das Universidades e introduzindo-se nas visões de mundo dos professores, juízes e demais profissionais que cumprem importante papel na formação da opinião pública).

Marx identifica aí que o pensamento idealista conjuga intimamente representação com subjetividade. Ao pensar uma ordem do mundo, cujo princípio organizativo é a razão, a consciência ou o espírito, valoriza a ordem no mundo, ou seja, remete a ordem do mundo, “representação” (interpretação, contemplação especulativa) à atividade de um

26 MARX, K. ENGELS, F. *A Ideologia Alemã*. op. cit., p. 30.

sujeito abstrato, que a constitui. Cumpre detonar a contradição entre representação e subjetividade, transformando esta em atividade prática.

Assim, Marx estabelece que o único sujeito que existe é o sujeito da prática, vale dizer, *o sujeito é a própria prática*. Sujeito é sempre sujeito em movimento, sujeito em relação com a natureza (o meio exterior) e com os outros sujeitos²⁷.

De outro lado, ainda em relação à 11ª Tese, Marx não abandona a tarefa de interpretar, mas o papel de intérprete da história da filosofia de Hegel. Para Hegel, a coruja de minerva só alça seu voo ao cair da tarde; a racionalização sobre os acontecimentos só pode se dar após o seu advento.

Marx não discorda da afirmação hegeliana, mas pensa que os filósofos devem ir além: mudando o conceito de entendimento do mundo, não só compreendendo os acontecimentos (e tudo aquilo que é dado), mas também compreendendo o que aquele que compreende faz (posto que o entendimento se dá a partir da própria ação / produção).

Aquilo que o homem constrói, aquilo que ele transforma, condiciona seu entendimento, ao mesmo tempo em que sua ação interventiva no mundo exige previamente uma plataforma de entendimento (um estágio de consciência).

A práxis consiste, portanto, numa das categorias centrais da obra marxiana, porque serve não apenas como instrumento de interpretação do mundo, mas também como guia de sua transformação.

Há dentre opositores de Marx e compartilhada entre alguns marxistas a noção equivocada e reducionista de que a práxis signifique, num sentido **metodológico-epistemológico** uma garantia de conhecimento fidedigno e um critério último de conhecimento verdadeiro.

O aspecto teleológico da atividade humana serviria como elemento avalizador da teoria por seu resultado prático. Um conjunto de enunciados só teria status de verdade quando verificado na “prática” (aquilo que a prática encerrou, circunscreveu, terminou). Esta visão estreita seria supostamente suportada pela **2ª Tese sobre Feuerbach**:

A questão de saber se ao pensamento humano cabe alguma verdade objetiva não é uma questão da teoria, e sim uma questão da ‘prática’. É na prática que o homem tem de provar a verdade, isto é, a realidade e o poder, a natureza interior de seu pensamento. A disputa sobre a realidade ou a não-realidade do pensamento – que é isolado da prática – é uma questão puramente escolástica.²⁸

Ao aduzir sobre a verdade objetiva, Marx – no contexto de crítica ao materialismo de Feuerbach – busca superar a separação dicotômica do idealismo filosófico entre “sujeito” e “objeto”, habitual na tradição gnosiológica.

27 Interessante a observação de Balibar de que com tal categorização, Marx preparou a possibilidade permanente de representar o proletariado como um sujeito no sentido idealista, representação por meio da qual se torna a “apenas interpretar o mundo”, como muitos teóricos marxistas fizeram com a ideia da luta de classes da qual resultaria um sentido apriorístico da história. In: BALIBAR, Étienne. *A Filosofia de Marx*. op. cit., p. 37.

28 MARX, Karl. ENGLS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*, op. cit., p. 533.

Dizendo tratar-se de uma questão da práxis, está apontando para uma ideia de onde o conhecimento em geral deve buscar suas explicações: não simplesmente em qualquer aspecto da prática (como o materialismo naturalista de Feuerbach), mas na realidade histórica, social. No elemento holístico – a totalidade dinâmica – que circunscreve toda a vida natural relacionada ao homem, que é a práxis.

Engels deu início à difusão dessa redução equivocada²⁹. No texto *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã*, escrito e publicado em 1886, no qual aduz como argumento de autoridade decisivo:

Ao lado destes há uma série de outros filósofos que negam a possibilidade de conhecer o mundo, ou pelo menos de conhecê-lo de modo completo. Entre os mais modernos deles encontramos Hume e Kant (...).

(...) A refutação mais contundente dessas manias, como de todas as outras manias filosóficas, é a prática, principalmente a experimentação e indústria. Se podemos demonstrar a exatidão de nossa maneira de conceber um processo natural, reproduzindo-o nós mesmos, criando-o a partir de suas condições próprias; e se, além disso, o colocamos a serviço de nossos próprios objetivos, então acabamos com a 'coisa em si' inacessível de Kant.

(...) Durante trezentos anos, o sistema solar de Copérnico foi uma hipótese em que se podia apostar na base de cem, mil e dez mil contra um, mas apesar de tudo uma hipótese: até que Leverrier, com os dados tomados desse sistema, não só demonstrou que deveria necessariamente existir um planeta, mas ainda determinou o lugar que esse planeta deveria encontrar-se no firmamento.³⁰

Esse texto generaliza a concepção de práxis como experimentação, indústria. A cerca dele especificamente alude Lukács:

O mal-entendido mais sério de Engels consiste na sua convicção de que o desempenho da indústria e a experimentação científica constituem práxis no sentido dialético, filosófico. Na verdade, a experimentação científica é contemplação na sua forma mais pura.³¹

A práxis não se reduz àquilo que tem êxito político ou circunstancial: a prática como avalizadora (ou não) do conhecimento verdadeiro ou da teoria (filosofia) da história. Tal seria um retorno ao materialismo vulgar ou metafísico, pois contraria a dialética (já presente em Hegel): o ser-em-devenir se realiza na realidade histórica e, no entanto, permanece como base de toda realização. A teoria e o conhecimento teórico consistem na reprodução do movimento do objeto real.

Ademais, tal concepção reduzida de práxis resulta do engano ideológico e da fragmentação social que lhe origina (divisão social do trabalho) e que turva a visão da

29 Também Plekhanov e mesmo Lênin reproduziram muitas vezes a concepção da práxis como prática fenomênica que serve de argumento decisivo para o conhecimento e a verdade. Porém, Lenin (LENIN, Vladimir. *Materialismo e Empírio-crítico*, p. 102) coloca essa concepção em termos mais ponderados, desacreditando o critério (sem deixar de conceber a práxis como tal): “O ponto de vista da vida, da práxis, deve ser o primeiro, o básico, da teoria do conhecimento (...) o critério da práxis não pode nunca, na verdade, provar ou refutar totalmente qualquer concepção humana”
30 ENGELS, Friedrich. *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã*. In: MARX, Karl. ENGELS, Friedrich.

Obras Escolhidas, Volume 3, pp. 180-181.

31 LUKÁCS, Georg. *História e Consciência de Classe*, op. cit. 132.

totalidade³²: A prática cotidiana, acessada imediatamente pela empiria revela parte da realidade – sua aparência. Aparência não é uma casca superficial e ilusória, em oposição à essência verdadeira e profunda. Ao mesmo tempo em que essa atividade prática fenomênica mostra, revela, sinaliza, também oculta, mistifica, esconde. Portanto, para Marx, conhecer implica sempre ir além da factualidade empírica.

O equívoco resulta também de um positivismo raso de matriz stalinista, que distorceu o marxismo, submetendo suas elaborações teóricas às distintas necessidades circunstanciais da tática política. Nesse sentido, Lukács em entrevista a Leandro Konder³³:

Na raiz de nossa crise está uma modalidade de oportunismo que é, talvez, a mais grave das deformações que nos deixou Stalin: o taticismo. Ao invés de utilizarmos os princípios teóricos gerais do marxismo para criticar e corrigir a ação prática, subordinamo-los mecanicamente, a cada passo, às necessidades imediatas, às exigências momentâneas de nossa atividade política. Com isso, renunciamos a uma das conquistas fundamentais da perspectiva marxista: a unidade de teoria e prática. A teoria fica reduzida à condição de escrava da prática e a prática perde sua profundidade revolucionária. Os efeitos de semelhante situação são catastróficos.

Bem assim, a práxis revolucionária deve superar a visão espontânea ou consciência comum ingênua da classe trabalhadora, que acredita estar numa relação direta e imediata com o mundo dos atos práticos. Exige-se, antes, teoria revolucionária, exige-se crítica da ideologia – romper os véus do preconceito, hábitos mentais, lugares-comuns ou mesmo elementos de sua cosmovisão que se projetam sobre seus atos práticos.

É o próprio Lukács, porém, que faz a autocrítica por ter exagerado o caráter da práxis revolucionária em sua obra *História e Consciência de Classe*, deformando o conceito de práxis de Marx e resultando na formulação de uma consciência de classe “atribuída”, apenas teórica e contemplativa e que apenas por um milagre se converteria em práxis revolucionária:

Acima de tudo, nessa época eu tinha absoluta certeza de que o caráter contemplativo do pensamento burguês tinha de ser superado de modo radical. Com isso, a concepção de práxis revolucionária adquire, neste livro, um caráter excessivo, o que correspondia à utopia messiânica própria do comunismo de esquerda da época, mas não à autêntica doutrina de Marx. (...) A crítica de Marx a Feuerbach reforçava ainda mais a minha atitude. Só que eu não percebia que, sem uma base na práxis efetiva, no **trabalho** como sua protoforma e seu modelo, o caráter exagerado do conceito de práxis acabaria se convertendo num conceito de contemplação idealista.

Se, ao superar o idealismo alemão, Marx houve de compreender a práxis como mais do que a mera atividade da consciência humana (ou supra-humana) ou ainda como

32 Nunca é demais lembrar que, embora tenha empreendido profundo estudo sobre a dialética hegeliana (cadernos filosóficos), Lênin conheceu as *Teses sobre Feuerbach* – publicadas em 1886 por Engels – mas não teve a oportunidade de acessar os *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, *A Ideologia Alemã* e os *Grundrisse* – publicados, respectivamente em 1932 (os dois primeiros) e 1939, comprometendo consideravelmente sua análise.

33 LUKÁCS, Georg. *A Autocrítica do Marxismo*. Entrevista concedida a Leandro Konder e publicada no Jornal do Brasil em 24 e 25 de agosto de 1969. In: PINASSI, Maria Orlanda. LESSA, Sérgio (orgs). *Lukács e a atualidade do marxismo*. São Paulo: Boitempo, 2002, p.126.

consciência comum³⁴. Por outro lado, logrou não cair numa metafísica materialista, ou seja, logrou revelar teoricamente com essa categoria as condições que tornam possível a passagem da teoria à prática e vice-versa, assegurando uma unidade entre ambas.

Assim, a práxis tomada como unidade entre o saber e o fazer – entre o conhecimento humano objetivado que o indivíduo absorve segue sempre absorvendo) e a atividade através da qual ele transforma a natureza para suprir necessidades, em sociedade (com o que sempre absorve as objetivações sociais) – pode servir de critério para a verdade, no sentido de conscientização da totalidade (crítica da ideologia).

A função cognoscitiva da práxis não se circunscreve ao fato de que a práxis exitosa confirma a correspondência entre nosso saber e o estado de coisas fático, mas antes se funda em que a práxis determina, como meta, o âmbito dos interesses humanos, logo, será verdadeiro aquilo no que o homem confirma a si mesmo como ser genérico.

Neste sentido, temos a inexorabilidade do conhecimento como conhecimento humano, produzido pelo homem em sociedade. Eis o limite da cognoscibilidade da realidade tal como complementa Gramsci:

(...) quando se afirma que uma realidade existiria ainda que não existisse o homem, ou se faz uma metáfora ou se cai numa forma de misticismo. Conhecemos a realidade apenas em relação ao homem e, como o homem é um devir histórico, também o conhecimento e a realidade são um devir, também a objetividade é um devir.³⁵

A função conoscitiva da práxis não se limita ao fato de que a práxis exitosa confirma a correspondência entre nosso saber e o estado de coisas fático, mas também sustenta que tal práxis determina – como meta – o âmbito de interesses humanos; também se trata de que é verdadeiro aquilo no que o homem se confirma a si mesmo como ser genérico.

De acordo com Lukács³⁶, o trabalho constitui a forma originária da práxis. É o motor decisivo no processo de humanização do homem.

A essência do trabalho humano consiste no fato de que, em primeiro lugar, ele nasce em meio à luta pela existência e, em segundo lugar, todos os seus estágios são produto de sua autoatividade³⁶.

Como o trabalho é a categoria fundante do ser social, aquela que assinala a passagem do ser meramente biológico para o ser propriamente social humana; como é o trabalho que dá início ao processo de desenvolvimento humano, gerando o complexo de objetivações que revela o conceito de práxis, cumpre examinar com mais detalhes a categoria trabalho.

34 Para o homem comum as coisas existem por determinação prática, na medida em que satisfazem necessidades imediatas de sua vida cotidiana. Essa significação prática se lhe apresenta como imanente às coisas, permitindo acessar as coisas em si, independentemente de atos humanos que lhes conferem significação; à margem de toda atividade humana. O mundo prático para a consciência comum é um mundo de coisas e significações em si. Cf. VAZQUEZ, Adolfo Sánchez. *Filosofia da Práxis*. op. cit., p.10.

35 GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do Cárcere*. Volume 1. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999, p. 134.

36 LUKÁCS, György. *Para uma ontologia do ser social II*. op. cit., p. 64. ³⁶ Idem, p. 43.

2.1.1 DA TELEOLOGIA ÀS OBJETIVAÇÕES

No arcabouço categorial desenhado por Marx destacam-se alguns princípios ontológicos fundamentais que ele empregou metodologicamente como pontos de referência para uma crítica do existente.

Através do trabalho realiza-se no âmbito do ser material, um pôr teleológico enquanto surgimento de uma nova objetividade. Assim, o trabalho se torna o modelo de toda práxis social, na qual – mesmo através de mediações muito complexas – sempre se realizam pores teleológicos³⁷.

Para Lukács o trabalho é protoforma da atividade humana. Significa dizer que é a categoria primária, mais simples, mais fundamental, sem que com isso importe afirmar que o trabalho detém primazia sobre as demais formas de atividade, ou que precede ao ser social.

É esta capacidade caracteristicamente humana que permite o salto ontológico:

As formas de objetividade do ser social se desenvolvem, à medida que surge e se explicita a práxis social, a partir do ser natural, tornando-se cada vez mais claramente sociais. Esse desenvolvimento, porém, é um processo dialético, que começa com um salto, com o pôr teleológico do trabalho, não podendo ter nenhuma analogia na natureza. O fato de que esse processo, na realidade, seja bastante longo, com inúmeras formas intermediárias, não anula a existência do salto ontológico. Com o ato da posição teleológica do trabalho, temos em-si o ser social. O processo histórico da sua explicitação, contudo, implica a importantíssima transformação desse ser em-si num ser para-si; e, portanto, implica a superação tendencial das formas e dos conteúdos de ser meramente naturais em formas e conteúdos sociais mais puros, mais específicos.³⁸

A questão da teleologia põe em causa na história da filosofia sua relação antinômica com a causalidade. Historicamente a teleologia esteve presente na mitologia e na religião enquanto categoria ontológica transcendental a colocar um fim a todos os processos naturais, humanos e sobrenaturais.

O que faz nascer tais concepções de mundo (...), é uma necessidade humana elementar e primordial: a necessidade de que a existência, curso do mundo e até os acontecimentos da vida individual (...) tenham um sentido³⁹.

Marx sem cair na armadilha gnosiológica kantiana refuta a noção de que a ciência e sua causalidade teria liquidado toda teleologia. Porém, para ele a teleologia não tem serventia para o nível ontológico inorgânico, orgânico ou social, exceto, neste, quando se trata da práxis humana especificada no trabalho.

Marx nega a existência de qualquer teleologia fora do trabalho (...). o trabalho não é uma das muitas formas fenomênicas da teleologia em geral, mas o único ponto onde se pode demonstrar ontologicamente um pôr teleológico

37 LUKÁCS, György. *Para uma ontologia do ser social II*. op. cit., p. 47.

38 LUKÁCS, Georg. *Os Princípios Ontológicos Fundamentais de Marx [Capítulo 4 da Ontologia do Ser Social]*, Trad. Carlos Nelson Coutinho, Ciências Humanas, 1979, p. 17.

39 LUKÁCS, György. *Para uma ontologia do ser social II*. op. cit., p. 48.

como momento real da realidade matéria.

De acordo com Lukács, só podemos falar do ser social quando concebemos que sua gênese, o seu tornar-se autônomo do nível do ser orgânico, baseia-se no trabalho, ou seja, na contínua realização de pores teleológicos.

A essência ontológica da teleologia no trabalho consiste num projeto idealizado – o pôr pensado de um fim – que transforma a realidade material ao inserir nela algo de material que em confronto com a natureza representa algo qualitativamente novo.

A teleologia do trabalho é concebida dialeticamente como possibilidade de realização de um fim no limite do conhecimento adequado da natureza, ou seja, como *dupla socialização do pôr um fim*:

(...) de um lado, nasce de uma necessidade social e, de outro, precisa satisfazer tal necessidade, enquanto o caráter natural dos substratos dos meios que a realizam impele para dentro de um ambiente (...). Nunca se deve perder de vista o fato simples de que a possibilidade de realização ou o fracasso do pôr do fim depende absolutamente de até qual ponto se tenha, na investigação dos meios, conseguido transformar a causalidade natural em causalidade posta. O pôr do fim nasce de uma necessidade humano-social; mas, para que ela se torne um autêntico pôr de um fim, é necessário que (...) o conhecimento da natureza, tenha chegado a certo estágio adequado⁴⁰.

Mais adiante Lukács arremata distinguindo a teleologia no indivíduo e no gênero social:

(...) em cada processo singular de trabalho, o fim regula e domina os meios. No entanto, se considerarmos os processos de trabalho na sua continuidade e desenvolvimento histórico no interior dos complexos reais do ser social, teremos certa inversão nessa relação hierárquica⁴¹.

Em Marx, segundo Lukács, o pôr teleológico implica sempre a abertura para uma sucessão de alternativas e consequentes decisões que servem para constantemente efetuarem o reparo, controle e supervisão do fim pretendido. A necessidade humana que provoca a ação implica na atuação humana consciente (idealizada, ponderada, redimensionada) sobre a natureza.

(...) a alternativa, que também é um ato de consciência, é, pois, a categoria mediadora com cuja ajuda o espelhamento da realidade se torna veículo do pôr de um ente.

Eis a diferença fundamental do homem em relação aos outros animais que permite o salto ontológico do nível orgânico para o social: a ação consciente que transforma a cadeia causal do âmbito da natureza: o trabalho, ou seja, o metabolismo entre sociedade e natureza.

A multiplicação do processo de conversão de pores teleológicos em objetivações numa rede social que se expande em abrangência e complexidade torna o processo de alternativas e decisões cada vez mais contingente⁴¹.

40 LUKÁCS, György. *Para uma ontologia do ser social II*. op. cit., pp. 56-57. ⁹¹ Idem, p. 57.

41 Idem ibidem, p. 71.

No entanto, diferentemente de Heidegger, para quem a ontologia do *Dasein* remete o homem a um estado de contingência pura (centralidade da problemática da “de-cisão”), revela uma ontologia que, a rigor, é uma forma de pseudoconcretude, pois abstrai o verdadeiro enraizamento ontológico do homem na natureza, no mundo das necessidades e da causalidade: em sua fenomenologia o homem é o ser-lançado (*Geworfenheit*), isto é, abstrai a autonomia ontológica da natureza.

Heidegger autonomiza e abstrai a categoria modal da possibilidade em relação à categoria da efetividade e à necessidade. O *Dasein* é, de um lado, lançado à facticidade, arremessado às circunstâncias que ele não escolhe (não encontra o real por orientação de suas necessidades) – forçado pelas contingências enquanto ser-lançado (*Geworfenheit*), no entanto, por outro lado, o *Dasein* é projeto (*Entwurf*), núcleo de possibilidades, possibilidades jogadas.

Lukács questiona o fato de que, de um lado, o *Dasein* está entregue ao mundo da inautenticidade (jogado no “se”), de outro lado, a suposição das possibilidades autênticas do projeto resultam em pura indeterminação pois encoberta pela obscuridade (posto que, de acordo com Heidegger, a existência humana – o *Dasein* – mostra “o que ele é”, mas o seu “de onde” e para onde”, que lhe figurem o sentido permanecem na obscuridade). A transição da facticidade (inautenticidade do “se”) para o projeto (resolução e autoafirmação de si) permanece um enigma⁴².

De outra parte, Lukács enfatiza que de acordo com Marx a teleologia só ocorre na práxis social. Não existe nem faz sentido (a não ser para a mitologia ou religião) falar de teleologia para os níveis orgânico e inorgânico do ser⁴³.

Heidegger já não deixa isso tão claro ao fixar a ontologia como resposta sobre a questão do “sentido do ser”, daí traça a topografia desde o ser substancial até os diferentes “existenciais” constitutivos do Ser-aí-no mundo (*Dasein*), que depois vai se desdobrar no papel atribuído à linguagem como “morada do ser”.

Consoante seu método, Heidegger reivindica a abolição da dualidade sujeito-objeto por meio de um apriorismo epistemológico – a intuição categorial (*Kategoriale Anschauung husserlienne*) – que enseja a analítica existencial da realidade humana fenomênica, simplesmente como vivido existencial, ou seja, sem considerar os condicionantes físicos ou biológicos do ser humano, nem tampouco a múltipla cadeia causal que se impõe sobre a teleologia humana⁴⁴.

Para Lukács, o trabalho realiza a síntese entre homem / natureza; entre teleologia / causalidade; entre objetividade / subjetividade. A causalidade não é meramente causalidade espontânea que rege o nível do ser orgânico e inorgânico. Com o pôr teleológico do homem

42 TERTULIAN, Nicolas. Sobre o método ontológico-genético em Filosofia. Revista Perspectiva, v. 27, nº 02, Florianópolis, julho/dezembro de 2009, pp. 375-408.

43 LUKÁCS, György. LUKÁCS, György. *Para uma ontologia do ser social II*. op. cit. p. 61.

44 TERTULIAN, Nicolas. *Sobre o método ontológico-genético em Filosofia*. op. cit. p. 395.

a causalidade se torna **causalidade posta**⁴⁵. O ser humano é um feixe de possibilidades, mas estas emergem sempre de um contexto concreto: são possibilidades concretas – se realizam decisões a partir de uma situação circunscrita a uma cadeia de causalidades.

O novo materialismo fundado por Marx considera, com certeza, insuprimível a base natural da existência humana, mas, para ele, isso é apenas mais um motivo para acentuar a socialidade específica das categorias que nascem do processo de separação ontológica entre natureza e sociedade, precisamente sua socialidade⁴⁶.

A rede de cadeia causal limita o espectro das alternativas e condiciona o pôr teleológico ao seu conhecimento adequado para que se atinja um determinado fim (decisão entre alternativas limitadas). Assim, as teleologias dependem sempre do estágio de conhecimento que permita realizá-las, sob pena de se tornarem mero projeto utópico⁴⁷.

Embora o processo de teleologia e objetivação seja materialmente realizado como um processo único é possível decompô-lo para efeito de análise categorial do ser. Com efeito, pode-se destacar no enfoque ontológico da categoria trabalho a segmentação da teleologia da seguinte maneira:

(i) PRÉVIA IDEAÇÃO – Todo ser vivo tem que interagir com a natureza para poder realizar a reprodução natural e biológica de seus indivíduos. Essa interação, esse intercâmbio pressupõe transformar a natureza. A planta e o animal quando se reproduzem biologicamente mantêm, assim, a sua essência.

O ser humano ao realizar sua reprodução vital realiza por meio dessa troca metabólica com a natureza, mas de maneira peculiar: através do trabalho. Diferente dos outros seres essa interação implica necessariamente um afastamento das “barreiras naturais”, logo, o trabalho apresenta duas novidades.

Primeiro, o trabalho é sempre pré-concebido na consciência humana antes da ação. Segundo, após a ação, o trabalho, pela objetivação produzida, interfere na natureza modificando o próprio ser humano, suas relações entre si e a forma de intercâmbio que ele terá doravante com a natureza.

A prévia ideação é o momento de planejamento que antecede e dirige a ação. Através da prévia ideação, o movimento é pré-concebido e as consequências da ação são antevistas na consciência. Ao se reproduzir biologicamente, respondendo a uma necessidade material objetiva, o ser humano realiza um salto em sua essência; um salto ontológico que o faz migrar do nível orgânico para o nível social.

Para responder à necessidade de beber água, por exemplo, o homem automaticamente realiza prévia ideação de abrir um coco. Antecipa na consciência

45 Contra o engessamento do “universal abstrato”, de sentido único e linear proveniente do cientificismo e da ontologia da necessidade (presente no positivismo, no materialismo mecanicista e no marxismo vulgar) Lukács deduz o interesse na “**causalidade estatística**”, fundamento ontológico do caráter tendencial das leis que regem a dinâmica social. Nele, o primeiro elo da cadeia causal é dotado de caráter contingente.

46 LUKÁCS, György. *Para uma ontologia do ser social II*. op cit., p. 105.

47 Idem ibidem, p. 57.

uma série de pressupostos já dados e conhecidos, decidindo entre alternativas que o encaminham para a ação.

O fato de ser abstrata, portanto, não impede a prévia-ideação de exercer um papel fundamental na determinação material da práxis social. Pelo contrário(...).

Só enquanto abstratividade pode ela constituir o momento em que os homens confrontam o passado, presente e futuro e projetam, idealmente, os resultados de sua práxis⁴⁸.

O que caracteriza e determina a especificidade da atividade humana no geral e do trabalho em particular é o fato de ser uma “atividade posta”, ou seja, é a configuração objetiva de um fim previamente ideado – o “pôr teleológico”. O trabalho passa a ser entendido assim como a unidade entre o pôr efetivo de uma dada objetividade e a atividade ideal prévia diretamente regida e mediada por uma finalidade específica.

(ii) AÇÃO – Quando começa a trabalhar descobre e apura o conhecimento sobre a realidade exterior de modo que paulatinamente ajuste esta àquilo imaginado, corrigindo o caminho de sua atuação rumo à sua finalidade. Ao trabalhar o homem produz conhecimento da realidade externa e também autoconhecimento (sua posição no mundo).

sob o pressuposto da propriedade privada positivamente supra-sumida, o homem produz o homem, a si mesmo e o outro homem; assim como produz o objeto que é o acionamento (ativação; Betätigung) imediato da sua individualidade e ao mesmo tempo a sua própria existência para o outro homem, para a existência deste e a existência deste para ele⁴⁹.

(iii) OBJETIVAÇÃO (*vergegenständlichung*) – Há uma série de objetivações humanas que exteriorizam distintos aspectos de seu ser. Se essa objetivação for um trabalho, significa que a ação resulta num intercâmbio com e numa transformação da natureza, que insere o objeto produzido em relações genéricas.

A construção prática do mundo objetivo, por meio do trabalho, que se exerce sobre a natureza inorgânica, confirma o homem como ser consciente. O homem produz com um objetivo imediato, de maneira universal, não apenas como animais, movidos pelas necessidades físicas, mas mesmo e verdadeiramente quando está livre de tais necessidades.

O produto do animal é parte integrante de seu corpo físico (a colmeia da abelha, a teia da aranha, a toca do castor), enquanto o homem faz face livremente ao seu produto.

Em Lukács a exteriorização é fundada pela distinção ontológica, real e concreta entre o sujeito e o objeto que vem a ser pela objetivação da prévia-ideação. Através do trabalho, a consciência se objetiva, se exterioriza em objetos que são ontologicamente distintos de si própria. Sujeito e objeto são ontologicamente distintos, ainda que o mundo dos homens em sociedade histórica se constitua num infinito movimento de objetivações e prévia-ideações.

48 LESSA, Sérgio. *Para compreender a ontologia de Lukács*, Ijuí: Ed. UNIJUÍ, 2007, p. 37.

49 MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. op. cit., p.106.

Lukács define o resultado final do trabalho como uma “causalidade posta”, o que significa dizer que se trata de uma causalidade que foi posta em movimento pela mediação de um fim humanamente configurado.

Na atividade humana do trabalho teleologia e causalidade, embora antagônicas, formam uma unidade no interior do complexo. Portanto, de um lado, a causalidade posta, e de outro o pôr teleológico, constituem, sob a forma da determinação reflexiva, o fundamento ontológico da dinamicidade de complexos próprios apenas ao homem, na medida em que a teleologia é uma categoria existente somente no âmbito do ser social. Porque depende da consciência humana, não faz sentido em falar de teleologia no âmbito do ser inorgânico ou mesmo orgânico, dominados que são pela causalidade espontânea.

Ao produzir com seu trabalho um determinado produto, não se tem apenas um novo objeto no mundo objetivo, fora da consciência, mas algo que passa a fazer parte da totalidade desse mundo objetivo, ou seja, interferindo e sofrendo interferência na história. Portanto não há nenhuma ação que não tenha atual ou potencialmente caráter genérico (por sua gênese e por seu resultado).

Para Lukács o caráter de totalidade do ser é importante porque permite divisar com clareza o momento fundamental da processualidade do trabalho: ao se inserir na malha de relações e determinações pré-existentes o processo de objetivação resulta numa transformação do mundo objetivo. A objetivação (*Die Gegenständlichkeit*) é o próprio ser social, enquanto complexo de complexos.

Lukács refere-se a um período de consequências no qual os indivíduos realizam novas pré-ideações em vista das novas necessidades, exigências e possibilidades que surgem a cada novo objeto objetificado. Com ele se produzem novas necessidades e possibilidades até então inexistentes. Vale dizer: o processo de objetivação transforma o mundo objetivo e as subjetividades humanas.

O objeto recém-criado se encadeia numa corrente de nexos causais, alterando o curso das relações pré-existentes, mas cujos desdobramentos são sempre impossíveis de serem totalmente conhecidos pela constante alteração do real existente pelas inúmeras objetivações previamente idealizadas.

O produto do trabalho é, pois, uma síntese entre prévia-ideação e os distintos nexos causais realmente existentes conectados às suas objetivações.

Essa relação dialética entre teleologia (projeção ideal prévia da finalidade de uma ação) e causalidade (nexos causais do mundo objetivo) corresponde para Lukács à essência do trabalho. O trabalho, articulando os fins idealizados com os meios naturais condicionantes, a consciência ultrapassa a simples adaptação ao ambiente e executa na própria natureza as novas objetivações que a modificam (e modificam os próprios homens individual e coletivamente).

Daí Lukács⁵⁰ dizer que em Marx a consciência (que só pode ser concebida como

50 LUKÁCS, György. *Para uma ontologia do ser social II*. op. cit. pp. 63-64.

realidade do pensamento articulado com a prática) não é um epifenômeno⁵¹. À diferença do materialismo mecanicista, que reconhece como realidade objetiva tão somente a natureza em sua legalidade, as escolhas realizadas⁵² pela consciência no pôr teleológico implicam observação, experiência e elaboração mental dinâmica que otimizem o êxito da atividade pretendida.

No trabalho a consciência concorre de modo essencial para a superação das determinações meramente biológicas (animalidade) do homem. Esta teleologia e a multiplicação recíproca das alternativas e decisões intensificam-se em direção a uma tendência de universalidade.

A condição de existência humana é a objetivação da existência singular. Através das inúmeras formas de objetivações do ser singular (os gestos, os atos de fala, o trabalho, o conhecimento científico, a arte) o homem singular existe. Mas não existe isolado: o pôr teleológico que cria as objetivações depende tanto da natureza quanto de outras tantas objetivações.

Os homens subjetivam, portanto o acervo de objetivações da humanidade – eis a riqueza verdadeira d ser humano que só pode ser ao mesmo tempo experimentada pelo indivíduo como resultado de uma produção genérica.

O processo de subjetivação mais ampla possível do acervo mais amplo possível, além de assumir uma dimensão ôntica, manifesta uma dimensão ética. No entanto, historicamente, o sistema de objetivações que fez surgir o ser social, com a propriedade, divisão do trabalho e estabelecimento da sociedade de classes fez com que o processo de apropriação das objetivações humanas sofresse uma série de condicionamentos e limitações de acordo com a posição de classe ocupada.

Para Marx, a objetivação mais elementar, aquela que serve de matriz para a constituição do ser social e, portanto, das demais objetivações é o trabalho. É a espécie mais especificamente humana (na qual se revela a liberdade e a criatividade da teleologia).

A sociedade capitalista aprofunda o fosso entre o sujeito humano criador e a realidade objetiva criada.

(...) cada esfera me impõe uma norma diferente e contrária à outra, a moral me dita uma regra, a economia outra; cada uma é uma determinada alienação humana; cada uma encarna o círculo particular da atividade essencial alienada; cada um se acha numa relação alienada com outras alienações.⁵³

É a transformação da natureza feita pelo trabalho humano que produz toda a riqueza da sociedade burguesa, logo, é o trabalho alienado que explica a alienação capitalista e

51 Veja-se a respeito a 2ª tese sobre Feuerbach: “A disputa acerca da realidade ou não-realidade do pensamento – que é isolado da prática – é uma questão puramente ‘escolástica’”. In: MARX, Karl. ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. op. cit. p. 533.

52 “Não se trata de um único ato de decisão, mas um processo contínuo diante de uma cadeia temporal de alternativas sempre novas. (...) a alternativa continua a funcionar como supervisão, controle, reparo etc., mesmo depois que terminou o processo de trabalho em questão e tais pores preventivos multiplicam ininterruptamente as alternativas no pôr do fim e na sua realização.” In: LUKÁCS, György. *Para uma ontologia do ser social II*. op. cit. p.71.

53 MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. op. cit., p. 81.

a superação do trabalho alienado, por seu turno, só pode se dar com a superação da sociedade capitalista.

A análise da categoria trabalho não pode ser feita de forma idealista, na qual as categorias possuem “vida autônoma”, separadas e anteriores à sua própria manifestação na realidade. As categorias, e, em especial a categoria trabalho, decorrem da sua manifestação histórica nas relações sociais concretas, como formas de ser dessas sociedades.

A atividade humana de modo mais amplamente considerável pode ser compreendida em termos históricos a partir da sua forma mais elementar e primordial que é o trabalho. Através dele o homem se relaciona com a natureza, transformando-a e transformando a si próprio. Por meio do trabalho o homem interage com outros indivíduos, em busca de atender às suas necessidades, produzindo coisas úteis.

Antes de tudo, o trabalho é um processo entre o homem e a Natureza, um processo em que o homem, por sua própria ação, medeia, regula e controla seu metabolismo com a Natureza. (...) Ele põe em movimento as forças naturais pertencentes à sua corporeidade, braços e pernas, cabeça e mão, a fim de apropriar-se da matéria natural como forma útil para a sua própria vida. Ao atuar por meio desse movimento, sobre a Natureza externa a ele e ao modificá-la, ele modifica ao mesmo tempo a sua própria natureza.⁵⁴

Essa atividade prática é fundamental para compreender toda e qualquer sociedade inserida na história, pois no trabalho se encontram os fundamentos materiais da sociedade.

A sociabilidade humana inaugura-se, nos primórdios do paleolítico, com o trabalho, expressão da relação do homem com a natureza para produzir coisas que satisfaçam suas necessidades vitais.

(...) para viver, é necessário, antes de mais nada, beber, comer, ter um teto onde se abrigar, vestir-se etc. O primeiro fato histórico é, pois, a produção dos meios que permitem satisfazer essas necessidades, a produção da própria vida material;⁵⁵

Assim, todos os seres vivos interagem com a natureza e entre si de modo a garantir sua existência. Porém, o homem não produz apenas para suprir sua necessidade física imediata, mas produz inclusive e mais propriamente quando liberado dessa necessidade de sobreviver. Diferente dos demais animais, o homem produz conscientemente (atividade autogovernada) e antecipando um fim (teleologicamente).

Pressupomos o trabalho numa forma em que pertence exclusivamente ao homem. Uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão e a abelha envergonha mais de um arquiteto humano com a construção dos favos de sua colmeia. Mas o que distingue, de antemão, o pior arquiteto da melhor abelha é que ele constitui o favo em sua cabeça, antes de construí-lo em cera. No fim do processo de trabalho obtém-se um resultado que já no início deste existiu na imaginação do trabalhador, e, portanto, idealmente. Ele não apenas efetua uma transformação na forma da matéria natural; realiza, ao mesmo

54 MARX, Karl. *O Capital — crítica da economia política*. Livro I, 2v. 25ª ed. Tradução Reginaldo Sant’Anna. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011, p. 142.

55 MARX, Karl. ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*, op. cit., p.33.

tempo, na matéria natural seu objetivo, que ele sabe que determina, como lei, a espécie e o modo de atividade e ao qual tem subordinada sua vontade.⁵⁶

É o trabalho que distingue o homem dos demais animais, fazendo-o humanizar a si e a natureza. Portanto, além de ser a forma modelo que serve de chave heurística para a compreensão das demais atividades humanas, o trabalho primordialmente justifica a agregação social. Mas, além disso, é o modo como se constitui o trabalho que concede ao homem seu elemento mais característico como espécie: a liberdade consciente.

A atividade teleológica do trabalho exprime a liberdade humana que transforma a natureza, inovando a realidade e criando o mundo no qual efetivamente vive.

Pode-se distinguir os homens dos animais pela consciência, pela religião ou pelo que se queira. Mas eles mesmos começaram a se distinguir dos animais tão logo começam a 'produzir' seus meios de vida, passo que é condicionado por sua organização corporal. Ao produzir os seus meios de vida, os homens produzem, indiretamente, sua própria vida material.⁵⁷

Por outro lado, tal vontade livre e teleológica encontra limites na própria natureza e suas leis causais. Para que se concretize aquilo idealizado é necessário que o conhecimento da natureza tenha atingido um nível apropriado, v.g. como o sonho de voar, de Ícaro a Leonardo da Vinci, somente veio a ser alcançado muito tempo depois, por Alberto Santos Dumont, quando as condições materiais permitiram o alcançar um determinado nível domínio tecnológico.

Para produzir, os homens organizam-se socialmente e estabelecem relações sociais, que vão, elas mesmas, gerar novas necessidades e novos modos de satisfazer essas necessidades. O trabalho passa, então, a ser a cooperação entre pessoas, orientada (teleologicamente) à produção de coisas úteis para suprir as necessidades sociais.

Os homens, ao longo da história das sociedades, ao implementarem utensílios (coisas úteis para a satisfação de necessidades do "estômago e da fantasia"⁵⁸), se implementam a si mesmos na sua relação com a natureza, e se valem do trabalho como meio de atenderem a necessidade de reprodução da vida individual e genérica.

O trabalho, assim, é uma forma de práxis social que constitui a própria realidade, relacionando os aspectos subjetivos (vontade e teleologia) com os aspectos objetivos (causalidade, necessidade e natureza) da atividade humana social, e, transformando, permanentemente, o próprio sujeito e o próprio objeto.

Eis o caráter ontológico do trabalho na constituição do ser humano e da sociedade. Assim como o ser humano não pensa, porque quer, mas por uma condição racional que lhe é inerente, também o trabalho se dá por uma exigência indeclinável de seu ser social que é um ser voltado para a relação com o outro. Trabalho e cultura são então regidos por uma essencial complementaridade.

56 MARX, Karl. *O Capital: crítica da economia política*. Livro I, op. cit. pp. 149-150.

57 MARX, Karl. ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*, op. cit., p. 41.

58 Alusão à definição de Marx sobre valor de uso das mercadorias (Cf. MARX. *O Capital*, Livro 1, volume 1, op. cit. 57).

Se a raiz do homem é o próprio homem, este ser humano está, na realidade concreta, em constante tensão entre sua generalidade (seu ser genérico posto num complexo de relações e mediações) e sua singularidade (evidenciada em sua individualidade empiricamente imediata).

Com efeito, o que liga um dado a outro do caráter humano é a possibilidade do indivíduo se transcender. O indivíduo só se mantém vivo enquanto se “objetifica”.

A condição de existência humana é a objetivação, a sua exteriorização (*vergegenständlichung*) da existência singular. O homem é um ser que é ontologicamente orientado para a objetivação e isso se dá através de inúmeras formas: do riso, do gesto, dos atos de fala cotidianos, das significações e interpretações do mundo, da atribuição de valores às condutas etc.

Dentre as diversas formas de objetivação, existem aquelas privilegiadas, mais duradouras, como no produto do trabalho, no produto do conhecimento científico, no produto da arte. Para Marx a objetivação mais elementar, aquela que permite emergir e desenvolver o ser social na história é o trabalho.

O conjunto de objetivações – que é o acervo da humanidade – pode e deve ser permanentemente apropriado pelos indivíduos através das gerações, deve ser subjetivado, revelando o domínio do ser e não do ter. No entanto, num dado momento histórico, em determinadas sociedades o acesso ao acervo das objetivações (ou determinadas objetivações que basicamente conformassem riqueza e poder) passou a ser apropriada restritivamente por pequenos grupos sociais. Daí que o acesso do indivíduo a tais objetivações passou a depender da posição que este se inseria na sociedade.

Ao conjunto dessas objetivações está reservado o conceito de “práxis”. O homem é, antes de tudo, um ser prático e social. Toda a vida social é essencialmente prática e o homem é o ser livre e criativo da autoatividade prática.

(...) O homem faz da sua atividade vital mesma um objeto da sua vontade e da sua consciência”. Ele tem atividade vital consciente. (...) A atividade vital consciente distingue o homem imediatamente da atividade vital animal. Justamente, e só por isso, ele é um ser genérico. Ou ele somente é um ser consciente, isto é, sua própria vida lhe é objeto, precisamente porque é um ser genérico. Eis porque sua atividade é livre.

(...) O engendrar prático de um mundo objetivo, a elaboração da natureza inorgânica, é a prova do homem como um ser genérico consciente.⁵⁹

Marx determina a condição ontológica do devir humano ao escrever que “*o homem vive da natureza: quer dizer, a natureza é seu corpo, com o qual tem de manter-se em constante intercâmbio para não morrer*”⁶⁰. E, logo em seguida, sem fazer concessão teórica a nenhuma forma de positivismo, coloca o *trabalho* como a categoria diferenciadora entre o modo de ser social em face do ser natural:

59 MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, pp. 84-85.

60 Idem, p. 84.

O animal identifica-se imediatamente com a sua atividade vital. Não se distingue dela. É a sua própria atividade. Mas o homem faz da sua atividade vital objeto da vontade e da consciência. Possui uma atividade vital consciente. Ela não é uma determinação com a qual ele imediatamente coincide. A atividade vital consciente distingue o homem da atividade vital dos animais.⁶¹

A base do ser social e o progresso da sociabilidade abarcam os dois polos do processo de reprodução do ser social: a totalidade da sociedade e o homem. Marx descreve nos *Grundrisse*:

O ato de reprodução em si não muda apenas as condições objetivas, isto é, transformando aldeias em cidades; regiões selvagens em terras agrícolas, etc., mas os produtores mudam com ele, pela emergência de novas qualidades, transformando-se e desenvolvendo-se na produção, adquirindo novas forças, novas concepções, novos modos de mútuo relacionamento, novas necessidades e novas maneiras de falar.⁶²

Lukács retém a lição marxiana: a *atividade vital consciente* especifica o ser social (sendo sua protoforma) diante da natureza. Trata-se daquilo que Marx, em *O capital*, denominaria de “processo em que participam o homem e a natureza, processo em que o ser humano, com sua própria ação, impulsiona, regula e controla seu intercâmbio material com a natureza”⁶³. O impulso, a regulação e o controle de seu intercâmbio com a natureza são características peculiares à práxis humana.

A singularidade e a generalidade “podem se elevar a pessoa humana e o gênero humano no ser social tão-somente de modo simultâneo, tão-somente no processo que torna a sociedade cada vez mais social”⁶⁴

Conforme a chamada *Pequena ontologia*, a singularidade apenas natural do homem singular correspondia ao estágio da reprodução espontaneamente biológica, que, no seu princípio, é superado por obra do trabalho⁶⁵.

No trabalho, o homem toma alguma coisa da natureza, o objeto do trabalho, e arranca-o de sua conexão natural, submete-o a um tratamento pelo qual as leis naturais são aproveitadas teleologicamente em uma posição humana de fins. Isso se intensifica ainda quando aparece na ferramenta uma ‘natureza’ teleologicamente transformada.

Assim, se origina um processo, submetido sem dúvida às leis da natureza, mas que, como tal processo, não pertence já à natureza, e no que todas as interações são naturais só no sentido que parte do objeto do trabalho, porém sociais no sentido que parte da ferramenta, do processo de trabalho. Este caráter ontológico impõe um selo ao ritmo que assim se origina. Enquanto que no animal se trata simplesmente de que a adaptação fisiológica ao ambiente pode em determinadas circunstâncias produzir algo rítmico, no trabalho o ritmo nasce do intercâmbio da sociedade com a natureza.⁶⁶

61 Idem ibidem, p. 84.

62 MARX, Karl. *Grundrisse: Manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política* Tradução Mario Duayer, Nélcio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 494.

63 MARX, Karl. *O Capital — crítica da economia política*. Livro I, op. cit., p. 211.

64 LUKÁCS, Georg. *As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem*. In: *Temas de ciências humanas*, nº 4. São Paulo: Livraria Editora de Ciências Humanas, 1978, p.13.

65 Cf. LUKÁCS, Georg. *Prolegômenos para uma Ontologia do Ser Social*, p. 57.

66 LUKÁCS, György. *Para uma ontologia do ser social II*. op. cit., 65.

Ainda na *Pequena ontologia*, Lukács observa o que está implícito na presente discussão: o trabalho humano cria uma objetividade nova, “que não se apresenta na natureza”⁶⁷

Uma vez que a individualidade é historicamente construída, Lukács estabelece:

Antes de tudo, é já agora evidente que a individualidade do homem não pode de modo algum ser sua qualidade originária, inata, mas sim o resultado de um longo processo de socialização da vida social dos homens, assim como suas possíveis perspectivas, compreensível em sua verdadeira essência somente a partir da história. A gênese sócio-histórica determinada da individualidade humana deve ser posta energicamente no centro de tais análises mesmo porque tanto a ciência social quanto a filosofia da sociedade burguesa inclinam-se a ver na individualidade uma categoria basilar do ser do homem, o fundamento de tudo, que prescinde de vir a ser derivada.”⁶⁸

O trabalho é, pois, forma originária da práxis humana⁶⁹. É a ação do homem sobre a natureza, produzindo objetivações que levam à práxis, pois implica a (inter)ação dos homens com os outros homens.

Toda atividade humana imita ou reproduz, sob diferenciadas formas, o ato laboral originário. A estrutura que provê o modelo da teleologia, o momento em que o ideal se converte em realidade material, conquanto tais ideias também sejam predeterminadas por esta realidade – indicando a série causal das determinações do ser, fundantes da sociabilidade.

O trabalho é categoria fundante porque funda categorias diferentes dele; cria necessidades e possibilidades que não podem ser atendidas pelo trabalho (i.e. pelo intercâmbio material com a natureza); articula materialmente subjetividade e objetividade.

O trabalho não é fundante porque cronologicamente surge primeiro na história do homem, por exemplo, antes da linguagem. A determinação dessa ordem cronológica cabe à ciência. O trabalho é fundante porque sem ele e sem a linguagem não se edificam as relações que constituem o ser social (complexo de complexos), sendo que é no trabalho que se articula a subjetividade com a objetividade para fundar uma nova materialidade; o trabalho remete necessariamente para além de si próprio.

Na práxis laboral o homem compreende os objetos de acordo com o valor de utilidade que eles possam ter, ao menos para a própria atividade. Por meio do processo do trabalho a atividade humana tende a transformar objetos naturais em valores de uso. Em formas mais evoluídas de práxis social, ao lado desse tipo de ação, destaca-se a ação do homem sobre outro homem que, visa ao final incrementar a produção de valores de uso, mas que imediatamente em por fim induzir outra pessoa (ou grupo de pessoas) a formular e adotar determinada posição teleológica⁷⁰.

67 Idem, p. 18.

68 Ibidem, p. 66.

69 Ibidem, p. 64.

70 Cf. COUTINHO, Carlos Nelson. *Lukács e Gramsci: Apontamentos preliminares para uma análise comparativa* In: De Rousseau a Gramsci: ensaios de teoria política, São Paulo: Boitempo, 2011, p. 149.

2.1.2 - INDIVÍDUO E SER GENÉRICO

Marx se opunha a toda tentativa de fixar a sociedade como abstração contraposta ao indivíduo: o indivíduo mesmo é a essência social; no ser humano concreto e ativo existe uma inter-relação entre o ser genérico [*Gattungsein*] e a consciência genérica [*Gattungsbewusstsein*].

A ação do trabalho, como intercâmbio material com a natureza e entre os homens, as objetivações produzidas (materiais e espirituais; objetivas e subjetivas) constituem o meio genérico no qual o indivíduo se forja e no qual ele mesmo forja novas objetivações.

Precisamente por isso, na elaboração do mundo objetivo [é que] o homem se confirma, em primeiro lugar e efetivamente, como *ser genérico*. Esta produção é a sua vida genérica operativa. Através dela a natureza aparece como sua obra e sua efetividade (*Wirklichkeit*). O objeto do trabalho é portanto a *objetivação da vida genérica do homem*: quando o homem se duplica não apenas na consciência, intelectualmente, mas operativa, efetivamente, contemplando-se, por isso, a si mesmo num mundo criado por ele. Consequentemente, quando arranca do homem o objeto de sua produção, o trabalho estranhado arranca-lhe a sua vida genérica, sua efetiva objetividade genérica (*wirkliche Gattungsgegenständlichkeit*) e transforma a sua vantagem com relação ao animal na desvantagem de lhe ser tirado o seu corpo inorgânico, a natureza⁷¹.

O sentido do indivíduo voltado para a sua condição genérica, social, como característica fundamental da natureza humana que o coloca em relação ativa (atividade) com a natureza é percebida desde cedo por Marx.

Não apenas o material da minha atividade – como a própria língua na qual o pensador é ativo – me é dado como produto social, a minha própria existência é atividade social; por isso, o que faço a partir de mim, faço a partir de mim para a sociedade, e com a consciência de mim como um ser social.

(...) Acima de tudo é preciso evitar fixar mais uma vez a 'sociedade' como abstração frente ao indivíduo. O indivíduo é o 'ser social'. Sua manifestação de vida – mesmo que ela também não apareça na forma imediata de uma manifestação comunitária de vida, realizada simultaneamente com outros é, por isso, uma externalização e confirmação da vida social. A vida individual e a vida genérica do homem não são 'diversas', por mais que também – e isto necessariamente – o modo de existência da vida seja um modo mais particular ou mais universal da vida genérica, ou quanto mais o modo de existência da vida genérica seja uma vida individual de um modo mais particular ou universal⁷².

Além disso, só se pode falar de indivíduo se e quando nele está sempre presente a essência genérica [*Gattungswesen*], ou seja, o movimento emancipatório de reencontrar sua humanidade, de superar a auto-alienação estranhada, de saltar do reino da necessidade para o reino da liberdade (práxis revolucionária).

71 MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, op. cit., p. 85.

72 MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, op. cit., p. 107.

O comportamento efetivo, ativo do homem para consigo mesmo na condição de ser genérico, ou o acionamento de seu ser genérico, enquanto um ser genérico efetivo, isto é, na condição de ser humano, somente é possível porque ele efetivamente expõe todas as suas forças genéricas – o que é possível apenas mediante a ação conjunta dos homens, somente enquanto resultado da história⁷³.

O homem em sua individualidade particular quando e se considerado na realidade concreta só pode sê-lo na sua existência social na sua relação com os demais seres humanos. Desde o nível biológico, a vida humana, para produzir-se demanda já a relação homem-mulher. Nessa relação natural do gênero humano, a relação do homem com a natureza é sua relação imediata com o ser humano, e sua relação com o homem é diretamente sua relação com a natureza, i.é, revela-se sensorialmente. Esta relação homem-mulher, quando verificada concretamente indica até que ponto a relação se *humanizou*, desde um estágio meramente de necessidades instintivas até os desdobramentos culturais e afetivos.

Passando do nível da produção da vida humana para o nível da reprodução da vida humana, Marx assevera que a sociedade encerra a união efetiva do homem com a natureza. Esta relação é mediada pela atividade que, por sua vez, está voltada para a relação entre os homens. O homem produz o homem, a si mesmo e a outros homens, como o objeto que é a atividade imediata de sua personalidade, ao mesmo tempo é a existência dele para os outros homens e a destes para ele. Da mesma forma que a sociedade produz o homem como homem, também ela é produzida por ele.

Esta dinâmica, peculiar ao ser social, é o responsável último, segundo Lukács, por *“transforma[r] o processo e o produto do trabalho em um fato genérico, ainda que no imediato se trate de um ato singular”*⁷⁴. O impulso à construção de um ser social crescentemente genérico, essencial ao trabalho, é o pano de fundo da categoria lukácsiana da objetivação.

Segundo Marx, a significação humana da natureza, portanto, só existe para o homem social, pois só neste caso a natureza é um *elo* entre ela (natureza) e os homens, assim como a natureza é um *elo* dos homens entre si, como condição de existência humana, mas também condição de efetividade humana naquilo que lhe é peculiar (ser humano)⁷⁵. Esta orientação permanente à genericidade permite que o homem seja um indivíduo único e, ao mesmo tempo, o resultado das objetivações genéricas, logo o homem é também a expressão do “todo” (a representação da existência social existente na realidade).

Em sociedade, as necessidades humanas perdem seu caráter estritamente individual:

(...) Da mesma maneira, os sentidos e o espírito do ouro homem se tronaram a minha própria apropriação. Além destes órgãos imediatos formam-se, por isso, órgãos sociais, na forma sociedade; por exemplo, a atividade em associação imediata com outros tornou-se um órgão para a externalização da vida e um modo de apropriação da vida humana⁷⁶

73 Idem, p. 104.

74 LUKÁCS, György. *Para uma ontologia do ser social II*. op. cit., p. 231.

75 Idem, pp. 106-107.

76 MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, op. cit., p.109.

Marx assinala nos *Manuscritos* que, entre os principais prejuízos ocasionados pelo trabalho alienado se encontra o de arrebatado ao homem sua vida genérica, reduzindo-o a um mero jogo de egoísmos.

A consciência que o homem tem do seu gênero se transforma, portanto, mediante o estranhamento, de forma que a vida genérica se torna para ele um meio. (...) um *meio* de sua existência individual. Estranha do homem o seu próprio corpo, assim como a natureza fora dele, tal como a sua essência espiritual, a sua essência *humana*.

É em Feuerbach que Marx aponta o grande “salto” filosófico materialista que reconhece em novas bases a inexorável orientação humana para o seu gênero enquanto condição de possibilidade de sua existência real (material).

O grande feito de Feuerbach é:

1) A prova de que a filosofia não é outra coisa senão a religião trazida para o pensamento e conduzida pensadamente; portanto deve ser igualmente condenada; uma outra forma e outro modo de existência do estranhamento da essência humana;

2) *A fundação do verdadeiro materialismo e da ciência real, na medida em que Feuerbach toma, do mesmo modo, a relação social, a relação do 'homem com o homem', como princípio fundamental da teoria;*

3) Na medida em que ele confronta à negação da negação, que afirma ser o absolutamente positivo, o positivo que descansa sobre si mesmo e positivamente se funda sobre si próprio.⁷⁷

Para explicar a “alienação religiosa” Feuerbach vale-se do pressuposto da necessidade humana de realizar sua “essência” no ser genérico, na busca pela universalidade.

No entanto, cada indivíduo se encontra cindido, e, dadas as limitações e carências da vida concreta não pode realizar sua tal essência, embora seja dotado de uma consciência genérica, que provoca o sentimento de limitação.

Assim, os homens reais, sensíveis, utilizam seu desejo profundo de ser reunificado para projetar, para fora de si, as qualidades pertencentes ao gênero humano (das quais se encontra privado) num ser ou num conjunto de seres ilimitados; um outro ser ideal que passa a assumir vida própria. Os homens imaginam a salvação e a perfeição num outro mundo *suprassensível*, como projeção em seres e situações imaginárias decorrentes de suas próprias “qualidades essenciais” – particularmente o laço comunitário ou o laço de amor que une o gênero humano.

Consequentemente, Feuerbach apresenta o momento em que esse outro idealizado, ao ganhar vida própria, torna-se onipotente e passa a controlar os homens por meio da ilusão e da alienação religiosa. Por fim, o trabalho de desalienação consiste na tomada de consciência desta ilusão, autoconsciência racional que permite os homens reapropriarem-se de sua essência alienada em Deus, vivenciando verdadeiramente a fraternidade e o

⁷⁷ MARX, *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, op. cit., pp. 117-118. O grifo é nosso.

reconhecimento recíproco.

Em termos ontológicos Lukács entende que o indivíduo nasce em sentido estrito no trabalho. Da forma fundamental [*Urform; Grundform*] trabalho surge o princípio originário do desenvolvimento humano. É o trabalho, portanto que permite a relação entre o ser orgânico e o ser social.

O trabalho é o caso modelo [*Modelfall*]⁷⁸ a partir do qual se constituem a linguagem – como necessidade de comunicação entre os homens que participam do processo da atividade laboral, criando um linguagem comum – e o valor – como capacidade de exercer a liberdade de escolha entre alternativas de ação inerentes à própria atividade laboral, entre aquilo que lhe possa resultar mais útil. Num primeiro momento tais valores podem se encontrar limitados pelo egoísmo individual, mas logo se transformam em patrimônio comum do gênero, já que contribuem para a reprodução da vida humana.

Nasce desta maneira o *in-dividuum*, ou seja, um ser cuja natureza se compõe de elementos indissociáveis, que representam sua própria singularidade e sua pertença ao gênero humano.

Na prática, todo gênero humano é uma comunidade, já que se encontra numa relação de vinculação recíproca consigo mesmo, com os outros (grupos) e com o gênero.

O indivíduo é visto na sociedade burguesa como uma particularidade fetichizada; como um ente isolado e exterior aos demais indivíduos. Porém, Marx⁷⁹ mostra que é exatamente a época capitalista, que, de um lado, cria o ponto de vista do indivíduo isolado, mas de outro insere esse indivíduo numa trama de relações sociais globais. Só podemos ser isolados em sociedade!

Consequentemente temos uma concepção de subjetividade originada a partir do trabalho e no trabalho. Todos os valores éticos que distinguem a singularidade, a comunidade e a generalidade (propriedade de ser genérico do homem), manifestam-se no momento em que o trabalho se converte no princípio originário do ser humano.

Nos *Prolegômenos para uma Ontologia do Ser Social* Lukács ancora seus estudos sobre a alienação e o estranhamento na genericidade para perscrutar como a objetivação se opera no indivíduo (o exemplar do gênero) e na sociedade (o gênero em-si). Para ele a consciência inicial do indivíduo não é de pertencimento ao gênero humano, mas a um grupo particular que opõe-se a outros grupos particulares para a sobrevivência da espécie.

a genericidade-não-mais-muda parece fragmentar-se, na práxis imediata, em partes independentes. E parece ontologicamente evidente que as formas de consciência imediatas da vida cotidiana são obrigadas a seguir amplamente essa desagregação⁸⁰.

A generalização das objetivações singulares e subjetivas torna-se uma generalização objetiva. A ideia previamente concebida só se torna realizável quando e porque baseada

78 LUKÁCS, Georg. *Prolegômenos para uma Ontologia do Ser Social*. op. cit., p. 165.

79 MARX, Karl. *Grundrisse*, op. cit., pp. 42-44.

80 LUKÁCS, György. *Prolegômenos para uma Ontologia do Ser Social*. op. cit. p. 87.

numa possibilidade do mundo natural e objetiva-se na própria coisa feita.

O homem supera assim o seu mutismo natural e impõe o seu próprio processo de reprodução. Nesse salto se conserva tanto uma continuidade como se processa uma ruptura, com o surgimento de genericidades inteiramente inéditas. A base ontológica do salto é a transmutação da adaptação passiva do organismo ao ambiente em uma adaptação ativa, com o que a genericidade social se processa ao superar o caráter puramente biológico.

Mesmo na sociabilidade o homem jamais deixa de ser um ente natural, mas, cada vez mais dominado por determinações do ser social, a saber, da práxis.

Em conformidade com Lukács toda práxis tem como base um pôr teleológico que possui como pressuposto o surgimento da dualidade sujeito-objeto. Ocorre a paulatina transformação da singularidade em individualidade.

Este é o ponto central da genericidade:

Singularidade e universalidade são categorias fundamentais e naturais de todo ente: existe ao mesmo tempo como exemplar de seu gênero (universal) e como objetividade singular (singularidade). Porém, o desenvolvimento da individualidade só se dá socialmente, através de um processo complexo cujo fundamento ontológico é formado pelos pores teleológicos da práxis.

Assim, devido à práxis, o homem que continua a se desenvolver em uma multilateralidade cada vez mais variada se encontra defronte à sociedade, ao seu metabolismo com a natureza, à sua formação de órgãos para desenvolvimento próprio etc., com o que não apenas cresce a corporificação objetiva da genericidade, tornando-se cada vez mais variada em muitos aspectos, mas ao mesmo tempo coloca múltiplas e diferenciadas exigências ao indivíduo humano nela praticamente ativo. Esse processo que se desenrola, em constante interação entre objetividade e subjetividade, faz surgir as bases ontológicas, das quais a singularidade do ser humano, ainda em muitos aspectos meramente natural, pode adquirir aos poucos caráter de individualidade⁸¹.

Sua genericidade é um conjunto de relações sociais, de vários pores teleológicos conscientes. Todavia, neste salto qualitativo sempre se preserva uma determinação ontológica essencial do ponto de partida originário: a imediata e inseparável unidade do gênero com o exemplar do gênero.

No contínuo movimento de reprodução do ser social verifica-se, concomitantemente, *“o socializar-se da sociedade, o dirigir-se da humanidade a uma genericidade real, no sentido da essência em si, e o desdobramento da individualidade humana”*⁸². Disso resulta um entrelaçamento *“entre os dois complexos elementar-fundamentais do ser social: entre a totalidade real de qualquer sociedade e a totalidade igualmente real dos homens singulares que a formam”*⁸³.

81 Idem, p. 82.

82 LUKÁCS, György. *Para uma ontologia do ser social II*. op. cit., p. 403.

83 Idem ibidem, p.471.

Esse elemento novo contido no ser social possibilita por si a existência de um gênero humano, pois, conforme Lukács afirma retomando afirmação de Marx, “a *generidade cessa de ser muda*”⁸⁴, vale dizer, nesse processo se realiza o metabolismo social mediante o qual se vê superada a pura animalidade, visto que o trabalho contém, em germe, os atos de consciência capazes de elaborar respostas ao ambiente natural, assegurando a sobrevivência da espécie humana como gênero em seu desenvolvimento individual e social.

Não obstante os desenvolvimentos biológicos se realizarem diretamente nos exemplares individuais dos gêneros, um desenvolvimento do processo econômico (produtor e produto do homem em sua práxis) só pode ser realizado por pores teleológicos dos seres humanos.

Por isso, para Marx os homens fazem a sua história não como querem, mas sob as circunstâncias históricas legadas diretamente pelo passado. Isso elucida que também a generidade humana não é capaz de desenvolver-se sem que os indivíduos tomem posições conscientes e práticas quanto aos problemas nela contidos.

O gênero se torna uma totalidade articulada, internamente diferenciada, cuja própria reprodução pressupõe certas atividades dos indivíduos que a eles pertencem, mas de modo que, de um lado, proporcione espaço de manobra para os pores teleológicos dos seres singulares, e, de outro, que também seja determinado por esses atos e impulsos individuais.

O gênero, enquanto gênero exerce suas determinações no indivíduo:

Com isto, todavia, temos uma figura socialmente operante da generalidade que, uma vez surgida, retroage continuamente sobre o próprio trabalho, seja se impondo cada vez mais a cada ato de trabalho, o qual modifica, adequando-o à sua crescente importância concreta e desenvolvendo-o em direção à generalidade, seja colocando todo trabalhador em um ambiente de crescente sociabilidade, a qual não pode senão adquirir uma influência cada vez maior sobre as posições teleológicas laborativas de cada indivíduo⁸⁵.

A materialidade social se realiza pela síntese entre subjetividade e objetividade havida no plano individual e genérico. Embora reciprocamente condicionados, singularidade e totalidade não se identificam. A história das sociedades é a articulação da história das singularidades individuais com a história da totalidade social.

Por outro lado, o processo genérico de objetivação leva à produção incessante do novo, que se realiza pela produção de novas **necessidades e possibilidades** objetivas e subjetivas. Cada indivíduo humano tem necessidades e possibilidades que vão se relacionar com as necessidades e possibilidades do seu gênero de forma muito diferenciada (relação heterogênea do indivíduo com a totalidade).

84 Idem ibidem, p. 472.

85 LUKÁCS, György. *Para uma ontologia do ser social II*. op. cit., p. 231.

Ocorre que uma parte dessas novas necessidades e possibilidades só pode ser desenvolvida pelo trabalho: são aquelas que exigem a transformação da natureza para o atingimento de um dado fim.

Porém, outra parte dessas novas necessidades e possibilidades jamais pode ser realizada pelo trabalho; são aquelas ligadas aos problemas atendidos exclusivamente pela subjetividade humana (a reflexão, a construção científico-teorética, por exemplo, ou uma obra de arte). São ações, relações sociais e mediações entre o homem e o real, em suma, são complexos que compõem o ser social, mas não se referem diretamente ao trabalho.

Com efeito, o ser social, embora originado pelo trabalho, não se reduz a ele. Tampouco o trabalho é capaz de generalizar-se a ponto de identificar-se com a totalidade do ser social.

O trabalho cria complexos sociais que não passam pela transformação da natureza. Assim, por exemplo, nas sociedades primitivas cada indivíduo trabalhava praticamente o dia inteiro para conseguir obter o suficiente (coletando, caçando, abrigando-se) para saciar suas necessidades elementares e as de seu grupo. Com o desenvolvimento das forças produtivas, a revolução agrícola neolítica e o escravismo, se desenvolve uma forma de trabalho inteiramente diferente. Isso ocorre sobretudo porque a divisão do trabalho sofisticou-se com o surgimento da sociedade de classes.

O trabalho na sociedade de classes escravista continua sendo composto de prévia ideação, objetivação, exteriorização etc.; continua inserindo no mundo objetivo novos objetos criados por meio da consciência, que, por sua vez, geram novas necessidades e possibilidades objetivas e subjetivas.

Porém, enquanto a classe dominada segue em contato direto com a natureza, transformando-a na relação metabólica laboral, e produzindo a riqueza; a classe dominante ocupa-se em apropriar-se dessa riqueza (propriedade privada) e organizar (econômica, política, ideológica e juridicamente) a sociedade e estabelecer em conjunto (enquanto classe) os instrumentos de controle (neste momento, basicamente por meio da violência do exército e do Estado) que permitam manter sua própria dominação⁸⁶.

Com relação aos produtores diretos, as necessidades humanas deixam de ser elemento central do pôr teleológico no intercâmbio com a natureza, que passa a ser mediado pela submissão à propriedade privada (toda a sociedade, todas as classes sociais se põem à serviço da propriedade).

Inaugura-se, então o processo de alienação cuja análise realizaremos no próximo capítulo.

86 Suas positavações teleológicas objetivarão estas duas finalidades fundamentais: reproduzir a propriedade e reproduzir os complexos sociais de dominação, sendo o mais importante dentre eles o Estado.

PRÁXIS ALIENADA: IDEOLOGIA E FETICHISMO

3.1 OBJETIVAÇÃO, ALIENAÇÃO E ESTRANHAMENTO

A objetivação inevitavelmente possui um momento de alienação. Seja o produto criado um machado ou uma ideia, uma vez objetivados, inseridos na malha de determinações da situação social concreta, ganham uma dinâmica própria.

A história do produto objetivado, em definitivo, deixa de ser idêntica à história do seu criador. Neste sentido, a objetivação, enquanto momento ontológico ineliminável de todo ato de trabalho, cria novos seres e novas relações entre os homens, seres e relações estes sobre cuja história os seus criadores possuem apenas controle parcial. A esta distinção ontológica entre criador e o seu produto, Lukács denomina alienação (*entäusserug*).

Nesse sentido, mas sem diferenciar terminologicamente objetivação de exteriorização/ alienação, Marx afirma:

No final do processo de trabalho, chega-se a um resultado que já estava presente na representação do trabalhador no início do processo, portanto, um resultado que já existia idealmente. Isso não significa que ele se limite a uma alteração da forma do elemento natural; ele realiza neste último, ao mesmo tempo, seu objetivo, que ele sabe que determina, como lei, o tipo e o modo de sua atividade e ao qual ele tem que subordinar a sua vontade¹.

Porém a alienação em geral e a alienação do trabalho só pode ser reconhecida no ser como ele é na realidade histórica; como alienação estranhada.

Lukács ressalta que ao contrário de Hegel, só trona-se possível determinar ontologicamente o estranhamento real como processo real no ser social do homem².

(...) o processo de produção é uma síntese de pores teleológicos, mas possui, ele próprio, como tal, um caráter puramente causal (...). Os pores teleológicos singulares constituem pontos de partida para cadeias causais singulares que se concentram no processo global, recebendo nele também novas funções e determinações, que, no entanto, jamais podem perder o seu caráter causal³.

Pois bem, o desenvolvimento das forças produtivas necessariamente leva ao desenvolvimento das capacidades humanas individuais e genéricas. Contudo – como adverte Lukács – esse desenvolvimento das capacidades humanas não acarreta necessariamente um desenvolvimento da personalidade humana¹⁴¹. Daí que no curso do processo histórico, o ser humano cria uma série de objetivações (e complexos sociais), dentro e fora do trabalho, mas a partir dele, nas quais se promove o antagonismo entre

1 MARX, Karl. *O Capital*, I. op. cit., p. 256.

2 LUKÁCS, György. *Para uma ontologia do ser social II*. op. cit., p. 579.

3 Idem, pp. 580-581. ¹⁴¹ "(...) não se trata de uma 'liberdade' abstrata individual, à qual se contraporía, no polo da totalidade social, uma 'necessidade' igualmente abstrata. (...) Só é imperioso jamais perder de vista, para melhor compreender o fenômeno do estranhamento, que, embora eles se expressem de modo individual no plano imediato, embora a decisão alternativa individual faça parte da essência de sua dinâmica, o ser-propriadamente-assim dessa dinâmica é um acontecimento social (...) das estruturas socioeconômicas, das transformações estruturais objetivamente necessárias." Cf. LUKÁCS, György. *Para uma ontologia do ser social II*. op. cit., pp. 585-586.

indivíduo humano e seu gênero, de forma crescente em todos os aspectos da reprodução social.

O trabalho alienado/estranhado funda, propriamente, a sociedade de classes, pois faz com que a conexão do indivíduo com seu gênero, i.é., com a totalidade social seja mediada pela propriedade privada. Esta, por seu turno ganha uma potência humanizadora, pois adquire qualidades humanas ao mesmo tempo em que revela-se como expressão de humanidade dos indivíduos proprietários.

(...) poderíamos dizer que toda a história da humanidade a partir de certa altura da divisão do trabalho (provavelmente já daquela praticada na escravidão) já é também a história do estranhamento⁴.

Em termos teóricos, de um modo geral, a distinção que se impõe é que a objetivação – a objetividade do ser em-si (objetividade aparece originalmente em Hegel como *Gegenständlichkeit*) – e a alienação [*Entäusserung*] aparecem para Hegel como diretamente interligadas.

A objetivação em Marx não necessariamente será posta como alienação, e a alienação (ou exteriorização, mais precisamente) se desdobra, no sociometabolismo do capital, em estranhamento [*Entfremdung*]. E o ponto de maior divergência com as categorias hegelianas é proveniente da própria estrutura categorial marxiana: todos estes aspectos não são meramente fatalidades da natureza, aliás, não são efeitos de uma força metafísica oriunda de um demiurgo fora do homem, ou de uma força natural ou transcendental, mas o resultado de um tipo determinado de desenvolvimento histórico que pode ser positivamente alterado pela intervenção consciente neste processo histórico. Estes desdobramentos, inexistentes em Hegel, e que compõem parte decisiva do arcabouço filosófico marxiano, estão presentes pela primeira vez nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, de 1844. Nele não consta a indefectível confusão hegeliana entre objetivação e alienação.

Lukács só tardiamente reconhece este procedimento. De acordo com Tertulian:

Lukács indicou várias vezes por que os Manuscritos de 1844 foram para ele uma revelação que lhe permitiu libertar-se de seus preconceitos hegelianos. Descobre em Marx a afirmação da prioridade ontológica da objetualidade [sic!] (*die Gegenständlichkeit*) em relação à atividade da subjetividade. A afirmação dessa prioridade põe em causa a tese de Hegel que identificava a objetualidade [sic!] com a exteriorização da subjetividade (mais precisamente da consciência-de-si, do *Selbstbewusstsein*). “*Ein ungegenständliches Wesen ist ein Unwesen.*” (Um ser não-objetivo é um não-ser.) Essa fórmula lapidar de Marx, cujas conotações feuerbachianas parecem evidentes, impressionou Lukács desde sua primeira leitura dos Manuscritos de 1844: ela teria tido sobre ele um efeito libertador, fazendo cair as viseiras herdadas de seu antigo idealismo filosófico. Objetualidade [sic!] (*Gegenständlichkeit*) e objetivação (*Vergegenständlichung*) são, por outro lado, duas coisas distintas. Lukács se dá conta de que cometeu um erro considerável identificando a objetualidade [sic!] com a objetivação das coisas por um sujeito. Além disso, “objetivação” está longe de ser sinônimo de “alienação” ou de “reificação”, pois inúmeras

⁴ Idem, p. 586.

atividades objetivantes não têm um caráter alienante. A objetualidade [sic!] tem uma existência independente de todo ato objetivante⁵.

É o próprio Lukács que vai fazer a autocrítica da obra *História e Consciência de Classe*, no famoso prefácio escrito em 1967:

Mas para compreender tanto o efeito que o livro causou na época quanto sua eventual atualidade, é preciso considerar um problema de importância decisiva (...): trata-se do problema da alienação, que, pela primeira vez desde Marx, foi tratado como questão central da crítica revolucionária do capitalismo, e cujas raízes histórico-teóricas e metodológicas remontam à dialética de Hegel.

(...) No que concerne ao tratamento do problema, hoje não é difícil perceber que ele se dá inteiramente no espírito hegeliano. Sobretudo porque o fundamento filosófico último desse tratamento é constituído pelo sujeito-objeto idêntico, que se realiza no processo histórico. É claro que, para o próprio Hegel, o surgimento desse sujeito-objeto é de tipo lógico-filosófico: ao atingir-se a etapa superior do espírito absoluto na filosofia com a retomada da exteriorização e com o retorno da consciência de si a si mesma, realiza-se o sujeito-objeto idêntico. Na *história e consciência de classe*, ao contrário, esse é um processo histórico-social que culmina no fato de que o proletariado realiza essa etapa em sua consciência de classe, tornando-se o sujeito-objeto idêntico da história.

(...) Afinal, em Hegel, o problema da alienação aparece pela primeira vez como a questão fundamental da posição do homem no mundo, para com o mundo. Sob o termo exteriorização [*Entäusserung*], o conceito de alienação inclui para ele todo o tipo de objetivação. Por isso o sujeito-objeto idêntico, ao superar a alienação, também supera, simultaneamente a objetivação. No entanto, como para Hegel o objeto, a coisa, só existem como exteriorização da consciência de si, a retomada da exteriorização no sujeito seria o fim da realidade objetiva, da realidade em geral. *História e consciência de classe* segue Hegel na medida em que nele também a alienação é equiparada à objetificação (para utilizar a terminologia dos *Manuscritos econômico-filosóficos*, de Marx). Esse equívoco fundamental e grosseiro e certamente contribuiu muito para o êxito do livro. (...) Para a crítica filosófico-burguesa da civilização – basta pensar em Heidegger –, era muito óbvio sublimar a crítica social numa crítica filosófica, fazer da alienação, social em sua essência, uma *condition humaine* eterna (...).

A objetificação é, de fato, um modo de exteriorização insuperável na vida social dos homens. Quando se considera que na práxis tudo é objetificação, principalmente o trabalho, que toda forma humana de expressão, inclusive a linguagem, objetiva os pensamentos e sentimentos humanos, então torna-se evidente que lidamos aqui com uma forma humana universal de intercâmbio dos homens entre si. Enquanto tal, a objetificação não é, por certo, nem boa nem má. (...) Somente quando as formas objetificadas assumem tais funções na sociedade, que colocam a essência do homem em oposição ao seu ser, subjugam, deturpam e desfiguram a essência humana pelo ser social, surgem a relação objetivamente social

5 TERTULIAN, Nicolas. *Nicolai Hartman e Georg Lukács: uma Aliança Fecunda*. Crítica Marxista, n. 32. São Paulo: Editora Unesp, 2011, p. 20.

da alienação e, como consequência necessária, todos os sinais subjetivos de alienação interna.⁶ Mais adiante Lukács acresce:

O último ponto de vista leva à constatação já salientada de que Marx parte diretamente de Hegel, enquanto o primeiro refere-se à tentativa de uma definição mais precisa da relação entre economia e dialética. Assim, por exemplo, partindo da *Fenomenologia*, acentua-se a ênfase da imanência na dialética econômico-social de Hegel, em contraposição à transcendência de todo idealismo subjetivo.

Em igual medida, a alienação é apreendida de tal maneira que não é “nem um produto do pensamento, nem uma realidade ‘reprovável’, mas a forma de existência imediatamente dada do presente como transição para a auto-superação no processo histórico”.

O caráter definitivamente distinto da filosofia marxiana em relação ao sistema filosófico hegeliano provém do modo como Marx concebe o sujeito e o objeto na história. Desvelado por Marx que um ser que não possua sua natureza fora de si não é nenhum ser natural, portanto, é um não-ser, um ser não-objetivo, temos daí a conclusão de que ter a própria natureza fora de si mesmo é o modo de existência necessário de qualquer ser natural, ou seja, esta não é uma característica peculiar do ser social ou do homem em geral. Mészáros (2006), no capítulo dedicado aos aspectos ontológicos e morais da filosofia marxiana, de sua tese de 1970 sobre a teoria da alienação em Marx, deixa claro que:

3.2 ALIENAÇÃO EM HEGEL.

A primeira grande elaboração sobre a alienação, para os fins pretendidos,⁷ ocorreu com Hegel, na *Fenomenologia do Espírito*. Ali ela está concebida em um sentido “culturalista” e “positivo”⁸.

O conceito de alienação merece atenção naquilo que se constitui a matriz do próprio pensamento hegeliano: o método dialético.

As preocupações filosóficas de Hegel sintetizam-se na busca do absoluto e das bases ontológicas da vida e da liberdade unitária que a deve envolver. A realização desta liberdade importaria eliminar toda espécie de separação entre as dimensões da vida.

Para Hegel, a razão não é pura subjetividade, nem mera faculdade intelectual, mas, antes, guarda um aspecto objetivo que é o princípio da evolução histórica.

6 LUKÁCS, Gerog. *História e consciência de classe*, op. cit., pp. 23-27.

7 Conforme salienta Lukács, as expressões “estranhamento” e “alienação” não são novidades de HEGEL. São simplesmente a tradução da palavra *alienation*, que aparece tanto na economia inglesa para a denominação da alienação da mercadoria, quanto em quase todas as teorias jusnaturalistas do contrato, para denominar a perda da liberdade originária ou sua transmissão em favor da sociedade nascida do contrato. Filosoficamente, o termo já havia sido usado por Fichte, tanto no sentido de que a posição do objeto é uma alienação do sujeito, quanto no sentido de que o objeto se concebe como razão alienada. Porém, na *Fenomenologia* a “alienação” aparece num elevado nível de generalização filosófica. Cf. LUKÁCS, Georg. *El Joven Hegel y los problemas de La sociedad capitalista*, México, DF: Editorial Grijalbo, 1963, p. 518.

8 Consistente, primeiro, na redução do ser ao conhecer (cuja condição esotérica Marx qualifica como um positivismo não-crítico) – o ser e o pensamento tendem sempre, e, dialeticamente, à unidade; e, segundo, na redução da ciência à filosofia (cuja consequência, para Marx, é a flexibilidade total da ideologia), ou seja, o complexo ideológico que se contrapõe à subjetividade dos homens. Cf. LUKÁCS, Georg. *El Joven Hegel*, op. cit., p. 516.

Nas palavras de Comparato⁹:

À luz dessa razão histórica objetiva, Hegel ressaltou, desde seus primeiros escritos sobre a religião e o direito, a necessidade de se considerar a história, tal como a vida, não de modo abstrato e sim na concreção daquilo que ele denominou *positividade* (...).

A dialética serve para revelar o movimento descrito por esse fundamento absoluto da realidade, permitindo a apreensão do que seja concreto e universal, opostamente ao pensamento analítico (de matriz cartesiana), que recorta mecânica e abstratamente a realidade em parcelas individuais. No dizer de Comparato¹⁰: “A apreensão concreta do real, além dessa busca da unidade, nunca retira o objeto pensado do fluxo temporal no qual ele se insere, necessariamente”.

Com efeito, sob o fio de um discurso científico (lógico), a articulação proposta por Hegel entre o sujeito e o objeto remete à fenomenologia do espírito¹¹, traduzida na “ciência” da experiência histórica da consciência. Desta forma, pretende responder à grande aporia kantiana formulada como separação entre a ciência do mundo sensível (*fenômeno*) e o conhecimento da essência dos objetos, da coisa em si (*noumeno*)¹².

Hegel fundamenta o discurso filosófico não recriando condições de possibilidade abstratas para a razão, mas percorrendo um caminho no qual se levanta o imperativo teórico e prático de identificar o racional e o real¹³.

Este caminho, percorrido na Fenomenologia do Espírito, traça a trajetória do sujeito no caminho para a ciência e para uma objetividade superior alcançada apenas na identificação entre a certeza do sujeito e a verdade do objeto, no denominado saber absoluto.

Portanto, a reflexão de Hegel será a própria história da formação da consciência universal, analisada em sua experiência (por isso, adstrito à descrição, objeto exclusivamente fenomenal, daí a fenomenologia que abandona as convicções primeiras, posto que ilusórias), desde a consciência natural rumo ao saber verdadeiro, no sentido de alcançar a coisa como é “em si e para si.”¹⁴

9 Idem. pp. 322-323.

10 In: COMPARATO, Fábio Konder. *Ética: direito, moral e religião no mundo moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 307.

11 Hegel pretende mostrar com isso que a fundamentação absoluta do saber é resultado de uma história assinalada no plano do fenômeno sobre o qual recai o olhar filosófico. Logo, busca superar a visão de sujeito e de fenômeno abstratos e a-históricos de Kant, visão típica de uma fase em que sujeito aparece para si mesmo por meio de objetos fenomênicos. Mais ainda, Hegel procura superar a teoria dicotômica de Kant, concebendo uma ligação direta entre o plano da ideia e da razão (mundo do sujeito) e o plano da realidade (mundo dos objetos).

12 Cf. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*, 7ª ed., Petrópolis, RJ: Vozes, Bragança Paulista, SP: USF, 2002, pp. 73-74.

13 Cf. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios de Filosofia do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, pp. XXXVI e XXXVII, donde se explica tal identificação com “A missão da filosofia está em conceber o que é, porque o que é a razão”. Assim, Hegel não deduz sua filosofia de nenhum princípio geral *a priori*, mas da própria realidade histórica, trazida para o campo da razão, cabendo à filosofia reunir as partes separadas de seu mundo: realidade e razão (e bem assim todas as dicotomias kantianas, v.g., sujeito x objeto). A conjunção entre real e racional se inscreve na história por meio de um crescente movimento dialético, ao fim do qual, a síntese final aponta para a identificação plena entre real e racional, naquilo que Hegel designa como “absoluto”. Cf. MASCARO, Alysson Leandro. *Introdução à Filosofia do Direito*. São Paulo: Atlas, 2008, pp. 73-80.

14 Cf. HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia* op. cit., p. 74 (§ 73). Note-se que, para Hegel, a realidade histórica, como se

O esquema dialético hegeliano é desenhado inicialmente na esfera da consciência e da razão, ou seja, internamente ao sujeito, no chamado espírito subjetivo. Tal esquema é retomado em seu movimento e conceitos, num estágio superior, com significação mais rica, mais complexa e mais concreta, elevando-se da “certeza à verdade”, obtida no saber absoluto, revelando, com isso, o fundamento da consciência do objeto¹⁵.

A obra hegeliana, a fim de definir o conteúdo e os elementos da trajetória idealista da consciência ao saber absoluto poderia ser, numa apertada síntese, esquadrinhada em três grandes estágios¹⁶ do desenvolvimento dialético, ressaltando-se que todos fazem parte de um único movimento: o movimento histórico-dialético do Espírito como um todo.¹⁷

1º estágio – Espírito Subjetivo¹⁸. Compreende: a) *Consciência* – O ponto de partida do movimento hegeliano é a ingênua suposição do sujeito de conhecer o objeto por meio de sua percepção do “aqui e agora”. Trata-se do Eu puro, indiferenciado e abstrato, portador da chamada *certeza sensível*¹⁹, que se debruça sobre um mundo sensível como objeto e conteúdo integral do saber. Assim, o “em-si” dessa consciência deve experimentar sua negação e ser suprimido (“supraassumido”, *aufheben*²⁰), para que se alcance a Verdade²¹.

b) *Consciência-de-si* - Na experiência do saber de um objeto exterior, a consciência passa de consciência do objeto para a consciência-de-si. O objeto da consciência passa a ser a própria consciência. A consciência-de-si marca, pois, o movimento de retorno desde

fosse ela mesma um indivíduo, vai conformando sua própria razão, ao concretizá-la.

15 Também a consciência toma feição de um ente de cuja história se faz a análise, de cuja história se revela um movimento de crescente objetivação.

16 A tripartição esquemática adotada por Lukács (cf. LUKÁCS, G. *El Joven Hegel* op. cit., p. 458) justifica-se pela terminologia adotada pelo próprio Hegel em sua *Enciclopédia*. Nesse sentido, também HYPPOLITE, Jean. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, 2ª ed., São Paulo: Discurso Editorial, 2003, p. 53. Ao aduzir que “O certo é que, desde a ‘Propedêutica’ e a ‘Enciclopédia’, Hegel fez desaparecer da ‘Fenomenologia’, *stricto sensu*, esses capítulos sobre o espírito e a religião (...).”

17 Cf. HYPPOLITE, Jean. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, op. cit., pp. 19-90. Ao inscrever o espírito, de modo unitário e em sua integralidade, na história, Hegel, ainda que evado de idealismo, ultrapassa a ideia moderna e burguesa da história especializada nos diversos terrenos ideológicos – por exemplo, o direito, a arte, a literatura etc. Cf. LUKÁCS, Georg. *El Joven Hegel*, op. cit., p. 453.

18 Para Lukács o que caracteriza este primeiro nível é que a consciência natural e vulgar do indivíduo para quem a sociedade se apresenta como algo dado e acabado, existente independentemente dele avança, recorrendo ao desenvolvimento histórico até a racionalidade da consciência individual que reconhece o caráter real da sociedade e da história como algo feito pelos próprios homens, coletivamente (ainda que tal reconhecimento seja sob a forma de sucessão de diversos destinos humanos). In: *El Joven Hegel* op. cit., p. 456.

19 Esta é a posição do realismo da antiguidade: a verdade está nas coisas em si e o conhecimento consiste em recebê-las, como a impressão da luz e da imagem numa fotografia. O mundo externo causa uma impressão no sujeito e nisso se esgota o processo de conhecimento, que Hegel diz ser apenas sensação. Cf. MENEZES, Paulo. *Hegel & a Fenomenologia do espírito*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003, p.21.

20 O neologismo “suprassumir” ou “suprassunção” retirado da tradução francesa de Labarrière tem uso justificado pelo tradutor Paulo Menezes por revelar, de forma mais precisa e abrangente, o significado da expressão *aufheben / aufhebung*. O termo filosófico sempre teve o sentido de “negar” (em oposição ao termo *setzen*). Porém, em Hegel é empregado de forma mais abrangente, no sentido de suprimir algo em sua figura original, ao mesmo tempo em que conserva algumas de suas características (aspectos negativo e positivo, negação e afirmação como partes de um todo), superando tal figura inicial, num nível superior. In: HEGEL, Georg W. Friedrich. *Fenomenologia* op. cit., p. 9. No mesmo sentido, MARX, Karl. ENGELS, Friedrich. *A Sagrada Família ou crítica da Crítica crítica de Bruno Bauer e os consortes*, São Paulo: Boitempo, 2003, p. 11.

21 A primeira suprassunção é feita da sensação para a percepção (o sensível é mantido quanto à sua determinidade e negado quanto à sua singularidade) onde o objeto é visto como universal condicionado. A segunda suprassunção é feita da percepção para o entendimento onde a realidade é mais transposta e seus dados elos sentidos, mas determinada pelas categorias do entendimento, como forças por detrás dos fenômenos.

o outro (o ser da certeza sensível), trazido pelo desejo, de volta ao Eu (o sujeito), quando, então, ocorre o reconhecimento.

Assim, a consciência-de-si (a certeza de si mesmo ou, nas palavras de HEGEL, a verdade da certeza de si mesmo) se reflete no objeto (no outro), assim como este objeto reflete-se no sujeito²².

Quando o sujeito tem apenas consciência natural, e acredita saber seu objeto como certeza sensível, o objeto é posto inteiramente fora (independente) da consciência, como algo estranho a ela, embora voltado para a consciência, que apenas o apreende, passiva e irrefletidamente, sem entender essa realidade objetiva²³.

O primeiro passo que a consciência dá em direção à consciência-de-si manifesta-se na negação da independência do objeto em relação ao sujeito. O mundo sensível deixa de ser mero objeto e se desdobra no espaço da identidade da consciência-de-si, como caráter negativo (limite delineador do Eu-Outro). Para que a consciência-de-si alcance sua identidade concreta (histórica, inserida no fluxo da vida e das vivências) será necessário que ela se encontre a si mesma no seu objeto (nas palavras de Hegel, a consciência “só é como algo reconhecido”²⁴).

Portanto, há uma duplicação da consciência-de-si: No “em si” da identidade concreta do sujeito que se põe a si mesmo no “em si” do seu objeto, que é, por conseguinte, o mediador para o reconhecimento dialético.

Então, a consciência-de-si, através do movimento livre sobre conceitos²⁵, tem a certeza de que este objeto não lhe é estranho, pois, por meio dele se reconhece a si, revelando uma unidade nessa duplicação, denominada *Espírito*.

No curso do seu desenvolvimento, a consciência perde aquilo que tomara como verdade, fazendo dissolver, desvanecer (*Verschwinden*) sua consciência natural, devendo, em lugar de dirigir-se ao objeto, dirigir-se a si mesma, eis que só conhecemos a nós mesmos (a consciência-de-si visa a si através do outro).

Porém, diz Hegel, a consciência-de-si, por sua vez, quando desenvolvida em seus elementos, como consciência estoica²⁶ deve pôr à prova a verdade dessa certeza na ação

22 O movimento de retorno é conduzido para o sujeito pelo desejo, cujo objeto é a vida, posto que é, a seu modo, reflexão sobre si e negatividade (estrutura homóloga a da consciência). O movimento inquieto do desejo só pára quando seu objeto passa a ser a consciência-de-si (Cf. MENESES, Paulo. op. cit. p. 29), que recai sobre si mesma, a duplicando em consciência-de-si como objeto para a consciência e como ser-outro, colocado em si mesmo. Cf. HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*, op. cit., p. 141 (§ 176).

23 Para Lukács, a consciência individual se move numa realidade ‘alienada’ pela própria atividade humana, mas não chegou ainda ao conhecimento de que a objetividade dessa realidade é o produto da “alienação” criada por ela (realidade) mesma. O caminho pelo desenvolvimento da consciência individual leva a conflitos cada vez mais graves e mais trágicos com essa realidade “alienada”, até transformar o espírito – até então apenas ‘em-si’ – num espírito que se conhece como tal; um espírito ‘para-si’. Cf. *El Joven Hegel*. op. cit. p. 462.

24 In: HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*, op. cit., p.142 (§ 178).

25 “O pensar, Eu sou livre; porque não estou em um Outro, mas pura e simplesmente fico em mim mesmo, e o objeto, que para mim é essência, é meu ser-para-mim, em unidade indivisa; e meu movimento em conceitos é um movimento em mim mesmo” Idem, pp.151-153 (§ 197).

26 Hegel explica no § 198 que “(...) chama-se estoicismo essa liberdade da consciência-de-si, quando surgiu em sua manifestação consciente na história do espírito.” In: HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia* op. cit., p. 153.

(ceticismo²⁷), conduz de volta à consciência do outro, pois, como consciência concreta está voltada para a individualidade (o Eu que aspira a liberdade sem atingi-la), o mundo permanece exterior a ela (a unidade entre o singular e o universal só ocorre além da consciência infeliz²⁸).

O término do desenvolvimento da consciência se encontra no momento em que o saber não necessita mais de ir além de si próprio, não precisa mais auto-transcender-se, vez que se encontra a si mesmo.

A consciência não é saber efetivamente real, mas movimento (vir-a-ser) de superação de si mesma (de seus próprios limites), vale dizer, a consciência é “em si” o que deve tornar-se “para-si”, sua meta se encontra na identificação entre conceito (saber de si) e (saber do) objeto – o saber absoluto.

Este é o movimento dialético fundamental de Hegel, a oposição entre o Eu (sujeito) e o Outro (objeto), resultando num Eu superior. O choque entre o movimento da consciência “em si” e o seu sentido contrário, “para si”, decorre na reunião transcendente dos elementos preponderantes de ambos, o “em si e para si”.

Esse procedimento se repetirá em toda *Fenomenologia*, e em suas outras etapas.

c) *Razão* – A razão é a síntese dialética entre a consciência e a consciência-de-si, guardando, no entanto, o mesmo movimento dialético, que se renova em seus próprios elementos, na oposição entre a *razão observadora* (como consciência da natureza e do universo, bem como da própria consciência-de-si, do sujeito, sob o ponto de vista científico²⁹) e a *razão ativa* (atualização da consciência-de-si racional por obra de si própria, i.e., de sua atividade, logo, razão prática).

A razão ativa, singular, abandona o conhecimento universal para buscar a felicidade individual (encontrar-se a si mesma no Ser) na experiência do destino, onde o mundo lhe aparece como estranho.

Assim, só quando a razão ativa renuncia à felicidade individual em prol do bem-estar da humanidade (virtude), experimenta reformar-se a si mesma, unindo-se à razão observadora, o que resulta na *razão unificadora* ou *operante*, ou seja, a individualidade real “em si e para si” (individualidade que não é mais oposta ao universal, mas se interpenetra a ele³⁰).

27 Para Hegel, o “ceticismo é a realização do que o estoicismo era somente o conceito” (§ 202) In: HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia* op. cit., p. 155. O ceticismo leva a termo e efetiva a experiência da liberdade do pensamento. Elimina objetividades, valores e sofismas separando o empírico e o universal, só reunidos na consciência infeliz. Cf. MENESES, Paulo. *Hegel e a Fenomenologia do Espírito*, op. cit. p.32.

28 Pela ação a consciência se encontra efetivamente, mas nesse movimento de retorno ainda se verifica a presença da duplicação dentro de si. Esta consciência cindida e contraditória é a *consciência infeliz* (o ser-em si está além dela mesma) e para a consciência unir-se definitivamente ao imutável (a unidade definitiva da consciência com o universal, o “surgir da singularidade no Imutável e do Imutável na singularidade”) deve renunciar à sua singularidade. Cf. HEGEL, G. W. F. op. cit. pp.159-179.

29 Neste estágio mais elevado, para além da busca do outro, da certeza sensível, a razão observadora pretende encontrar o próprio sujeito singular, o ser fixo da efetividade fenomenal enquanto realização da consciência no corpo. Cf. HEGEL, G.W. F. *Fenomenologia* op. cit., p. 222 e ss.

30 Idem, p. 276.

Neste ponto, a consciência sai de si, não para um outro si, mas a fim de retornar para si mesma. A realidade exterior, determinada, como expressão do “em-si”, é chamada de “coisa mesma,”³¹ que compreende a interpenetração do conceito e da obra, a unidade do ser e do agir.³²

Com efeito, a razão que possui o indivíduo (sem se confundir com ele) já está orientada para o mundo, para a comunidade, e, portanto para o espírito (que é a verdade da razão, não somente razão individual), posto que agora a consciência experimenta a coisa como agir singular e individual (como algo seu, reconhecido pela consciência-de-si), ao mesmo tempo em que experimenta a coisa como algo oferecido igualmente para todos, para o agir em geral, eis que essa é a essência da “coisa mesma” que se converte, assim, de algo abstrato em concreto³³.

2º estágio – Espírito Objetivo³⁴. Compreende o *Espírito* – As experiências da consciência em situações históricas efetivas adentram a esfera do espírito (espírito objetivo) calcada em estruturas de inter-subjetividade.³⁵

*(...) essa substância absoluta que na perfeita liberdade e independência de sua oposição – a saber, das diversas consciências-de-si para si essentes – é a unidade das mesmas: Eu que é Nós e o Nós que é Eu”.*³⁶

Quando sucede a unidade entre a alma e a consciência, o espírito já não é somente interior, conduz a um espírito objetivo revelado como instituições morais e políticas na história do mundo, que se desenvolve também em três etapas.

No espírito verdadeiro (eticidade), inicialmente ainda não se revelou a consciência-de-si (corresponde às cidades antigas, vinculadas com a natureza), e, logo se opõe à consciência-de-si, de um indivíduo (Si), que, pela ação, torna-se indivíduo sem sua substância, comunidade sem espírito (tornam-se pessoas, perdem sua substância coletiva, como no período correspondente ao Império Romano).

No mundo da eticidade, os seres éticos se dividem em povo (regido por leis de cima, universais, leis humanas que animam a potência do Estado, e cujo conceito de justiça equivale a governo do povo) e família (regida por leis subterrâneas, leis divinas que

31 Para Lukács, na relação entre individualidade e a *coisa mesma*, deve-se sempre ter presente que nessa *coisa mesma* coincidem os dois aspectos da mercadoria: (a) A *coisidade* natural, como bem identificado pelo indivíduo como seu produto e; (b) A *coisidade* social, como mercadoria ou meio de satisfazer necessidades. Porém, adverte Lukács que, inobstante o papel relevante da atividade econômica na passagem do conhecimento individual para conhecimento da sociedade, ressalta-se o aspecto idealista da “alienação” em Hegel, que vê nas formas mais distantes da relação mercantil, um “prototênômeno” econômico que cede lugar para formas “espirituais” superiores de auto-dissolução e auto-superação dialética da alienação. In: *O Joven Hegel* op. cit. p. 468 e 470.

32 Hegel esclarece que: “(...) A coisa [Ding] da certeza sensível e da percepção tem agora, para a consciência-de-si, sua significação unicamente através dela: nisso reside a diferença entre uma coisa [Ding] e a Coisa [Sache]”. In: *Fenomenologia* op. cit., p. 287 (§410).

33 Cf. HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*, op. cit., pp. 290-291 (§ 417).

34 Para Lukács, neste segundo ciclo de apropriação de experiências da espécie humana, a consciência do indivíduo conhece a história como história real e a sociedade e seu desenvolvimento concreto, como produto da atividade prática dos homens, porém, todas as categorias seguem sendo referenciadas ao sujeito e ao seu desenvolvimento. Cf. *El Joven Hegel* op. cit. p. 457 e 471.

35 Para Lukács, o leitor atual pode sempre ler ‘espécie’ onde Hegel diz ‘espírito’. In: *El joven Hegel*. op. cit. p. 456.

36 Cf. HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*, op. cit. p.142.

animam suas interrelações, marido-mulher-filhos, donde o conceito de justiça corresponde à Erínia do morto).

É quando, com o choque entre a consciência-de-si e a consciência da essência, o espírito imediato se desdobra no mundo da cultura e no mundo da fé ou da essência. Hegel aqui se refere à gênese da sociedade burguesa, bem como às crises do Iluminismo e da Revolução Francesa.

No mundo da cultura, a pessoa abstrata deve passar pelo processo de autoformação no qual o espírito se realiza pela renúncia da pessoa e esta se realiza efetivamente pela alienação de si mesma (o espírito tornou-se estranho a si mesmo, corresponde à fase histórica da era moderna até a chegada do Iluminismo).

No primeiro estágio, as formas de consciência estoica, ascética e infeliz, decorrem da relação entre “o servo e o senhor”. Agora, Hegel passa para o plano objetivo-social: A relação harmoniosa do mundo da eticidade grega entre o homem e a sociedade dissolve-se ao passar do conceito à ação revelado no Império Romano, através da substituição da eticidade imediata pelo seu sistema jurídico (abstração da universalidade) em que vem à tona as contradições da lei humana (como delito identificado e punido pelo Estado) e da lei divina (que aparece como culpa).

Além disso, a comunidade ética dá lugar à multiplicidade de indivíduos (pessoas), alienando a substância una (o espírito do povo) do mundo ético.

(...) O universal, estilizado nos átomos dos indivíduos absolutamente múltiplos – esse espírito morto –, é uma ‘igualdade’ na qual ‘todos’ valem como cada um, como pessoas.(...) Nós vimos as potências e as figuras do mundo ético naufragarem na simples necessidade do destino vazio. Essa potência do mundo ético é a substância refletindo-se em sua simplicidade; porém a essência absoluta que reflete sobre si mesma – justamente aquela necessidade do destino vazio – não é outra coisa que o **Eu** da consciência-de-si.³⁷

Ao mundo da alienação (Cultura ou consciência-de-si do Espírito) essa primazia do indivíduo (alienação da essência do espírito) se afirma na construção da sociedade burguesa, sistema de relações alienadas dos homens em sua prática social. Hegel passa a expor que a privatização da vida e a transformação dos homens em sujeitos jurídicos abstratos, em “burgueses” de ação meramente econômica ocorre paralelamente à decadência de toda vida pública, e o despotismo e arbítrio mais completos ³⁸.

O sujeito necessita alienar-se, fazendo-se cada vez mais intensamente sujeito e objeto idêntico por seu trabalho, para reconhecer-se a si mesmo (mistificação idealista, a reassunção no sujeito, a suprassunção da objetividade em geral como superação da alienação, ou seja, ao alienar-se completamente o sujeito se conhece como idêntico à substância, no movimento do ser para-si o sujeito converte-se no espírito do povo e vice-versa).

37 Cf. HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia*, op. cit. pp. 331-332 (§ 477).

38 Cf. LUKÁCS, Georg. *El Joven Hegel* op. cit. p. 475.

Para Hegel, a consciência-de-si, por extrusão-suprassunção da personalidade, produz seu mundo, mas o toma como algo estranho a si (a consciência-de-si só é algo na medida em que se aliena). O indivíduo só vale pela cultura, alienação de seu ser natural³⁹.

O movimento para-si da consciência-de-si revela-se, pois, na luta entre a Ilustração (Aufklärung) e a religião (fé no mundo da cultura), contradições verificadas no seio do processo de luta ideológica do aburguesamento da monarquia⁴⁰.

Como mundo da fé, a Cultura é observada como religião, que é a pura consciência (agora em substância real, efetiva) alienada da consciência efetiva, logo, vista como mero deslocamento do pensamento para a representação, criando um mundo suprassensível que é essencialmente outro, como fuga da realidade⁴¹ – corresponde ao período das Luzes até a Revolução Francesa.

Como pura inteligência (que assume a figura histórica do Iluminismo⁴²), o espírito, que inicialmente realiza uma crítica pertinente da religião⁴³, posteriormente excede o limite da razão ao declarar guerra total contra tudo o que seja fé, sempre equiparada à superstição (negação de tudo que é *Outro* dentro de si).

O resultado dessa oposição corresponde ao Iluminismo⁴⁴, que biparte a essência em, de um lado, essência absoluta (puro pensar dentro de si mesmo) e, de outro, matéria, ambos retornando como ser-para-si, sob a forma de utilidade⁴⁵.

39 “Mediante o desenvolvimento supremo da ‘alienação’ se dissolvem todos os laços imediatos na sociedade humana, perdem sua robustez natural, (...) e entram no redemoinho dialético da nova sociedade capitalista como germe, cuja essência é a alienação. Porém, a ‘alienação’ não é um processo externo que possa cumprir-se no sujeito sem alterar-lhe essencialmente. (...) Porém, o nível supremo da ‘alienação’, que, segundo Hegel está representado por esse desgarramento consciente de si mesmo surge no sujeito a compreensão do movimento objetivo que produziu esse caráter da realidade, e, com ele, o seu próprio. In: LUKÁCS, Georg. *El Joven Hegel* op. cit., p. 479.

40 Segundo Hegel, “(...) A pura consciência é o elemento no qual o espírito se eleva, mas não é só o elemento da ‘fé’, senão também o do ‘conceito’. Os dois entram em cena, juntos e simultaneamente, e a fé é considerada somente em oposição ao conceito”. In: *Fenomenologia*, op. cit., p. 339.

41 Adverte Lukács (In: *El Joven Hegel*, op. cit., p.477) que Hegel protesta contra a concepção da religião como ato de enganar conscientemente o povo, mas não em nome de uma verdade material, mas sim em nome de um historicismo, a contingência histórica das formas ideológicas em determinados estados de desenvolvimento da humanidade. Assim, para o historicismo não faz sentido perguntar se é correto enganar um povo, pois ainda que se admitam tais acontecimentos como ocorridos circunstancialmente na história, “(...) é possível conseguir que se acredite por algum tempo em outras mentiras sobre coisas sensíveis e acontecimentos isolados. Porém, no saber da essência, em que a consciência tem a certeza imediata de si mesma, está descartado completamente o pensamento do engano” Cf. HEGEL. *Fenomenologia do Espírito*, op. cit. pp. 380-381.

42 É na filosofia e na arte da Ilustração que Hegel caracteriza o momento da aparição da consciência da dialética, ainda como contraposição (processo de constante transmutação dos contrários) e não como síntese. Cf. LUKÁCS, Georg. *El Joven Hegel* op. cit., p. 481. Para Hegel “(...) o Iluminismo é (...) inteligência vazia, cujo conteúdo se manifesta num Outro: encontra, portanto essa figura, em que o conteúdo não é ainda o seu conteúdo como um ser, aí totalmente independente dele: encontra-o na fé.

O Iluminismo assim apreende seu objeto(...), tomando-o com pura inteligência, e desse modo o declara – não reconhecendo [nele] a si mesmo - como um erro. (...) O Iluminismo acertadamente enuncia a fé como uma consciência desse tipo, ao dizer que é um ser de sua própria consciência – seu próprio pensamento, um produto da consciência – aquilo que para a fé é a essência absoluta. Com isso, declara a fé, como sendo um erro e uma ficção poética, o mesmo que o Iluminismo.” In: HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*, op. cit., p. 378-379.

43 Religião tomada não em sua acepção superior, mas de fé do mundo da cultura. Cf. HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*, op. cit., p. 365 (§ 528).

44 Toda a exposição desta seção se desenvolve sob o signo da vitória da Ilustração sobre a religião, retirada, passo a passo das posições que ocupou durante milênios, sobretudo os terrenos da ideologia, até então, cheios de conteúdos religiosos. A Ilustração é tomada, pois, como autoconhecimento do homem social Cf. LUKÁCS, Georg. *El Joven Hegel* op. cit., p. 482 e 485.

45 Para Lukács, segundo essa descrição, a sociedade capitalista contém a eterna oscilação entre **Coisa** e **Eu**; cada

Da utilidade surge a liberdade absoluta⁴⁶, conciliadora da vontade universal com a vontade singular, cuja falta de alguma mediação (não pode dar lugar a nenhuma forma de estrutura político-jurídica estável) instala o germe do terror, eis que, sem poder institucionalizarse, só lhe resta a fúria, a destruição e a morte.

Suprassumido, o terror sobre a sociedade (por consistir por isso mesmo num retorno ou “reconciliação” com a sociedade) torna-se puro saber e pura vontade, já que a alienação absoluta se transmuta em reassunção do sujeito.

Neste ponto, o Espírito não é apenas objetivo (verdadeiro⁴⁷), mas torna-se certo de si mesmo, como sujeito dotado de moralidade⁴⁸ (o que nos faz passar para esfera da religião).

No capítulo sobre a moralidade (correspondente ao momento utópico de uma Alemanha libertada do feudalismo e unificada por Napoleão, anunciando uma nova época mundial), HEGEL, ao verificar uma coincidência entre a moral individual e a eticidade geral (como na relação correta entre Estado e eticidade dos gregos antigos), dado que, na realidade, tal concordância inexistente, pressupõe tal forma superior do capitalismo numa Alemanha libertada, aparecendo então sob a forma de um postulado, de um dever-ser, convertido na situação social de um “espírito absoluto, encarnado na religião⁴⁹”.

Cumpramos observar com Marx que:

A concepção hegeliana da História pressupõe um ‘espírito abstrato’ ou ‘absoluto’, que se desenvolve mostrando que a humanidade é apenas uma ‘massa’ que, consciente ou inconscientemente, lhe serve de suporte. Por isso ele faz com que, dentro da História ‘empírica’, exotérica, se antecipe uma História ‘especulativa’, esotérica. A História da humanidade se transforma na História do ‘espírito abstrato’ da humanidade que, por ser ‘abstrato’, fica além das possibilidades do homem real.⁵⁰

3º estágio – Espírito Absoluto. Compreende o *Saber Absoluto* – Finalmente, a unidade dialética entre o espírito subjetivo e espírito objetivo resulta no *Espírito Absoluto*, que se revela como arte, religião e filosofia, e que, identificada com a ciência, traduz-se não na consciência do Verdadeiro, mas em ser o próprio Verdadeiro (que deixa de ser substância e passa a ser sujeito)⁵¹.

homem é simultaneamente e inseparavelmente as duas coisas, numa ininterrupta oscilação para si e para os demais. E a perpétua marcha do capitalismo só se mantém, porque os homens perseguem, desse modo, a utilidade subjetiva e realizam a utilidade objetiva. Cf. *El Joven Hegel*, op. cit., p. 483.

46 Forma suprema de alienação, substância que se entrona no mundo sem que haja poder capaz de resistir-lhe. Corresponde ao ideário trazido pela Revolução Francesa, afirmado em sua dinâmica de modo absoluto, culminando no Terror jacobino de 1793.

47 Essa verdade corresponde ao desencadeamento da sociedade capitalista na qual aparece, neste momento, a alienação em sua objetividade (suma abstração na suma alienação que é a essência da sociedade capitalista): o puro pensar se torna pura coisa, ou melhor, “o pensar é coisa, ou coisa é pensar”. Cf. HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia*, op. cit., p. 398.

48 “Como o reino do mundo efetivo passa ao reino da fé e da inteligência, assim também a liberdade absoluta passa de sua efetividade que a si mesma destrói, para uma outra terra do espírito consciente-de-si; e ali, nessa inefetividade, ela tem o valor de verdadeiro. No pensamento verdadeiro o espírito se reconforta, na medida em que o ‘espírito é pensamento’, e pensamento permanece e sabe que esse ser, encerrado na consciência-de-si, é a essência perfeita e completa. Surgiu a nova figura do ‘espírito moral’.” Cf. HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*, op. cit., p. 410.

49 Cf. LUKÁCS, Georg. *El Joven Hegel* op. cit., p. 488.

50 In: MARX, Karl. ENGELS, Friedrich. *A Sagrada Família*. op. cit., p. 102.

51 É de notar com Paulo Meneses que com a expressão *saber Absoluto* Hegel não se arroga uma onisciência divina,

Tal etapa, para Lukács corresponde ao conhecimento das leis do movimento da história, conhecimento que não é apenas objetivo, mas que é propriedade da consciência derivada da retrospectiva do caminho percorrido, tratando-se da síntese dos esforços da humanidade para conceber adequadamente a realidade, e do conhecimento da dialética como força motriz dos momentos da consciência e da realidade objetiva (por meio da arte, da religião e da filosofia)⁵².

O caminho final para o espírito absoluto se dá pela retrospectiva de todo o conteúdo já visto⁵³, mas, nesse estágio, por meio de uma “interiorização da lembrança”⁵⁴. Com efeito, todo conteúdo de que se vale a filosofia (o saber absoluto) surge da realidade mesma, na objetividade social.

Porque o Espírito, que agora sabe de si, contém consciência, consciência-de-si, razão e espírito, também suas formas determinadas passam a se desenvolver de modo particular em cada um desses estágios. Dentre as formas determinadas do Espírito Hegel adota a forma estabelecida pela religião (a rigor, as formas da arte, da religião, e da filosofia – estados superiores de desenvolvimento do espírito) para sua revisão histórico-sistemática, vez que esta extrai das figuras de cada um de seus momentos para seu espírito verdadeiro aquela forma que lhe corresponde⁵⁵, servindo ao propósito de estabelecer as leis do movimento do próprio decurso histórico (capacidade de conceituação adequada do mundo pela filosofia).

Hegel inverte o papel dado para a religião nesta terceira etapa em relação à segunda. Lá desempenhava um papel secundário diante da Ilustração. Aqui passa a desempenhar papel central no desenvolvimento superior da consciência da humanidade, suprassumindo a *coisicidade* em geral (alienação⁵⁶), surgindo um quadro histórico completamente novo.

mas quer significar apenas a filosofia, ou seja, o ponto de chegada do Espírito, quando se faz transparente todo o seu percurso na história da cultura. Nessa reflexão rememorante (*Erinnerung*) todo o processo é absorvido na luz do saber absoluto. Cf. MENESES, Paulo. *Hegel e a Fenomenologia do Espírito*. op. cit., pp. 12-13.

52 Não podemos entender diretamente as exposições sobre o espírito absoluto senão sabendo que se trata de uma visão retrospectiva sobre o desenvolvimento, já concluído, do espírito. Em sua perspectiva, o **espírito absoluto** significa o esforço de Hegel em conceber a conquista intelectual da realidade pela espécie humana (a “razão da história”), no qual a filosofia tem a obrigação de reconhecer e valorar os diversos passos, segundo sua significação real, histórica e dialética, por isso libertando-se das exposições estritamente filosóficas, para reconhecer a importância das grandes obras de arte. O **espírito absoluto** significa ainda a idealista reassunção da “alienação” no sujeito, ou seja, a suprassunção da objetividade da *coisicidade*. Cf. LUKÁCS, Georg. *El Joven Hegel* op. cit. pp. 457, 491 e 496.

53 Segundo Hegel, o espírito criou os objetos de sua atividade e de sua realidade no curso do processo de “alienação”. Cf. LUKÁCS, Georg. *El Joven Hegel* op. cit., p. 498.

54 De acordo com Lukács são sugeridas por Hegel, mediante uma só voz que ele decompõe. O termo *Erinnerung*, “lembrança”, contém o prefixo *er*, entre cujos significados estão o de gênese, ascensão ao ser, e o tronco *Innerung*, que significa interiorização (*Inne* = dentro). Hegel escreve nesse momento *Er-Innerung*, com o que pretende conceituar sua forma idealista de superação da alienação, com a suprassunção da coisicidade pelo sujeito. Assim, nesta terceira etapa percebe-se o foco num duplo movimento: O de recordação recapituladora e o de recordação interiorizadora dos objetos produzidos no processo da consciência até este ponto. Cf. LUKÁCS, Georg. *El Joven Hegel* op. cit., pp. 491 e 499. Neste sentido, Paulo Menezes traduz a expressão como “recordação”; “reviver no íntimo” (*er-inneren*). Cf. HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*, op. cit., p. 505.

55 Cf. HEGEL, Georg. W. Friedrich. *Fenomenologia*, op. cit., p. 462 (§ 680).

56 A alienação, segundo a leitura feita por Lukács, ganha, aqui, para Hegel, dois sentidos: O de concepção referida a real atividade social do homem; e o de generalização idealista de anulação - suprassunção da “coisidad”, da objetividade das coisas em geral. In: *El Joven Hegel* op. cit., p. 500. ¹⁹⁵ Cf. LUKÁCS, Georg. *El Joven Hegel* op. cit., p. 502.

A religião é, pois, um estado intermediário necessário na trajetória da consciência, na auto-consecução do espírito, uma vez que os conteúdos da vida histórica (que são os conteúdos a serem utilizados pelo espírito absoluto), se movem na religião de uma forma tal que promove: (i) a reassunção da alienação no sujeito; (ii) a síntese dialética (“reconciliação”) entre consciência (ser em-si) e consciência-de-si (ser para-si), que aparecem nas formas religiosas¹⁹⁵.

Ainda, de acordo com Lukács, a verdade é que Hegel recorre ao caminho da religião, porque sua concepção idealista de identificação entre *sujeito* e *objeto* exige a superação da *coisicidade* objetiva como tal, porém, a dialética histórica exposta até a Revolução Francesa e a origem das sociedades burguesas, não consegue mais do que alcançar apenas parte do processo da formação da consciência⁵⁷. Com efeito, dadas as limitações históricas de seu horizonte, Hegel se encontra num dilema entre o ceticismo romântico e o utilitarismo liberal-burguês (v.g., como em Bentham), cujos caminhos rechaçam, buscando um *tertium datur* que, não podendo ser a trilha do socialismo, a religião se apresenta, naturalmente, como mais adequada a sua aceitação idealista⁵⁸.

A consciência do Espírito verdadeiro (religião natural) – o “Si” autoconsciente (ainda que apenas no plano da representação) – se opõe à religião da arte⁵⁹, que é a consciência-de-si do Espírito real, quando o singular toma autoconsciência de si e de sua liberdade (o mundo ético encontra sua essência na arte espiritual). Do que se extrai, a religião manifesta (religião revelada⁶⁰), donde Hegel tenta reduzir as categorias fundamentais de seu sistema dialético aos mitos do cristianismo: Criação do mundo; relação de Deus com os homens; a trindade de pessoas de Deus; a morte do Redentor etc.

O saber Absoluto – a própria filosofia dos novos tempos – apresenta-se em relação de ambiguidade com o cristianismo, eis que por um lado, injeta como mistérios no cristianismo todos os conteúdos de sua dialética, porém, por outro lado, suprime a salvação especulativa da religião, pois a aniquila (suprassume) enquanto religião, para tornar-se

57 “Como es natural, Hegel no puede encontrar en la realidad el principio de su ‘reconciliación’, la real transformación de la sustancia en sujeto, la reasunción de la ‘alienación’, la superación de toda coseidad en la identidad de sujeto y objeto. El desarrollo de la religión en una forma aún más mistificada por Hegel no ofrece a éste sino una pseudorealidad y pseudoobjetividad que en fondo corresponden a las kantianas (...)”. Isso se justifica, segundo Lukács, dentre outros, pelo fato de que a Ilustração alemã nunca lutou contra a religião de modo resoluto (como na Inglaterra e na França), antes, trabalhou sempre no sentido de uma harmonização da religião com os princípios da razão. In: LUKÁCS, Georg. *El Joven Hegel* op. cit., p. 510.

58 Mesmo a crítica feita por Hegel contra a religião conserva a maior parte do seu conteúdo, sendo contestado apenas sua forma de manifestação que expressa inadequadamente o seu conteúdo correto, ou seja, seu caráter de mera representação da *coisicidade* em geral. Não pretende Hegel fazer uma crítica materialista e de conteúdo, e, tal como Feuerbach, desmascarar a inverdade interna do mundo de representação religioso (como quase feito na segunda etapa), nem reconduzir os conteúdos deformados pela religião, de volta para aquilo que são realmente. Cf. LUKÁCS, Georg. *El Joven Hegel* op. cit., p. 502.

59 Corresponde à recapitulação do período da Antiguidade e as tendências anti-religiosas da epopeia, da tragédia e da comédia. A exposição de Hegel se dirige contra a representação grega de Deus. Cf. MENEZES, P. *Hegel e a Fenomenologia do Espírito*, op. cit., p. 70 e ss. De todo modo, é na religião da arte que se dá o processo de avanço do espírito de sua forma da *substância* para forma do *sujeito*. Cf. HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia*, op. cit., p. 502.

60 Neste passo é dado ao “em-si” (o ser em geral, a substância) a figura da consciência-de-si: O espírito é sabido, revelado imediatamente para a consciência, “(...) O Em-si imediato do espírito, que se confere a figura da consciência-de-si, não designa outra coisa senão o que o efetivo espírito do mundo chegou a esse saber de si (...)”. Cf. HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*, op. cit., p. 507 (§ 757).

ciência filosófica⁶¹.

Por fim, definindo o absoluto como espírito, Hegel exprime a seu modo o mais alto conceito: que a substância é essencialmente sujeito⁶². O movimento de reconciliação entre a consciência (Si) e a consciência-de-si (objetividade) já ocorreu na religião como mera representação, e agora ocorre como seu próprio saber e agir. A essência é agora unidade de pensamento e tempo. O espírito *em-si e para-si* termina seu movimento em figuras que são conceitos determinados, que unifica saber (o Si que sabe), a verdade (o objeto sabido), e cujos limites se inscrevem no tempo (ser-aí histórico) e no espaço (natureza), representando o eterno movimento do vir-a-ser restaurador do sujeito.

A originalidade de Hegel está, sobretudo, em retomar de forma própria o pensamento dialético⁶³, considerando que a realidade, sendo um fluxo constante, só pode ser apreendida por um pensamento igualmente dialético que assimile seus elementos, aderindo ao seu movimento.

Segundo Lukács, o sistema de Hegel pôde superar o problema da incognoscibilidade da “coisa-em-si” de Kant, para quem a verdade se manifesta na concordância lógico-formal do juízo pensado consigo mesmo, critério seguro para os cambiáveis conteúdos do imperativo categórico. A lógica hegeliana supera o vazio da lógica formal kantiana ao mostrar que as coisas, aparentemente fixas, são, de um lado, processos dinâmicos, e, de outro lado, que a objetividade dessas coisas é produto da alienação do sujeito.

61 “Essa última figura do espírito – o espírito que ao mesmo tempo dá ao seu conteúdo perfeito e verdadeiro a forma do Si, e por isso tanto realiza o seu conceito quanto permanece em seu conceito nessa realização – é o saber absoluto (...). Por isso, o que é a essência mesma, a saber, o ‘conceito’, se converteu no elemento do ser-aí ou na forma da objetividade para a consciência. O espírito, ‘manifestando-se’ à consciência nesse elemento, ou, o que é o mesmo, produzido por ela nesse elemento, é a ciência”. In: HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia*, op. cit., p. 537 (§ 798).

62 De acordo com Lukács, a sucessão de níveis – arte, religião, filosofia – está determinada pela intensidade com que se expressa a tendência última da dialética hegeliana: a supressão da objetividade que caracteriza as coisas (superação da alienação). Exprime Hegel, assim, o pressuposto idealista de que sem sujeito não é possível uma dada *coisicidade* em curso, mistificando a superação da *coisicidade* como tal. Cf. *El Joven Hegel*, op. cit., p. 497.

63 De forma muito reduzida a dialética segue fundamentalmente a seguinte trajetória histórica. Para Heráclito de Éfeso (544-484 a.C.) o *arché* – entendido como a busca da natureza íntima do Todo; a causa primeira de cada uma das coisas; o princípio primordial – é o *devir*, estado de fluência e mutação contínua e eterna do Ser. A ordem harmônica do real – o *logos* – é, portanto, aquilo que originariamente desnuda o Ser e seu sentido; aquilo que, nomeia o devir e o ser do devir. Há em HERÁCLITO uma inversão do pensamento Parmenidiano, para fazer das coisas mobilidade constitutiva (*pánta rei* - panta rei). Cf. Garcia-Roza, Luiz Alfredo. *Palavra e verdade na filosofia antiga e na psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990 *Apud* Streck, Lenio Luiz. *Hermenêutica Jurídica e(m) Crise*. 5ª ed., Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2004, pp.115-116.

Em PLATÃO o processo gnosiológico era tal que a dialética designaria o espaço onde se desenvolviam e se relacionavam os princípios primordiais, onde se eleva a alma humana ao nível dos princípios-ideias, que sofrerão derivações para impregnar o cosmos da natureza (física) e o cosmos da sociedade (ética). Neste sentido (dentre outros lançados por Platão), seria uma metodologia para o filósofo remontar os primeiros princípios, as ideias mais gerais, de valor ontológico, movimento do espírito que se eleva do singular ao universal.

ARISTÓTELES toma a dialética como uma das formas do pensamento lógico, donde os silogismos dialéticos são aqueles que baseados em tópicos prováveis, levam a conclusões igualmente prováveis, servindo à retórica (arte da persuasão) e diferindo-se, por isso, dos silogismos apodícticos.

Já KANT a dialética define-se como lógica das aparências (aparências transcendentais, lógicas e empíricas), ilusões com que se confronta a lógica transcendental (estudo das condições apriorísticas do entendimento).

Como opositor de Kant, Hegel reabilita a importância da dialética como lei imanente que revela o *vir a ser*. Dotando-a de ares de cientificidade, como inerente ao pensamento, submete-se a esta lei as transformações do espírito e a realidade por este engendrada, permitindo-se com a dialética conhecer a verdadeira natureza das coisas na unidade dos contrários. Cf. COELHO, Luis Fernando. *Teoria Crítica do Direito*, 3ª ed., Belo Horizonte: Del Rey, 2001, pp.. 33-35.

Isso permite a Hegel, em termos epistemológicos, aplicar a teoria do conhecimento como reflexo da realidade (comparar a ideia com a realidade objetiva) e o critério de correção como concordância entre elas, ainda que essa realidade não seja concebida como independente da consciência, mas como produto da alienação de um sujeito superior à consciência individual ⁶⁴.

A respeito desta passagem Ranieri recorda o conceito *determinações-da-reflexão*, cunhado por Hegel para quem significa o momento em que a consciência toma conhecimento de que pode se fazer objeto de si mesma, sendo parte constituinte da objetividade. A isso denominou a *teoria do reflexo*: a complexificação das determinações-da-reflexão é o espelhamento da forma de ser da sociabilidade humana.

Determinações-da-reflexão [Reflexionsbestimmungen] aparecem como o resultado do confronto originário entre homem e natureza e, nessa situação, expõem-se como o lugar do desenvolvimento da capacidade humana de abstração. O contato humano principia com objetos singulares, e a apreensão inicial destes acontece exatamente segundo a forma como surgem, ou seja, imediata e isoladamente. A imediatez dessa “aparição” desemboca, porém, no seu contrário, na medida em que os objetos se relacionam de maneira recíproca, fazendo com que, dessa confrontação inicialmente espontânea entre homem e realidade imediata, surja o que Hegel chama de determinações-da-reflexão, que são formas de separar o que é singular daquilo que é universal, ou, precisamente, mostrar como a relação entre os objetos pode ser acompanhada pela consciência e, por sua vez, determinada pela reflexão humana – trata-se de determinações oriundas da reflexão e não de determinações que se ocupam do refletir⁶⁵⁶⁶.

Noutro turno, a dialética de Hegel revela-se, como visto, num movimento incessante de algo que, existindo inicialmente por si mesmo, *em si (ansich)*, contrapõe-se em seguida à sua expressão antitética exterior, fora de si, que, por sua vez deve tomar o caminho de volta *para si (fürsich)*, para, então, finalmente alcançar um estágio mais desenvolvido e sintético (*em si e para si*) do próprio ser.

Esse mecanismo repetido nos três estágios da *Fenomenologia* (espírito subjetivo, espírito objetivo e espírito absoluto), é explicado por Lukács⁶⁷ como decorrência do processo de apropriação das experiências históricas da espécie humana pelo indivíduo.

Logo, esse movimento triádico está presente em todas as coisas e dá conta de tudo o que existe, inclusive nas etapas do processo racional, que é um processo ontológico no qual o Ser (conjunto de elementos lógicos da realidade) se manifesta exteriormente na Natureza (mundo físico e biológico), de cujo choque provém a consciência dessa realidade unitária e dinâmica que cumpre o sentido de ascensão histórica do humano ao divino – o Espírito.

64 Ressalta, porém, que Hegel resolve apenas de modo místico a questão epistemológica de *com o que tem que concordar o objeto cognoscível para ser reconhecido como verdadeiro*. In: LUKÁCS, Georg. *El Joven Hegel*, op. cit., pp. 515-516.

65 RANIERI, Jesus. *Trabalho e Dialética. Hegel, Marx e a Teoria Social do Devir*. São Paulo: Boitempo, 2011, p.

66 .

67 Cf. LUKÁCS, Georg. *El Joven Hegel* op. cit., p. 456. ²⁰⁸ *Idem*, pp. 518 e ss.

No centro desse movimento dialético, supremo esforço da razão e único método capaz de obter a compreensão do todo (demonstrado pela evolução intelectual do gênero humano), localiza-se a noção hegeliana de **alienação**.

Para Lukács²⁰⁶, é possível distinguir o conceito hegeliano de **alienação** em três níveis:

(i) O nível da relação sujeito-objeto enlaçada a todo trabalho, toda atividade econômica e social do homem. Aqui surge o problema da objetividade da sociedade, seu desenvolvimento (e as leis desse desenvolvimento). A história é concebida como desenvolvimento dialético complexo em interações e contradições, protagonizada pela espécie humana, através da prática dos indivíduos em sociedade⁶⁸;

(ii) O segundo nível se encontra na forma especificamente capitalista de alienação – que Marx virá chamar de *fetichismo*. Conquanto não tenha Hegel inferido os problemas da base econômica da luta de classes, pressentiu o problema da fetichização dos objetos sociais, mesmo que, muitas vezes tal apareça confundido com a primeira, ou seja, que Hegel veja a alienação como consequência necessária da organização social do trabalho em geral, quando se trata de traços fetichizados específicos da sociedade capitalista;

(iii) Há, num terceiro nível, uma ampla generalização filosófica do termo “alienação”, significando o mesmo que *coisicidade* ou *objetividade*. É a forma que expressa o momento histórico e dialético no caminho do sujeito/objeto idênticos, desde a alienação, até o retorno para si mesmo⁶⁹.

Como consequência desta falsa unificação entre alienação e coisicidade ou objetividade, Hegel produz falsas distinções, como aquela entre a essência da natureza (tratada nas primeira e terceira etapas da *Fenomenologia*) e a essência da sociedade (tratada na segunda etapa da *Fenomenologia*)⁷⁰. Ambas são alienações do espírito, mas a natureza é uma eterna alienação, cujo movimento estabelece o sujeito. Já a sociedade (alienação na prática social da espécie humana) é sempre segundo o devir histórico real. Falta, pois, interação entre natureza e história, i.e., a história da natureza enquanto se dá o desenvolvimento social, ainda que se ressalte que tal separação tenha permitido Marx destacar a distinção de que o homem faz a história humana, mas não faz a história natural.⁷¹

68 Há aqui um grande passo de Hegel em relação a Kant e a Fichte, que separam radicalmente o mundo da necessidade e objetividade do mundo da liberdade e da prática. Cf. LUKÁCS, Georg. *El joven Hegel* op. cit., p. 519.

69 Hegel diz: “O ser-aí imediato do espírito – a consciência – tem os dois momentos: o do saber e o da objetividade, negativa em relação ao saber. Quando nesse elemento o espírito se desenvolve e expõe seus momentos, essa oposição recai neles, e então surgem todos como figuras da consciência. A ciência desse itinerário é a ciência da experiência que faz a consciência; a substância é tratada tal como ela e seu movimento são objetos da consciência. A consciência nada sabe, nada concebe, que não esteja na sua experiência, pois o que está na experiência é só a substância espiritual, e em verdade, como objeto de seu próprio Si. O espírito, porém, se torna objeto, pois ele é esse movimento de tornar-se um Outro – isto é, objeto de seu Si – e de suprasumir esse ser-outro”. In: *Fenomenologia*, op. cit., p. 46 (§ 36).

70 Cf. HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia*, op. cit. p. 544 (§§ 807 e 808).

71 Lukács explica, neste passo, que Hegel quer aprender filosoficamente o caráter específico da história humana, mas tem que fazê-lo numa época em que os pensadores (Schelling e Goethe) mais próximos no terreno da dialética do idealismo objetivo se orientaram exclusivamente para a natureza, o que mitigava toda real concreção do processo histórico numa mística formalista do “eterno” e do “natural”. Cf. *El Joven Hegel*, op.cit., pp. 522-523. Marx, por seu turno, aduz que “(...) Hegel substitui a coesão real entre o homem e a natureza por um sujeito-objeto absoluto que é, de uma só vez, toda a natureza e toda a humanidade, pelo ‘espírito absoluto’” In: MARX, Karl. ENGELS, Friedrich. *A Sagrada*

Assim, nesta última acepção da alienação, de movimento de exteriorização do ser, etapa em que ele está objetivamente fora do sujeito – um ser para si (*für sich*) – o espírito se torna objeto por ser esse movimento de fazer-se um outro. É a alienação da autoconsciência quem estabelece a *coisicidade*.

Nessa alienação, a autoconsciência (o “espírito”) estabelece a si mesma como objeto, ou o objeto como ela própria. Ao mesmo tempo, a autoconsciência carrega implícita a superação (*suprassunção*) dessa alienação e dessa objetividade, marcando o retorno para si. Esse é o movimento da autoconsciência.

O imediato se exterioriza e, a essa exteriorização Hegel deu o nome de ***entäusserung***, cujo sentido não é o de alienação propriamente, muito menos de estranhamento, mas de **extrusão** do sujeito nas suas obras⁷².

Segundo Hegel, o processo histórico, em sua totalidade, finda em sua auto-superação; a reassunção da história alienada no sujeito absoluto é, pois, uma supressão do tempo, consequência natural da suprassunção de toda *objetividade*, “*Esse movimento é o círculo que retorna sobre si, que pressupõe o seu começo e só o atinge no fim*”⁷³

O espírito absoluto, para Hegel, faz a história, mas como adverte Marx, aquele se torna culpado de uma insuficiência, posto que

(...) o espírito absoluto, na condição de espírito absoluto, apenas faz a História em ‘aparência’. Uma vez que o espírito absoluto, com efeito, apenas atinge a ‘consciência’ no filósofo post festum, na condição de espírito criador universal, sua fabricação da História existe apenas na consciência, na opinião e na representação do filósofo, apenas na imaginação especulativa (...) ⁷⁴

Portanto, para Hegel o conceito de alienação corresponde ao momento em que o espírito “sai de si” e se manifesta na cultura (por meio do trabalho como atividade social humana), mas vem a ser superada pelo trabalho da consciência, que nesse estágio superior é consciente de si.

Consoante a leitura de Marx, Hegel faz da abstração idealista do espírito o criador da natureza, mas que se manifesta na história concreta, no mundo real (mundo da cultura) como alienação, exteriorização do espírito. Essa alienação material, em Hegel deve ser superada mediante uma ação interior na e pela consciência.

No entanto, para Marx, essa (auto) exteriorização, porque existe verdadeiramente no mundo real, deve ser combatida pelas massas, exteriormente, como se infere em sua crítica contra Bauer:

(...) Ela [a massa] não pode considerar esses produtos de sua auto-humilhação, de modo algum, tão-só como se fossem fantasmagorias ‘ideais’, como simples ‘exteriorizações da autoconsciência’, e querer destruir a alienação material apenas mediante uma ação espiritualista interior (...) para levantar-se não basta levantar-se em pensamento, deixando que sobre a

Família. op. cit., p.190.

72 In: COMPARATO, F. Ética, op. cit., p. 308.

73 In: HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia*, op. cit., p. 539 (§ 802).

74 In: MARX, K. ENGELS, F. *A Sagrada Família*, op. cit., p. 103.

cabeça real e sensível permaneça fluuando o jugo real e sensível, que nós não logramos fazer desaparecer por encanto através das idéias.⁷⁵ Adiante, prossegue Marx:

A autoconsciência, 'o espírito' é o criador poderoso do universo, do céu e da terra. O 'mundo' é a manifestação de vida da autoconsciência que deve 'alienar-se' e adquirir 'forma servil', porém a diferença entre o mundo e a autoconsciência é apenas uma 'diferença aparente'. A autoconsciência não distingue 'nada real' de si mesma. O mundo é muito antes uma distinção metafísica, uma quimera de seu cérebro etéreo e uma 'figuração' do mesmo. E a autoconsciência volta a superar, portanto, a aparência de que exista algo fora dela, baseada em uma concessão momentânea sua, e não reconhece (...) nenhum objeto real, portanto nenhum objeto que se distinga dela mesma na realidade. Através desse movimento, contudo, a autoconsciência faz com que ela própria brote pela primeira vez na condição de absoluta (...) transformando primeiro o mundo 'fora dele' em uma 'entidade aparente', em uma mera ocorrência de seu cérebro, e declarando mais tarde que essa 'forma de fantasia' é aquilo que ela de fato é, ou seja, uma mera fantasia, para poder, ao fim, proclamar sua existência única e exclusiva, não mais incomodada nem sequer pela aparência de um mundo exterior.⁷⁶

Assim, conforme Konder⁷⁷,

O conceito hegeliano de alienação acha-se estruturalmente comprometido com o sistema idealista de Hegel; a alienação aparece com fenômeno surgido na consciência e a ser suprimido exclusivamente na consciência e pela consciência (Cf. Lukács, O jovem Hegel). Hegel confunde a alienação histórica concreta com uma alienação supra-histórica, ou melhor, com uma alienação que nasce com a história e somente há de morrer com ela, de maneira que 'toda objetivação de trabalho humano, toda exteriorização humana, independentemente das condições materiais em que possa se realizar, lhe aparece como alienação' (...).

A crítica ao conceito de 'alienação' feita por Marx, ao elegê-lo conceito central da *Fenomenologia* e do idealismo dialético, não se dá por acaso. Hegel descobriu na 'alienação' (*entäusserung*) e no 'estranhamento' (*entfremdung*) um fato fundamental da vida, ainda que baseado numa compreensão imperfeita da economia em conexão com a filosofia⁷⁸.

A alienação está presente no movimento do espírito absoluto em sua eterna busca por auto-compreensão – o que ocorre tanto na concreção oferecida pela História, quanto em sua manifestação objetiva, na relação do indivíduo com a “sociedade civil”⁷⁹. HEGEL define, portanto, a alienação como “exteriorização da subjetividade humana junto à objetividade da natureza”.

75 Idem, pp. 99-100.

76 MARX, Karl. ENGELS, Friedrich. *A Sagrada Família*, op. cit., p. 160.

77 KONDER, Leandro. *Marxismo e Alienação: contribuição para um Estudo do Conceito Marxista de Alienação*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1965, p. 17.

78 Cf. por todos o capítulo “Crítica da dialética e da filosofia hegelianas em geral” presente no terceiro manuscrito (caderno III). In: MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, op cit. pp.115-137.

79 Nesta acepção vem marcada a crítica de Hegel contra a ideologia liberal, donde sociedade civil é encarada como um sistema de necessidades que conserva o estado de natureza, i.e., representa o indivíduo e suas necessidades materiais egoístas, que, para serem satisfeitas demandam tratar outros indivíduos como meios ou instrumentos. Neste sentido, o Estado é reduzido a mero gerente da sociedade civil, de acordo com a dominação burguesa. Hegel propõe o oposto: Um Estado que seja a encarnação do espírito do povo –Espírito Objetivo – organismo vivo tomado como a plenitude do humano e da liberdade e que revela a condição de possibilidade do indivíduo, como seu membro, atingir objetividade, verdade e eticidade.

Nas palavras de Marx, para Hegel:

(...) Todo estranhamento da essência humana nada mais é do que estranhamento da consciência-de-si. O estranhamento da consciência-de-si não vale como expressão – expressão que se reflete no pensar – do estranhamento efetivo da essência humana. O estranhamento efetivo, que se manifesta como [estranhamento] real, não é, pelo contrário, segundo sua mais íntima essência oculta – somente posta à luz pela filosofia – nada mais do que a manifestação do estranhamento da essência efetiva, da consciência-de-si. A ciência que conceitua isto se chama, por conseguinte, Fenomenologia. Toda reapropriação da essência objetiva estranhada aparece, então, como uma incorporação na consciência-de-si; o homem apoderado de sua essência é apenas a consciência-de-si apoderada da essência objetiva. O retorno do objeto ao si é, portanto, a reapropriação do objeto.⁸⁰

Contudo, a superação dessa exteriorização humana, por meio da filosofia (espírito absoluto), revela, para Marx, o próprio processo de alienação (no sentido de estranhamento) do pensamento:

Assim, o espírito filosófico nada mais é do que o espírito pensante [a partir] do interior de seu estranhamento-de-si, isto é, espírito estranhado do mundo, [espírito] que se concebe abstratamente. (...) é o 'pensar exteriorizado' que, por essa razão faz abstração da natureza e do ser humano efetivo (...)”⁸¹

Com efeito, a falsa concepção hegeliana de alienação na vida social leva, sob o ponto de vista subjetivo à falsa identificação do homem com a autoconsciência (consciência-de-si)⁸², e sob o ponto de vista objetivo, leva à equiparação da alienação com a objetividade em geral, contrapondo o ser humano com o pensamento abstrato (Marx⁸³ mostra claramente a divisão entre a objetivação do trabalho em geral e a alienação, na qual o ser humano contrapõe-se a si mesmo).

Em outras palavras, a alienação em Hegel, sendo em última análise, alienação da consciência, tem que se superar na própria consciência e exclusivamente pela própria consciência. Essa superação sucede de modo que o sujeito incorpora em si mesmo essa alienação, essa objetividade (seu ser-outro como tal está em si).

Logo, de um lado a consciência (o saber como saber; o pensamento como pensamento) pretende ser imediatamente o outro (a vida, a realidade), a objetividade como tal. De outro lado, o homem autoconsciente, na medida em que suprassumiu sua auto-alienação vislumbrada no espírito objetivo (mundo da cultura), se encontra confirmado na

80 In: MARX, K. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, op. cit., p. 125.

81 Idem, p. 120.

82 Tal resulta do idealismo da própria dialética hegeliana em que o movimento geral de transformação do mundo, sua teleologia da história, se faz por meio da racionalidade (busca do saber absoluto) e da *Aufhebung*, como superação-conservação interiorizada.

83 "(...) A questão principal é que o objeto da consciência nada mais é do que a 'consciência-de-si, ou que o objeto é somente consciência-de-si objetivada, a consciência-de-si enquanto objeto. Vale, portanto, vencer o objeto da consciência. A objetividade enquanto tal vale por uma relação estranhada do homem, [relação] não correspondente à essência humana, à consciência-de-si. A reapropriação da essência objetiva do homem, produzida enquanto [algo] estranho sob a determinação do estranhamento, tem assim não somente o significado de suprassumir o estranhamento, mas [também] a objetividade, ou seja, dessa maneira o homem vale como uma essência nãoobjetiva, espiritualista" In: MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, op. cit., pp. 124-125.

religião como religião:

Por outro lado, diz Hegel, está aqui presente ao mesmo tempo este outro momento: que ela⁸⁴ igualmente suprasumiu e recuperou dentro de si esta exteriorização e esta objetividade, e está, portanto, 'junto de si' em seu 'ser-outra enquanto tal'.

Nesta exposição temos, juntas, todas as ilusões da especulação.

Em primeiro lugar: a consciência, a consciência-de-si, está 'junto de si' em seu 'ser-outra enquanto tal'.

(...) Isto implica, em primeiro lugar, que a consciência – o saber enquanto saber

–, o pensar, enquanto pensar, finge ser imediatamente o 'outro' de si mesmo, [finge ser] sensibilidade, efetividade, vida, o pensar que se sobrepuja no pensar. Este aspecto está aqui contido na medida em que a consciência, enquanto consciência apenas, tem o seu impulso não mediante a objetividade estranhada, mas mediante objetividade enquanto tal.

Em segundo lugar, implica que o homem consciente de si, na medida em que reconheceu e suprasumiu o mundo espiritual – ou a existência espiritual universal de seu mundo – enquanto auto-exteriorização, confirma-o novamente, contudo, nesta figura exteriorizada, o toma como verdadeiro modo de existência, restaura-o, finge estar, em seu 'ser-outra enquanto tal, junto de si'; por conseguinte, depois da suprasunção, por exemplo, da religião, e do reconhecimento dela como um produto da auto-exteriorização, encontra-se, não obstante, confirmado na religião como religião. Aqui está a raiz do 'falso' positivismo de Hegel ou de seu criticismo apenas 'aparente' (...). A razão está, pois, junto de si na não-razão, enquanto não-razão. O homem que reconheceu levar no direito, na política etc., um vida exteriorizada, leva nesta vida exteriorizada, enquanto tal, sua verdadeira [vida] humana.⁸⁵

Em suma: Se o objeto para Hegel só existe como objetivação (alienação) da autoconsciência, no momento de superação desta alienação-objetivação, com a retomada da exteriorização no sujeito, se alcançaria o fim da realidade objetiva, ou seja, da realidade geral⁸⁶. A razão está, em si, sem razão, e a ideologia passiva do orgulho intelectualista ganha apoio teórico total em Hegel²²⁶.

3.3 - ALIENAÇÃO EM MARX

Em Marx o conceito de alienação vai ganhar uma natureza mais complexa e interessante. Invertendo o pensamento hegeliano, para Marx o homem, que descobriu que tem uma vida alienada no direito, na política etc., tem nessa vida alienada a sua verdadeira

84 Refere-se MARX à autoconsciência do sujeito. Cf. LUKACS, G. *El Joven Hegel*, op. cit., p. 533.

85 Ressalte-se aqui que a crítica feita por MARX ao conceito de alienação, se estende, por conseguinte ao próprio conceito hegeliano de “**suprasunção**” (*Aufheben; Aufhebung*), já referido na nossa nota 13, quando o declara apenas teórico, nada prático, contendo “*todas as ilusões da especulação*”, e a “*raiz do falso positivismo de Hegel ou de seu criticismo apenas aparente*”. Cf. MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, op. cit., pp 129-130.

86 Cf. LUKÁCS, Gerog. *História e consciência de classe*. Prefácio (1967). São Paulo: Martins Fontes, 2003, p.27. ²²⁶ Saliente-se com Lukács que essa ideologia segue sendo eficaz na sociedade capitalista. Cf. *El Joven Hegel*, op. cit., p. 536.

vida humana. A contradição da auto-afirmação consigo mesmo, com o saber ou com o objeto é, pois, a verdadeira vida.

Segundo Konder, *“Marx observa que a alienação, em sua interpretação por Hegel aparece menos como a ‘alienação do homem concreto do que como a alienação de uma fantástica e abstrata autoconsciência humana’”*⁸⁷.

De acordo com Marx, o pensamento hegeliano entende corretamente o trabalho como processo de autoprodução do homem⁸⁸, mas a crítica filosófica aos conceitos fundamentais da *Fenomenologia* se dá por não ver Hegel os aspectos negativos do trabalho na sociedade capitalista, surgindo daí separações e unificações filosoficamente falsas, mistificações idealistas⁸⁹.

Sem embargo, Marx reutiliza o conceito hegeliano de alienação, fora dos quadros da filosofia hegeliana, para estruturar sua interpretação da história – o materialismo histórico.

Para chegar a esta crítica, Marx contou com a base – ainda que incompleta – da crítica de Feuerbach em relação à filosofia de Hegel (e sua figura da “suprassunção” como reposição do superado no espírito absoluto), sustentando que esta consistiu numa religião restaurada pela filosofia.

O grande feito de Feuerbach é: 1) a prova de que a filosofia não é outra coisa senão a religião trazida para o pensamento e conduzida pensada[mente]; portanto, deve ser igualmente condenada; uma outra forma e [outro] modo de existência do estranhamento da essência humana; 2) a fundação do ‘verdadeiro materialismo’ e da ‘ciência real’, na medida em que Feuerbach toma, do mesmo modo, a relação social, a ‘do homem com o homem’, como princípio fundamental da teoria;(....) Feuerbach esclarece a dialética hegeliana do seguinte modo:

Hegel parte do estranhamento (logicamente; do infinito, do abstratamente universal), da substância, da abstração absoluta e fixa; isto é, parte da religião e da teologia.

Segundo: ele suprassume o infinito, assenta (*setzt*) o efetivo, o sensível, o real, o finito, o particular (Filosofia, suprassunção da religião e da teologia).

Terceiro: ele suprassume novamente o positivo; estabelece novamente a abstração, o infinito. Restabelecimento da religião e da filosofia.

Feuerbach compreende, portanto, a negação da negação ‘apenas’ como contradição da filosofia consigo mesma, como a filosofia que afirma a teologia (transcendência etc.) depois de tê-la negado. Por conseguinte, afirma-a em oposição a si mesma.⁹⁰

Para Marx, a ação do materialismo faz sucumbir a metafísica especulativa, de um vez para sempre.

Nesta ação, Feuerbach representava, no domínio da ‘teoria’, o materialismo; assim como o ‘humanismo, o socialismo e o comunismo’ francês e inglês, representam-no no domínio da prática⁹¹.

87 In: KONDER, Leandro. *Marxismo e Alienação*, op. cit. p. 17.

88 Cf. MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, op. cit., p. 124.

89 Cf. LUKÁCS, Gerog. *El Joven Hegel*, op. cit., p. 529.

90 Idem., pp.117-118.

91 Cf. MARX, K. ENGELS, F. *A Sagrada Família*, op. cit., p. 144.

Marx aceita o aspecto materialista da crítica de Feuerbach, mas se opõe quanto à forma unilateral de tratar a questão da alienação como problema puramente filosófico, pelo que também esta restaria na abstração⁹².

Por outra parte, a posição materialista de Feuerbach não é dialética, pelo que desconhece e rechaça em bloco toda a inovação da visão dialética de Hegel (ainda que deformada), contrapondo uma imediata *posição sensivelmente-certa, fundada sobre si mesma*⁹³ (visão da vida material).

Destarte, sem compreender o movimento dialético da vida material, sem correlacionar os problemas da filosofia com a prática econômica e social do homem (como tentou Hegel⁹⁴), limita-se Feuerbach a uma abstrata teoria do conhecimento, a um materialismo mecanicista e igualmente metafísico.

Na esteira deste pensamento, somente o mundo sensível e a essência humana⁹⁵ eram garantias da verdade, mas uma verdade restrita a uma ciência natural dissociada da dinâmica social produtiva (atividade) e restrita aos supostos predicados humanos desvinculados de qualquer historicidade ou movimento dialético, referido, pois, ao homem abstrato e não aos “homens históricos reais”, “os homens em sua conexão social dada”, “os homens ativos”⁹⁶.

Assim expressa Marx, em sua Tese I sobre Feuerbach:

O principal defeito de todo o materialismo existente até agora (o de Feuerbach incluído) é que o objeto [*Gegenstand*], a realidade, o sensível, só é apreendido sob a forma do 'objeto' [*Objekt*] ou da 'contemplação'; mas não como 'atividade humana sensível', como prática [práxis]; não subjetivamente. Daí o aspecto 'ativo', em oposição ao materialismo, [ter sido] abstratamente desenvolvido pelo idealismo – o qual, naturalmente, não conhece a atividade real, sensível, como tal. Feuerbach quer objetos sensíveis [*sinnliche Objekte*], efetivamente distintos dos objetos do pensamento: mas ele não apreende a própria atividade humana como atividade objetiva [*gegenständliche Tätigkeit*]. Razão pela qual ele enxerga, em 'A Essência do Cristianismo' apenas o comportamento teórico como autenticamente humano, enquanto que a prática é apreendida e fixada apenas em sua forma de manifestação judaica, suja. Ele não entende, por isso, a importância e o significado da

92 Cf. LUKÁCS, Georg. *El Joven Hegel*, op. cit., p. 537.

93 Cf. MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. op. cit., p. 118.

94 A respeito dos dois fatos históricos mais marcantes da época: a Revolução Francesa e a Revolução Industrial, sobretudo inglesa.

95 Neste sentido, evidencia-se a seguinte citação de Feuerbach: “O ser não é um conceito universal separável das coisas (...) O ser é a posição da essência (...) E a linguagem identifica ser e essência. Somente na vida humana, mas só em casos anormais e desgraçados, se separa o ser da essência; ocorre que não se tenha a própria essência onde se tem o próprio ser, mas então ocorre também, por essa mesma divisão, que não se está verdadeiramente com a alma aonde se está com o corpo. Apenas onde está teu coração tu estás. Porém, exceto em casos contra a natureza, todas as coisas estão onde desejam e são o que desejam” In: FEUERBACH, Ludwig. *Philosophie der Zukunft*, § 27, vol. II, p. 311. Apud: LUKÁCS, Georg. *El Joven Hegel* op. cit., pp. 538-539. Quanto a isso, MARX vai dizer que Feuerbach “(...) tem que buscar refúgio numa dupla contemplação: uma contemplação profana, que capta o que é ‘palpável’, e uma contemplação mais elevada, filosófica que capta a verdadeira essência das coisas” In: MARX, Karl. ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*, op. cit., p. 30.

96 Cf. RANIERI, Jesus. *A Câmara Escura*. São Paulo: Boitempo, 2001, p.11. e MARX, Karl. ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*, op. cit., pp. 30 e ss.

Marx incorpora as ideias de alienação e suprassunção de Hegel com a objeção que são idealisticamente deformadas e feitas com viés reacionário. Se invertidas, retirando-se a mistificação da forma do espírito, na medida em que se precisa a alienação do homem, encontram-se todos os elementos para uma crítica de esferas inteiras como a religião, o Estado, a vida civil etc.⁹⁸.

Mais do que isso, a superação do esquema idealista implica em distinguir o termo '**exteriorização**' (ou 'objetificação') do termo '**alienação**'.⁹⁹.

Para Marx, definir o fenômeno da alienação como "exteriorização da subjetividade humana junto à objetividade da natureza" é desconhecer todas as suas características. A desarmonia entre as relações de produção e as forças produtivas é deixada de lado por Hegel, tornando a alienação um estágio necessário para que a consciência possa atingir o conhecimento absoluto de si mesma. É mera objetivação que será transcendida no momento em que o Espírito Absoluto se completar, sem se considerar o estranhamento experimentado na práxis, ao perceber que o fruto de seu trabalho lhe foi usurpado.

Neste passo, se mostra fundamental salientar a correlação entre consciência e linguagem feita por Marx.

Após a análise de quatro aspectos da história originária do homem: (a) a produção de meios para a satisfação das necessidades materiais vitais; (b) o consequente surgimento de novas necessidades tão logo atendidas as primeiras; (c) a criação e reprodução da vida alheia com a procriação e a constituição da família; (d) essa relação natural ao mesmo tempo se revela relação social onde se verifica um determinado modo de produzir – como soma das forças produtivas – condicionantes do estado social), só então¹⁰⁰ Max destaca ser possível proceder a análise da 'consciência'.

Somente agora, depois de termos examinado quatro momentos (...) descobrimos que o homem tem também 'consciência'. Mas esta também não é, desde o início consciência 'pura'. O 'espírito' sofre, desde o início, a maldição de estar 'contaminado' pela matéria, que aqui se manifesta (...) sob a forma de **linguagem**¹⁰¹. (...) a linguagem nasce (...) da necessidade de intercâmbio com outros homens. Desde o início, portanto, a consciência já é um produto social e continuará sendo enquanto existirem homens.¹⁰²

Observe-se, por oportuno, que pioneiramente antevê Marx que a linguagem é um artefato social de suma importância, posto que condição de possibilidade da interação

97 In: MARX, Karl. ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846)*, São Paulo: Boitempo, 2007, p. 533.

98 Cf. LUKÁCS, Georg. *El Joven Hegel*, op. cit., p.538.

99 Aqui tomado indistintamente de estranhamento, diferenciação que será feita mais adiante.

100 Como o próprio MARX esclarece, não se trata de estágios cronológicos sucessivos, mas sim "momentos que coexistiram desde os primórdios da história e desde os primeiros homens e que ainda hoje se fazem valer na história." In: MARX, K. ENGELS, F. *A Ideologia Alemã*, op. cit., p. 34.

101 O grifo é nosso.

102 In: MARX, K. ENGELS, F. *A Ideologia Alemã*, op. cit., pp. 34-35.

social – em última análise, da própria vida societária¹⁰³ – ao mesmo tempo em que depende, para se realizar, da interação intersubjetiva, num dado contexto sócio-histórico de uso.

A compreensão do homem por meio *relacional*, processual, histórico já estava prevista na construção metodológica da filosofia de Hegel¹⁰⁴. Esta processualidade relacional humana, para Marx, tem por elemento central a *atividade* humana, a *práxis*, e dentre as atividades que relacionam os homens, a que fundamentalmente o define como ser genérico (ser social) é a atividade de produzir²⁴⁵, ou seja, o trabalho.

Pode-se distinguir os homens dos animais pela consciência, pela religião ou pelo que se queira. Mas eles próprios começam a se distinguir dos animais tão logo começam a 'produzir' os seus meios de vida, passo que é condicionado por sua organização corporal. Ao produzir os seus meios de vida, os homens produzem, indiretamente, sua própria vida material.

O modo pelo qual os homens produzem seus meios de vida depende, antes de tudo, da própria constituição dos meios de vida já encontrados e que eles têm de reproduzir. Esse modo de produção não deve ser considerado meramente sob o aspecto de ser a reprodução da existência física dos indivíduos. Ele é, muito mais, uma determinada forma de sua atividade, uma forma determinada de exteriorizar sua vida, um determinado 'modo de vida' desses indivíduos. Tal como os indivíduos exteriorizam sua vida, assim são eles. O que eles são coincide, pois, com sua produção, tanto com 'o que' produzem, como com 'o modo como' produzem. O que os indivíduos são, portanto, depende das condições materiais de sua produção.¹⁰⁵

Cumpra, neste ponto, observar que em Marx a **práxis** distingue-se da mera atividade de reflexão teórica contemplativa (*theoria*), assim como a mera produção material instrumental (*poiésis*). Superando (suprassumindo) as duas unilateralidades (materialista e idealista), a **práxis** revela a atividade humana transformadora, por isso, fundada na vontade (liberdade) relacional, se espraia para o trabalho, a política, a sociedade etc. Assim, a categoria '**práxis**' serve tanto como instrumento para compreensão da história como o motor para a sua transformação, quanto o poder material de o homem intervir no mundo de

103 Veremos posteriormente (Capítulo 2) que, com o giro linguístico-pragmático de WITTGENSTEIN, a linguagem deixa de ser mero instrumento de comunicação do conhecimento e passa a ser condição para a constituição do conhecimento, o que contribui no sentido de evidenciar ainda mais a importância de seu papel na formação da 'consciência' (que tomaremos posteriormente no sentido de cosmovisão ou "atmosfera semântica"), aqui identificada com a própria linguagem, e, mesmo, como pressuposição da vida em sociedade.

104 Cf. MASCARO, Alysson Leandro. *Introdução à Filosofia do Direito*. 2ª ed., São Paulo: Atlas, 2008, p. 98. ²⁴⁵ Daí o célebre trecho de MARX (tão danosamente distorcido pelo marxismo vulgar hegemônico no dito socialismo real e seu determinismo economicista), na sua *Contribuição à Crítica da Economia Política*: "A minha investigação desembocava no resultado de que tanto as relações jurídicas quanto as formas de Estado não podem ser compreendidas por si mesmas nem pela chamada evolução geral do espírito humano, mas se baseiam, pelo contrário, nas condições materiais de vida cujo conjunto Hegel resume, seguindo o precedente dos ingleses e franceses do século XVIII, sob o nome de 'sociedade civil', e que a anatomia da sociedade civil precisa ser procurada na economia política. (...) O resultado geral a que cheguei e que, uma vez obtido, serviu de fio condutor aos meus estudos, pode resumir-se assim: na produção social da sua vida, os homens contraem determinadas relações necessárias e independentes de sua vontade, relações de produção que correspondem a uma determinada fase do desenvolvimento das forças produtivas materiais. O conjunto dessas relações de produção forma a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se levanta a superestrutura jurídica e política e à qual correspondem determinadas formas de consciência social. O modo de produção da vida material condiciona o processo da vida social, política e espiritual em geral. Não é a consciência do homem que determina o seu ser, mas, pelo contrário, o seu ser social é que determina a sua consciência" (In: MARX, K. ENGELS, F. *Obras Escolhidas*. São Paulo: Alfa-Ômega, s.d., v.1, p. 301).

105 MARX, Karl. ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*, op. cit., p. 87.

forma crítica e prática¹⁰⁶.

É ainda com base na práxis que Marx subverte a estrutura da dialética hegeliana, desnudando o idealismo da identificação entre a realidade e a razão e voltando-se para a realidade social humana produtiva. A história é um permanente *vir a ser*, mas um *devir* estruturado a partir das contradições da própria realidade¹⁰⁷.

Portanto, no plano da práxis, temos como perscrutar as contradições existentes nas relações de produção em determinado contexto histórico. E é no contexto do capitalismo que se revela mais aguda a alienação.

A ideologia, por conseguinte, só pode ser concebida dentro da *práxis*, e cabe aqui especificar o uso deste termo para aquilo que nos propomos. Utiliza-se a ponderação de Wanderley Guilherme dos Santos, para quem:

Práxis, por certo, é um conceito vago, mas, desde que pretende indicar algo também vagamente definido, tomo a liberdade de desenvolver este exercício de interpretação. Nele estarei preocupado apenas com as idéias políticas que presidiam, precederam ou racionalizaram o desenrolar da história brasileira, ou com fatos neutros e objetivos, mas, principalmente, com a ação política, enquanto idéias traduzidas em comportamentos, e com idéias políticas como guias estratégicos para a ação política.¹⁰⁸

Frise-se, pois, que a descrição marxista da alienação a insere no processo de trabalho humano do sistema capitalista (citado no trecho seguinte como estado nacional-econômico):

O objeto que o trabalho produz, o seu produto, se lhe defronta como *ser estranho*, como um *poder independente* do produtor. O produto do trabalho é o trabalho que se fixou num objeto, fez-se coisal, é a *objetivação* do trabalho. A realização efetiva do trabalho é sua *objetivação*. Esta efetivação do trabalho aparece ao estado nacional-econômico como *desefetivação* do trabalhador, a objetivação como *perda do objeto* e *servidão ao objeto*, a apropriação como *estranhamento* (*Entfremdung*), como *alienação* (*Entäusserung*).¹⁰⁹

Marx esboça, nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* ou *Manuscritos de Paris* as principais características de uma nova ciência revolucionária, contraposta tanto à universalidade alienada da filosofia abstrata, quanto à fragmentação reificada das “ciências

106 Cf. MASCARO, A. L. *Introdução à Filosofia do Direito*, op. cit., pp. 101-103. Nas palavras de Leandro KONDER: “A práxis é a atividade concreta pela qual os sujeitos humanos se afirmam no mundo, modificando a realidade objetiva e, para poderem alterá-la, transformando-se a si mesmos. É a ação que, para se aprofundar de maneira mais consequente, precisa de reflexão, do auto-questionamento, da teoria; é a teoria que remete à ação, que enfrenta o desafio de verificar seus acertos e desacertos, cotejando-os coma prática” In: *O Futuro da Filosofia da Práxis: o pensamento de Marx no século XXI*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992, p. 115.

107 Diz Marx: “Meu método dialético não difere apenas fundamentalmente do método de Hegel, mas é exatamente o seu reverso. Segundo Hegel, o processo do pensamento que ele converte, inclusive sob o nome de ideia, em sujeito com vida própria, é demiurgo do real, e o real a simples forma fenomenal da ideia. Para mim, ao contrário, o ideal não é senão o material transposto e traduzido no cérebro do homem.

(...) A mistificação sofrida pela dialética nas mãos de Hegel não anula de modo algum o fato de ter sido ele o primeiro a expor, em toda a sua amplitude e com toda consciência, as formas gerais do seu movimento. Em Hegel a dialética anda de cabeça para baixo. É preciso colocá-la sobre os pés para descobrir o núcleo racional encoberto sob a envoltura mística” Prefácio à 2ª edição de “O Capital” In: MARX, K. ENGELS, F. *Obras Escolhidas*, op. cit., vol. 2, p. 15.

108 SANTOS, Wanderley Guilherme dos. *Ordem Burguesa e Liberalismo Político*. São Paulo: Duas Cidades, 1978, p. 67.

109 In: MARX, K. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*; op. cit., p. 80.

naturais”, e cuja ideia sintetizadora veio a ser justamente a “alienação do trabalho”, matriz de todo o complexo de alienações verificadas na sociedade¹¹⁰.

É nessa obra que Marx encontra as linhas mestras de seu projeto teórico mais amplo, na negação do auto-estranhamento do trabalho e na conseqüente suprassunção do estado de miserabilidade da condição humana.

Baseado nesse trabalho, o autor utiliza-se do instrumental fornecido pela Economia clássica (economia política ou economia nacional), mas sem tomar a propriedade privada como um dado pronto e inquestionável em suas premissas, e, sobretudo preocupando-se por esclarecer o fundamento da divisão do trabalho (da separação capital-trabalho-terra) e sua conexão com o sistema do dinheiro.

Por outro lado, o ponto de partida deixa de ser a consciência (como para os jovens hegelianos) e passa a ser a realidade material, logo, não se trata de apenas combatê-las discursivamente – como numa relação geral de erro e verdade. As distorções ideológicas não podem ser superadas pela crítica, só podem desaparecer quando as contradições que lhes originaram forem superadas na prática.

É aí, na realidade material, que o produto do trabalho se fixa a um objeto, faz-se coisa, e nisso consiste a objetivação [*vergegenständlichung*] do trabalho.

Daí que o trabalho deixa de ser mero responsável pela satisfação das necessidades vitais, passando a ser responsável pela criação de necessidades humanas.

É este o lugar da interação (em vez de oposição) entre sujeito e objeto: a produção é incorporação social, ou seja, uma apropriação oriunda da atividade. Isto é, toda atividade humana está determinada por um certo gradiente de intencionalidade – a consciência é responsável tanto pela reprodução conceitual (a abstração que coloca no centro da atividade a conexão entre meios e fins e a ideação prévia do objeto) como pela produção espiritual, esta sim resultado da atividade mais complexa do ser humano, na esfera de criação já distanciada da relação imediata entre homem e natureza.¹¹¹

Neste âmbito, o trabalho só tem sentido na realização histórica do homem, que a partir desta categoria, o faz diferente do animal. No auto-desenvolvimento ontológico do próprio trabalho, este resulta no elemento formador da sociabilidade.

Esta compreensão integral do trabalho como condição da auto-realização humana (individual e coletiva) não resvala no mito. Coincidente com tal possibilidade de vida e trabalho não estranhado, o testemunho de DARCY RIBEIRO:

Meditando agora sobre este meu sentimento (...), descubro nele dois componentes principais. Primeiro, que me encantava nos índios a sua dignidade inalcançável para nós, de gente que não passou pela mó da estratificação social. Não tendo sido nem sabido, jamais, de senhores e escravos, nem de patrões e empregados ou de elites e massas, cada índio desabrocha como um ser humano em toda sua inteireza e individualidade.

110 Cf. MÉSZÁROS, István. *A Teoria da Alienação em Marx*, São Paulo: Boitempo, 2006, p.21.

111 In: RANIERI, Jesus. *A Câmara Escura*, op.cit., pp. 30-31.

Pode, assim, olhar o outro e ser visto por todos como um ser único e irrepetível. Um ser humano respeitável em si, tão só por ser gente nossa, de seu povo. Creio mesmo que lutamos pelo socialismo é por nostalgia daquele *paraíso perdido* de homens vivendo uma vida igualitária, sem nenhuma necessidade ou possibilidade de explorarem ou de serem explorados, de alienarem e de serem alienados, mas num nível civilizatório de altíssimo avanço.

A outra vertente daquele encantamento vinha de meu assombro diante do exercício da vontade da beleza (...). Aos poucos fui percebendo que as sociedades singelas guardam, entre outras características que perdemos, a de não terem despersonalizado nem mercantilizado sua produção, o que lhes permite exercer a criatividade como um ato natural da vida diária. Cada índio é um fazedor que encontra enorme prazer em fazer bem tudo que faz (...). Quero dizer com isto, tão somente, que a índia que trança um reles cesto de carregar mandioca coloca no seu fazimento dez vezes mais zelo e trabalho do que seria necessário para o cumprimento de sua função de utilidade (...). Aquela cesteira, que põe tanto empenho no fazimento de seu cesto, sabe que ela própria se retrata inteiramente nele (...) ele é o seu retrato reconhecível por qualquer outra mulher da aldeia¹¹².

Pelo óbvio reconhecer no desejo do grande mestre aquilo que ele mesmo revela: um sentimento. Não se trata, pois, de por na perspectiva da práxis revolucionária a construção de uma sociedade nos seus termos estruturais do passado, mas considerar concretamente que nem sempre vigorou o regime de universalização da exploração do homem que nega sua personalidade em prol da cobiça pela acumulação irracional de propriedade privada, expressa na degradação infinita do ser humano que existe para si mesmo.

Não se trata de repetir a utopia bucólica de socialistas como Fourier ou Saint-Simon, inspirados pelo *bon sauvage* de Rousseau, que pretendiam retrogradar a história idealizada, superando a propriedade privada por meio de sua própria universalização, como se fora possível abstrair as objetivações humanas verdadeiramente históricas.

Quão pouco esta supra-sunção da propriedade privada é uma apropriação efetiva prova-a precisamente a negação abstrata do mundo inteiro da cultura e da civilização; o retorno à simplicidade não natural do ser humano pobre e sem carências que não ultrapassou a propriedade privada, e nem mesmo até ela chegou¹¹³.

De todo modo, para Marx, diferentemente dos teóricos da economia política, o trabalho não é meramente emprego (*Erwerbstätigkeit*) ou mercadoria a ser remunerada pelo salário, enquanto custo obrigatório do capital. É, a rigor, o elemento característico da humanidade do homem.

Entretanto, no capitalismo, esta realização do trabalho não é só objetivação (perda do objeto), mas também desrealização [*Entwirklichung*] do trabalhador. Isso porque, privado dos meios de produção, o ser humano só pode subsistir como trabalhador (relação de identidade), cujo trabalho e produto lhe são estranhos, o que se percebe por meio de

112 In: RIBEIRO, Darcy. *Testemunho*. São Paulo: Siciliano, 1990, pp. 40-41.

113 MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, p. 104.

duas categorias concêntricas¹¹⁴:

- a. da **alienação** [*Entäusserung*] – A perda dos meios que garantam a própria sobrevivência faz com que a perda do próprio trabalho – seu trabalho torna-se um objeto – o faça adquirir existência fora dele e independente dele, e;
- b. do **estranhamento** [*Entfremdung*] – A existência do objeto (produto) do trabalho alienado do trabalhador torna-se servidão ao objeto. Na medida em que mais o trabalhador trabalha e mais produz objetos, mais estes se tornam uma potência estranha e hostil.

Fundamental frisar aqui a distinção entre os termos **alienação** (*Entäusserung*) e **estranhamento** (*Entfremdung*), como entabulada de modo sintético por RANIERI¹¹⁵. Enquanto alienação (na acepção de exteriorização, extrusão) está voltada para uma noção de atividade, objetivação, exteriorizações históricas do ser humano, o estranhamento compõe-se de obstáculos sociais que impedem que aquela exteriorização se realize em conformidade com as potencialidades humanas, em virtude de determinadas formas históricas de organização e apropriação do trabalho por parte de segmento social distinto daquele que produz, através da propriedade privada dos meios de produção, de modo que, nestas formações sociais, a alienação apareça concêntrica ao estranhamento.

Para Marx existe uma distinção entre alienação (*Entäusserung*) e estranhamento (*Entfremdung*): enquanto alienação tem o significado de algo ineliminável do homem, uma exteriorização que o autoproduz e forma no interior de sua sociabilidade, estranhamento é designação para as insuficiências de realização do gênero humano decorrentes das formas históricas de apropriação do trabalho, incluindo a própria personalidade humana, assim como as condições objetivas engendradas pela produção e reprodução do homem.

Falamos aqui em alienação [*Entäusserung*] e estranhamento [*Entfremdung*] pelo fato de cada um desses conceitos poder ocupar lugares distintos na filosofia de Marx. De maneira geral, o conceito de alienação é tratado pela bibliografia que se ocupa do tema remetendo-o, quase invariavelmente, à negatividade de um estado que teria uma necessária contrapartida positiva, de emancipação, cujo alcance dependeria da supressão do estágio alienado, que é compreendido como aglutinador tanto de *Entäusserung* como de *Entfremdung*. Rigorosamente, estes dois conceitos pertenceriam à esfera única da caracterização da desigualdade social, posto que [são] responsáveis pela determinação tanto material como espiritual da vida do homem sob o capitalismo. Pensamos que, na reflexão levada a efeito por Marx, este pressuposto não é necessariamente verdadeiro, pois os referidos conceitos podem aparecer com conteúdos potencialmente distintos, na medida em que são distintos também etimologicamente: *Entäusserung* tem o significado de remissão para fora, extrusão, passagem de um estado a outro qualitativamente diferente, despojamento, realização de uma ação de transferência. Nesse sentido, *Entäusserung* carrega o significado de exteriorização, um dos

114 Portanto, para MARX a alienação se manifesta sempre vinculada ao estranhamento, enquanto uma dada forma de trabalho humano se apresentar historicamente (sistema capitalista). São categorias complementares, já que o estranhamento pode ser considerado uma forma de realização da alienação, estando inscrito nesta.

115 Cf. RANIERI, Jesus. *A Câmara Escura: alienação e estranhamento em Marx*. São Paulo: Boitempo, 2001, *passim*.

momentos da objetivação do homem que se realiza através do trabalho em um produto de sua criação. Por outro lado, *Entfremdung* tem o significado de real objeção social à realização humana, na medida em que historicamente veio a determinar o conteúdo das exteriorizações [*Entäusserung*] por meio tanto da apropriação do trabalho como da determinação desta apropriação pelo surgimento da propriedade privada; além disso, *Entfremdung* sempre remeteu a essa afirmação da negatividade também do ponto de vista histórico: por exemplo, no significado presente no alto-alemão médio (séculos XII a XV) designando roubo de bens de outrem, além do estado de alienação mental, assim como no sentido moderno de confronto (desavença) entre pessoas.¹¹⁶

Em outras palavras, pode-se dizer que aquilo que Marx designa por alienação (ou exteriorização, extrusão, *Entäusserung*) tem a ver com atividade, objetivações do ser humano na história, ao mesmo tempo em que estranhamento, pelo contrário, compõe-se dos obstáculos sociais que impedem que aquela atividade se realize em conformidade com as potencialidades humanas, obstáculos que, dadas as formas históricas de apropriação do trabalho e também de sua organização por meio da propriedade privada, faz com que a alienação apareça como um fenômeno *concêntrico* ao estranhamento.

Consagrou-se, pois, a compreensão de estranhamento como ação histórica em que o homem, genericamente considerado (portanto, como ser social), se torna estranho aos resultados de sua própria atividade, bem como a sua própria atividade, além de se tornar alheio à natureza a partir da qual produz e vive em conjunto com outros seres humanos, gerando uma insuficiência do processo de reconhecimento societário¹¹⁷.

Se a alienação envolve as situações históricas de separação e transpassagem de um estado a outro, torna-se auto-estranhamento – não reconhecimento de si mesmo – naquelas situações históricas específicas em que se baldam as possibilidades de conscientização do papel da subjetividade humana, e, por conseguinte, seu processo de emancipação (suprassunção da miserabilidade humana).

Existe, pois uma unidade conceitual entre ambas categorias que concerne a uma situação de saída de um determinado estado (*entäusserung*) seguida de um estranhamento (*entfremdung*) no momento de entrada em outro. Marx funda nos *Manuscritos Econômico Filosóficos* de 1844 a negação/supressão do auto-estranhamento do trabalho como projeto para a suprassunção (*aufhebung*) da miserabilidade da condição humana.

A forma última (mais complexa) do estranhamento aparece como sendo a posição do trabalho no interior da relação entre trabalho assalariado e capital. O foco recai sobre a relação do trabalho social com a forma de sua apropriação e, conseqüentemente, com o seu produto, portanto, a relação *social* aparecendo como uma relação *coisa*. Especificamente, a relação social entre os homens enquanto relação de intercâmbio entre os seus produtos.

Neste sentido, a situação de confronto entre capital e trabalho corresponde à atualidade da forma de ser do capitalismo no seu conjunto, corroborando o diagnóstico

116 RANIERI, Jesus. *Trabalho e Dialética*. op. cit., pp. 38-39, nota.

117 Idem, pp. 7-9.

marxiano sobre o fenômeno estranhamento: o trabalho estranhado é a síntese de um estranhamento genérico que penetra em todas as esferas da socialidade humana, pois a totalidade da apropriação do trabalho é uma realidade efetiva ancorada na falta de equilíbrio histórico entre produção, apropriação e redistribuição dos produtos da atividade do trabalhador. Confirma-se, nesse caso, a realidade do estranhamento do trabalhador do produto de seu trabalho como algo alheio a ele, que se lhe defronta como um poder hostil. Igualmente, do ponto de vista humano, a amplitude da contradição do sistema do capital em geral faz eclodir como manifestações genéricas do estranhamento aquelas consequências que afetam diretamente o conjunto do ser social, consequências que vão desde o embrutecimento resultante do caráter genérico da crise, até o desemprego estrutural, resultado “necessário” do caráter não difundido da otimização tecnológica concentrada.

No plano mais complexo – aquele da generalização histórica do estranhamento no universo ideológico –, observamos que ele se configura em última instância como a compreensão e aceitação do cotidiano da vida como algo inelutável, irrevogável, como a impossibilidade de apresentação de um projeto emancipacionista.

De efeito, se pode sintetizar o percuciente e didático esclarecimento de Marx, ao vislumbrar os aspectos diferentes clivados a partir do estranhamento como expressão da relação de trabalho. São diferentes faces decompostos com clara finalidade pedagógica, mas que constituem uma só categoria.

(I) Estranhamento do trabalhador no interior da atividade produtiva

Aqui ode ser feita uma clivagem: trata-se do estranhamento do trabalhador em relação à atividade de seu trabalho e também em relação a si próprio, no ato da produção.

Primeiramente o trabalhador é estranho **ao próprio trabalho realizado por ele**. Nesse sentido, o trabalhador se aliena de si mesmo, não se identifica com seu ato de trabalhar, que, por sua vez, não o realiza em sua identidade.

Uma vez que sua força de trabalho é convertida em mercadoria, tampouco a atividade de trabalhar está sob seu domínio. Ele a percebe como estranha a si próprio, e ao passar a maior parte do tempo de sua vida no trabalho, ele passa a estranhar a própria vida, se alienando de si mesmo – o trabalho parece (fenomenicamente) se autonomizar do trabalhador, para, então, oprimi-lo. Daí a ânsia constante pelo fim do expediente e o alívio na sua chegada em casa, revelador do sofrimento (estorvo, estresse, medo, angústia, violência real, violência simbólica e autoviolência) que consiste o trabalho. No mundo capitalista, o trabalho aparece como atividade externa, forçada, imposta compulsoriamente pelos ditames da sobrevivência, de tal modo que,

“se pudessem, os trabalhadores fugiriam do trabalho como se foge de uma peste!”¹¹⁸

Para ele a vida começa quando terminam essas atividades, à mesa de sua casa, no banco do bar, na cama. As doze horas de trabalho não tem para

118 MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, op. cit., p.168.

ele sentido algum enquanto tecelagem, fiação, perfuração etc., mas somente como meio para ganhar dinheiro que lhe permite sentar-se à mesa, ao banco no bar e deitar-se na cama.¹¹⁹

Para o trabalhador, a atividade de trabalhar lhe é estranha, pois o trabalho é apenas um meio para satisfazer necessidades externas, ou seja,

(...) o trabalho é externo [äusserlich] ao trabalhador, isto é, não pertence ao seu ser, que ele não se afirma, portanto, em seu trabalho, mas nega-se nele, não se sente bem, mas infeliz, que não desenvolve nenhuma energia física e espiritual livre, mas mortifica sua natureza (*physis*) e arruína o seu espírito. O trabalhador só se sente, por conseguinte e em primeiro lugar, junto a si [quando] fora do trabalho e fora de si [quando] no trabalho¹²⁰.

O estranhamento, ainda neste ponto (da relação do trabalhador com sua atividade de trabalho), se desdobra, sendo vislumbrado como perda de si mesmo para o trabalhador que se torna cada vez mais miserável, submisso, impotente, frustrado e mesmo animalizado (coisificado), eis que “*o homem (o trabalhador) só se sente livre e ativo em suas funções animais, comer, beber e procriar, quando muito ainda habitação adornos etc.*”²⁶² fazendo-as delas “*finalidades últimas e exclusivas*”.

O trabalhador estranha a sua atividade, porquanto com ela em nada se identifica, vale dizer, o trabalhador não tem qualquer satisfação em relação à sua atividade, a não ser, minimamente, em vendê-la.

(II) Estranhamento do trabalhador com relação ao produto objetivo de seu trabalho O trabalhador é estranho ao produto de seu trabalho.

Por um lado, o trabalhador não se identifica com esse produto, que não lhe pertence, e dificilmente lhe pertencerá. O trabalhador não se reconhece no produto de seu trabalho, pois não imprime nele nenhuma marca sua peculiar. É simplesmente uma mercadoria transferida por ele para um terceiro. Assim se comporta em relação ao produto produzido por ele como também os demais produtos produzidos pelos outros trabalhadores, e, enfim, em relação a todos os objetos naturais do mundo externo.

Por outro lado, este aspecto singular cada vez mais vai ditando o modo de ser das pessoas genericamente. Quanto mais o trabalhador produz, mais é dominado por essa profusão de produtos (mercadorias), pela desvalorização de seu salário, pela baixa qualificação exigida para o seu trabalho e pela constante ilusão de um dia adquirir tais produtos, mas que potencializa a sua própria exploração. “*O que o trabalhador produz para si mesmo não é a seda que tece, nem o ouro que extrai da mina, nem o palácio que constrói.*”¹²¹

O trabalhador torna-se tanto mais pobre quanto mais riqueza produz, quanto mais sua produção aumenta em poder e em extensão. O trabalhador torna-se uma mercadoria tanto mais barata quanto maior o número de bens produz. Com a valorização do mundo das coisas, aumenta em proporção direta a

119 MARX, Karl. *Sobre a questão judaica*, op. cit., p.75.

120 MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, op. cit., pp. 82-83. ²⁶² Idem, p. 83.

121 MARX, Karl. *Sobre a questão judaica*. op. cit., p. 75.

desvalorização do mundo dos homens. O trabalho não produz apenas mercadorias; produz-se a si mesmo e ao trabalhador como uma mercadoria, e justamente na mesma proporção com que produz bens.¹²²

Trata-se do produto do trabalho como objeto estranho e poderoso sobre o trabalhador. É a perda do objeto no resultado da produção. “*A relação imediata do trabalho com os seus produtos é a relação do trabalhador com os objetos da sua produção*”¹²³.

Para Marx, considerado o homem genérico (ser social), se a objetivação ocasionada pelo trabalho resulta em efetivação das forças essenciais humanas (*menschlichen Wesenkräfte*), os objetos criados se tornam para o seu produtor objetivações de si mesmo, que realizam e confirmam sua individualidade.

Porém, o trabalho estranhado, ao transformar seu produto em algo alheio ao trabalhador, torna esse ser genérico em algo estranho a ele, reduzindo-o em suas potencialidades a um mero mantenedor de sua subsistência individual.

O estranhamento aqui, primeiramente se expressa com a constatação de que quanto mais o trabalhador se desgasta trabalhando, mais poderoso se torna o mundo objetivo, alheio, que ele cria diante de si, e mais pobre ficam ele e seu mundo interior, e menos o trabalhador pertence a si próprio¹²⁴.

O trabalho produz maravilhas para os ricos, palácios, beleza, etc. Mas, para o trabalhador produz privações e deformação que se ampliam na transformação de trabalhadores em mera extensão de máquinas, ou pior, em trabalho bárbaro que “*produz imbecilidade, cretinismo para o trabalhador*”¹²⁵.

De outra parte, numa sociedade em que tudo tende a se transformar em mercadoria, o estranhamento da coisa se desdobra no estranhamento do trabalhador em relação a todo o mundo exterior a ele, com relação aos objetos da natureza que se lhe defrontam hostilmente. Natureza da qual é privado dos meios de subsistência, do próprio trabalho (que agora depende da concessão do capitalista), bem como da privação sobre o consumo de novos bens e novas necessidades incessantemente gerados pelo sistema.

(III) *Estranhamento do trabalhador com relação ao seu gênero humano e ao seu semelhante*

O trabalhador é estranho à vida genérica do ser humano. Quando justamente a atividade vital e consciente, que o distinguiria dos demais animais torna-se apenas meio de subsistência para o trabalhador, este deixa de ser livre para desenvolver toda sua potencialidade criativa.

Vive para trabalhar e trabalha para obter as condições mínimas que permitam continuar trabalhando: um pouco de comida, um lugar para dormir algumas horas, alguma roupa para se proteger do frio, etc. Em suma, o trabalho supre minimamente suas

122 MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. op. cit., p. 159.

123 Idem, p. 82.

124 Ibidem, pp. 80-81.

125 Ibidem, p. 82.

necessidades biológicas, animais. A rigor ele só se sente livre em suas funções animais – comer, beber e procriar – e em suas funções humanas (no trabalho) se sente como um animal¹²⁶.

O produtor direto, isto é, o trabalhador, converte-se num simples apêndice da máquina, mera peça de fácil e barata reposição. O salário serve para conservar o trabalhador como qualquer outro instrumento produtivo. Por conseguinte, submetido a esse processo de animalização; de coisificação, o trabalhador termina por se tornar estranho aos outros trabalhadores e aos demais indivíduos.

O processo de produção, que nasce da cooperação coletiva dos trabalhadores, aparece aos seus olhos como um poder alheio, sobre o qual não tem controle, não sabe de onde procede, o que exatamente é, mas sente desconfortavelmente que esse poder dirige seus atos e suas vontades.

O próprio capitalista, senhor de sua riqueza, dela converte-se em escravo. A sociedade capitalista encerra as pessoas num crescente individualismo possessivo, desumaniza os homens, brutaliza-os ao naturalizar sua prescindibilidade para o capital.

Sem trabalho e sem salário o ser humano sequer existe. Suas relações são bestializadas, como animais que agem por instinto de sobrevivência.

Com efeito, outro aspecto do mundo objetivo estranhado pelo trabalhador vem a ser aquele visualizado na relação com o gênero humano, ou seja, sua natureza e suas faculdades mentais-intelectuais-culturais (Marx refere-se às faculdades espirituais) – o que aparece nas suas relações com outros indivíduos ou com grupos e coletividades humanas.

É o estranhamento do homem com o próprio homem, com relação ao produto da atividade de outro homem e também de seu produtor. É o coroamento do estranhamento do homem com relação tanto à natureza como a si mesmo, que é o estranhamento do homem na sua relação com a humanidade, assim como com relação ao seu semelhante¹²⁷.

O homem (trabalhador) estranha seu próprio corpo e bem assim sua mente (espírito), tal como o identificam sua natureza humana, daí que não se reconhece em seu semelhante como pertencente a um único e mesmo gênero, levado pela falsa compreensão de ser, por isso, dissociado da totalidade do seu gênero, deixando de se relacionar consigo mesmo como um ser universal, e, por isso, livre¹²⁸.

Por conseguinte, o homem estranhado de si (de sua atividade), do mundo objetivo mercantilizado e da sua própria natureza, faz da vida genérica “apenas *meio* da vida individual”.

126 MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, op. cit., p. 163.

127 In: RANIERI, Jesus. *A Câmara Escura*, op. cit., p. 14.

128 Para MARX, “(...) a atividade consciente livre é o caráter genérico do homem”. O homem se distingue dos demais animais justamente porque “faz da sua atividade vital mesma um objeto para a sua vontade e da sua consciência. Ele tem atividade vital consciente, não é uma mera determinidade com a qual coincide imediatamente”, Cf. MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, op. cit., p. 84.

Primeiro, estranha a vida genérica, assim como a vida individual. Segundo, faz da última, em sua abstração um fim da primeira, igualmente em sua forma abstrata e estranhada¹²⁹.

A sociedade, espaço coletivo por definição, se torna no mundo burguês meramente a justaposição de indivíduos que vivem para maximizar seus interesses egoístas. Afasta-se do horizonte a possibilidade de significar o coletivo como genérico¹³⁰.

Interessante notar que em meados do século XIX, Marx já denuncia a instrumentalização das relações humanas com o paroxismo do individualismo, o “estranhamento do homem pelo próprio homem”, quer no plano individual, quer no plano coletivo – no qual cada um dos homens está estranhado da essência humana -, lobrindo o irracionalismo, a barbárie e outros efeitos do esgarçamento das relações sociais, éticas e morais.

Por fim, é preciso salientar que a vida e a autorrealização humana, individual e coletiva, não se resume exclusivamente à esfera do trabalho.

Na busca de uma vida cheia de sentido, a arte, a poesia, a pintura, a literatura, a música, o momento de criação, o tempo de liberdade, têm um significado muito especial. Se o trabalho se torna autodeterminado, autônomo e livre, e por isso dotado de sentido, será também (e decisivamente) por meio da arte (...), do uso autônomo do tempo livre e da liberdade que o ser social poderá se humanizar e se emancipar em seu sentido mais profundo.¹³¹

Como arremate da ideia de alienação/estranhamento, Marx propõe-se responder a indagação *“Se o produto do trabalho me é estranho, [se ele] defronta-se comigo como poder estranho, a quem pertence então?”*¹²⁷⁴

Contesta Marx que, não sendo apropriado por Deus ou a natureza, o produto do trabalho só pode cair mesmo sob o domínio de um outro homem, um homem estranho ao trabalhador, poderoso e hostil a ele.

Assim como o trabalhador gera um produto não pertencente a ele, engendra também o domínio de quem não produz sobre a produção e o produto. Logo, sob o ângulo da atividade, se a exteriorização no capitalismo se dá como estranhamento, sob o ponto de vista do capital, ocorre como apropriação, tendo por fundamento a propriedade privada dos meios de produção.

A propriedade privada tal como define Marx, “é, portanto, o produto, o resultado, a consequência necessária do trabalho exteriorizado, da relação externa do trabalhador com a natureza e consigo mesmo.”

Mais adiante, Marx complementa em sua crítica à economia política que “naturaliza” a propriedade privada:

129 Idem, p. 84.

130 Bom exemplo de como essa visão se concretiza está na forma como o Poder Judiciário encara a tutela coletiva, especialmente os misteriosos e desconfortáveis interesses difusos, que tem sua imagem defletida para os sempre fragmentários interesses individuais ou grupais.

131 ANTUNES, Ricardo. *Os Sentidos do Trabalho*. São Paulo: Boitempo, 2009, p. 143. ²⁷⁴ Ibidem, p. 86.

Como, perguntamos agora, o homem chegou ao ponto de exteriorizar, de estranhar o seu trabalho? (...) Já obtivemos muito para a solução do problema quando transmutamos a questão sobre a origem da propriedade privada na questão sobre a relação do trabalho exteriorizado com a marcha do desenvolvimento da humanidade. Pois quando se fala em propriedade privada, acredita-se estar se tratando de uma coisa fora do homem. Quando se fala do trabalho, está-se tratando, imediatamente do próprio homem¹³².

É em *A Ideologia Alemã* que Marx busca, como fundamento do estranhamento, a divisão social do trabalho, sinteticamente, entre trabalho intelectual e trabalho material, e o confronto ontológico dos sujeitos que compõem as fases do estranhamento então apresentam-se como oposição entre forças produtivas sociais e relações de produção, contrapondo apropriadores de trabalho e produtores de excedente.

Em *A Ideologia Alemã* o princípio através do qual a história move toda e qualquer manifestação da sociabilidade humana é retomado em termos mais profundos.

Em primeiro lugar, Marx preconiza como condição ontológica de sua teoria a necessidade de acompanhamento da história concreta como determinante do devir humano. Em vez de estabelecer os critérios de luta no interior de proposições filosóficas, Marx faz a luta teórica só ganhar sentido segundo a compreensão das conexões da própria luta social (compreensão das constituições socioeconômicas que determinam tanto a vida como o pensamento). A história é, pois, fundamentalmente, a história do desenvolvimento das forças produtivas.

Por outro lado, ainda que considere as suprasunções históricas como norte do progresso humano (reproduzindo Hegel), tenta extrair o significado da dialética com a confrontação factual e empírica do cotidiano da vida humana, desenvolvendo a teoria do estranhamento.

A crítica aos neo-hegelianos (Ludwig Feuerbach, Bruno Bauer e Max Stirner) consiste em demonstrar o caráter material do estranhamento contemporâneo, por meio de uma teoria da história calcada na unidade dialética entre matéria e pensamento; entre ser e pensar.

Marx baseia-se na análise do homem com a natureza, pois esta leva a uma relação entre os homens. O modo pelo qual o homem se apropria da natureza mostra o estágio da organização do trabalho da coletividade. Aparece então o conceito de produção como fundamento de sua exposição teórica.

O modo pelo qual os homens produzem seus meios de vida depende, em primeiro lugar, da natureza dos meios de vida encontrados, e que eles mesmos têm que produzir. Este modo de produção (*Wise der Produktion*) não deve ser considerado sob um único ponto de partida, que é o da reprodução da existência física dos indivíduos. Pelo contrário, ele constitui já uma forma determinada de atividade desses indivíduos, uma forma determinada de externar (*äussern*) sua vida, um determinado **modo de vida** deles. A forma como os indivíduos externam a sua vida é o que eles são. O que não coincide,

132 Ibidem, pp. 87-89.

portanto, com a sua produção, tanto com o *que* produzem como a forma *como* produzem o que os indivíduos são depende, portanto, das condições materiais de produção¹³³.

Sob qualquer sistema que tenha por base a apropriação de trabalho alheio, a consequência é o produtor ser despojado do produto de seu trabalho, e, ao mesmo tempo, ocorre o estranhamento-de-si do trabalhador, no interior da produção, o cindindo de si mesmo ao reuni-lo aos demais membros da coletividade de produtores.

A forma de organização do trabalho conforma a personalidade e a consciência do trabalhador. No entanto, a forma de controle do trabalho pode fazer do indivíduo um não-indivíduo, identificado tão somente com os membros da sua classe e não consigo mesmo¹³⁴.

Quando as forças produtivas tornam-se propriedade privada, são subtraída do controle dos indivíduos, transformados em indivíduos indiferentes (autonomizados). O capital, tirando proveito da cooperação, transforma os trabalhos individuais num trabalho único e coordenado, coletivamente combinado, ao mesmo tempo que concentra trabalhadores também os isola.

O estranhamento – tanto objetivo (impossibilidade de acessar o produto do trabalho, apropriado em conjunto com o trabalho alheio) como subjetivo (o indivíduo que não se autodetermina e só vê no outro um concorrente) – está em que os indivíduos isolados formam uma classe, ou seja, a união entre indivíduos dissociados e isolados.

O poder social, isto é, a força de produção multiplicada que resulta da cooperação de diferentes indivíduos no interior da divisão do trabalho, aparece a estes indivíduos – porque a cooperação mesma não é voluntária, mas natural – não como o seu próprio poder unificado, mas como um poder estranho situado fora deles, do qual não conhecem a origem nem o destino e que não podem mais dominar, e que, ao contrário, percorre agora uma série particular de fases e estágios de desenvolvimento que independe do querer e da marcha dos homens, sendo que este querer e esta marcha são, antes, por este poder dirigidos¹³⁵.

Em cada período histórico para ter-se em conta como se reproduz a vida (individual e, sobretudo, social) é preciso verificar, antes de tudo, as formas estabelecidas de distribuição dos meios de produção e o tipo de divisão do trabalho numa dada sociedade.

Trata-se de reconhecer as formas de intercâmbio do homem com a natureza e com o seu gênero, o que se identifica (não exclusivamente) com a atividade produtiva que supre as necessidades e finalidades estabelecidas pelo próprio homem.

A cada época, um determinado modo de produção está ligado a um modo de organização das relações sociais (religiosas, políticas, administrativas, financeiras, etc.).

Assim, a distribuição dos produtos numa sociedade somente pode ser compreendida quando se antevê como se distribuem os instrumentos de produção e como se distribuem

133 MARX, Karl. ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. op. cit., p. 21.

134 Idem, pp. 67-68.

135 Idem, p. 34.

os membros da sociedade pelos distintos gêneros de produção. Essa divisão do trabalho corresponde, em cada momento histórico, a formas de organizar as relações sociais.

Sendo um ser social, o homem converte todo trabalho humano em fato coletivo e desenvolve tanto a cooperação quanto a divisão social do trabalho (isto é, especialização de funções), o que ocorre ainda em tempos primitivos, com a verificação de um excedente produtivo que vem a ser ampliado, tornando possível a troca.

Ao mesmo tempo, por meio da divisão do trabalho no interior desses diferentes ramos, desenvolvem-se subdivisões entre os indivíduos atuando em conjunto em um determinado trabalho. A posição dessas diferentes subdivisões umas em relação às outras é condicionada pelo modo como são exercidos os trabalhos agrícola, industrial, comercial (patriarcalismo, escravidão, estamentos, classes). (...) cada nova fase da divisão do trabalho determina também as diferentes formas de propriedade, as relações dos indivíduos uns com os outros no que diz respeito ao material, ao instrumento e ao produto do trabalho"¹³⁶

Num primeiro momento, produção e troca têm como finalidade apenas o uso, a manutenção do produtor de sua comunidade. Posteriormente, com a sofisticação das relações de produção e de especialização, as trocas são redimensionadas com o dinheiro, permitindo a produção de mercadorias e a acumulação de capital.

O desenvolvimento das forças produtivas possibilita novas e sucessivas divisões do trabalho até permitir que não produtores (pessoas, empresas, classes ou o Estado, por exemplo) passem a se apropriar privadamente de uma parcela do que é produzido pelo conjunto dos produtores diretos, desenvolvendo-se daí a divisão da sociedade em classes.

Neste passo, o trabalho gradativamente vai se separando de suas condições objetivas de realização; vai se afastando dos meios naturais com os quais se relaciona e dos quais se apropria. Isso ocorre, sobretudo, a partir das relações escravistas de produção e da entronização da propriedade privada da terra. É então que surge a exploração do trabalho alheio.

O trabalho escravo era desde o início, um trabalho por conta alheia, no sentido de que a titularidade dos frutos do trabalho do escravo correspondia imediatamente ao dono e não ao próprio escravo.

A passagem da escravidão para a servidão foi lenta e racional. A relação de domínio debilita-se para que o servo deixe de ser coisa e passe a ser visto como pessoa e, portanto, com capacidade de ser sujeito de relações jurídicas, ligadas às glebas.

Desde a Revolução Agrícola Neolítica até a alta Idade Média há basicamente duas formas de propriedade: a escravista e a feudal – ambas enraizadas na terra (propriedade fundiária). Em função disso, submetem-se a um limite territorial físico (de nada adiantaria acrescentar o número de trabalhadores, que a riqueza objetivamente não aumentaria depois de certo patamar), circunscrevendo também o poder (político, ideológico) derivado de sua riqueza aos lindes territoriais.

136 MARX, Karl. ENGELS, Friedrich, *A Ideologia Alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 43.

Daí que o indivíduo só se constitui como tal a partir de sua relação com a sociedade (determinação ontológica do indivíduo está radicada na sua inserção na sociedade), quer pela mediação da propriedade, como senhor ou como escravo ou vassalo, especializado em determinadas tarefas, quer pela mediação do Estado. De toda forma, há um limite territorial: fora daí o indivíduo perde sua identidade.

Com o surgimento do mercado mundial entre os séculos XIV e XVI ocorre um salto ontológico. A propriedade passa a poder se expressar em dinheiro (deixa de ser um mero equivalente geral para trocas específicas, com a abstração do valor de troca, e do trabalho) com a expansão do mercado.

O indivíduo rompe o limite territorial de seu país (cidade, feudo, Estado), de sua sociedade, mantendo, mesmo assim, sua identidade: Advém a afirmação do indivíduo burguês (que pode continuar sendo rico em qualquer lugar interligado pelo mercado mundial), para o qual a sociedade é apenas a justaposição de indivíduos; a essência da sociedade (seu caráter ontológico) é a essência de cada um dos seus indivíduos. O indivíduo burguês passa a ser responsável por sua própria história vez que não dependeria mais de sua sociedade.

O contraditório é que esse engrandecimento do indivíduo ocorre justamente quando o desenvolvimento das forças produtivas permite tal expansão da produção que ela se socializa para todo o globo terrestre.

Assim, no individualismo burguês o indivíduo (ou o modelo de indivíduo) burguês se torna profundamente alienado (separado) da totalidade social, conquanto surja também, pela primeira vez na história a possibilidade do indivíduo deixar de ser menos do que a totalidade social, especialmente na objetivação de necessidades e possibilidades objetivas e subjetivas.

Por outro lado, desde as Cidades-Estado antigas já se encontram os ofícios dos artesãos, mas foi na Idade Média que eles encontraram um peculiar desenvolvimento. Com o aumento da demanda, os artesãos ou mestres passaram, primeiro, a contratar mais auxiliares, para trabalharem sob suas ordens. Porém, o trabalho exigia um tempo de aprendizado, ao término do qual se tornavam companheiros assalariados. Posteriormente, os mestres tiveram que se unir através das corporações de ofício, autodisciplinadas por Estatutos progressivamente mais rígidos.

Em sendo os mestres os ocupantes do poder político nas cidades, o poder econômico das corporações fez-se estender por praticamente toda a atividade produtiva urbana, fazendo desaparecer a liberdade de iniciativa e de trabalho em face das regalias dos mestres de ofício.

A disputa entre as cidades por companheiros qualificados acirra a crise do sistema corporativo, de cujas entranhas surge o liberalismo no séc. XVI, e com ele novas objetivações que não o trabalho, como o Estado Nacional (depois convertido pelas revoluções liberais em Estado de Direito), a ideologia antropocentrista e depois iluminista, o cientificismo

racionalista e empirista, etc.

As manufaturas já coexistiam com as corporações, e nelas o trabalho era desempenhado com menor exigência de domínio técnico do que no trabalho artesanal das corporações. O trabalho era manual ou em máquinas movidas pelo próprio trabalhador.

A Revolução Industrial do século XVIII impõe definitivamente a indústria e, com ela, a consolidação econômica do capitalismo e sua ideologia liberal.

E com o capitalismo surge um elemento novo, seu correlato e fornecedor permanente para a sua insaciável sede de braços humanos: o proletariado. O artesão empobrecido, o trabalhador rural, o pequeno empreiteiro, todos demandavam a cidade em busca de serviço. Formava-se o exército de reserva do capitalismo. (...) Desaparecia a servidão e o trabalhador podia firmar um contrato de locação de serviços com o seu patrão, como se fossem dois homens livres e iguais.¹³⁷

A separação entre trabalhador e meios de produção (apropriados da natureza) finalmente se completa sob o capitalismo, quando o produtor é reduzido a simples força de trabalho e a apropriação da natureza se reduz à propriedade privada dos meios de produção.

O processo de acumulação de riquezas primitivamente com o desenvolvimento do mercado mundial e das relações capitalistas no campo permitem o investimento em grandes inovações técnico-científicas, que, por sua vez substituem o trabalho braçal por máquinas que superam os limites físicos (biológicos) do corpo humano. A humanidade passa a produzir mais do que o necessário para atender as necessidades (*do estômago ou da fantasia*) de todos os seres humanos do planeta. No entanto, como os produtos se convertem em mercadoria, são mediados pela propriedade e seu valor de troca.

O desenvolvimento das forças produtivas chega à fase capitalista convertendo o trabalho em trabalho alienado e estranhado. Subtraídos os meios de produção, resta ao trabalhador, para sobreviver, alienar sua força de trabalho, levando à última instância a estratificação social em classes detentoras e não detentoras dos meios de produção.

Desta forma, o capitalismo inverte a potencialidade do trabalho como elemento humanizador, reduzindo-o a instrumento de geração de riqueza privada. O trabalho, que inicialmente objetiva a condição humana na realidade física e social, passa a relaciona-se com essa realidade como alienação para outrem, cuja consequência é o estranhamento.

Ao invés de o trabalho servir para a autorrealização plena e livre do ser humano; ao invés de mediar sua própria individualidade e seu gênero criativo, sob o império do capital, o trabalho transforma-se justamente no oposto que castra a liberdade e a criatividade do homem, até lhe converter no animal mais inferior, mais bestializado.

No capitalismo o trabalho é além de alienado, estranhado, isto é, independente e hostil ao produtor (o trabalhador), como nos ensina Marx.

137 MORAES FILHO, Evaristo de. *Introdução ao Direito do Trabalho*. Rio de Janeiro: Forense, 1956, p. 94.

A propriedade privada nos fez tão cretinos e unilaterais que um objeto somente é nosso [objeto] se o temos, portanto se existe para nós como capital ou é por nós imediatamente possuído (...). O lugar *de todos* os sentidos físicos e espirituais passou a ser ocupado, portanto, pelo simples estranhamento de todos esses sentidos, pelo sentido do *ter*. A esta absoluta miséria tinha de ser reduzida a essência humana, para com isso trazer para fora de si sua riqueza interior. [...] A supra-sunção da propriedade privada é, por conseguinte, a *emancipação* completa de todas as qualidades e sentidos humanos; mas ela é esta emancipação justamente pelo fato desses sentidos e propriedades terem se tornado humanos tanta subjetiva como objetivamente.¹³⁸

Passemos para a análise da relação entre estranhamento e ideologia. Sem a mediação das formas ideológicas, nenhum estranhamento, por mais poderosa que seja a determinação econômica de sua existência, jamais se desenvolverá adequadamente. Isso não significa que o estranhamento seja um fenômeno puramente ideológico já que a ideologia, para Marx, é o instrumento com o qual os homens travam os conflitos que nascem no desenvolvimento econômico contraditório²⁸².

A classe possuinte e a classe do proletariado representam o mesmo estranhamento. Mas a primeira classe se sente bem e aprovada nesse autoestranhamento, sabendo que o estranhamento é o *seu próprio poder* e nele possui a *aparência* de uma existência humana; a segunda, por sua vez, sente-se aniquilada nesse estranhamento, vislumbrando nele a sua impotência e a realidade de uma existência desumana¹³⁹.

Estranhamento e ideologia são complexos articulados e em necessária e crescente interação na história. De tal forma que o processo de generalização, de socialização da produção alcançado no capitalismo exclui a possibilidade de homens singulares – independentemente da classe social a que pertençam – escaparem do processo de estranhamento.

3.4 – PRÁXIS E IDEOLOGIA

Antes de traçar os contornos da ideologia como originalmente foi conceituada por Marx e, posteriormente, desenvolvida nessa tradição de pensamento, importa analisar elementos que no bojo dessa teoria da ideologia se mostram fundamentais.

No esforço da compreensão do conceito de ideologia na tradição marxiana é imprescindível analisar algumas categorias, cuja validade ainda hoje se encontra em plena vigência e suscitam imperiosa aplicação.

Após analisarmos a *alienação*, cumpre analisar o *fetichismo* – todos substanciais para se esboçar a razão de ser da ideologia.

Com efeito, Marx, em 1845, em conjunto com Engels, desenvolve a obra “A Ideologia Alemã”, na qual delineia o conceito de ideologia, após ter esboçado em 1844 os primeiros

138 MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, op. cit., pp.108-109. ²⁸² LUKÁCS. György. *Para uma ontologia do ser social II*. op. cit., p. 749.

139 MARX, Karl. *A Sagrada Família*. op. cit., p. 48.

contornos de uma teoria da alienação nos “Manuscritos econômico-filosóficos,” também conhecidos como “Manuscritos de Paris”.

Mas, ainda que se entenda que tanto os conceitos para uma teoria da alienação, quanto aos de uma teoria da ideologia, esboçados pelo jovem Marx sofreram um profícuo desenvolvimento nas obras da maturidade, certo é que aqueles escritos servem de base para construção do alicerce teórico sobre o qual se edifica sua teoria da ideologia.

Saliente-se, também, que o tratamento teórico de ambos os temas (alienação e ideologia) é subjacente a toda obra de Marx. Por isso, percebe-se, por exemplo, que em passagens de “O Capital” se demonstra a pertinência e adequação da teoria da alienação por meio das categorias correlatas do fetichismo (da mercadoria) e da reificação (do trabalhador), retomando-se os conceitos de alienação e estranhamento sob a perspectiva da crítica ao capital.

A ação política e ideológica, estrategicamente, induzida pelas elites projeta um determinado conteúdo de significados para que possa se manter (v.g. consumo, burocracia, cultura industrial, política gerencial) e manter a maioria da sociedade controlada, alienada e estranhada, evitando assim que ela se dê conta, reflita e questione o sistema de dominação. Isso provoca, em longo prazo, uma mentalidade ingênua e amedrontada em relação às mudanças.

De outro lado, ideologia não é apenas aquilo que se pensa sobre uma situação; ela está inscrita nessa mesma situação. Ela revela-se no conjunto de ações e atividades humanas; revelase na práxis.

É raro encontrar no âmbito das ciências do espírito (*geisteswissenschaft*) um termo tão polissêmico como o termo ideologia.

Neste passo, Michel Löwy chega a aduzir que

é difícil encontrar nas ciências sociais um conceito tão complexo, tão cheio de significados, quanto o conceito de ideologia. Nele se dá uma acumulação fantástica de contradições, de paradoxos, de arbitrariedades, de equívocos e de mal-entendidos, o que torna extremamente difícil encontrar o seu caminho nesse labirinto¹⁴⁰.

São mais de dois séculos de uso, resultando na criação de um campo tão conflagrado de disputas de significado que se chegou a propor o abandono do conceito em razão de uma suposta perda de significante.

Sem embargo, multiplicidade de significados não quer dizer o mesmo que ausência de significado. Com todos os riscos se buscará cumprir a tarefa de fornecer uma base mínima de significado. Dentre inúmeras saídas desse “labirinto”, se estabelece que o polissêmico termo ideologia tomará neste trabalho a forma como o trata Marx e parte da tradição marxista.

Longe de trazer a noção mais adequada, a definição de ideologia será de fundamental

140 LÖWY, Michel. *Ideologias e Ciência Social*. 12ª ed., São Paulo: Cortez, 1998, p. 11.

valia instrumental para a análise do objeto proposto para este estudo. Destacaremos alguns momentos da história do conceito de ideologia, nos posicionando sobre alguns debates e polêmicas ali marcados e absorvendo certas determinações, com a inevitável recusa de outras, tentaremos explicitar uma concepção possível de ideologia.

Com efeito, deixaremos de lado diversas concepções que atribuem significações distintas da que iremos operar, mesmo que anteriores a Marx.

Pontuemos, porém, a fim de mera ilustração, que o conceito de ideologia surge no bojo da Revolução Francesa, introduzido por Destutt De Tracy (1754-1836). Registra-se a primeira aparição do termo em conferência no Instituto Nacional de Paris, no ano de 1796, como uma ciência fundada pelos chamados ‘ideólogos’ que, polemizando contra a metafísica, concebiam a ‘ideia’ como representação obtida sensivelmente, empiricamente – o que entendiam ser o fundamento seguro para toda a filosofia.

No projeto da Revolução Francesa, a construção deste ramo científico, a ideologia, representava também um momento republicano da luta contra o Antigo Regime: Se fosse possível encontrar as leis objetivas e empíricas que regem as ideias, então a teologia, a metafísica e as crenças místicas estariam seriamente abaladas.

Napoleão Bonaparte, antes entusiasta do projeto, passando a vê-lo conflitante com seus propósitos de Primeiro Cônsul (1799), empreende-lhe oposição, a qual atinge o auge em 1812, quando dá ao termo “ideologia” significado que transcende a realidade empírica, de modo que ideologia representa apenas um raciocínio distante da prática e deslegitimado para a validade, construindo o conceito no sentido de desqualificar os adversários políticos¹⁴¹.

Segundo Napoleão, De Tracy e seu grupo eram idealistas voltados a solapar a autoridade política e suas ficções consoladoras e imprescindíveis ao povo. “*Vocês ideólogos destroem todas as ilusões, e a era das ilusões é, para os indivíduos como para os povos, a era da felicidade*”.¹⁴²

Embora o trabalho de De Tracy fosse quase obsessivamente o de superar a metafísica e desacreditar os metafísicos teorizando radical e analiticamente as bases de toda formação social, Napoleão desdenhosamente os ideólogos aos próprios metafísicos¹⁴³. A partir daí ideologia, ganhando o significado pejorativo, passou a significar formas de visão do mundo transcendentais à realidade, obtida através da razão (Kant) e da ciência (Hegel). Aquilo que era ciência neutra – que iria superar a metafísica – passa a representar exatamente o contrário, sendo apresentada por Napoleão como a própria metafísica e atribuindo ao termo um sentido negativo ¹⁴⁴.

141 EAGLETON, Terry. *Ideologia: uma introdução*. Trad. Luís Carlos Borges. Silvana Vieira. São Paulo: UNESP; Boitempo, 1997, p. 68.

142 *Apud* EAGLETON, Terry. *Ideologia: Uma Introdução*. op. cit., p.68.

143 *Idem*, p. 69.

144 Cf. Nota da Edição Alemã In: MARX, K. ENGELS, F. *A Ideologia Alemã*. op. cit., p. 548.

De sua parte, Marx se vale desta perspectiva negativa e crítica do termo ‘ideologia’, ainda que se alicerçando em conotação inteiramente diversa. Em texto de coautoria com Engels, “A Ideologia Alemã”, usa o termo para se referir ao pensamento dos jovens hegelianos de esquerda, especialmente Feuerbach, Bruno Bauer e Max Stirner e suas preocupações em criticar os dogmas religiosos a partir do sistema de Hegel, e, por isso mesmo, sem conseguir superar os esquemas e estruturas idealistas (metafísicas) do pensamento religioso.

Tanto os jovens quanto os velhos hegelianos estão de acordo quando acreditam no reinado da religião, dos conceitos e do universal no mundo existente. A única diferença entre eles é a de que uns combatem, como se tratasse de usurpação, o domínio que os outros celebram como legítimo.¹⁴⁵

Por conseguinte, a noção marxiana de ideologia encerra a ideia de negatividade, ou seja, os jovens hegelianos estavam lastreando sua crítica contra uma fraseologia, opondo-lhe outra fraseologia e não o confronto com o mundo que realmente existe.

A filosofia hegeliana da história é a última consequência, levada à sua ‘mais pura expressão’, de toda essa historiografia alemã, para a qual não se trata de interesses reais (...), mas apenas de pensamentos puros, os quais, por conseguinte, devem parecer a São Bruno¹⁴⁶ como uma série de pensamentos que devoram uns aos outros e, por fim, submergem na autoconsciência; e, de modo ainda mais consequente, a São Max Stirner, que não sabe nada da história real (...). Tal concepção é verdadeiramente religiosa, supõe o homem religioso como o homem primitivo do qual parte toda a história e, em sua imaginação, põe a produção religiosa de fantasias no lugar da produção real dos meios de vida e da própria vida. Toda essa concepção da história, bem como sua dissolução (...) é assunto meramente nacional dos alemães e tem apenas interesse local para a Alemanha (...); e como se o divertimento científico (...) que consiste em explicar as curiosidades dessas formações teóricas nebulosas [como, por exemplo, a importância de como se passa do reino de Deus para o reino dos Homens] não residisse, ao contrário, justamente em demonstrar o seu nascimento a partir das relações terrenas reais.

(...) A dissolução real, prática, dessas fraseologias, o afastamento dessas representações da consciência dos homens, só será realizada (...) por circunstâncias modificadas e não por deduções teóricas.¹⁴⁷

Do universo categorial marxista o termo ideologia igualmente se apresenta polissêmico. No entanto, é possível verificar basicamente com dois grupos distintos de significados¹⁴⁸.

Num primeiro sentido, que poderíamos denominar de **sentido epistemológico**¹⁴⁹, Marx, partindo da teoria da alienação, elabora uma reflexão sobre as condições de conhecimento dentro da história. Ideologia tem aqui um caráter epistemológico.

145 MARX, Karl. ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. op. cit., pp. 15-16.

146 É como jocosamente Marx se refere a Bruno Bauer.

147 In: MARX, Karl. ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*, op. cit., pp. 83-84.

148 Embora essa dualidade não possa ser identificada de forma clara na obra de Marx, veio a ser explicitada por vários pensadores marxistas, como Gramsci e Lukács, ainda que com nuances e pequenas diferenças.

149 Cf. EAGLETON, Terry. *Ideologia: Uma Introdução*, op. cit., p. 16 et passim.

Assim como os produtos escapam do controle dos sujeitos produtores, assumindo existência autônoma e poderosa contra eles, os fenômenos sociais também deixam de ser reconhecidos como resultado de projetos humanos. As ideias não se reconhecem como produto de condições históricas determinadas, transformando a consciência como uma coisa em si, ou seja, compreendida como a própria origem e fundamento da vida histórico-social, geram, portanto, uma “falsa consciência”¹⁵⁰.

A consciência está, na verdade, inexoravelmente vinculada à prática social, ao contrário da forma como os filósofos idealistas alemães a sustentavam, como coisa em si – conjunto de ideias autônomas, naturalizadas e fetichizadas.

Ideologia não se trata, nesse sentido, de mera manipulação da classe dominante, mas de um autoengano autolegitimado que deriva das condições materiais gerais (divisão social do trabalho, sistema de propriedade etc.), isto é da degradação e fragmentação da comunidade humana sob o capitalismo.

Eis a tese materialista geral de que as ideias e a atividade material são inseparavelmente ligadas. Todo pensamento é socialmente determinado, mas a ideologia é o pensamento que nega seu próprio determinante. *“Conforme Marx e Engels em ‘A Ideologia Alemã’, conceber as formas de consciência como autônomas, magicamente absolvidas dos determinantes sociais, é dissocia-las da história e convertê-las, assim, em um fenômeno natural”*¹⁵¹

A partir daí, o materialismo histórico nos permite observar que certas formas de consciência, historicamente engendradas, tornam-se apartadas da atividade produtiva, sendo melhor explicadas tais ideias em termos de seu papel funcional para a sustentação desse sistema econômico produtivo.

Quando Marx desenvolve estudo sobre o fetichismo da mercadoria, em “O Capital”, a ideologia acompanha a expansão da alienação: As relações humanas reais são veladas e obstruídas e engessadas como relação (aparentemente autônoma) entre coisas, que governam os homens. O caráter social do trabalho é ocultado pela circulação e intercâmbio de mercadorias, reconhecidas como sujeitos animados e naturalizados, e, não mais como produtos sociais, humanos e, portanto, alterável. Resulta que a sociedade é fragmentada pelas operações atomizantes da mercadoria, dificultando a percepção da **totalidade**.

O ponto de partida deixa de ser a consciência (como para os jovens hegelianos) e passa a ser a realidade material, logo, não se trata de apenas combatê-las discursivamente – como numa relação geral de erro e verdade. As distorções ideológicas não podem ser superadas pela crítica, só podem desaparecer quando as contradições que lhes originaram forem superadas na prática.

150 Marx nunca usou tal expressão. Ela foi cunhada por Engels, em 1893 numa carta a Mehring, ao imaginar motivos falsos ou aparentes que fazem os verdadeiros motivos permanecerem desconhecidos. Isso não significa identificar ideologia com o erro, sem enraizamento na realidade, numa estratégia essencialista. Trata-se apenas de um processo de racionalização no qual a aparência faz parte da estrutura da realidade. No entanto, a ideologia, ao desconsiderar seus condicionantes históricos, oferece uma imagem parcial, unilateral, incompleta da realidade.

151 EAGLETON, Terry. *Ideologia: Uma Introdução*, op. cit., p.62.

Daí que, para Marx a superação da reificação do trabalhador estranhado não pode estar apenas no plano das ideias:

A transformação, pela divisão do trabalho, de forças (relações) pessoais em forças reificadas não pode ser superada arrancando-se da cabeça a representação geral dessas forças, mas apenas se os indivíduos voltarem a subsumir essas forças reificadas a si mesmos e superarem a divisão do trabalho. Isso não é possível sem a comunidade. É somente na comunidade com outros que cada indivíduo tem os meios de desenvolver suas faculdades em todos os sentidos; somente na comunidade, portanto, a liberdade pessoal torna-se possível.¹⁵²

Com efeito, dimensão importante no conceito marxiano de ideologia é a materialidade.

Porém, Marx e Engels consideram que se a ideologia “reflete” a realidade material, *“em toda ideologia os homens e suas relações nos surgem invertidos, tal como acontece numa câmara escura”*. A ideologia representa para os homens *“o resultado de seu processo de vida histórico, do mesmo modo que a imagem invertida dos objetos que se forma na retina é uma consequência de seu processo de vida diretamente físico.”*¹⁵³

Assim, se em determinadas circunstâncias históricas, de fato as classes sociais manipulam e distorcem os fatos, a fim de ocultar as razões de seu domínio, isso se dá como parte constitutiva da realidade e não como algo irreal ou oposto à realidade.

A ideologia deforma as várias modalidades de conhecimento, para fazê-las sustentar algo solerte. Na concepção de Marx, a ideologia confunde as conquistas do conhecimento, universalizáveis, com mistificações, prejudicando aquilo que o conhecimento estava empenhado a construir, no dizer de Konder, *“pegando carona no conhecimento, nos dificulta o conhecer”*¹⁵⁴.

Essa desistorização é o pecado capital de toda a ideologia alemã que a leva desconectar-se do contexto do desenvolvimento das forças produtivas e suas decorrentes relações de intercâmbio social.

Os homens são os produtores de suas representações, de suas ideias e assim por diante, mas os homens reais ativos, tal como são condicionados por um determinado desenvolvimento de suas forças produtivas e pelo intercâmbio que a ele corresponde, até chegar às suas formações mais desenvolvidas. A consciência não pode jamais ser outra coisa do que o ser consciente, o ser dos homens é o seu processo de vida real. Se, em toda ideologia, os homens e suas relações sociais aparecem de cabeça para baixo como numa **câmara escura**, esse fenômeno resulta do seu processo histórico de vida, da mesma forma como a inversão dos objetos na retina resulta de seu processo de vida imediatamente físico.

Totalmente ao contrário da filosofia alemã que desce do céu à terra, aqui se eleva da terra para o céu. Quer dizer, não se parta daquilo que os homens dizem, imaginam ou representam, tampouco dos homens pensados, imaginados e representados para, a partir daí, chegar aos homens de carne

152 MARX, Karl. ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. op. cit., p. 64.

153 Idem, pp. 125-126.

154 KONDER, Leandro. *Memórias de um intelectual comunista*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008, p.229.

e osso; parte-se dos homens realmente ativos e , a partir de seu processo de vida real, expõe-se também o desenvolvimento dos reflexos ideológicos e os ecos desse processo de vida. **Não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência.**¹⁵⁵(grifamos)

Seria possível opor ao trecho acima a noção de que, a rigor, não existe tal dicotomia vida / consciência, eis que a consciência faz arte da vida humana; que esta consciência se desenvolve em meio a um mundo de significados e representações e estes são constitutivos de sua atividade e não secundários a ela (em termos sociais e históricos, as objetivações são criadas como desdobramentos das objetivações das gerações anteriores).

Por conseguinte, o trecho só se completa explicativamente com a noção de práxis.

A existência humana, como admite Marx em outra passagem, é uma existência propositada ou 'intencional', e essas concepções propositadas formam a gramática interna de nossa vida prática, sem a qual esta seria um mero deslocamento físico. O termo 'práxis' foi utilizado pela tradição marxista para apreender essa **indissolubilidade da ação e da significação**. De modo geral, Marx e Engels reconhecem isso muito bem; mas, em seu entusiasmo de derrotar os idealistas, arriscam-se a terminar simplesmente por invertê-las, conservando uma dualidade entre 'consciência' e 'atividade prática', mas revertendo as relações causais entre elas.¹⁵⁶

De acordo com Eagleton, o problema possa ser pensado em termos não da ontologia materialista, mas sim do materialismo histórico, e, talvez derive do fato de que o termo 'consciência', aqui está sendo interpretado não como vida mental em geral, mas como sistema histórico determinado de crenças religiosas, políticas, jurídicas etc., que assumem o papel funcional de sustentarem as atividades produtivas (posteriormente designadas de superestrutura). *"Se pensamos na consciência nesse sentido, como estruturas de doutrina bem articuladas, sua oposição à 'atividade prática' torna-se bastante mais plausível."*¹⁵⁷

Assim que ideologia não se trata de uma mera inversão da mente sobre a realidade (visão distorcida da realidade). No capitalismo, as mercadorias não simplesmente parecem dominar as relações sociais; elas efetivamente dominam. A ideologia deixa de ser uma mera questão de equívoco ou auto-ilusão da "mente" ou "consciência" e passa a compor um sistema de relações sócio econômicas, no qual a duplicidade, a contradição, a distorção mistificadora já se encontra embutida estruturalmente.

Como aduz Konder, sem dúvida, os beneficiários da concentração de riqueza e poder tratam de deformar o conhecimento de acordo com seus interesses classistas, mas a concepção de ideologia não se reduz a uma espécie de subproduto que cada classe infiltraria na vida cultural. Marx

(...) não pensava sociologicamente, que a cada classe (ou cada segmento de classe) corresponderia uma determinada ideologia. A ideologia dominante na sociedade, a seu ver, era certamente a da classe dominante; mas a existência da distorção ideológica, em geral, não podia ser explicada exclusivamente a

155 MARX, Karl. ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*, op. cit., p.93.

156 EAGLETON, Terry. *Ideologia: Uma introdução*, op. cit., p. 38.

157 Idem, pp. 73-74.

partir da manipulação das ideias pelos detentores do poder: ela derivava da divisão do trabalho, da propriedade privada, da dilaceração da comunidade humana.

A causa mais profunda da pressão que engendra a distorção ideológica não é a classe dominante, por mais que ela possa extrair benefícios dessa distorção: a causa, de fato, é **o todo estilhaçado**, é a sociedade dividida. Por isso, embora a classe dominante tire proveito da situação, ela também se ressentida de uma incapacidade – ideológica! – para pensar ‘bem’ o conjunto das condições históricas em que exerce o seu poder.”¹⁵⁸

O próprio Marx ilustra como essa limitação atinge a própria classe dominante:

(...) se, portanto, desconsiderarmos os indivíduos e as condições mundiais que constituem o fundamento dessas ideias, então poderemos dizer, por exemplo, que durante o tempo em que a aristocracia dominou dominaram os conceitos de honra, fidelidade etc., enquanto durante o domínio da burguesia dominaram os conceitos de liberdade, igualdade etc. A própria classe dominante geralmente imagina isso. (...) Realmente, toda nova classe que toma o lugar de outra que dominava anteriormente é obrigada, para atingir seus fins, a apresentar seu interesse como interesse comum de todos os membros da sociedade”¹⁵⁹.

Com efeito, conclui Konder: “(...) *O que é essencial na ideologia não se deixa reduzir à racionalização interesseira de conveniências particulares: está na confusão inevitável que ela faz do universal com o particular, estreitando e empobrecendo o entendimento do todo.*”¹⁶⁰

Apesar de certa dubiedade nas interpretações, ainda de Marx se extrai que a ideologia não pode ser superada por uma atenção límpida e científica sobre o “processo da vida real”, já que é nesse mesmo processo estrutural que se encontra, ao mesmo tempo, sua forma aparente e sua forma real. Só a teoria da práxis pode superar a ideia de consciência como “reflexo” da realidade (como dois elementos estáticos), para tomar a consciência como parte da realidade, mas parte inserida de forma dialética: condicionada e condicionante (ideias em luta) da realidade.

Marx supera, portanto, o sentido iluminista de ideologia, pois, esta não serve para disseminar os erros irracionais que obstruem o conhecimento da realidade (paixões, preconceitos e interesses deliberados), supostamente resolvidos pela intervenção da razão.

Sob a influência de um positivismo mecanicista, diversas correntes marxistas reduziram o significado epistemológico de ideologia (falsa consciência), ao opô-la à “ciência” marxista, o materialismo histórico, como o remédio único para superar as distorções e mistificações ideológicas. Confiando num racionalismo cientificista que paira desinteressadamente acima da história, o marxismo restou, então, convertido em uma nova metafísica para combater os relativismos e os ceticismos, no qual a consciência reproduz refletidamente os atributos específicos ao objeto trabalhado, sendo associada a

158 KONDER, Leandro. *O Futuro da Filosofia da Práxis*, op. cit., p. 34.

159 MARX, Karl. ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*, op. cit., p.48.

160 KONDER, Leandro. *O Futuro da Filosofia da Práxis*, op. cit., p.34.

uma fotocópia estanque do real.

Lukács desenvolve esse conceito ao considerar a consciência não como contemplação que corresponde ao seu objeto (espelho da natureza), mas como parte da realidade; uma força dinâmica para a sua transformação. De acordo com *História e consciência de classe*: “o critério de correção de um pensamento é, com efeito, a realidade. Esta, porém, não é, mas vem a ser — não sem a contribuição do pensamento”¹⁶¹

A realização concreta de uma posição teleológica necessita de *certo conhecimento* da parcela da natureza com a qual se interage. Como é um ato consciente, o trabalho pressupõe um conhecimento concreto, ainda que necessariamente incompleto, das propriedades do objeto.

No ser humano a consciência reflete ativamente, impulsionando o intercâmbio com a objetividade natural — e da práxis em geral. Há, pois, no trabalho uma relação entre a apreensão reflexiva, do ser-precisamente-assim da realidade e o pôr em movimento de cadeias causais decorrentes da prévia-ideação, da busca dos meios para a execução da atividade. Essa distinção leva Lukács a concluir que

(...) esta primeira descrição do fenômeno mostra como ambos os modos de considerar a realidade, mutuamente heterogêneos, cada um por si e em sua indissociável ligação, formam a base da especificidade ontológica do ser social.¹⁶²

Posteriormente, Lukács elabora ideologia como categoria ontológica da vida social.

Com o desenvolvimento das forças produtivas, os complexos sociais derivados (mas diferenciados) do trabalho, i. é., aqueles nos quais as teleologias se dirigem para o próprio homem e não para a natureza (as posições teleológicas secundárias) ganham corpo.

Estes complexos se desenvolvem porque na relação contraditória entre os homens o modo de se manifestar das necessidades se torna caracterizado por induzir, impelir ou coagir os outros homens a tomarem determinadas decisões teleológicas ou de impedir determinadas tomadas de decisão.

Ademais, “com a diferenciação social de nível superior, com o nascimento das classes sociais com interesses antagônicos, esse tipo de posição teleológica se torna a base espíritualestruturante do que o marxismo chama de **ideologia**”¹⁶³. Assim, as sociedades mais complexas acabam por gerar interesses conflitantes enfrentados por ações cuja essência ontológica é a posição teleológica secundária.

O oposto da ideologia é, portanto, a categoria da **totalidade**, que permite rejeitar a ideia de uma ciência desinteressada, sem se perder em relativismos históricos. O que é especificamente ideológico na burguesia é sua incapacidade de compreender a totalidade da realidade social como processo coletivo; como complexo de complexos dinâmicos.

A alienação e a reificação fragmenta e desloca nossa experiência social, de modo

161 LUKÁCS, Georg. *História e Consciência de Classe*, op. cit., p.403.

162 Idem, p. 82.

163 LUKÁCS, Georg. *As Bases Ontológicas do Pensamento e da Atividade do Homem*. op. cit., p. 12.

que só se consegue observar a realidade social como este ou aquele objeto isolado.

A consciência dos trabalhadores deveria então superar o reflexo do presente reificado (dualidade insuperável entre a consciência e o ser) e objetivar a realidade futura. No seu pleno desenvolvimento político, seriam capazes de “totalizar” a ordem social, pois, ao reconhecerem sua situação (autoconsciência), imediatamente discernem a necessidade de transformar suas próprias condições e revolucionar a ordem burguesa.

Assim, o direito que também se revela como expressão de formas de consciência (ideias), reduz, mistifica e distorce a realidade, fragmentando-a (e, com isso serve à manutenção do poder de quem o detém), mas pode ser superado pela práxis de um trabalho autoconsciente que permite reconstituir ao poucos a totalidade do real, desvanecendo seu fetiches.

Assim, Marx afirma que as inversões ideológicas são mais do que uma alienação ou simples ilusão, mas expressam as contradições do mundo real¹⁶⁴. Marx elabora o conceito de ideologia influenciado pela crítica materialista à religião, de Feuerbach, e pela crítica à epistemologia metafísica feita pelo idealismo histórico de Hegel. Porém, ambas as críticas (de Hegel e de Feuerbach) não lograram relacionar as distorções religiosas ou metafísicas com as condições sociais específicas – o que Marx procura fazer, demonstrando através do conceito de ideologia, a existência de um elo necessário entre formas “invertidas” de consciência e a existência material dos homens, vale dizer: distorção do pensamento que nasce das contradições sociais e que as oculta.

Marx ao narrar o início da vida humana em sociedade, deixa claro que a partir da divisão do trabalho¹⁶⁵ surgem as primeiras manifestações teológicas, filosóficas e morais – portanto, ideologia.

Mas, para Marx:

(...) mesmo que essa teoria, essa teologia, essa filosofia, essa moral etc. entrem em contradição com as relações sociais, isto só pode se dar porque as relações sociais existentes estão em contradição com as forças de produção existentes.¹⁶⁶

Assim, para além de quaisquer expressões idealistas, a divisão do trabalho cria as condições de possibilidade das contradições, porquanto permite que as atividades braçais e intelectuais, a fruição e o trabalho, a produção e o consumo, sejam atribuídas a indivíduos de grupos sociais diferentes.

Konder nos lembra a vinculação entre alienação e ideologia:

A ideia de uma construção teórica distorcida, porém ligada a uma situação histórica ensejadora da distorção, é, no pensamento de Marx, desde o primeiro momento da sua articulação original, uma ideia que vincula a ideologia à

164 Assim, por exemplo, as inversões religiosas (tais como Deus ter criado o homem e não o contrário) serviriam para compensar, no espírito, uma realidade deficiente, constituindo na imaginação, uma solução coerente que transcende o mundo real e compensa suas contradições.

165 Neste aspecto, Marx identifica a divisão do trabalho (como expressão da própria atividade) com propriedade privada (como resultado da produção desigual). Cf. MARX, K. ENGELS, F. *A Ideologia Alemã*. op. cit, p. 37.

166 Idem, p. 36.

alienação (ou ao estranhamento, se preferirem).

A existência do Estado como um corpo estranho, que submete a sociedade ao seu controle, impondo a sua ordem, é um sintoma da alienação, do estranhamento (...) resultante dos movimentos históricos nos quais os seres humanos que compõem a sociedade atuam muito desunidos e perdem a capacidade de se realizar no mundo que estão empenhados em dominar.¹⁶⁷

O Estado, comprometido com a propriedade privada não exerce poder sobre ela, mas reduz-se a instrumento garantidor de sua apropriação privada. Não existe como instituição autônoma e separada da sociedade, pois isso se trata de uma distorção ideológica. O Estado, em verdade, consiste ele mesmo na essência do poder da propriedade privada trazida como existência.

Contaminados por interesses particulares, lançados uns contra os outros, os indivíduos se estranham e se confrontam no mercado em vista da riqueza da propriedade privada, sob a ilusão de uma universalidade a-histórica.

A distorção ideológica deriva da fragmentação da comunidade humana. A atividade humana (trabalho alienado) se torna para ele um poder estranho que o subjugava em vez de ser por ele dominado. Esse estranhamento serve para o Estado figurar como independente, assumindo o caráter de uma entidade abstrata e ilusória, supostamente dotada de poder social superior para o exercício da soberania. A distorção ideológica não se constituía de uma racionalização cínica, grosseira, muitas vezes ela falseia o movimento global social, mas respeita os fenômenos que aparecem, nos seus pormenores.

Nem toda tradição marxista percebeu esta peculiar aceção sobre a “falsa consciência” a que Marx se referiu.

Althusser, por exemplo, critica a conotação de ideologia de Marx justamente ao tomá-la como inversão mecânica, como reflexo invertido (universo de representações ilusórias) da “realidade” (universo material). Assim, ele destaca os aspectos “positivistas” desta dimensão do conceito de ideologia encontrado em “A ideologia Alemã”:

Em ‘A ideologia Alemã’, a ideologia é concebida como pura ilusão, puro sonho, isto é, como nada. O da sua realidade lhe é externa. Assim, ideologia é pensada como construto imaginário cujo ‘status’ é exatamente idêntico ao ‘status’ teórico do sonho entre os autores anteriores a Freud. (...) Para eles o sonho era imaginário, vazio, e nulo, arbitrariamente montado, uma vez fechado os olhos, a partir dos restos da única realidade plena e positiva, a realidade do dia. É exatamente esse o ‘status’ da filosofia e da ideologia em ‘A ideologia Alemã’.¹⁶⁸

Portanto, chegamos à noção de ideologia como um processo em que o indivíduo é movido por uma falsa consciência, ou seja, uma visão parcial da realidade, mas não se reduz a isso. Incorpora em seu movimento conhecimentos verdadeiros. Logo, dentro da perspectiva da práxis, se ideologia é, ao mesmo tempo, distorção da realidade e veículo

167 In: KONDER, Leandro. *A Questão da Ideologia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 31.

168 In: ALTHUSSER, Louis, *Aparelhos Ideológicos de Estado*. Trad. Walter José Evangelista e Maria Laura Viveiros de Castro, Rio de Janeiro: Graal, 1983, p. 124.

para compreender o mundo, Marx propõe a realização dialética e permanente da crítica da ideologia, tentando sempre encontrar as próprias pré-compreensões e buscar as determinações históricas condicionantes do conhecimento.

É necessário, então, distinguir os dois casos bastante diferentes que A *ideologia alemã* ameaça fundir em um só. De um lado, está a tese materialista geral de que as idéias e a atividade material são inseparavelmente ligadas, em oposição à tendência idealista de isolar e privilegiar as primeiras. De outro, há o argumento materialista *histórico* de que certas formas de consciência historicamente específicas tornam-se apartadas da atividade produtiva, sendo mais bem explicadas em termos de seu papel funcional em sustentá-la. Em *A ideologia alemã*, Marx e Engels parecem às vezes misturar, ilicitamente, o último argumento com o primeiro, considerando "o que os homens e mulheres realmente fazem" uma espécie de "base", e suas idéias sobre o que fazem, um tipo de "superestrutura"¹⁶⁹.

Há na tradição marxista¹⁷⁰, um segundo sentido atribuído à ideologia. O sentido de viés **sociológico-histórico**¹⁷¹, de visão de mundo, de sistema de crenças, ideias e valores (verdadeiros ou falsos), sustentados por uma motivação (consciente, deliberada ou inconsciente) para sustentar uma forma opressiva e injusta de poder, que distorce a realidade.

Nesse sentido, as formas simbólicas são ideológicas somente enquanto servem para estabelecer e sustentar relações assimétricas de poder. Ideologia, por conseguinte, tende à hegemonia das classes dominantes, ou seja, serve para sustentar as relações de dominação; para reproduzir a ordem social que favorece indivíduos e grupos dominantes.

Neste sentido, a sociedade de classes é o pressuposto básico para que ideologias singulares, a exemplo do direito e da política, possam surgir e adquirir certa autonomia no conjunto das relações sociais.

Dialeticamente, a ideologia é reflexo da estrutura de dominação material da mesma forma que constitui ativamente esta estrutura, na medida em que produz sentidos e recorre a uma série de procedimentos que racionalizam, naturalizam e legitimam essa estrutura produtiva.

Para Marx, em 1845, quando redige "A ideologia alemã", ideologia é um conceito negativo configurado para caracterizar o pensamento alemão, especialmente o de base hegeliana, como visão única, incontestada e atemporal. Essa ignorância ou autoengano faz com que tal representação do real opere funcionalmente na sociedade, como ideologia dominante da classe dominante.

169 EAGLETON, Terry. *Ideologia: uma introdução*. op. cit., pp. 73-74.

170 Tal sentido prevalece em muitos teóricos da segunda e na terceira internacional (como Plekhanov, Rosa Luxemburgo, Lenin e Gramsci) se constitui, dentre outras razões, pela falta de acesso a diversos textos não publicados de Marx, não só *A Ideologia Alemã* somente publicada em 1932, junto com os *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, mas também os manuscritos de 1857-1858, conhecido como *Grundrisse*, publicados em 1939, mas que só se disseminaram a partir da década de 1940.

171 EAGLETON, Terry. *Ideologia: Uma Introdução*, p.

As ideias da classe dominante são, em cada época, as ideias dominantes, isto é, a classe que é uma força 'material' dominante da sociedade é, ao mesmo tempo, sua força 'espiritual' dominante. A classe que tem à sua disposição os meios da produção material dispõe também dos meios da produção espiritual, de modo que a ela estão submetidos aproximadamente ao mesmo tempo os pensamentos daqueles aos quais faltam os meios de produção espiritual. As ideias dominantes não são nada mais do que a expressão ideal das relações materiais dominantes apreendidas como ideias (...).¹⁷²

Destarte, eis a principal meta da ideologia das classes dominantes, que se impõem em virtude da dominação social, de fato, existente (por ter à sua disposição os meios de produção material, passa a dispor também dos meios de produção espirituais).

Acresce a isso o fato de que

(...) toda nova classe que toma o lugar de outra que dominava anteriormente é obrigada, para atingir seus fins, a apresentar seu interesse como o interesse comum de todos os membros da sociedade (...), é obrigada a dar às suas ideias a forma da universalidade, e apresentá-las como as únicas racionais, universalmente válidas.³¹⁷

Para Marx e sua tradição, a formação ideológica não se faz, fundamentalmente, no nível dos indivíduos, mas no das classes sociais. Os formadores das visões de mundo (*weltanschauung*), das superestruturas, são as elites econômicas e financeiras, porém, dentro de uma relação dialética, quem as sistematiza ou desenvolve, dando-lhes forma de teoria ou doutrina, de pensamento elaborado, são os agentes políticos e intelectuais atrelados com as elites¹⁷³.

Quanto a isso aduz Mao¹⁷⁴:

Antes de Marx o materialismo examinava o problema do conhecimento separadamente da natureza social do homem e de seu desenvolvimento histórico. Era, portanto, incapaz de compreender que o conhecimento depende da prática social, isto é, depende da produção e da luta de classes.

Acima de tudo os marxistas consideram que a atividade do homem na produção é a atividade prática mais fundamental, determinante de todas as outras. O conhecimento do homem depende de sua atividade na produção material, pela qual ele chega gradualmente a entender os fenômenos (...), as relações entre ele próprio e a natureza. E por meio de sua atividade na produção, ele chega a entender, aos poucos, e em graus variados, certas relações que existem entre os homens.

(...) A prática social do homem não está restrita à atividade de produção. Toma muitas outras formas – luta de classes, vida política, conquistas artísticas e científicas; em suma, como ser social, o homem participa de todas as esferas da vida prática da sociedade. (...) Na sociedade de classes, todos vivem como membros de uma classe determinada, e cada tipo de pensamento (...) está carimbado com a marca de uma classe.

Daí a diferença entre ideologia e outros tipos de sistema de crenças, eis que aquelas

172 MARX, Karl. ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*, op. cit., p. 47. ³¹⁷ Ibidem, p. 48.

173 Cf. ALMEIDA, Agassiz. *A República das Elites: ensaio sobre a ideologia das elites e do intelectualismo*, Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004, p. 30.

174 MAO, Tsé-tung. *Sobre a prática e a contradição*, p. 64.

reúnem em torno de suas linhas programáticas não apenas indivíduos senão grupos sociais, mas que aderem a esse corpo de ideias inconscientemente, e não de maneira explícita ou exigível (como na religião e na política). Ainda caracteriza a ideologia a sua associação superestrutural com o Estado.

Essa significação sociológica de ideologia como ideias dominantes das classes dominantes permite lobrigar a função social das ideias na vida social.

Quando escreve *A Ideologia Alemã* em seu exílio em Bruxelas, Marx e Engels buscaram caracterizar o pensamento alemão de base hegeliana como visão única, inconteste e atemporal. O ideólogo se reconheceria como tal porque ele mesmo ignora os interesses que expressa. Feurbach, por exemplo, não reconhece o fundamento sócio-econômico de suas ideias; não consegue ver a trama histórica de que resultam suas ideias, as apresentando, inadvertidamente, como ideias verdadeiras.

Assim também se dá quando se refere, mais tarde em *O Capital* aos economistas políticos clássicos. No entanto, a partir de 1848, quando as contradições de algumas sociedades burguesas europeias se manifesta num acirrado processo de luta política, Marx dá outro tratamento aos teóricos daquela que denomina economia vulgar, que passa a escrever de acordo com as conveniências e interesses econômicos aos quais concreta e imediatamente estão servindo, passando a contribuir para o processo de mistificação, racionalização, naturalização e legitimação de interesses de classe específicos.

Marx parece dotar os fenômenos ideológicos de maior autonomia no texto *Dezoito Brumário de Luís Bonaparte* no qual procura compreender as razões de as revoltas de 1848 não terem se desdobrado numa revolução social, mas num golpe de Estado restaurador. Pondera que o êxito de Luís Bonaparte só foi possível porque este se apresentara embusteirantemente aos franceses, como uma espécie de ressurreição do espírito de seu tio, Napoleão Bonaparte, herdeiro da tradição. Assim lograra conquistar o apoio de amplos estratos sociais, assumindo a representação da classe dos pequenos camponeses – crentes do milagre do retorno da glória passada.

A tradição de todas as gerações mortas oprime como um pesadelo o cérebro dos vivos. É justamente quando parecem empenhados em revolucionar-se a si e as coisas, em criar algo que jamais existiu, precisamente nesses períodos de crise revolucionária, os homens conjuram ansiosamente em seu auxílio os espíritos do passado, tomando-lhes emprestado os nomes, os gritos de guerra e as roupagens, a fim de apresentar nova cena da história mundial com esse disfarce honroso e com esta linguagem emprestada.¹⁷⁵

A dimensão simbólica da vida social ocupa um papel muito mais relevante do que poderiam supor os economicistas intérpretes de Marx.

Marx relembrou, em *O capital*, que nas condições em que a sociedade funciona, o equivalente universal destinado a agilizar a troca de mercadorias – o dinheiro – converteu-

175 In: MARX, K. *Dezoito de Brumário de Luís Bonaparte*. In: MARX, K. ENGELS, F. *Obras escolhidas*. Volume 1. São Paulo: Alfa-Omega, 1980, p. 203.

se na invasão de todas as esferas da existência humana, pondo “preço” em todas as coisas.

O dinheiro passa a ocupar o lugar de todas as outras coisas, contudo o dinheiro sempre quantifica algo, detém caráter apontado para algo fora dele, e, diante da insegurança, põe suas vidas a serem pautadas pelo mercado, sob o comando do valor de troca. As mercadorias assumem sutilezas metafísicas e caprichos teleológicos: aquilo que Marx chamou de “fetichismo da mercadoria”, no qual ela parece ter vida própria.

Esse sentido manifesta-se ainda e de forma mais profunda no capitalismo contemporâneo, conforme aduz Adorno: *“Através da ideologia da indústria cultural, o conformismo substitui a consciência, jamais a ordem por ela transmitida é confrontada como o que ela pretende ser ou com os reais interesses do homem.”*¹⁷⁶

A ideologia dominante, adaptada às contingências do presente, acresce, de forma pragmática, às tradicionais concepções racionalistas (iluministas) da modernidade, o irracionalismo da pós-modernidade¹⁷⁷, como se refere Horkheimer:

Racionalismo e irracionalismo adquiriram, ambos, a função de reconciliar-se com o existente: o racionalismo deu ao período liberal a convicção de que o futuro está antecipado na razão do indivíduo. A história universal era, por assim dizer, o desabrochar do ser racional que cada um possuía em seu âmago; o indivíduo podia sentir-se imperecível na sua substância. (...). No capitalismo tardio, que define a maioria dos indivíduos como simples elementos da massa, o irracionalismo fornece, então, a teoria de que a essência desses indivíduos continua a existir na unidade histórica abrangente à qual eles pertencem a cada vez e – se fossem apenas obedientes – não teriam com que se preocupar: seu Eu melhor seria acolhido pela comunidade após a morte. Desta forma, tanto o racionalismo quanto o irracionalismo estão a serviço da transfiguração.¹⁷⁸

Deste sentido de cariz sociológico, a tradição marxista faz derivar outro, igualmente sociológico, que se refere simplesmente a um conjunto de crenças e ideias de determinados grupos para a percepção da realidade, orientado para determinados tipos de conduta, para determinado tipo de ação social organizada, seja seu objetivo preservar, corrigir ou extirpar certa ordem social. É o campo de batalha das ideias. Como exemplo, temos a concepção de uma ideologia socialista enquanto ideologia da classe operária, criada a partir da segunda Internacional (portanto, após a morte de Marx), e disseminada na terceira Internacional.

Lênin¹⁷⁹ percebe a questão da ideologia referindo-se sistematicamente a duas ideologias na sociedade: a “ideologia burguesa” e a “ideologia do proletariado”. A ideologia perde o tom de negatividade (expressão falsa e invertida da realidade, usada para enganar) e também deixa de ser necessariamente entendida como um obstáculo à emancipação em relação aos poderes hipostasiados, como passa a ser concebida como instrumento de

176 ADORNO, Theodore W. *A Indústria Cultural*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1976, p. 58.

177 Pressuposto ideológico da reestruturação produtiva do capital. Sua centralidade na pulverização e na atomização dos indivíduos, sua negação e desprezo pela história, sua valorização abstrata de procedimentos formais da democracia, sua adoração ao mercado, dentre outros tantos elementos característicos, têm servido para tornar aceitável, no plano ideológico, o aprofundamento e a intensificação da alienação.

178 HORKHEIMER, Max. *Teoria Crítica I*. São Paulo: Edusp – Perspectiva, 1990, p. 133.

179 LENIN, Vladimir Ilich. *Que Fazer?* São Paulo: Hucitec, 1979, *passim*.

emancipação. O sentido negativo é substituído por outro positivo ou, pelo menos, neutro.

Lukács vincula sua teoria da ideologia à práxis, estabelecendo, para além do sentido epistemológico, um sentido **social-ontológico**.

Antes de tudo Marx sublinha que ideologia nunca é formação arbitrária do pensamento de pessoas singulares; não se confunde com pensamento do indivíduo, nem com um complexo de ideias, são, de acordo com Marx formas que conscientizam o homem sobre um aspecto da realidade material, impulsionando-o para intervir nessa realidade¹⁸⁰. isto porque, enquanto um pensamento permanece simplesmente o produto ou a expressão ideal de um indivíduo, não importa o valor ou desvalor que possa conter, não pode ser considerado uma ideologia. Nem mesmo uma difusão social mais ampla atinge o ponto de transformar um complexo de pensamento diretamente em ideologia¹⁸¹.

Para Lukács o pensamento, ou seja, a atividade da consciência em interação é, ao mesmo tempo, cognitiva e criativa. No ato de compreender suas reais condições uma classe oprimida começa a modelar formas de consciência que contribuirão para modificá-las.

Além disso, o pensamento e o ser social guardam relativa autonomia. Nisso Lukács, ancorado em Marx, difere da tradição racionalista aristotélica (“o mesmo é o ser e o pensar”), cartesiana (“penso, logo existo”), kantiana (inconoscibilidade da coisa-em-si) ou mesmo de outras vertentes filosóficas como a ontologia heideggeriana e a centralidade da contingência do ser-aí-no mundo (Dasein) que oblitera as cadeias causais da natureza.

A dualidade é relativa, pois trata-se de aspectos de um mesmo processo dialético.

A realidade é o critério de correção do pensamento. Mas a realidade não “é”, ela se torna – e para tornar-se, é necessária a participação do pensamento.

(...) Somente quando o homem é capaz de compreender o presente como devir (...), cuja oposição dialética lhe permita “criar” o futuro, o presente (...) torna-se o “seu” presente. Apenas quem tem a vocação e a vontade de criar o futuro consegue ver a verdade concreta do presente³²⁷.

Lukács assume o sentido sociológico de que o marxismo é a expressão ideológica da classe trabalhadora, mas conserva o aparato conceitual da crítica ao fetichismo da mercadoria. Nesse sentido, o oposto da ideologia não é a “ciência marxista”, mas a “totalidade”, tal como evidenciada por Marx.

Lukács esclarece e supera a visão meramente histórico-sociológica. Para ele todas as formas de consciência de classe podem ser formas ideológicas, pois o que é especificamente ideológico para a burguesia é sua incapacidade de compreender a estrutura da formação social como um todo por causa dos efeitos da alienação estranhada, da reificação que fragmenta e desloca nossa experiência social para o fetiche do individualismo, obliterando a sociedade em sua dimensão de processo coletivo.

180 MARX, Karl. *Contribuição à crítica da economia política*. In: MARX, Karl. ENGELS, Friedrich. *Obras Escolhidas*. v.1, op. cit., p. 308.

181 LUKÁCS, György. *Para uma ontologia do ser social II*, op.cit., p.464 ³²⁷ LUKÁCS, Georg. *História e Consciência de Classe*. op. cit., p. 403.

Em termos ontológicos aduz Lukács que, à medida que as sociedades se sofisticam, vão desenvolvendo outras atividades além do trabalho, mas vinculadas a ele. São atividades voltadas para demandas instrumentais do trabalho, v.g., as tarefas de organização, preparação e convencimento de que os homens devem trabalhar de uma forma determinada.

Assim, a atividade humana social – a práxis – mobiliza dois processos distintos: Em primeiro lugar, o trabalho, intercâmbio material entre o homem e a natureza (e entre os homens) em vista da reprodução da vida individual e genérica; em segundo lugar, a interação (práxis interativa), ação humana voltada não para natureza, mas para os outros homens, incidindo a ação sobre o comportamento de outrem, com o fito de, entre outras coisas, preparar os homens para que eles venham posteriormente intervir na natureza de determinada forma.

[O trabalho se caracteriza por ser] um processo entre a atividade humana e a natureza: seus atos tendem a transformar alguns objetos naturais em valor de uso. Em formas mais evoluídas de práxis social, ao lado desse tipo de ação, destaca-se a ação sobre outros homens, que, embora em última instância visem mediar a produção de valores de uso, sua finalidade, de imediato é induzir outra pessoa (grupo de pessoas) a formular e adotar determinada posição teleológica.

Portanto, para que as determinações da práxis sejam postas em movimento, os interesses de classe precisam ser incorporados pelos indivíduos e integrados às relações dos homens entre si.

Logo que o conflito social se apresenta como problemática vital na realidade dos homens, as sociedades produzem concretamente meios para a sua resolução na forma de ideologia. Lukács diz: *“De fato, a ideologia é também, indissociavelmente do primeiro aspecto, um instrumento da luta social que caracteriza qualquer sociedade, pelo menos aquelas da ‘pré-história’ da humanidade”*¹⁸². Em momentos de crise econômico-social de determinadas formações sociais, surgem formas ideológicas de pensamento, ou de práticas sociais, como respostas necessárias à mediação dos conflitos de interesse entre os homens, que tomam dimensão significativa como conflitos de classe.

A incompatibilidade fatural das ideologias em conflito entre si toma no curso da história as formas mais díspares no curso da história, podendo se manifestar como interpretações de tradições, de convicções religiosas, de teorias e métodos científicos, etc., que, no entanto, constituem sempre antes de tudo meios de luta; a questão a ser decidida por eles sempre será um “o que fazer?” social, e decisivo para a sua confrontação fática é o conteúdo social deste “o que fazer?” contido nele¹⁸³.

Os portadores ontológicos imediatos de qualquer atividade social, e por isso também dos conflitos, são os homens singulares. Na imediatez, portanto, todos os conflitos apresentam-se como contrastes de interesse entre indivíduos singulares, ou

¹⁸² Idem ibidem, p. 465.

¹⁸³ Idem ibidem, pp. 465-466.

entre individualidades e grupos, ou ainda entre dois grupos. Estes conflitos podem ser dirimidos com eficácia na sociedade só quando os membros de um grupo logram persuadir a si mesmos que os seus interesses vitais coincidem com os interesses importantes da sociedade inteira, isto é, que todos aqueles que defendem estes interesses fazem ao mesmo tempo algo de útil para a sociedade inteira¹⁸⁴.

Para Lukács essas questões são decisivas para o caráter das ideologias singulares, contudo, são insuficientes para caracterizar a ideologia em sentido mais amplo.

(...) os interesses são, decerto, por força das coisas determinados pela estrutura social, mas tais determinações podem se tornar o motor da práxis somente quando os homens singulares vivam estes interesses como seus próprios interesses e tendam a afirmá-los no quadro das relações para eles vitais com os outros homens¹⁸⁵

Num sentido mais amplo ideologia é *“forma de elaboração ideal da realidade que serve para tornar a práxis social humana consciente e capaz de agir”*¹⁸⁶.

Assim, formas ideológicas embrionárias se desenvolvem organicamente do processo de reprodução social possível na época: a caça como meio de reprodução individual e coletiva, lançando as bases de modos de conduta que nas fases ulteriores, em sociedades de classe, *“sucessivamente, adquiriram forma ideológica (no plano político, moral, etc.)”*¹⁸⁷, tornando-se importantes instrumentos do processo de reprodução social. Expressões sócio-humanas diferentes do trabalho propriamente dito, ou seja,

Acresce a isso que a forma alienada da comunicação humana, isto é, os pores teleológicos que visavam determinar a conduta dos semelhantes humanos, já devia estar universalmente difundida; nem a coleta nem a caça teriam sido possível de outro modo¹⁸⁸.

Essas posições não expressavam antagonismos de classe, sua função devia ser assegurar uma maior unidade no agir dos grupos humanos. Segundo Lukács, devido à existência da cooperação entre os homens para garantir a reprodução do grupo sócio-humano deviam existir

Portanto, um dos aspectos da posterior ideologia tinha de estar presente, a saber, certa generalização social das normas da ação humana, mesmo estas ainda não se imponham de modo antagônico no âmbito da luta entre interesses grupais¹⁸⁹.

Logo, as atividades imediatas de subsistência tornavam necessária a existência de uma normatividade grupal, de um conjunto de regras de conduta a serem reconhecidas e respeitadas por todos os membros do grupo. Aí se encontram possivelmente *“os germes dos conflitos entre a comunidade e os indivíduos, porque seria um preconceito metafísico supor*

184 Idem ibidem, p. 471.

185 Idem ibidem, p. 467.

186 Idem ibidem, p. 465.

187 Idem ibidem, p. 474.

188 Idem ibidem, p. 474.

189 Idem ibidem, p. 474.

que a consciência social fosse totalmente idêntica em cada homem”¹⁹⁰. Esses argumentos do autor são significativos para a caracterização ampla da ideologia, pois consiste em que *“toda ideologia tem seu ser-precisamente-assim social: ela nasce direta e necessariamente do hic et nunc social dos homens que agem socialmente na sociedade”*¹⁹¹.

O cotidiano mais imediato é o solo no qual a ideologia se torna um componente necessário à vida em sociedade. Surge como consequência da própria atividade social dos homens que medeiam esta mesma atividade por atos de consciência.

O sentido concreto da ideologia, portanto, é mais amplo do que o conceito estrito de ideologia. Ele significa simplesmente - de modo aparentemente tautológico - que, no âmbito do ser social, nada pode ocorrer cujo nascimento não seja determinado decisivamente também por esse mesmo ser social¹⁹².

Esta determinação se refere a toda espécie de ser e a todo objeto que entra na esfera social. Determinações deste gênero nunca podem desaparecer inteiramente da natureza real dos objetos. Assim como para outras categorias no interior do trabalho, é uma lei do desenvolvimento que no curso dos acontecimentos elas se tornem crescentemente mais sociais.

Assim, *“desde a nutrição e a sexualidade até a mais abstrata expressão do pensamento, não há qualquer componente do ser social cujo concreto ser-precisamente-assim não seja determinado pelas circunstâncias sociais de sua gênese”*¹⁹³.

Nesta determinação geral do ser *“está embutida aí a suprema concretude, a única possível para o homem como ser social: a sociabilidade universal do próprio homem, como de todas as suas manifestações vitais”*¹⁹⁴.

A determinação genética da ideologia torna-a um componente vital da cotidianidade, pois constantemente a cotidianidade coloca conflitos a resolver, enfrentados mediante formas ideológicas. Neste sentido, as ideologias são *“os instrumentos pelos quais são conscientizados e enfrentados também os problemas que preenchem tal cotidianidade”*¹⁹⁵.

De fato, a ideologia, em sentido amplo, se manifesta permanentemente na vida social, não sendo uma expressão circunscrita aos momentos de crise, nem aos conflitos de interesse entre os homens. Deste modo, a ideologia não é um atributo exclusivo de um determinado pensamento, mas uma possibilidade criada pelas circunstâncias histórico-sociais numa determinada sociedade, a partir das necessidades da vida cotidiana.

Com efeito, na interação, ou práxis interativa, quando um grupo social busca determinar a ação de outro grupo social, quase sempre se recorre à persuasão e o convencimento, mesmo quando também se utiliza a coerção (violência e ameaça)¹⁹⁶.

190 Idem ibidem, p. 474.

191 Idem ibidem, p. 465.

192 Idem ibidem, p. 468.

193 Idem ibidem, p. 469.

194 Idem ibidem, p. 469.

195 Idem ibidem, p. 465.

196 Aqui, diante de formas de interação social, adequado é o conceito de Gramsci de objetividade (universal subjetivo) enquanto algo universalmente objetivo (conceito inadequado em relação às ciências da natureza). Existe hegemonia

A ideologia, portanto, é o tipo de conhecimento ou representação que tem lugar na práxis interativa. Os portadores imediatos dos atos conscientes e, portanto, dos conflitos socialmente postos, são os indivíduos singulares. Deste modo as ideologias, enquanto posições teleológicas secundárias, agem sobre os indivíduos e grupos humanos visando a conservação ou a mudança do *status quo*, mas as determinações para o surgimento dos complexos ideológicos encontram-se na sociedade na qual os indivíduos vivem e agem. Logo, não é apenas “falsa consciência”, mas algo que interfere efetivamente na vida social, para Lukács, algo que constitui a realidade sócio-ontológica.

Valendo-se do célebre prefácio de Marx em sua *Contribuição à Crítica da Economia Política*, de 1859, Lukács distingue as transformações estruturais ocorridas na reprodução (econômica) da vida material das formas ideológicas em que os homens inserem-se no conflito e, quando conscientizam-se dele, lutam. Assim, independentemente de sua veracidade / falsidade epistemológica, ideologia aqui é o “meio cognoscitivo” através do qual os homens interferem na realidade e a modificam.

Significa que, apesar de condicionados pelas transformações materiais nas condições econômicas de produção, as formas ideológicas são elemento também determinantes da própria realidade material e, principalmente, determinantes para a solução de suas contradições.

Finalmente, para Lukács a história contém exemplos de pensamentos científicos que, em circunstâncias determinadas, operaram como ideologia, entretanto, para Lukács, isso não decorre da correção ou da falsidade das ideias neles contidas, independe se são ou não falsas consciências no sentido gnosiológico, mas depende da sua ação no ser social, por suas funções na sociedade. que os pensamentos “podem se converter em ideologia só depois que tiverem se transformado em veículo teóricos ou prático para enfrentar conflitos sociais, sejam estes de maior ou menor amplitude, episódicos ou determinantes dos destinos do mundo.”¹⁹⁷.

Com efeito, em síntese, para Lukács evidenciam-se três dimensões de ideologia que articulam à noção ontológico-prática de ideologia uma dada função social: (i) a ideologia tem suas determinações concretas no cotidiano mais imediato, (ii) serve para tornar a prática humana consciente e operativa e (iii) se dirige para dominar conflitos.

Para Lukács, a ideologia nem é um fenômeno exclusivamente ligado ao capitalismo, nem exclusivamente uma resposta social aos conflitos de classe. Seu caráter como complexo social é mais amplo que o caráter restrito à mediação de tais conflitos. Contudo, é possível

quando um grupo obtém consenso de outro grupo para as suas propostas. Quando a ação teleológica de um grupo incide com êxito sobre a ação teleológica de outro grupo, é preciso que compartilhem valores comuns. Nesse caso, torna-se objetivo tudo aquilo que é “universalmente subjetivo”, ou seja, criação subjetiva que realiza (torna objetiva) certa concepção até então só existente no plano das intenções subjetivas. Obviamente que para que haja essa universalização subjetiva é necessário que primeiro, estejam dadas na realidade objetiva (independentemente das consciências) as condições que permitam sua conversão em objetividade; e, segundo, que haja uma intersubjetividade fundada na convergência de ações teleológicas. Cf. COUTINHO, Carlos Nelson. *De Rousseau a Gramsci*. op. cit. p.158.

197 LUKÁCS, György. *Para uma ontologia do ser social II*, op.cit., p.467.

antecipar que o capitalismo, enquanto modo de produção permeado pela contradição entre classes sociais antagônicas, produz fenômenos ideológicos singulares que se caracterizam como ideologias em sentido restrito. Os conflitos somente tomam proporções realmente significativas como conflitos de classe e com isso as ideologias particulares ou restritas se geram e têm seu campo de operações.

Quando o conflito social apresenta-se como problema vital para a sociedade, no qual as classes travam lutas sociais sob os mais diversos aspectos, penetrando até o íntimo das individualidades, a ideologia, então, se expressa como instrumento ideal de luta que serve aos embates entre grupos humanos com interesses antagônicos.

(...) esse desenvolvimento produz os pores teleológicos que visam suscitar um novo comportamento em seus semelhantes e lhes confere importância crescente tanto extensiva quanto intensivamente, tanto quantitativa como qualitativamente para o processo de produção, para a sociedade como um todo. Basta indicar como, com o desenvolvimento das forças produtivas, crescem constantemente a esfera de validade e a importância do costume, do hábito, da tradição, da educação etc., que sem exceção se baseiam em pores teleológicos desse tipo; basta apontar a necessidade de que surjam esferas ideológicas próprias (é o caso, sobretudo, do direito) para satisfazer essas necessidades da totalidade social¹⁹⁸.

Estas esferas se explicitam a partir da divisão do trabalho, adquirindo autonomia como atividade peculiar distinta da produção material, mas cumprindo uma exigência do desenvolvimento dessa divisão no sentido de assegurar a reprodução das relações sociais. O desenvolvimento social produziu aparatos institucionais particulares, relativamente autônomos, mediante os quais tais formas específicas de ideologia operacionalizam suas generalizações e cumprem suas funções peculiares no interior da sociedade.

Pensemos em todo o aparato estatal criado a partir do capitalismo, com suas divisões em poderes Executivo, Legislativo e Judiciário. Aparato sem o qual, a partir daquele determinado momento do desenvolvimento das forças produtivas, a reprodução da base econômica se tornaria impossível. Não é de estranhar, por exemplo, o peso dos direitos do trabalho e dos direitos sociais na mediação das relações entre capital e trabalho, possibilitando a continuidade do processo de desenvolvimento econômico-social. O espaço de ação desses complexos ideológicos é o cotidiano, campo do direito, ou o contexto social global, espaço da política. Naturalmente o caráter complexo do ser social implica a interpenetração desses complexos e desses espaços, mas não a homogeneização de suas especificidades ontológicas.

Outras formas mais elevadas de ideologia, como a filosofia e a arte, embora mais distantes da cotidianidade, também podem refletir na conflituosidade do ser social, impulsionando-o em novos pores teleológicos. Estas formas refletem o processo contínuo de sociabilização do homem, no qual a individualidade adquire crescentemente maior autenticidade, articulada à expansão do gênero humano-social. De modo que emergem

¹⁹⁸ Idem, p. 487-484. Grifamos.

do desenvolvimento social e desempenham neste um papel fundamental na resolução dos conflitos referentes à autêntica generidade humana.

A ontologia de Lukács demonstra:

- (i) a insuperável conexão dialética entre a singularidade e a totalidade;
- (ii) a insuperável historicidade da totalidade existente (determinação ontológica universal por excelência);
- (iii) que o ser social alienado-estranhado (*entfremdung*) opõe-se à sua “essência”, mas esta é uma determinação da história, da qual é parte movida e parte movente. A humanidade (gênero humano) é um processo histórico no qual atos singulares dos indivíduos se sintetizam em tendências históricas universais, que, por sua vez, retroagem sobre a situação histórica em que vivem os indivíduos, articulando uma dinâmica inter-relação entre atos individuais, como tendências gerais do desenvolvimento humano.

Como a reação dos indivíduos à situação histórica é sempre mediada pelas suas consciências (atmosfera- poluição semântica), a subjetividade comparece como mediação insuperável dos processos históricos, logo, a subjetividade é uma mediação objetiva, pois exerce efeitos objetivos, materiais da reprodução social. Apenas por isso (papel objetivo da subjetividade) as ideias (complexos ideológicos) podem exercer uma ação efetiva sobre os processos sociais;

- (iv) centralidade do trabalho como categoria fundante do mundo dos homens, logo, de todos os complexos sociais. A razão desta centralidade se encontra na história: Herdamos dos homens primatas a condição de que sem a transformação da natureza não há qualquer reprodução social possível, posto não haver qualquer reprodução biológica dos indivíduos. Portanto, converter a natureza nos meios de produção e subsistência é a razão primeira da vida gregária dos humanos (apenas os humanos constroem na consciência antes de construírem objetivamente).

Em sendo assim, será nesse intercâmbio orgânico de transformação da natureza (trabalho) que se produzem as necessidades e possibilidades das forças produtivas predominantes na história, e, conseqüentemente, as formações sociais.

Todo ato humano (não só o trabalho), porque se objetiviza (*entäusserung*) faz com que a transformação do real suscite novas possibilidades e novas necessidades: Ao produzir sua finalidade imediata, produz também algo além, originando um processo de reprodução social muito mais amplo do que o próprio trabalho. Porém, trabalho e reprodução social relacionam-se de modo especial: todo trabalho é o momento da reprodução de uma dada formação social a qual, tem no padrão do trabalho o seu momento fundante;

- (v) o trabalho, como categoria fundante do mundo dos homens é sempre trabalho manual. Por mais que a tecnologia torne complexas as ferramentas, é pelo trabalho manual (nos setores primário e secundário) que a riqueza social é produzida (conteúdo material da riqueza social¹⁹⁹). Todo trabalho intelectual, de preparação, organização, coordenação,

199 Cf. MARX, Karl. *O Capital*. Vol. I, op. cit., p. 46.

avaliação – de controle do trabalho manual, com ele não se confunde (atividades assalariadas auxiliares de controle e exploração, o feitor ou soldado).

Os seres humanos se movem num universo linguístico e simbólico de significações. A atribuição (intersubjetiva) de significados constitui parte de suas atividades materiais, não sendo secundários a elas. As ideias permeiam e são internas às práticas sociais, e não apenas mero produto ou resultado (deliberadamente invertido) destas²⁰⁰. Os seres humanos se movem num universo linguístico e simbólico de significações. A atribuição (intersubjetiva) de significados constitui parte de suas atividades materiais, não sendo secundários a elas. As ideias permeiam e são internas às práticas sociais, e não apenas mero produto ou resultado (deliberadamente invertido) destas²⁰¹.

A especificidade dos fenômenos ideológicos não deve ser determinada em vista de seu aspecto contingente de oposição à “verdade” ou à “realidade”, pois

uma ideologia não é necessariamente ‘falsa’: quanto ao seu conteúdo positivo, ela pode ser ‘verdadeira’, muito precisa, pois o que realmente importa não é o conteúdo afirmado como tal, mas o modo como este conteúdo se relaciona com a postura subjetiva envolvida em seu próprio processo de enunciação. Estamos dentro do espaço ideológico propriamente dito no momento em que esse conteúdo – ‘verdadeiro’ ou ‘falso’ (se verdadeiro, tanto melhor para o efeito ideológico) – é funcional com respeito à alguma relação de dominação.²⁰²

Se um determinado programa ideológico se torna um “universal subjetivo” (hegemônico), esse mesmo programa se converte numa realidade ontológico-social, “se apodera das massas”, mobilizando a ação prática dos homens, independentemente de se estar, em termos epistemológicos, diante de uma “falsa consciência” ou diante de um conhecimento verdadeiro (consciência da totalidade sócio-histórica).

Mesmo sendo uma forma de consciência, a ideologia não é absolutamente idêntica à representação cognitiva da realidade, mas – enquanto meio de enfrentar conflitos sociais – é eminentemente dirigida para práxis, com esta partilhando (...) a orientação de transformar a realidade (e a defesa da realidade contra as tentativas de mudança...)²⁰³.

Dito de outra forma, a ideologia é um fenômeno inafastavelmente pertencente ao universo das ideias, dos símbolos etc., mas somente se revela na estruturação material das relações sociais, especialmente mobilizando significados no estabelecimento, manutenção e transformação das relações de poder.

De acordo com Gramsci, a ideologia de um grupo social apresenta, ao mesmo tempo, uma concepção determinada de mundo e uma norma de conduta adequada a tal concepção, que se propõem resolver interesses e problemas mais imediatos. Já a filosofia alcançaria um grau mais elevado, numa concepção de mundo que representa a vida

200 Cf. EAGLETON, Terry. *Ideologia: uma introdução*. op. cit., p. 72.

201 Idem, p. 72.

202 ZIZEK, Slavoj. *O espectro da ideologia*. In: ZIZEK, Slavoj. (org.). *Um Mapa da Ideologia*. Trad. Vera Ribeiro, Rio de Janeiro: Contraponto, 1996, p. 13.

203 LUKÁCS, György. *Para uma ontologia do ser social II*, op.cit., p. 487.

intelectual e moral que se eleva para uma determinação essencial da práxis humana²⁰⁴, ou seja, indicando uma passagem do momento particular, meramente econômico (“egoístico-passional”) para “*um momento ético-político, isto é, a elaboração superior da estrutura em superestrutura na consciência dos homens.*”²⁰⁵

Enquanto para Adorno e Horkheimer nada resta à filosofia senão a posição defensiva de contemplar, e, quando muito, trazer a lume os contornos da insuperável dominação nas sociedades capitalistas, MARCUSE passa à ofensiva, atribuindo à filosofia o papel de desbastar a dominação profundamente internalizada, transformando o sistema capitalista contemporâneo, por meio de suas contradições.

Assim, o ponto de partida de Marcuse é negativo: A sociedade capitalista impossibilita a satisfação das necessidades materiais, existenciais e impede a libertação dos prazeres²⁰⁶. Pior: a denúncia de tal projeto ideológico sequer pode ser tributado a uma razão com amplas possibilidades emancipatórias, vez que esta foi incorporada como instrumento de dominação na sociedade unidimensional, incapaz de construir um pensamento crítico antípoda à racionalidade opressiva.

A atomização individualista e a incorporação das classes proletárias aos sonhos de consumo unidimensionaliza o homem, subtraindo-lhe a capacidade utópica de projetar criticamente sua emancipação.

O positivismo é a face acabada de tal esgotamento utópico na filosofia, na medida em que se presta meramente aos instrumentais analíticos que não logram encaminhar a crítica ao existente. A unidimensionalização, na filosofia, se revela no positivismo e na filosofia analítica²⁰⁷.

MARCUSE atesta que:

A racionalidade ideológica e técnica revela o seu caráter político ao se tornar o grande veículo de dominação mais eficaz, criando um universo totalitário, no qual a sociedade e natureza, corpo e mente são mantidos num estado de permanente imobilização para preservação deste universo.²⁰⁸

Desta forma, o positivismo filosófico reflete no plano teórico a sociedade unidimensional, pois, voltado supostamente contra a metafísica e as proposições linguísticas inexatas, atribui validade apenas às proposições da lógica, verdadeiras, e às proposições empíricas, mero registro de fatos, rechaçando absolutamente as proposições críticas, que, ao transcenderem o existente, restariam desprovidas de racionalidade.

Fora da tradição marxista, a anulação do sentido obrigatoriamente negativo do conceito de ideologia é desenvolvida por Manheim. Embora admita o valor da contribuição de Marx, principalmente ao associar os fenômenos ideológicos às situações existenciais das classes sociais, reconhecendo o pioneirismo do marxismo na análise das ideias da

204 GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do Cárcere*. Vol. 1, p. 302.

205 Idem, pp. 314-315.

206 Cf. MASCARO, Alysson L. *Utopia e Direito – Ernst Bloch e a Ontologia Jurídica da Utopia*. São Paulo: Quartier Latin, 2008, p.83.

207 Idem, p. 85.

208 MARCUSE, Herbert. *A Ideologia da Sociedade Industrial*. op. cit., p. 39.

classe dominante, Mannheim critica Marx por sua suposta parcialidade, ou seja, Marx denunciava o pensamento contra o qual se opunha como sendo ideológico, mas recusava-se a admitir como ideologia as suas próprias ideias e suas perspectivas sobre o mundo do proletariado, classe social etc.

Para Mannheim, na primeira metade do século XX esta etapa fora ultrapassada. Por estarmos entrando numa “nova época de desenvolvimento intelectual”, “Não é mais privilégio exclusivo dos pensadores socialistas referirem o pensamento burguês aos fundamentos ideológicos, descartando-o dessa forma”, havendo a necessidade de uma metodologia mais “neutra” ou “desinteressada” para a compreensão e a análise da ideologia: a “Sociologia do Conhecimento”²⁰⁹.

Com a emergência da formulação genérica da concepção total de ideologia, a teoria simples da ideologia evolui para a Sociologia do Conhecimento. O que anteriormente constituía o arsenal intelectual de uma das partes se transformou em um método de pesquisa da história intelectual e social em geral (...). Assim, torna-se a tarefa da história sociológica do pensamento analisar, sem considerar tendências partidárias, todos os fatores da situação social efetivamente existente que possam influenciar o pensamento²¹⁰.

Com Mannheim completa-se a neutralização do conceito de ideologia, que passa a referir-se às ideias e representações tanto de grupos dominantes quanto dos grupos dominados. Todavia, a neutralização do conceito de ideologia subtrai-lhe a força crítica e sem ela a ideologia perde o seu sentido. Esta concepção neutra de ideologia não traz nenhuma vantagem sobre a concepção mais restrita e negativa que estamos utilizando como critério referencial.

Isso não implica nenhum juízo de verdade ou correção, nem mesmo nosso desacordo acerca da proposição fundamental da sociologia do conhecimento, a qual condiciona a formação da autoimagem dos grupos sociais à suas respectivas situações existenciais. Apenas posicionamos no sentido de que nem todas essas autorrepresentações que cada grupo forma de suas relações com os demais, podem ser denominadas de ideologia.

Um discurso crítico levantado supostamente pelas classes dominadas pode perfeitamente servir para interesses de grupos dominantes ou mesmo ser engendrado por estes, configurando ideologia. Combater um poder dominante para se libertar é diferente de combatê-lo para fundar ou fortalecer outro poder dominante. Assim, o conceito de ideologia pode referir-se tanto às representações que legitimem a dominação já existente como às representações voltadas para fundar uma nova estrutura de dominação.

Seguindo a linha de análise na qual os estilos de pensamento são emanções mais ou menos racionalizadas, de interesses e valores de grupos e classes sociais específicos ou como expressões de determinadas épocas históricas – a práxis –, vem ao encontro da Sociologia do Conhecimento apresentar sua concepção com Karl Mannheim;

209 MANNHEIM, Karl. *Ideologia e Utopia*. Trad. Sérgio Magalhães Santeiro, 3ª ed., Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1976, pp. 100-101.

210 Idem, p. 104.

Mannheim sustenta que:

A principal tese da Sociologia do Conhecimento é que existem modos de pensamento que não podem ser compreendidos adequadamente enquanto se mantiverem obscuras suas origens sociais. Realmente é verdade que só o indivíduo é capaz de pensar. Não há entidade metafísica alguma tal como uma mente de grupo que pense acima das cabeças dos indivíduos, ou cujas idéias o indivíduo meramente reproduza. Não obstante, seria falso daí deduzir que todas as idéias e sentimentos que motivam o indivíduo tenham origem apenas nele (...) ²¹¹.

Tal como a linguagem não pode derivar da observação de um único indivíduo, mas de seu grupo contemporâneo e seus predecessores, também o indivíduo pensa do modo que seu grupo pensa. Assim, Mannheim *“busca compreender o pensamento no contexto de uma situação histórico-social (...) quem pensa não são os homens em geral, nem tampouco indivíduos isolados, mas os homens em certos grupos”* ²¹².

Portanto, um dos fundamentos metodológicos da Sociologia do Conhecimento está em evitar a separação entre os modos de pensamento concretamente existentes e o contexto de ação coletiva por meio do qual intelectualmente descobrimos o mundo. As ideias não podem ser tomadas desconectadas do mundo histórico dos conflitos sociais. Elas variam, conforme a época histórica e, de acordo com o ponto de vista da classe social, a partir da qual são concebidas.

A antiga dicotomia semântica sobre o termo ideologia – se é consciência que orienta o comportamento ou se é deformação na consciência – é retomado por Mannheim, que conceitua tal bifurcação como ideologia total e ideologia particular (desde uma perspectiva puramente psicológica de interesses deliberados). Para ele a concepção totalizante (a visão total de mundo, *weltanschauung*, do opositor) remonta:

Quando a uma época histórica atribuímos um mundo intelectual e a nós mesmos atribuímos outro, ou quando um certo estrato social, historicamente determinado, pensa com categorias diferentes das nossas, não nos estamos referindo a casos isolados de conteúdo de pensamento, mas a modos de experiência e interpretação amplamente diferentes e a sistemas de pensamento fundamentalmente divergentes ²¹³.

Não há uma teoria sistemática sobre ideologia na obra de Gramsci, podendo ser colhida sua concepção a partir de seus diversos e principais conceitos atinentes à sua análise política, portanto, de menores preocupações epistemológicas.

Para Gramsci, a ideologia não é simplesmente falsa consciência ou ilusão, mas é a própria visão de mundo que sustenta objetivamente uma sociedade em homeostase, no equilíbrio dinâmico em que se consubstancia a dominação hegemônica da elite. A ideologia – liga e une o bloco histórico, a aliança de classe que permite veicular hegemonicamente para a vida social o projeto de sociedade da classe dominante – não forma um todo

211 MANNHEIM, Karl. *Ideologia e Utopia*. op. cit., p. 30.

212 Idem, p. 31.

213 MANNHEIM, Karl. *Ideologia e Utopia*. op. cit., p. 83.

homogêneo, sendo matizada conforme a classe social que pretende atingir: o folclore (a mitologia, o misticismo, a religião e mesmo certa moral popular), assim como o senso comum e parte dos meios de comunicação de massa²¹⁴ atuam nas classes dominadas. Assistemáticos, fragmentários e irracionais, mesmo que dotados de coerência, impedem as massas a formação de uma concepção crítica, ou melhor, elaborada (integral) de mundo.

Para os demais grupos aliados do projeto hegemônico da classe dominante, a ideologia se afirma por meio de instituições mais sofisticadas: o sistema educacional²¹⁵, a universidade, os meios de comunicação mais elitizados.

Segundo Gramsci:

Embora reconheça que no interior do Estado o momento da força e do consenso estejam dialeticamente unidos, distingue o nível superestrutural a hegemonia através da qual a elite dominantes exerce a sua direção e mantém a sua ideologia sobre o conjunto social²¹⁶.

Ao admitirmos a distinção entre formas simbólicas ideológicas – que legitimam os poderes dominantes ou buscam fundar novas estruturas de dominação – e formas incipientes de ideologia – que criticam e contestam os poderes dominantes criamos a necessidade de definir o lugar da crítica da ideologia nos planos epistemológico e metodológico. Este é um problema realmente complexo e não há como ser explorado nessa breve reflexão sobre o conceito de ideologia.

Habermas sustenta que a crítica da ideologia difere, em seu estatuto epistemológico, da “*ciência sistemática da ação social*”, que tem como finalidade “*a produção de um saber nomológico, próximo à ciência natural empírico analítica*”. Porém,

(...) a ciência social crítica não pode contentar-se com isso. Ela procura um nível de controle quando a proposição teórica formula regularidades invariáveis da ação social em geral, com a existência de relações de dependência ideologicamente rígidas, porém mutáveis. Na medida em que isso se dá, a crítica da ideologia, como a psicanálise, parte de informações a respeito de relações normativas que desencadeiam um processo reflexivo na consciência do sujeito, de tal forma que o nível de consciência não submetido à reflexão, que participa das condições iniciais dessas leis, passa a sofrer modificação. Um saber nomológico criticamente mediato pode ser portador de uma reflexão que, se não ocasiona a perda de vigor da lei, pelo menos pode suspender sua aplicação²¹⁷.

No plano metodológico, a crítica da ideologia também tem sua especificidade. Enquanto ciência empírico-analítica constrói seu conhecimento da natureza e da sociedade com o fito de controlar ou prever processos objetivados, a crítica da ideologia está ligada àquilo que Habermas chama de “*interesse emancipatório*” “veiculado pelo processo de “*autorreflexão*”.

214 Revela notar o extremo potencial alienador que desempenham as superproduzidas telenovelas, no Brasil.

215 Cf. BOURDIEU, Pierre. PASSERON, Jean Claude. *A Reprodução: elementos para uma teoria do sistema de ensino*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1982, p. 48.

216 GRAMSCI, Antônio. *Concepção Dialética da História*, Trad. Carlos Nelson Coutinho, 10ª Ed., Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1995, p. 66.

217 HABERMAS, Jürgen. *Técnica e Ciência como Ideologia*. Lisboa: Edições 70, 1978, p. 297. ³⁶⁴ Idem, p. 297.

Para Habermas “A auto-reflexão liberta o sujeito de poderes hipostasiados e por sua vez define um conhecimento libertador. A ciência orientada criticamente tem esse elemento em comum com a filosofia”²¹⁸.

No entanto, a ciência, com as novas tecnologias, não é uma força produtiva (como quer Habermas), pois subsiste divisão de classes que distingue o seu emprego em determinadas atividades inacessíveis à classe proletária, sendo exercida, mormente, pela classe dominante e seus auxiliares assalariados. A questão é se tais assalariados, nos quais se dissolve parte do proletariado, também produz riqueza, mesmo sem participarem do intercâmbio com a natureza.

Para Habermas a ideologia do Estado Liberal, no capitalismo tardio (nos países centrais) vem a ser substituída pela ciência/técnica (*ideologia tecnocrática*), que cumprem a função de impedir a tematização dos fundamentos do poder. Na ideologia tradicional, as normas vigentes não são discutidas porque se apresentam como legítimas para as diversas visões de mundo através da história²¹⁹.

Porém, a ideologia tecnocrática, diferentemente do passado, impede o questionamento do poder não pela legitimação de suas normas, mas pela simples supressão das normas: O poder legítimo é o que obedece a regras técnicas, das quais não se exige que sejam justas, mas sim, eficazes (fetichismo da razão instrumental).

Tal expediente seria muito mais indevassável, pois nega a ação comunicativa (fundada em normas que precisam ser justificadas), assimilando-a a razão instrumental (baseada em regras “evidentes”, que não exigem justificação).

Desta forma, as decisões práticas no capitalismo tardio são transformadas em problemas técnicos a serem resolvidos por uma minoria de *experts*, de modo a esvaziar a atividade política democrática.

A falsa teoria (positivismo) escoraria a falsa práxis (capitalismo), sendo necessário o resgate da estrutura de interesses e da ação política, interpenetrando teoria e práxis, o que se dá por meio de uma conceptualização da teoria do agir comunicativo.

Assim, no que concerne à sua teoria social²¹⁹, Habermas volta-se, já na década de 60, de forma decisiva para o campo da “prática” – entendido como sendo o campo da formação da vontade e das tomadas de decisões pela interação comunicativa²²⁰.

218 HABERMAS, Jürgen. *Técnica e Ciência como Ideologia*. op. cit., p. 35.

219 Na qual desenvolve a base para sua teoria normativa, sem, no entanto, manifestar adequada preocupação com a ideologia e com a historicidade, estendendo as idealizações contrafáticas de sua teoria para um suposto corpo social desprovido de classes, cujos membros de forma vaga e circular, possuem necessidades de modo coletivo e vinculante (no melhor funcionalismo estrutural parsoniano), isto é, necessidade primordial de auto-reflexão. Cf. MÉSZÁROS, István. *O Poder da Ideologia*, São Paulo: Boitempo, 2004, pp. 192 e 193.

220 Como tentativa de superação do que entendeu limitações da teoria crítica, Habermas critica Marx por supostamente ter caído em um positivismo latente ao conferir uma importância quase exclusiva ao trabalho, na sua concepção de natureza humana e de *práxis*, Habermas apresenta uma alternativa: a distinção entre trabalho e interação, sendo esta última considerada a base fundamental das atividades comunicativas e simbólicas que constituem a vida social, renovando, com sua teoria do interesse cognitivo, a velha visão epistemológica positivista do sujeito cognoscente. Cf. HABERMAS, Jürgen. *Técnica e Ciência como Ideologia*, Lisboa: Edições 70, 1978. Para fugir da mera remontagem positivista de que o conhecimento tem apenas o interesse de explicar a natureza por meio de leis imutáveis, Habermas recorre (em *Conhecimento e Interesse*, de 1968), em vista de Peirce e Dilthey, desmembra o interesse científico em

Esquivando-se de um suposto determinismo econômico marxista, Habermas acata as contribuições sociológicas (em particular, de Weber, Durkheim e Parsons) para uma compreensão dos processos de diferenciação social, cultural e política, a fim de dar conta dos complexos processos de reprodução social – material e simbólica – em seus diversos níveis de integração social, reprodução cultural e socialização interpessoal em face de mecanismos estruturais de controle – notadamente, poder e dinheiro.

Por outro lado, a (inter) ação comunicativa, pressupondo a visão pragmática da linguagem, por meio da ação (e, especificamente da ação comunicativa), teria como função a promoção do entendimento entre os indivíduos e do consenso²²¹ em torno dos objetivos das sociedades, dessa forma, subordinando a racionalidade instrumental.

Ao forjar a teoria social calcada na comunicação, porém, dentre suas diversas premissas, Habermas distorce e reduz a teoria do valor-trabalho de Marx, e a rejeita com a justificativa de que

(...) a tecnologia e a ciência se transformam na principal força produtiva, tornando inoperantes as condições da teoria do valor-trabalho de Marx. Já não faz sentido calcular a quantidade de investimento de capital na pesquisa e no desenvolvimento tendo como base o valor da força de trabalho não-especializada (simples), quando o progresso científico-técnico se torna uma fonte independente de mais-valia, em relação ao qual a única fonte de mais-valia considerada por Marx, isto é, a força de trabalho dos produtores imediatos, desempenha um papel cada vez menor²²².

Equivoca-se Habermas, pois, segundo Marx, a ciência e a técnica são formas objetivadas da força de trabalho humana apropriadas pelo capital. Habermas dilui a contradição capital/trabalho numa realidade não problemática do desenvolvimento do “capitalismo avançado, organizado”, ao desvincular a ciência e a técnica da força de trabalho humana.

Porém, nos *Grundrisse* diz Marx:

O desenvolvimento dos meios de trabalho, que leva à produção de máquinas, não é um momento acidental do capital, mas o remodelamento histórico

três: (i) o interesse empírico-analítico de controlar a natureza física e social; (ii) o interesse histórico-hermenêutico de interpretar e compreender qualitativamente a natureza interna e externa; e (iii) o interesse crítico-emancipatório que pretende transformar a consciência humana da realidade a fim de emancipá-la (que essencialmente é um interesse hermenêutico, mas assumidamente crítico).

O problema é que Habermas limita a crítica da Ideologia a uma “comunicação sistematicamente distorcida”.

221 - Há aqui outra divergência de fundo entre Habermas e a tradição marxista. Habermas inscreve-se na tradição da sociologia clássica (com Comte e Durkheim) portadora de uma pretensão ao consenso social, dentre cujos efeitos espera-se formulação de pactos sociais onicompreensivos capazes de assegurar direitos com um mínimo de custo social. Marx parece assumir outro ponto de partida, no qual uma sociedade onde se reconhece a concentração de poder nas mãos de grupos dominantes elitistas; manipulação entre sujeitos, inclusive a do administrador sobre os administrados; mobilização entre grupos sociais, dentre outros elementos, parece ser realmente marcada pelo conflito. A história consiste no relato de um conjunto diacrônico de processos dialéticos que resolvem conflitos entre forças antagônicas, ainda que se reconheça a busca pelos setores hegemônicos de estados transitórios de consenso (equilíbrio homeostático nas estratégias dominantes de exigência de cooperação) para a efetiva prática das decisões tomadas por estes sobre os conflitos. Cf. PUGLIESI, Márcio. *Por uma Teoria do Direito: Aspectos Microsistêmicos*. São Paulo: RCS, 2005, pp.187-207.

222 HABERMAS, Jürgen. *Técnica e Ciência como Ideologia*. Lisboa: Edições 70, 1978 *Apud*. MÉSZÁROS, István. *O Poder da Ideologia*. São Paulo: Boitempo, 2004, p.195 e seg.

dos meios de trabalho tradicionais em uma forma adequada ao capital. A acumulação de conhecimento e de habilidade das *forças produtivas gerais do cérebro social* é assim absorvida pelo capital enquanto oposto ao trabalho (...). Além disso, na medida em que a maquinaria se desenvolve com a acumulação da ciência da sociedade, da força produtiva em geral, o trabalho social geral já não se apresenta no trabalho, mas no capital. A força produtiva da sociedade é medida pelo capital fixo²²³.

Assim, ciência e tecnologia não são outra coisa que não as formas que tomaram as forças produtivas sociais; a “*ciência da sociedade*” não é senão “*força produtiva em geral*”, isto é, as forças produtivas sociais objetivadas e apropriadas pelo capital.

Com efeito, Marx não reconhece, como deseja Habermas, apenas a *força de trabalho simples*, mas a transformação “*do processo de trabalho simples em um processo científico [o qual] (...) surge como uma qualidade do capital fixo, em contraposição ao trabalho vivo*”.

De outro lado, Marx também não reconhece uma ciência e tecnologia “independentes” do trabalho vivo. Para ele, o trabalho vivo, juntamente com a ciência e a tecnologia, constitui uma unidade complexa e contraditória sob o desenvolvimento capitalista, por mais avançado que este seja.

Além disso, Mészáros refuta a crítica habermasiana, basicamente dizendo, em primeiro lugar, que Habermas reduz a categoria do capital para a esfera das relações políticas: As afirmações sobre ciência e tecnologia não são, apenas, factualmente incorretas com referência a Marx, mas mistificadoras, eis que Habermas assume como fato a realidade não-problemática do desenvolvimento do capitalismo avançado, aquilo que Marx identificava como uma tendência contraditória do capital, e engana-se redondamente em relação à exclusividade de extração de mais-valia pelos produtores diretos²²⁴.

Observe-se, por fim, que em absoluto tal aceção de Habermas pode ser considerada um fato consumado. Se é que pode ser considerada uma tendência a evolução do trabalho vivo, no sentido de o trabalho direto deixar de ser a base da produção, tal condição torna-se extremamente problemática quando generalizada para fora das sociedades industriais avançadas, em suma, para a multiplicidade de países periféricos.

Acresce com Gerd Bornheim²²⁵ que o problema da ideologia para Marx é bem mais complexo do que uma mera concepção ilusória do mundo, fadada a extinguir-se. A preocupação de Marx vincula-se à problemática bem mais radical da concepção de verdade compreendida, como histórica, como errância do homem.

Não se trata, pois, da verdade e do erro como processos meramente lógicos ou gnosiológicos, mas de um estar ontologicamente na verdade, o que implica, ao mesmo tempo em errar, posto que o homem está na ideologia. Ressalte-se, todavia, que, para Marx, a superação de uma ideologia não se pode fazer simplesmente em termos de conhecimento, valendo-se apenas de uma consciência crítica. E se o conhecimento é

223 Apud: MÉSZÁROS, István. *O Poder da Ideologia*. op. cit., p.197.

224 Cf. MARX, K. *Grundrisse* Apud. MÉSZÁROS, István. op.cit., pp. 196-197.

225 BORNHEIM, Gerd. *O Idiota e o Espírito Objetivo*. 2ª ed. Rio de Janeiro: UAPÊ, 1998, pp111-113.

impotente para derrubar uma ideologia é porque ela nunca se instaura apenas como meras ideias, vez que o poder lhe é inerente e concomitante.

Portanto, a ideologia não se reduz à ciência e tecnologia. Ideologia serve de fundamento e contexto para a relação entre ciência e poder e sua implicação recíproca: O saber é imediatamente uma forma de poder e o poder traz consigo uma forma de saber, logo, a essência da ciência não é puramente científica (a essência da teoria não é simplesmente teórica), assim como a essência do poder não é apenas sua ação (práxis).

Explica Pugliesi²²⁶:

No conceito de Habermas, a linguagem nasce da interação pessoal e tende para o consenso e para a racionalidade. Nisto se opõe ao sistema econômico-produtivo, que tende para a diferenciação social e para a complexidade. Existem condições em que a linguagem se abastarda frente ao sistema econômico, sendo usada de modo instrumental.

Uma última consideração deve ser feita. As formas pelas quais se fortalece uma estrutura de dominação ideológica se manifestam numa pluralidade de representações simbólicas; num amplo espectro de ações e falas, imagens e textos, que são produzidas por sujeitos e reconhecidos por outros como construtos significativos.

Diversos autores têm chamado a atenção para os níveis mais elaborados e os níveis “espontâneos” de manifestação do fenômeno ideológico.

O filósofo soviético V. N. Voloshinov distingue entre ideologia ‘comportamental’ e ‘sistemas estabelecidos’ de idéias. A ideologia comportamental diz respeito a ‘todo agregado de experiências de vida e às expressões externas diretamente relacionadas a ele’; significa ‘aquela atmosfera de fala interior ou exterior, não sistematizadas e nem fixa, que dota de significado cada uma de nossas instâncias de comportamento e ação e cada um de nossos estados conscientes’. (...) o conceito de ideologia comportamental (...) nos recorda que a experiência vivenciada já está sempre tacitamente moldada, ainda que apenas de maneira ambígua e provisória²²⁷.

Já os sistemas de ideias mais elaborados, para Bakhtin, são articulados e sustentados por essa ideologia comportamental, mas também reagem a ela, determinando-lhe o “tom”.

Debrun trabalha a mesma dicotomia, denominando-a de ideologia primária e ideologia secundária. Para ele, em ambos os níveis, a ideologia é fenômeno ligado à dominação. A ideologia primária refere-se a um “*solo comum*” ideológico, engendrado na *práxis* imediata dos atores, particularmente a dos dominantes, “*constituindo a tomada de consciência imediata de uma prática de dominação*”²²⁸.

O nível mais elaborado e sistematizado, que Debrun designa como ideologia secundária consiste em racionalizações ou legitimações que nos remetem ao solo originário da ideologia.

226 PUGLIESI, Márcio. *Por uma Teoria do Direito*. op. cit. p.227.

227 EAGLETON, Terry. *Ideologia: uma introdução*. op. cit., pp. 53-54.

228 DEBRUN, Michel. *A ocultação ideológica: da “ideologia primária” à “ideologia secundária”*. In: DASCAL, Marcelo (org.). *Conhecimento, Linguagem, Ideologia*. São Paulo: Perspectiva; Edusp, 1989, p. 19.

A função da ideologia secundária é então abafar as dúvidas que começam a invadir os portadores da ideologia primária. O que implica que essa ideologia saia do silêncio, de sua evidência, para se transformar numa construção mais elaborada. O traço mais pertinente dessa ideologia secundária consiste num esforço de fundamentação: trata-se para ela, de fundamentar o que se constata em nível primário²²⁹.

Nossa investigação em torno das ideias políticas que tomaremos como representativas da ideologia burguesa influenciadora da construção inicial do Direito do Trabalho situa-se mais no nível da ideologia secundária. A ideologia esposada pelos pensadores estudados – conquanto não sistematizada de modo homogêneo – cumpre o papel de fundamentar, racionalizar e legitimar a estrutura de dominação do Estado burguês brasileiro.

3.4.1 FETICHISMO E REIFICAÇÃO

Os conceitos de fetichismo e reificação, de extração marxista, estão associados à “teoria da alienação”, posto que, por meio do desenvolvimento do conceito de trabalho, e no entendimento de que, sob o capitalismo, o trabalho se apresenta como trabalho estranhado.

Fetice é um objeto animado ou inanimado, natural ou artificial, a que se presta culto por se lhe admitir poder sobrenatural. Antropologicamente, portanto, descreve um sistema de crenças, de índole animista, que atribuem a determinados objetos propriedades mágicas ou divinas.

Marx utiliza o termo no sentido original de *feitiço*, para referir-se ao duplo aspecto – econômico e ideológico – que a mercadoria assume na sociedade capitalista.

Uma mercadoria detém valor de uso, uma vez que satisfaz necessidades humanas. Por meio do trabalho o homem transforma as propriedades da natureza de um modo que lhe seja útil. Essa capacidade criativa é o que justamente o distingue dos outros animais. Lançado dentro do sistema capitalista essa produção o aliena da natureza, dos outros homens e de si mesmo, de tal forma que quanto mais produza riqueza, mais pobre fique. O homem extingue as fontes naturais ao convertê-las em mercadoria e, ao mesmo tempo, empobrece à medida que a divisão social do trabalho lhe reserva a conversão de seu produto imediato (o trabalho) e de si mesmo em mercadoria.

No fetichismo, são os objetos que, de forma mágica, decidem a vida e conferem distinções pessoais entre os indivíduos. As mercadorias refletem para os homens os caracteres sociais de seu trabalho, como qualidades naturais inerentes aos próprios produtos do trabalho transformando a relação entre produtores como uma relação entre objetos.

Em outras palavras, o produto absorve características sociais porque no momento em que são produzidos autonomizam-se de seus respectivos produtores, ganhando a forma

229 Idem, p. 20.

de mercadoria. Neste ponto fixam na imaginação daquele o estabelecimento de relações sociais entre os objetos, quando na verdade são apenas “*relação social determinada entre os próprios homens que toma aqui para eles a forma fantasmagórica de uma relação de coisas.*”²³⁰

O fetichismo da mercadoria é, pois, uma manifestação pontual das relações entre os homens alienados a submeterem-se à mercadorias e criarem necessidades ilusórias de consumo, a tal ponto que a capacidade de consumo determina a imagem pessoal na sociedade.

Assim, os objetos ganham qualidades assombrosas que nada têm a ver com sua utilidade, mas que direcionam as condutas humanas como se fossem animados, e não – como em verdade são – construtos humanos.

A formulação clássica do conceito de fetichismo da mercadoria está contida no final do primeiro capítulo de *O Capital*, e detectar a riqueza categorial subjacente às formulações nele contidas não é tarefa fácil. Até mesmo a grande obra de Lukács, *História e Consciência de Classe*, publicada em 1923, cometeu o equívoco de identificar reificação com objetividade em geral. Um equívoco facilmente perdoável visto que os *Manuscritos Econômico-Filosóficos* de 1844 só viriam a público em 1932, e os *Elementos Fundamentais para a Crítica da Economia Política*, redigidos entre 1857 e 1858, só seriam publicados em fins da década de 1930.

Ou seja, até então, sem o devido conhecimento das ligações de Marx com a Filosofia, predominava uma leitura positivista de sua obra, limitada nas possibilidades de apreensão da problemática da alienação e seus correlatos.

Ainda assim, a noção de fetichismo contida em *O Capital* não foge à captação ontológico-histórica do trabalho como constitutivo do ser social. As proposições sobre o fetichismo são enunciadas articulando-se os movimentos, tanto históricos como teóricos, da categoria trabalho com a categoria valor. E é nesse movimento que se revela a potente teoria social marxiana.

Da articulação entre trabalho e valor emana o miasma mercadoria, e, dessa, o enigma que obscurece as relações sociais: o fetichismo.

O fetichismo cujo segredo é histórico depende da universalização da produção mercantil. A historicidade é também obscurecida por um enigma que toma as objetivações do ser social e as coagula em meras factuaisidades. Assim, coisificado, o ser social tem suas particularidades diluídas numa eternização genérica.

Mas todas essas características da noção de fetichismo só tomam realmente sua devida dimensão quando referidas a certa ontologia antropológica. Daí o papel central dos escritos do jovem Marx.

Na parte final do primeiro de seus *Manuscritos econômico-filosóficos* Marx elabora sua análise partindo de um fato econômico concreto: o de que o trabalhador se torna tão

230 In: MARX, Karl. *O Capital: Crítica à Economia Política* p. 88.

mais pobre quanto mais riqueza produz, ou seja, quanto mais objetos o trabalhador produz, tanto menos ele pode possuir²³¹.

Tal fato é a incidência palpável de que o trabalhador não produz apenas mercadorias, mas a si mesmo como mercadoria. Ao efetivar seu trabalho, ao mesmo tempo em que ele objetifica seu trabalho, o qual toma a forma de um objeto, o trabalhador se desefetiva, ou seja, se priva da realidade.

Exteriorizado sob a forma de um produto, um objeto alheio a ele próprio, o produto de seu trabalho se torna um poder autônomo que se lhe defronta, que ele não pode possuir e que, ao contrário, lhe oprime.

É da mesma maneira na religião. Quanto mais o homem põe em Deus, tanto menos retém em si mesmo. O trabalhador coloca sua vida no objeto; mas agora ela não pertence mais a ele, mas sim ao objeto.

Nos *Grundrisse* MARX elucida que, na sociedade de mercado, todos os produtos e todas as atividades se reduzem a valores de troca e isso pressupõe a dissolução de todas as rígidas relações de dependência interpessoais anteriores para galvanizar uma nova interdependência entre a produção de um indivíduo da produção e do consumo de todos os demais.

Esta dependencia recíproca se expresa en la necesidad permanente del cambio y en el valor de cambio como mediador generalizado. Los economistas expresan este hecho del modo siguiente: cada uno persigue su interés privado y sólo su interés privado, y de ese modo, sin saberlo, sirve al interés privado de todos, al interés general.(...) De esta frase abstracta se podría mejor deducir que cada uno obstaculiza recíprocamente la realización del interés del otro. (...) El punto verdadero está sobre todo en que el propio interés privado es ya un interés socialmente determinado y puede ser alcanzado solamente en el ámbito de las condiciones que fija la sociedad y con los medios que ella ofrece; está ligado por consiguiente a la reproducción de estas condiciones y de estos medios.(...).

La dependencia mutua y generalizada de los individuos recíprocamente indiferentes constituye su nexo social. Este nexo social se expresa en **el valor de cambio**... el poder que cada individuo ejerce sobre la actividad de los otros o sobre las riquezas sociales, lo posee en cuanto es propietario de valores de cambio de dinero. Su poder social, así como su nexo con la sociedad, lo lleva en el bolsillo (...)²³².

Aprofundando tal análise, para MARX²³³, a ideologia oculta o caráter contraditório do padrão essencial das relações econômicas, por enfocar apenas na maneira em elas aparecem superficialmente na esfera da circulação.

Nesse contexto, fetichismo e reificação são os dois lados de uma consciência distorcida (“alienada”). O fetichismo consistiria na atribuição de predicados humanos a um determinado objeto ou coisa, enquanto tal incorpora mais humanidade que qualquer homem.

231 MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. op. cit., p. 90.

232 MARX, Karl. *Grundrisse*. op. cit., p. 21.

233 Cf. MARX, Karl. *O Capital*, livro III, cap. XII, *passim*.

Na reificação ocorreria o contrário, o homem perde a sua “humanidade”, tornando-se mero objeto, enquanto tal, intercambiável, visto que reduzido à mera expressão monetária de sua força de trabalho.

Mas mesmo que a forma-mercadoria, monopolizando o conjunto do real, não tenha tido existência real senão no cérebro do burguês do século XIX, este pesadelo de sociedade nada é senão uma ideologia vivida, uma organização da aparência que não passa de uma aparência de organização. O espetáculo, de fato, nada é senão a realização fantástica da mercadoria porque a mercadoria jamais possuiu uma realidade verdadeira; seu caráter misterioso reside simplesmente no fato de que ele remete aos homens as características da sua própria vida apresentando-as como características objetivas. O poder projeta, portanto, a imagem da sobrevida (sobrevivência), tal qual a permitem, integrando-lhe elementos que possuem às vezes um conteúdo libertador, sempre abertos ao possível. Por esta operação passam ao serviço da repressão, tornando a alienação mais suportável depois de tê-la adornado com flores da crítica.

Desse modo, a tematização do estranhamento ganha continuidade, tornando-se vetor teórico de fundo da obra de Marx, na proposição de suprimir definitivamente o trabalho estranhado, expressamente conceituado como trabalho abstrato, coisificação e fetiche.

A alienação do trabalhador em seu objeto resulta, pois, no obscurecimento do conteúdo e efeito da ação e intervenção do próprio trabalhador. Destituído de si, o trabalhador torna-se incapaz de captar as mediações sociais que o vinculam à vida social. E numa sociedade produtora de mercadorias tal alienação se expressa sob a forma do fetichismo.

Ou seja, o fetichismo implica a alienação. Melhor, o fetichismo põe, necessariamente, a alienação. Mas o que ele instaura é uma forma nova e inédita que a alienação assume na sociedade burguesa constituída. Nessa sociedade onde o fetichismo se universaliza, a alienação assume uma forma qualitativamente diferente e peculiar: a reificação.

É comum a confusão entre fetichismo e reificação. Mas o que deve saltar à vista é que a reificação não é apenas a substituição das relações humanas por relações entre coisas. De fato, temos que as coisas sólidas de um mundo de valores de uso são transfiguradas em equivalências abstratas que projetam agora, investidas na mercadoria, um novo tipo de sensorialidade material.

Nesse sentido, “reificação” é virtualmente o outro extremo da matéria, que ela parece transformar em objetos estranhamente espiritualizados que, ainda assim, se parecem mais com coisas do que as próprias coisas.

Mas a confusão entre fetichismo e reificação - e, por extensão, alienação - é que eles fazem parte de um mesmo movimento. Mas nesse movimento há que se distinguir entre a personalização e a coisificação. Na universalização da mercadoria por todo o tecido social ela se autonomiza, descola-se de seu criador. Ela adquire vida própria, se personaliza, obscurecendo as verdadeiras relações que lhe dão movimento: as relações

sociais. E é nesse movimento que se põe também a reificação. O mundo das mercadorias autonomizadas afirma a própria destituição do homem de si mesmo, sua coisificação. E nesse mundo reificado, as coisas adquirem uma materialidade inteiramente nova, mais real que a própria realidade.

Como visto, o fetichismo implica a alienação. A sociedade burguesa constituída instaura processos alienantes particulares, postos pelo fetichismo, de onde extraímos a alienação específica constante na sociedade em que o fetichismo se universaliza: a reificação.

Para Gramsci, o fetichismo é descrito quando os indivíduos que compõem um organismo coletivo (Estado, Igreja, partido, sindicato etc.) percebem equivocadamente que estão separados do ente que compõem, pensando nesse organismo coletivo como “*uma entidade estranha a si mesmo*”. Neste momento o organismo coletivo é convertido num “*fantasma do intelecto, num fetiche*”²³⁴.

A partir daí o indivíduo percebe o organismo coletivo como algo dotado de vontade própria e capacidade de ação autônoma, quando em verdade, ambos são condicionados pela construção dos diversos indivíduos que lhes compõem.

O indivíduo espera que o organismo realize, embora ele não atue e não compreenda que por ser a sua atitude muito difusa o organismo é necessariamente inoperante. Além do mais, deve-se reconhecer que, sendo muito difusa uma concepção determinista e mecânica da história (concepção que é do senso comum e está ligada à passividade das grandes massas populares), cada indivíduo, vendo que, não obstante a sua não-intervenção, ainda sucede alguma coisa, é levado a pensar que acima dos indivíduos existe uma entidade fantástica, a abstração do organismo coletivo, uma espécie de divindade autônoma que não pensa com a cabeça concreta, mas todavia pensa, que não caminha com determinadas pernas de homem, mas mesmo assim caminha, etc.²³⁵

Embasado no materialismo histórico, a alienação passa a ser concebida, como interpretação de um fenômeno material e objetivo, produzido em razão da divisão social do trabalho, com desdobramentos importantes no sentido de dificultar o desenvolvimento de “uma consciência de classe”.

Com efeito, os homens, por força do seu limitado modo material de atividade, são incapazes de resolver, na prática, sua contradição, tendendo a projetá-la nas formas ideológicas de consciência, i.e., em soluções puramente espirituais ou discursivas, que disfarçam o caráter dessas contradições. Ocultando-as, a distorção ideológica contribui para a reprodução das contradições, servindo aos interesses da classe dominante²³⁶.

No sistema capitalista, as “essências” do homem, tais como a liberdade e a igualdade jurídico-política e também a liberdade espiritual garantida pela religião, buscam obliterar

234 GRAMSCI, Antonio. *Maquiavel, a política e o Estado Moderno*. 8ª Ed., Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991, p. 177.

235 GRAMSCI, Antonio. *Maquiavel, a política e o Estado Moderno*. op. cit., pp. 177-178.

236 Cf. LARRAIN, Jorge. Verbete “ideologia” In: BOTTOMORE, Tom. *Dicionário do Pensamento Marxista*. op. cit., p. 183 e ss.

a dura realidade da condição humana de ser apenas um meio, um instrumento para a produção de bens, portanto, o homem é reduzido a nada mais do que uma mercadoria.

A respeito da extensão da alienação sobre a sociedade capitalista, ao tratar da dialética materialista, aduz Marx:

A classe possuinte e a classe do proletariado representam a mesma autoalienação humana. Mas a primeira das classes se sente bem e aprovada nessa auto-alienação, sabe que a alienação é seu próprio poder e nela possui a aparência de uma existência humana; a segunda, por sua vez, sente-se aniquilada nessa alienação, vislumbra nela sua impotência e a realidade de uma existência desumana. Ela é, para fazer uso de uma expressão de Hegel, no interior da abjeção, a 'revolta' contra essa abjeção, uma revolta que se vê impulsionada necessariamente pela contradição entre sua natureza humana e sua situação de vida, que é a negação franca e aberta, resoluta e ampla dessa mesma natureza"²³⁷

Assim, a partir da compreensão da alienação e do trabalho estranhado (*entfremdete Arbeit*) se lançam as bases de um sistema aberto que permite entender a gênese do pensamento e da atividade humana a partir da interação que estes mantêm com a natureza, e de como esta interação sintetiza-se na sociabilidade do natural e progressão da autonomia da consciência em face desta determinabilidade²³⁸.

²³⁷ MARX, Karl. ENGELS, Friedrich. *A Sagrada Família*, op. cit. p. 48.

²³⁸ RANIERI, Jesus. *A Câmara Escura*, op. cit., p. 29.

PRAXIS E ÉTICA

“A objetividade dos valores está baseada no fato de que eles são partes moventes e movidas do desenvolvimento social.”

G. Lukács

O trabalho coletivo, social, na medida em que se torna mais especializado, aumenta a possibilidade de reproduzir a vida individual e genérica. Como ser que pertence a um gênero o trabalho permite a construção de concepções de subjetividade e de valores éticos que se manifesta, a cada momento, acerca da diferenciação entre singularidade e generalidade.

O impulso inerente ao próprio trabalho na superação da imediatez torna as relações entre homem e natureza cada vez mediadas por categorias sociais crescentemente mais complexas. Lukács entende que se o trabalho em sentido ontológico como categoria central do ser social, ao mesmo tempo considera que a totalidade deste ser, em última instância, unitário, se realiza pela reprodução de categorias e de relações sócio-ontológicas que, tendo o trabalho por seu fundamento, distinguem-se dele em sua processualidade interna e em suas qualidades essenciais.

Assim, nas chamadas posições teleológicas secundárias¹, o objeto da teleologia não é a natureza, mas o próprio homem, suas relações, suas ideias, seus sentimentos, sua vontade, suas aptidões. Assim, trata-se de um campo qualitativamente mais oscilante, imprevisível do que no trabalho, já que na ação dos homens sobre outros homens a resistência e a imprevisibilidade das reações do próprio homem ampliam o grau de dificuldade do conhecimento em relação à objetividade natural, típica das posições do trabalho.

Para Lukács, atos teleológicos podem aparecer de forma diferenciada quando se considera o objeto sobre o qual incidem e exercem suas ações: Os atos teleológicos primários incidem de forma imediata sobre um dado objeto ou elemento natural, enquanto os atos teleológicos secundários têm como finalidade a consciência de outros homens, ou seja, *“não são mais intervenções imediatas sobre objetos da natureza, mas intencionam provocar estas intervenções por parte de outras pessoas”*².

A resposta a conflitos deste gênero ultrapassa o exercício das atividades do trabalho, por isso emerge a necessidade de normas generalizadoras do comportamento humano que surgem do cotidiano mais imediato da vida social e assumem processualmente a forma de costumes, tradições, normas sociais, convicções religiosas, visões de mundo, expressões artísticas, teorias científicas etc. O que justifica o seu surgimento é o fato de que os homens travam conflitos seja entre indivíduos, seja entre indivíduos e sociedade, seja entre grupos

1 O fato de serem designadas secundárias significa apenas que se trata de atos fundados, derivados do trabalho, essenciais para a reprodução social e, portanto, de modo nenhum menos importantes.

2 LUKÁCS, György. *Para uma ontologia do ser social II*. op. cit., p.99.

de indivíduos. E esses conflitos precisam ter uma resolução, sob pena de porem em risco a organização social existente.

A natureza desses conflitos pode variar de sociedade para sociedade, mas a resposta elaborada para sua resolução representa uma alternativa expressa nas generalizações criadas pela sociedade em que os homens vivem e agem. Como os indivíduos são os portadores imediatos dos atos de consciência, as respostas sociais elaboradas para a resolução dos conflitos só podem se efetivar mediadas pela consciência destes mesmos indivíduos. São atos deste tipo que se caracterizam como posição teleológica secundária; nele, o sujeito não tem como fim imediato a objetividade material, mas a própria subjetividade humana, tendo em vista conduzir outros homens a agirem conforme uma posição desejada.

De todas as considerações feitas até aqui podemos inferir que os valores éticos têm uma origem intimamente vinculada com o surgimento do homem mesmo. Por isso as suas atividades mais sutis (o trabalho, a linguagem) assim como suas atividades mais complexas como a ética a moral e o direito só se tornam plenamente inteligíveis a partir do conjunto do processo de reprodução da existência material humana (as relações de produção da vida humana apoiada no desenvolvimento das forças produtivas)³.

Visto que o trabalho é o caso-modelo a partir do qual se constituem vários complexos sociais, como a linguagem ou os valores, podemos definir o trabalho como momento dominante. Do trabalho ou cooriginamente a ele surge a linguagem como necessidade de comunicação entre os seres que participam do processo produtivo (a partir da caça e da coleta) e social adjacente.

Do trabalho surge também a o dever-ser e a valoração, desde o momento em que se apresentam ao homem alternativas entre objetos que podem ser úteis até o caráter alternativo da própria atividade, que implica numa escolha e decisão que só pode ser tomada quando o ser humano está em condições de ter claro o que lhe resulta mais útil.

Quando o fim teleológico é o de induzir outros homens a pores teleológicos que eles mesmos deverão realizar, a subjetividade de quem põe adquire um papel qualitativamente diferente e, ao final, o desenvolvimento das relações sociais entre os homens implica que também a autotransformação do sujeito se torne um objeto imediato de pores teleológicos, cujo caráter é um dever-ser.

(...) Indissoluvelmente ligado ao problema do dever-ser enquanto categoria do ser social está o problema do valor. Pois, assim como o dever-ser enquanto fator determinante da práxis subjetiva no processo de trabalho só pode cumprir esse papel específico determinante porque é valioso para o homem, então o valor não poderia tornar-se realidade em tal processo se não estiver em condições de colocar no homem que trabalha o dever-ser de sua realização como princípio orientador da práxis⁴.

A alternativa põe o homem a enfrentar as situações com a liberdade de escolha e a liberdade de ação. O caráter livre de suas eleições cresce de acordo com sua capacidade

3 TERTULIAN, Nicolas. *Sobre o método ontológico-genético em Filosofia*. op. cit., p. 401.

4 LUKÁCS, György. *Para uma ontologia do ser social II*. op. cit., pp. 105-106.

de reconhecer a utilidade de suas ações e dos objetos que o circundam.

Como visto, Marx estabelece tanto para o trabalho quanto para as objetivações mais complexas a articulação (síntese) entre teleologia e causalidade; entre contingência e natureza.

Elas se relacionam de maneira a limitarem-se e determinarem-se reciprocamente.

É famosa a passagem no *O 18 de Brumário* que sintetiza essa dinâmica:

Os homens fazem a sua própria história, mas não a fazem como bem entendem (*aus frien Stücken*), segundo as circunstâncias por eles escolhidas, e sim em função de condições preexistentes, herdadas do passado histórico. A tradição de todas as gerações mortas pesa, decididamente, sobre a cabeça dos vivos⁵.

O surgimento de níveis ontológicos mais complexos (cada qual com seu arcabouço categorial) estruturam-se a partir da dialética interna dos níveis anteriores. Daí detecta-se a passagem das formas mais elementares de intercâmbio metabólico da sociedade com a natureza – a proto-forma (*Urphanomen*) trabalho para formas de intercâmbio e subjetividade mais complexas nas quais surge a ideologia, mas também a moral e a ética.

Assim, a consciência moral sai do isolamento da autarquia pura dos “imperativos categóricos” que fetichiza o dever-ser hipostasiando a razão na “lei moral dentro de mim”.

A forma mais exagerada dessa absolutização da *ratio* aparece, compreensivelmente, na moral. Dessa maneira, o dever-ser se apresenta – subjetiva e objetivamente – como algo separado das alternativas concreta dos homens, à luz de uma tal absolutização da *ratio* moral, essas alternativas aparecem como meras encarnações adequadas ou inadequadas de preceitos absolutos, permanentes, portanto, transcendentais ao homem. (...) Desse modo, o imperativo que, nos homens, provoca as relações do dever-ser, se transforma num princípio transcendente-absoluto (criptoteológico)⁶.

Partindo da crítica de Hegel acerca da separação radical entre ser (*sein*) e dever-ser (*sollen*), Lukács adverte que não podemos deduzir imperativos morais desde o formalismo puro da consciência transcendental. Porém, contra Hegel Lukács sustenta que ele reduz e sacrifica a moralidade em função da eticidade.

Assim, num primeiro momento, os valores éticos podem encontrar-se limitados pelo egoísmo individual, pelo ganho biológico (necessidade de sobrevivência), porém, logo tendem a se transformar em patrimônio comum do gênero já que contribuem para a reprodução da vida humana como um todo.

Lukács mostra que a relação entre teleologia e causalidade valoriza o papel da possibilidade e da contingência (*zufälligkeit*), uma vez que a necessidade é somente uma parte da existência real, não esgotando as determinações do homem. Consequentemente, a liberdade não é uma categoria transcendental, mas uma conquista progressiva da consciência e das relações objetivas (liberdade é libertação), no limite contextual de cada

5 MARX, Karl. *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte*. Trad. Nélcio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 115.

6 LUKÁCS, György. *Para uma ontologia do ser social II*. op. cit., p. 101.

estágio de causalidade, e em função dos múltiplos campos da atividade, práxis humana.

As premissas de uma cadeia causal de caráter necessário podem portar a marca distintivamente humana da contingência (“necessidade se—então”, ou seja, *wenn—Dann Notwendigkeit*).

Consequentemente, os valores éticos, bem como a capacidade de comunicação (a posse de uma linguagem comum) constituem o fundamento da contínua reprodução do gênero humano por parte do indivíduo. O homem que reproduz a própria vida reproduz o gênero humano, e o trabalho é o instrumento principal para essa tarefa.

O processo de revoluções burguesas que marcam o início do período contemporâneo, capitaneadas pela Revolução Americana e pela Revolução Francesa cristalizou na filosofia a base do pensamento moderno (no que concerne às áreas da ciência, da moral, da política, do direito, da religião, da estética, permitindo unificá-las) por meio de sua categoria central: *a invenção do sujeito*.

A filosofia liberal resultou no direito liberal, calcado nas liberdades políticas e civis – os direitos de liberdade do indivíduo em face do Estado. Para Marx, porém, para além da crítica ao direito que se revelava, na prática, mera retórica, analisando o sentido ético, emancipatório de tais formulações, assevera que a emancipação política, inobstante representar um grande progresso ao romper com os vínculos servis religiosos, não asseguraria de forma alguma a eliminação dos vínculos da dominação que amesquinha o homem. Ela liberta o Estado das peias religiosas (relegando essa questão para a esfera do direito privado), sem libertar minimamente os indivíduos. Não é, de modo algum “*a última forma de emancipação humana em geral*”.

Assim, Marx afirma a moral vigente como sendo moral burguesa alheia ao proletariado e que serve (tal como o direito, a religião etc.) como elemento ideológico superestrutural para ocultar seus interesses. Por isso afirma que:

(...) os comunistas não pregam nenhuma espécie de moral (...). Eles não dirigem aos homens a exortação moral: *Amai-vos uns aos outros, não sejais egoístas, etc.* Ao contrário, eles sabem muito bem que o egoísmo, tanto quanto o altruísmo, é, sob certas condições sociais, uma forma necessária de afirmação dos indivíduos⁸.

Esse egoísmo, como forma necessária da sociedade capitalista foi organizado política e juridicamente pela burguesia a partir das ruínas da sociedade feudal.

Assim, por exemplo, na sociedade capitalista é indispensável criar uma moralidade que se institucionaliza através de conceitos difusos que projetem o indivíduo numa universalidade, como a ficção do interesse geral ou do bem comum.

Os comunistas teóricos, os únicos que dispõem de tempo para se ocupar da história, têm precisamente isto de particular: eles são os únicos que *descobriram*, pelo exame da história, que o “interesse geral” é uma invenção

7 MARX, Karl. *A Questão judaica*. op. cit., p. 76.

8 MARX, Karl. ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. op. cit., p. 229.

dos indivíduos reduzidos à função de “seres privados”. Eles sabem que essa oposição é de simples *aparência*, pois um dos elementos dessa oposição, o interesse dito “geral”, é incessantemente produzido pelo outro elemento, o interesse privado, e não constitui, de modo algum, diante deste, um poder independente, com uma história independente; eles sabem, por conseguinte, que essa oposição se aniquila e se engendra continuamente de modo prático (...) se trata (...) do aniquilamento, materialmente condicionado, de um modo de existência materialmente condicionado, o qual foi, até o presente, o [modo de existência materialmente condicionado] dos indivíduos, com o qual desaparecem, ao mesmo tempo, essa oposição e unidade dos contrários⁹

É a partir de então que se consolida a ideia de que a humanidade se forma (*bildung*) ou se educa a si mesma; se impõe as suas próprias leis; se emancipa a si própria da opressão, da ignorância ou da miséria – atividade desempenhada por distintos sujeitos: A “humanidade”, o “povo”, a “nação”, os “povos históricos” (encarnando o espírito do mundo, para Hegel). O materialismo de Marx serviu-se dessa constatação para formular sua crítica ao idealismo, contrapondo o verdadeiro sujeito prático revolucionário. Parte da teoria marxista se encarregou de transpor para o proletariado esse papel histórico idealizado e, ao invés de superar o idealismo, simplesmente o estendeu, instalando a dicotomia entre materialismo e idealismo.

De toda forma, Marx elucida que a burguesia, com o Estado de Direito, organiza o cenário para embelezar a trama real da existência que se desenvolve na totalidade social (sociedade civil). Por isso, cinde a figura do indivíduo em dois personagens: homem e cidadão. Um para atuar na vida real de desigualdade, exclusão e reificação. Outro, para desempenhar seu papel na encenação ficcional de igualdade entre classes e entre indivíduos livres fraternamente integrados.

Eis a verdadeira liberdade de uma sociedade cindida (Estado x sociedade civil), porque mediada pela propriedade: a generalização da livre concorrência do egoísmo, reservando especialmente aos não-proprietários a face negativa do estranhamento e da reificação.

Isso permite compreender a vitalidade e a persistência do idealismo até os dias de hoje, por exemplo, nos efeitos desse idealismo nos projetos éticos transcendentais e / ou discursivos.

Esta crítica da moral (do Estado, do direito, da ideologia etc.) revela evidente substrato ético.

Não é preciso conhecer em profundidade a obra de Marx para perceber que em cada linha de seus escritos sobre os mais diversos temas pulsa um insopitável movimento de indignação diante da injustiça social; e foi a denúncia sistemática dessa injustiça – não o exame pretensamente científico do capitalismo – que calou fundo no coração das massas¹⁰.

⁹ Idem, p. 227.

¹⁰ COMPARATO, Fábio Konder. Ética: direito, moral e religião no mundo moderno. op. cit. p.348.

Este substrato ético revela-se, sobretudo, na crítica da ideologia, na qual erige-se, dialeticamente, a dimensão revolucionária da práxis.

Com efeito, é aí que se conectam os sentidos epistêmico e sociológico do termo ideologia em Marx: Uma cognição verdadeira do mundo desaba sob a pressão de certos interesses pragmáticos ou é deformada pelos limites da situação contextual da classe da qual se origina. Assim que certos interesses práticos da burguesia contrariam o arcabouço conceitual criado por ela mesma (a economia política, por exemplo, estabelece que o salário é a remuneração do trabalho). A burguesia tem seu discurso cognitivo obstruído por limites conceituais que marcam fronteiras históricas da sociedade capitalista. Tais problemas teóricos só podem ser resolvidos com a transformação e supressão dessa forma de vida.

De outro lado, assim como – no estranhamento – as objetivações do trabalho escapam do controle dos seus produtores, aparentemente assumindo uma existência autônoma, separada e poderosa contra os próprios sujeitos produtores, num outro nível mais complexo do ser social, os fenômenos sociais deixam de ser reconhecidos como resultado de projetos humanos, passando a ser percebidos como fatos naturalmente existentes, inevitáveis e insuperáveis.

Esse processo de inversão generalizada que fetichiza a consciência transformando seu produtos em “coisa-em-si”, ao fundamentar a vida sócio-histórica (ideologia), deliberadamente ou não (pouco importa), afinal sempre vem assegurar a manutenção do *status quo*.

Marx se contrapõe à separação positivista entre ideologia e ciência (neutra e verdadeira) assim como à caracterização da ideologia como hábitos mentais inatos. Como já salientamos, o exame de Marx se dá em relação às causas e funções históricas desempenhadas por essas objetivações da consciência (rompendo com a aceção juvenil-hegeliana de que falsas ideias se combatem com ideias verdadeiras). As distorções dadas pela consciência; as ilusões sociais estão ancoradas em contradições reais cuja transformação prática veicula o único caminho para superar essas ideias (sempre considerando – para evitar obreirismos e pragmatismos – que tais práticas transformadoras vinculam-se obviamente a ideias transformadoras, em ontológica relação dialética).

A forma mais exagerada dessa absolutização da *ratio* aparece, compreensivelmente, na moral. Dessa maneira, o dever-ser se apresenta – subjetiva e objetivamente – como algo separado das alternativas concreta dos homens, à luz de tal absolutização da *ratio* moral, essas alternativas aparecem como meras encarnações adequadas ou inadequadas de preceitos absolutos, permanentes, portanto, transcendentais ao homem. (...) Desse modo, o imperativo que, nos homens, provoca as relações do dever-ser, se transforma num princípio transcendente-absoluto (criptoteológico)¹¹.

11 LUKÁCS, György. *Para uma ontologia do ser social II*. op. cit., p. 111.

O trabalho coletivo, social, na medida em que se torna mais especializado, aumenta a possibilidade de reproduzir a vida individual e genérica. Como ser que pertence a um gênero o trabalho permite a construção de concepções de subjetividade e de valores éticos que se manifesta, a cada momento, acerca da diferenciação entre singularidade e generalidade.

O processo de revoluções burguesas que marcam o início do período contemporâneo, capitaneadas pela Revolução Americana e pela Revolução Francesa cristalizou na filosofia a base do pensamento moderno (no que concerne às áreas da ciência, da moral, da política, do direito, da religião, da estética, permitindo unificá-las) por meio de sua categoria central: a invenção do sujeito.

É a partir de então que se consolida a ideia de que a humanidade se forma (*bildung*) ou se educa a si mesma; se impõe as suas próprias leis; se emancipa a si própria da opressão, da ignorância ou da miséria – atividade desempenhada por distintos sujeitos: A “humanidade”, o “povo”, a “nação”, os “povos históricos” (encarnando o espírito do mundo, para Hegel). O materialismo de Marx serviu-se dessa constatação para formular sua crítica ao idealismo, contrapondo o verdadeiro sujeito prático revolucionário. Parte da teoria marxista se encarregou de transpor para o proletariado esse papel histórico idealizado e, ao invés de superar o idealismo, simplesmente o estendeu, instalando a dicotomia entre materialismo e idealismo.

De acordo com Tertulian, a reflexão ética de Lukács em seu período de maturidade, após sua adesão ao marxismo e ao comunismo, mesmo conservando o essencial de seu pensamento de juventude, orientar-se-á para uma nova problemática. Agora são mediações entre o mundus noumenon e o *mundus phaenomenon*, entre o mundo dos fins últimos da moral e a lógica impositiva do processo sócio-histórico que atraem a sua atenção.

autor procurava encontrar uma saída para o conflito entre os dois termos de uma antinomia famosa: a moral da intenção, que considera como um absoluto o momento, subjetivo por excelência, da convicção, independente de qualquer consequência possível, e a moral das consequências, que julga o valor de uma ação exclusivamente pelos seus efeitos na prática social. Kant e os existencialistas se tornavam, nesta perspectiva, representantes da primeira tendência; Maquiavel, por certos aspectos de seu pensamento, da segunda. A recusa total oposta à pura

“ética das consequências” (*Folgeethik*), que, levada ao extremo, aniquila a própria substância do ato moral – a consciência subjetiva (*das Gewissen*), a intenção e a responsabilidade –, prefigurava uma de suas críticas mais clarividentes ao stalinismo. Retomadas e desenvolvidas nas notas que ele preparava com vistas à redação de sua Ética, estas críticas denunciavam as práticas stalinianas como uma tentativa de abolir, pela força, os critérios da moralidade e da vida ética, ficando os atos dos indivíduos submetidos a uma codificação jurídica estrita, imposta do alto, e a dimensão da interioridade simplesmente suprimida. Dois dos termos do trinômio direito-moralidade-vida ética desaparecem nessas sociedades repressivas, que fazem a vida social regredir ao estágio da pura regulamentação pela hegemonia do “direito”, amputando-o de sua finalidade, que é a instauração da *Sittlichkeit* (a vida ética).¹².

12 TERTULIAN, Nicolas. *O grande projeto da Ética*. Trad. Lúcio Flávio R. de Almeida. Revista Ensaio Ad Hominem.

Para Lukács, atos teleológicos podem aparecer de forma diferenciada quando se considera o objeto sobre o qual incidem e exercem suas ações: Os atos teleológicos primários incidem de forma imediata sobre um dado objeto ou elemento natural, enquanto os atos teleológicos secundários têm como finalidade a consciência de outros homens, ou seja, *“não são mais intervenções imediatas sobre objetos da natureza, mas intencionam provocar estas intervenções por parte de outras pessoas”*.

(...) os traços específicos do trabalho não podem ser transferidos diretamente para formas mais complexas de práxis social. A identidade e não identidade (...) remonta, assim acreditamos, ao fato de que o trabalho realiza materialmente a relação radicalmente nova no metabolismo com a natureza, ao passo que as outras formas mais complexas da práxis social, na sua grandíssima maioria, têm como pressuposto insuperável esse metabolismo com a natureza, esse fundamento da reprodução do homem na sociedade¹³.

Lukács distingue nas teleologias secundárias, as objetivações surgidas sob a pressão dominante das circunstâncias exteriores, quando o indivíduo age, sobretudo, para sua autoconservação (elas pertencem prioritariamente à esfera do gênero humano em si), daquelas onde ele chega a expressar a integralidade de suas aspirações e a exteriorizar verdadeiramente sua personalidade (as grandes ações éticas ou as obras de arte maiores são exemplos privilegiados destas objetivações superiores nas quais se efetiva a aspiração à autodeterminação do gênero humano).

Quando se observou que na práxis, o momento decisivo do sujeito é seu pôr teleológico, fica evidente que o correspondente enquadramento categorial desses atos implica o surgimento de uma práxis caracterizada pelo dever-ser.

Ainda em termos ontológicos, *“a situação do dever-ser é bastante simples: o pôr da causalidade consiste precisamente em reconhecer aquelas cadeias e relações causais que, quando escolhidas, influenciadas, de modo adequado, podem realizar o fim posto.”*³⁹⁹

O conhecimento correto da causalidade, portanto, só pode ser definido a partir do fim; a partir do futuro, numa insuprimível relação entre o dever-ser e as representações (espelhamento) da realidade (entre teleologia e causalidade).

Quando o fim teleológico é o de induzir outros homens a pores teleológicos que eles mesmos deverão realizar, a subjetividade de quem põe adquire um papel qualitativamente diferente e, ao final, o desenvolvimento das relações sociais entre os homens implica que também a autotransformação do sujeito se torne um objeto imediato de pores teleológicos, cujo caráter é um dever-ser. Naturalmente, esses pores não se diferenciam apenas por serem mais complexos, mas exatamente porque também se distinguem elas formas de dever-ser que contamos no processo de trabalho¹⁴.

Indissolivelmente ligado ao problema do dever-ser está a questão dos valores

Pois, assim como o dever-ser enquanto fator determinante da práxis subjetiva

São Paulo, Ad Hominem, n. 1, t. 1, 1999, pp. 126.

¹³ LUKÁCS, György. *Para uma ontologia do ser social II*. op. cit., p. 93 ³⁹⁹ Idem, p. 99.

¹⁴ Idem ibidem, p. 105. ⁴⁰¹ Idem ibidem, p. 106.

no processo de trabalho só pode cumprir esse papel (...) porque o que se pretende é valioso para o homem, então o valor não poderia tornar-se realidade em tal processo se não estiver em condições de colocar no homem que trabalha o dever-ser de sua realização como princípio orientador da práxis⁴⁰¹.

O valor funciona como critério para escolha das finalidades enquanto que o dever-ser é mais um regulador (orientador) dessas finalidades.

Por um lado o valor não pode ser obtido como um dado objetivo do que é pretendido, pois nada tem valor natural, em-si – Marx constata que mesmo o valor de uso é uma construção histórico-social, uma objetividade social, logo, fundada no trabalho¹⁵.

O fato de essa utilidade possuir um caráter teleológico, de ser utilidade para determinados fins concretos, não supera essa objetividade.

(...) Com efeito, só referida a um pôr teleológico a utilidade pode determinar a espécie de ser de qualquer objeto, apenas nessa relação pertence à essência desse último, enquanto existe, ser útil ou o seu contrário.

Certamente que esse objetivismo pode descambar para um idealismo transcendental em fundamentações cósmico-teológicas.

(...) A consequência, no entanto, é que os valores complexos e espirituais acabam por estar em contraposição (...) com aqueles materiais, terrenos, e, de qualquer modo, de maneira mais marcante (...), estes últimos ou acabam simplesmente subordinados ou são (asceticamente) inteiramente eliminados¹⁶.

O valor é um fator real do ser social mesmo se tratando de uma objetivação mais complexa, ou seja, derivada do trabalho.

Toda práxis social, seja ela singular ou genérica, encontra nos atos humanos individuais (histórico-concretos) seus elementos básicos. Tais atos, enquanto o pôr teleológico consciente de uma necessidade (historicamente construída), possuem sempre uma dimensão de escolha entre possibilidades (historicamente construídas por um oceano objetivações humanas ou mesmo dadas pela natureza e o estágio de conhecimento humano sobre ela – no caso do trabalho).

Essa relação entre os atos singulares e a totalidade do ser social requer inevitavelmente que sejam avaliadas tanto as escolhas como as consequências de sua objetivação.

Para atender a essa necessidade de valoração surgem como critérios vários complexos valorativos, dentre eles a ética e a moral.

A divisão do trabalho torna o trabalho tão unilateral quanto multilateral se convertem as necessidades. Marx exemplifica com a hipótese das trocas simples: qualquer proprietário de uma ou umas mercadorias tem necessidade por muitas outras mais¹⁷.

Assim, os processos valorativos adquirem uma nova qualidade com o surgimento

15 Aqui Marx excetua apenas casos limites em que a utilidade não é mediada pelo trabalho, como o caso do ar. Cf. MARX, Karl. *O Capital, Livro I*. op. cit., p. 118.

16 LUKÁCS, György. *Para uma ontologia do ser social II*. op. cit., p. 109.

17 MARX, Karl. *O Capital, Livro I*, p. 180-187.

das sociedades de classe: o antagonismo entre as classes reflete em valores antagônicos.

Como o capitalismo é o primeiro modo de produção que articula a vida de cada indivíduo com toda a humanidade, na qual o gênero humano é efetivamente universal, por outra parte ele vai mediar essa imensa teia de relações pelo capital, isto é, vai reduzir essas relações sociais à relações entre mercadorias, portanto, mediadas pela propriedade privada.

Pela primeira vez os homens colocaram para si, conscientemente, a tarefa de constituírem a própria história – o homem como sujeito da própria história. Todavia, a conversão da mercadoria à uma forma elementar das relações sociais tem levado, no capitalismo, a um crescente processo de estranhamento e reificação.

Essa contradição no âmbito da vida social real gera reflexo nos complexos valorativos. Por um lado, a articulação humana em magnitude universal gera necessidades e possibilidades objetivamente genéricas que são incorporadas na escolha dos indivíduos mediadas pelo individualismo burguês.

Ressalte-se que em toda sociedade de classes haverá contradição entre necessidades genéricas e necessidades individuais (de indivíduos ou grupos) ela está objetivamente sempre presente ao longo da história. Porém, no sistema capitalista essa contradição se exponencializa.

Verifica-se, por conseguinte, uma evidente tensão entre as necessidades e possibilidades genéricas e as necessidades e possibilidades da acumulação privada de riquezas.

De acordo com Lukács é nesse contexto que surge o problema da moral e da ética: Enquanto a moral rebaixa as necessidades e possibilidades à esfera do individualismo burguês, a ética eleva os valores operantes nos atos individuais à esfera da generalidade humana, ou seja, faz incorporar aos atos individuais a dimensão universal das necessidades e possibilidades num dado momento histórico.

A ética explícita e supera a contradição indivíduo x sociedade como complexo valorativo objetivado nas relações sociais que aparecem como reflexo (espelhamento) na consciência.

Segundo o marxismo, o idealismo se apoiou insistentemente na moral religiosa. Assim, por exemplo, a ética de Platão na qual a ideia de bem é o fundamento teórico original não é outra coisa que não a idealização do Estado escravista e o domínio de sua classe dominante. Do mesmo modo a moral de Kant não passou de ser o reconhecimento formal dos direitos do homem mas na prática concreta não apontava nenhum caminho para libertar o homem, isto é, seu idealismo passava ao largo do problema das mediações materiais e práticas que possibilitassem a viabilização real de seu ideal moral e social¹⁸.

18 Kant sustentará que só o homem considerado como pessoa, como sujeito da razão prática, está acima de todo o preço. Porém, ao desenvolver sua teoria sobre poder legislativo, mencionará a dicotomia do cidadão ativo e cidadão passivo – este (empregado, servo, aprendiz, mulher, camponês etc.) ao carecer de independência e personalidade civil, não pode reivindicar, está despossuído do direito de votar. Cf. *A Metafísica dos Costumes*. Bauru, SP: EDIPRO, 2003,

A solene fórmula ética do homem como fim em si não possui universalidade concreta, de acordo com a própria acepção original de Kant, que restringe ao indivíduo burguês a possibilidade de ser considerado como pessoa.

O materialismo, por sua vez, rejeitava a moralidade religiosa, para encontrar nas ideias morais a expressão da necessidade humana; deduzia a moral da natureza eterna, destacando o importante papel das circunstâncias presentes na conduta dos indivíduos.

De toda forma, no capitalismo a personalidade do indivíduo é cindida entre o ser “cidadão”, aquele que atua na política, no Estado e se abre para relacionamento da generalidade humana e “burguês”, atuação do homem em sua esfera particular, como guardião da propriedade privada.

No entanto é o mundo burguês que, ao criar o gênero humano socialmente posto cria as condições materiais para a gênese de valores genuinamente éticos, quais sejam aqueles que tornam socialmente visíveis as necessidades e possibilidades da humanidade em sua totalidade.

Contudo, ao articular a totalidade dos homens na mediação da propriedade e da mercadoria impõe uma universalização subjetiva de fragmentação que cria um obstáculo ontológico para a penetração e efetivação dos valores éticos na realidade social.

Para Marx a moral tem como fundamento a totalidade das relações sociais e o movimento de reprodução da vida material (por meios dos modos de produção e do estágio de desenvolvimento das forças produtivas). Por isso, a superação do individualismo burguês – enquanto determinação da existência da sociedade burguesa – requer sempre a mudança radical das relações sociais, dentre elas a mediação dessas relações pela propriedade.

Para VÁZQUEZ:

por moral entendemos uma forma específica do comportamento humano, individual ou coletivo, que se dá realmente, ou que se propõe que deveria dar-se. E por ética entendemos a atenção reflexiva, teórica à moral em um ou outro plano – o fático ou o ideal – que não são para ela excludentes. Vale dizer: à ética interessa a moral, seja para entender, interpretar ou explicar a moral histórica ou social realmente existente, seja para postular e justificar uma moral, que não se dando efetivamente, considera-se que deveria dar-se¹⁹.

A reflexão ética do último Lukács gira sem cessar em torno dos problemas do direito, da moralidade e da vida ética, com uma ênfase particular nesta última (a *Sittlichkeit*) como solução de contradições surgidas em outras esferas²⁰.

Entre a universalidade abstrata das normas do direito e as exigências da consciência individual, que são, por natureza, infinitamente diversificadas, Lukács procura

pp. 66-67

19 VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. Ética e marxismo. In: Boron, Atilio A.; Amadeo, Javier; Gonzalez, Sabrina. *A teoria marxista hoje. Problemas e perspectivas*. Red de Bibliotecas Virtuales de Ciencias Sociales de America Latina y Caribe CLACSO, 2007. Disponível em <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/campus/marxispt/cap.12.doc>

20 TERTULIAN, Nicolas. *A grande Ética*. op. cit. p. 130.

circunscrever um campo de mediações. Em sua opinião, o dualismo kantiano da legalidade e da moralidade não parece capaz de resolver o problema, pois se contenta em justapor duas séries de abstrações. As exigências morais do indivíduo, enquanto permanecem isoladas na pura interioridade, sem levar em conta a exterioridade social, não parecem a Lukács menos abstratas do que a generalidade das normas jurídicas, que não podem, por definição, esgotar a infinita variedade dos problemas individuais.

Levado ao extremo, o rigor das normas jurídicas se transforma em fetichização do Direito, e, portanto, torna-se sinônimo de desumanidade. Esse distanciamento produzido ao longo da história, entre as normas jurídicas e as aspirações individuais, impõe a necessária modificação do direito²¹.

Para Lukács na Moral as necessidades humanas são pensadas a partir do indivíduo; por outro lado, a Ética faz com que as necessidades humanas sejam pesadas a partir do gênero. São os valores desalienantes, que impulsionam o indivíduo em relação ao gênero. Isso afasta a possibilidade de se pensar uma Ética marxista a partir de Kant. A rigor, ele situa o direito na esfera da generalidade (*die Allgemeinheit*), a moralidade do lado da singularidade (*Einzelheit*), enquanto a ética ocuparia, nessa disposição, a tarefa de mediação (*die Besonderheit*) entre a singularidade e a generalidade.

Essa fetichização do dever-ser pode ser observada, de forma inteiramente explícita, em Kant. A filosofia kantiana investiga a práxis humana referindo-se apenas às formas mais elevadas da moral (...) Assim como em todas as filosofias idealistas coerentes, também em Kant se produz uma fetichização hipostasiante da razão. Nessas imagens do mundo, a necessidade (...) aparece como algo por excelência absoluto. A forma mais exagerada dessa absolutização da *ratio* aparece, compreensivelmente na moral (...) o devcser aparece como algo separado das alternativas concreta dos homens (...) como encarnações (...) de preceitos absolutos transcendentais ao homem²².

Assim, Lukács distingue Ética, Moral e Direito:

A ação ética é um processo de “generalização”, de mediação progressiva entre o primeiro impulso e as determinações externas; a moralidade torna-se ação ética no momento em que nasce uma convergência entre o eu e a alteridade, entre a singularidade individual e a totalidade social. O campo da particularidade exprime justamente esta zona de mediações onde se inscreve a ação ética²³.

Lukács queria romper, de uma vez por todas, com a concepção “naturalista” da sociedade, inclusive a da sociedade como interpretação do marxismo: a visão puramente determinista da história, que considera como um absoluto a noção de “lei” e encara os indivíduos como simples agentes da “álgebra da revolução”, e a filosofia da história de tipo teleológico, que transforma cada etapa histórica em um simples momento preparatório da etapa seguinte, até o advento do objetivo final, a identidade sujeito-objeto da sociedade sem classes.

21 LUKÁCS, György. *Para uma ontologia do ser social II*, op. cit., p. 214.

22 LUKÁCS. *Para uma ontologia do ser social II*, op. cit., pp. 100-101.

23 TERTULIAN, Nicolas. *A grande Ética*. op. cit. p. 131.

A reação do materialismo vulgar, de simplesmente ignorar o papel do dever-ser no ser social e procurar interpretar toda essa esfera segundo o modelo da pura necessidade natural, contribuiu muito para confundir esse complexo de problemas ao produzir nos dois polos uma fetichização dos fenômenos²⁴.

Na verdade, os indivíduos são para Lukács os únicos e verdadeiros sujeitos da história (não existe, nele, nenhum vestígio de “processo sem sujeito”), e a auto-affirmação da personalidade é a pedra angular da vida social²⁵.

Isso pode parecer paradoxal se nos lembramos da força com que ele enfatiza, ao longo de toda a sua obra, o peso da heteronomia e, a amplitude dos condicionamentos objetivos nas ações dos indivíduos. Contudo, o paradoxo é só aparente, pois o ato teleológico (*die teleologische Setzung*) é o “fenômeno originário” motor da vida social²⁶.

Por outro lado, a ética não é um conjunto predeterminado de valores eternos e imutáveis, mas uma função social que podem ser atendidas por valores que expressem uma relação não antinômica entre indivíduo e gênero.

Daí porque ter sido possível compatibilizar a escravidão com a ética grega como necessidade histórica. Sem a produção escravista o aristocrata não poderia dedicar-se à reflexões sobre a vida genérica; sequer existiria uma comunidade ética, uma *pólis*. Ser a favor da escravidão não aparecia como uma contradição com os ideais e práticas de virtude do homem grego. A concepção aristotélica de gênero humano composto apenas por cidadãos da classe detentora de escravos e terras constituía o reflexo das relações genéricas objetivas daquele momento. Era uma concepção tão verdadeira quanto a nossa atual recusa a qualquer definição de gênero que exclua uma parte da humanidade (já que todos compõem a produção como trabalhadores ou capitalistas).

Somente existe a ética como parte da reprodução social, como reflexo consciente da objetividade social, sem o que não poderá imprimir qualquer peso social deontológico na vida dos homens, se convertendo em mero receituário carente de substância histórica²⁷.

Por isso a sociedade burguesa tem dificuldade de apresentar um sistema verdadeiramente ético, ou seja, capaz de superar a antinomia entre ser individual e ser genérico. Suas formulações ditas éticas quase sempre se apresentam como pregações morais (por melhor intencionadas que sejam) que não ultrapassam a tentativa de alteração de valores individuais.

Se tomarmos, por exemplo, a estrondosa campanha contra fome na África que mobilizou não só a sociedade de diversos países ricos, mas também governos e instituições como o G-7, constataremos que foi incapaz de alterar sequer 1% da distribuição de renda neste continente.

24 LUKÁCS. *Para uma ontologia do ser social II*, op. cit., p. 100.

25 Conforme Mészáros observa houve uma inversão nas obras tardias. O sujeito da ação verdadeiramente autônoma era a classe proletária em *História e Consciência de Classe*. Cf. MÉSZÁROS, István. *Para Além do Capital*, op. cit., p. 487.

26 LUKÁCS. *Para uma ontologia do ser social II*, op. cit., p. 105.

27 LESSA, Sérgio. *Lukács: Ética e Política*, SP: Argos, 2006, p. 45.

Em outras palavras: o desenvolvimento do capitalismo coloca a humanidade diante de necessidades e possibilidades que são efetivamente ético-genéricas, contudo, enquanto perdurar a regência do capital, essas necessidades e possibilidades só podem comparecer na reprodução social pela mediação do mercado. Quando essas necessidades e possibilidades comparecem na vida cotidiana assumem miseravelmente a forma de negócios, oportunidades de lucro, enfim, são instrumentalizadas para a reprodução e acumulação de capital.

Não significa que a moralidade burguesa não trouxe avanços sobre a moralidade feudal e suas relações estamentais e religiosas, mas o máximo que se avança dentro do reformismo capitalista distributivista (por exemplo, no Estado de bem-estar) é uma visão moral de tentar impor limites ao individualismo, amainando as disparidades sociais como se o fato de que todos portarmos valores solidários pudesse acabar com a miséria.

Ademais, quanto mais agudas as contradições e tensões sociais, mais abstrata se converte a moralidade burguesa. Multiplicam-se em diversas variantes os apelos aos valores humanos, a ponto de converterem – inclusive iludindo as esquerdas – o discurso dos direitos humanos no “mito realizado das sociedades pós-modernas”²⁸.

Politicamente, a retórica dos direitos humanos parece ter triunfado, pois ela pode ser adotada pela Esquerda ou Direita, pelo Norte ou pelo Sul, Estado ou púlpito, ministro ou rebelde. Essa característica que os torna a única ideologia na praça, a ideologia após o fim das ideologias, a ideologia no fim da história. Mas esse fascínio pelos direitos à moda “Igreja Ampla” é também o seu ponto fraco. (...) Os direitos humanos são a forma como as pessoas falam sobre o mundo e suas aspirações, a expressão do que é universalmente bom na vida. Encontram-se entranhados na nova ordem mundial; suas reivindicações adotadas, absorvidas e reflexivamente seguradas contra objeções. Concordância e crítica, aprovação e censura são partes do mesmo jogo, ambas contribuindo para a proliferação e o colonialismo sem fim dos direitos. Os direitos humanos tornaram-se o credo das classes médias. Nesse sentido dos direitos não é o encurtamento da distância entre a Direita e a Esquerda, ou o rico e o pobre, mas a imposição da ideologia dos ricos aos pobres. Porém, paradoxalmente um resíduo de transcendência ainda resta. Toda vez que um pobre, ou oprimido, ou torturado emprega a linguagem do Direito (...) para protestar, resistir, lutar, essa pessoa recorre a mais honrada metafísica, moralidade e política do mundo ocidental²⁹

Gramsci³⁰ divisará nesses complexos sociais que buscam determinar a ação de outros homens a interação ou práxis interativa (qualitativamente distinta, portanto da práxis do trabalho). A práxis interativa deve recorrer ao poder de persuasão e convencimento ainda quando recorre à coerção e ameaça.

Desse modo, para Gramsci existirá *hegemonia* quando um grupo social obtém o consenso de outros grupos para seus fins propostos; quando a ação teleológica de um grupo incide com êxito sobre a ação teleológica de outro grupo. Para tanto, é preciso que

28 DOUZINAS, Costas. *O fim dos direitos humanos*. Trad. Luzia Araújo. São Leopoldo: Unisinos, 2009, p. 26.

29 Idem, pp. 16-17.

30 COUTINHO, Carlos Nelson. *Lukács e Gramsci*. op. cit., p. 149 e ss.

compartilhem valores comuns. Nesse caso, torna-se objetivo aquilo que era universalmente subjetivo: a intersubjetividade objetiviza e efetiva concepções que estavam antes no nível subjetivo das intenções.

Para que haja essa universalidade subjetiva, porém, não basta a disseminação de valores, é preciso que estejam dadas certas condições na realidade objetiva (independentemente da consciência); condições que permitam sua conversão em objetividade. A partir dessas condições objetivas é preciso ainda uma intersubjetividade fundada na convergência de diferentes ações teleológicas.

A ideologia – tipo de conhecimento que tem lugar na práxis interativa, ou seja, que interfere na realidade e a modifica – é elemento determinante da própria realidade material como solução para suas contradições.

Se a crença em deus se torna um universal subjetivo, então tal projeto de torna uma realidade social ontológica e mobiliza a ação prática dos homens, independentemente de – em termos gnosiológicos ou epistemológicos – estarmos diante de uma “falsa consciência”.

Ideologia é unidade de fé (...) entre uma concepção do mundo e uma norma de conduta adequada a ela. É por isso, pois, que não se pode separar filosofia da política; ao contrário pode-se demonstrar que a escolha e a crítica de uma concepção de mundo são, também elas, fatos políticos³¹.

Por seu turno Lukács estabelece:

Mesmo sendo uma forma de consciência, a ideologia não é absolutamente idêntica à representação cognitiva da realidade, mas – enquanto meio para enfrentar conflitos sociais – é eminentemente dirigida para a práxis, com esta partilhando (...) a necessidade de transformar a realidade (como também tem a mesma estrutura a defesa da realidade contra as tentativas de mudança)³².

Marx, ao propor uma nova articulação entre a reprodução dos indivíduos (singularidades sociais que consubstanciam personalidades crescentemente desenvolvidas) e a reprodução da totalidade coloca as bases fundamentais para uma nova ética.

São indicativos de uma nova concepção ética suas afirmações de que o desenvolvimento dos indivíduos é condição *sine qua non* para o desenvolvimento da totalidade social; a crítica da sociedade burguesa, suas relações sociais alienadas; a crítica da ideologia burguesa; a cisão dos indivíduos entre sua esfera genérica (como cidadãos participantes da esfera pública) e sua esfera privada (como um burguês movido pela acumulação de riqueza), gerando uma individualidade limitada na efetivação de todas as potencialidades abertas pelo nível de socialização; na identificação da mediação social da propriedade privada como fundamento ontológico da impossibilidade de efetivação de uma “ética burguesa” e finalmente da denúncia da política, do Estado e do Direito enquanto exercício do poder do homem sobre o homem (enquanto luta de poder, que é poder de determinar a divisão do trabalho e da riqueza).

31 GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do Cárcere*. Vol I, op. cit., p. 96.

32 LUKÁCS, György. *Para uma ontologia do ser social II*. op. cit. p. 487.

Sem embargo da luta política ser o meio pelo qual se supera a sociedade burguesa, na construção da emancipação a política (e o Estado) será sempre um obstáculo a ser superado em conjunto (nem antes nem depois como constata Mézsáros³³) com a propriedade privada dos meios de produção. O homem precisa da política para superar a barbárie do capital. A política é por isso a expressão da miséria em que vivemos, por isso, a construção da sociedade comunista deve ter como referência central na ética.

Nos termos da Ontologia do Ser Social, o sujeito estaria diante de uma alternativa fundamental: permanecer restrito ao nível da particularidade (*Partikularität*)³⁴, condenando-se a ser apenas um agente da reprodução social, ou transgredir este nível rumo à afirmação de sua interioridade autônoma, opondo ao status quo social a lei de sua personalidade.

A alienação é justamente definida como um estado onde as qualidades e aptidões do indivíduo permanecem fixadas na esfera da particularidade, sem chegarem a convergir para a síntese da personalidade autônoma, pois elas funcionam para a reprodução de uma potência social estranha.

Lukács enfrenta o problema da alienação postulando a intervenção mediadora da ética.

Mészáros³⁵ observa que o conceito de ética para Lukács como medição, muito se explica pelo fato da lacuna abissal entre o “socialismo realmente existente” e sua visão de humanidade plenamente emancipada.

Distanciando-se da identidade sujeito-objeto, defendida em *História e consciência de classe*, Lukács relembra que, na tentativa hegeliana de elucidar a relação entre liberdade e necessidade – definindo sua reciprocidade ao dizer que

“a verdade da necessidade é a liberdade” - , “a substância é transformada em sujeito na passagem para o sujeito-objeto idêntico”. Encontramos algo similar na *Ontologia* de Lukács, ainda que ele não proponha explicitamente uma nova identidade sujeito-objeto. Apesar de tudo, eu o proletariado seja o sujeito-objeto idêntico da história, Lukács reitera a ideia, de forma alterada, em relação ao “trabalho como o sujeito que propõe”. Ele discute a realidade em termos de uma *causalidade dual*: 1) a série de “postulados teleológicos” realizados pelo trabalho e 2) a cadeia de causas e efeitos colocada em movimento pelos objetivos postulados pelo trabalho³⁶.

Para Lukács, no âmbito do trabalho, a liberdade (que fará uso da ética) deriva da relação entre a mera possibilidade e o poder criador da realidade da postulação teleológica.

Com o trabalho o homem conquista o primeiro passo da liberdade: o autocontrole sobre sua dimensão animal (natural). Esse processo deve servir de molde para que no âmbito das teleologias e objetivações mais complexas o homem possa conquistar a

33 Mézsáros, István. *Para Além do capital*. São Paulo: Boitempo2002, p.470.

34 TERTULIAN, Nicolas. *O grande projeto da Ética*. op. cit. p. 132. O autor observa que, em Lukács, a *Partikularität* possui uma conotação ligeiramente pejorativa, designando o indivíduo curvado sobre sua singularidade, enquanto *Besonderheit* representa justamente a superação da pura singularidade rumo a uma zona de mediação entre o singular e o universal.

35 MÉSZÁROS, István. *Para Além do Capital*, op. cit., p. 487.

36 Idem, 488.

liberdade mais elevada.

Independentemente do grau de consciência que dele tenha o executor do trabalho, neste processo [o trabalho] ele produz a si mesmo como membro do gênero humano. Pode-se mesmo dizer que o caminho do autocontrole, a série de lutas que conduz do determinismo natural dos instintos ao autodomínio consciente é a única via real para se alcançar a liberdade humana real³⁷.

Contudo, Mészáros aponta que essa abstração do trabalho em geral é totalmente invalidada pelo modo de controle destrutivo do capital sobre o trabalho real – neste, o capital impõe mediações entre aqueles que realmente trabalham e os objetos de sua atividade produtiva.

O fato de as alternativas serem nulificadas – não pela “rude” ou “sutil” manipulação, mas *pelo modo necessário de operação* dos sistemas do capital em todas as suas formas – há de ser considerado secundário ou irrelevante em um discurso ansioso por assegurar o sucesso da luta contra o poder da alienação, graças à escolha da alternativa correta, feita pelos indivíduos particulares em suas lutas contra os seus particularismos alienados, no âmbito das suas vidas cotidianas³⁸.

Primeiro que em nenhum momento Lukács divisou a ética como um caminho mágico e tranquilo rumo a uma sociabilidade perfeita. Ao contrário, a luta é tão difícil que Lukács retira do horizonte do pós-capitalismo (o socialismo) a possibilidade de materializar a ética com a aproximação das esferas da singularidade e genericidade e suas respectivas necessidades e possibilidades objetivas e subjetivas, porquanto ainda exista Estado e poder dos homens sobre outros homens. Admite apenas uma moralidade que impulsiona a transição. “*A alienação nunca é um estado de coisas, mas sempre um processo*”³⁹, por isso o indivíduo que toma decisões é guiado por uma moralidade (e um quadro ideológico) que reflete as contradições reais.

Ademais, se Mészáros consegue criticar Lukács é porque vivenciou outro contexto histórico, tanto do capitalismo (vivendo um momento de grande desenvolvimento com poucas crises, com o reformismo do Welfare State e um senso crítico que se elevava no mundo ocidental no final da década de 1960), quanto do socialismo real (no qual Lukács resolveu apostar⁴⁰). Sua visão consegue elevar-se historicamente, pois, justamente como Lukács precisou, as teleologias e o dever-ser se analisam desde o futuro para o qual se projetam, numa reedição da coruja de Minerva hegeliana.

De toda sorte, em termos marxistas, ainda que ao longo da obra de Marx predominem as passagens que permitam assegurar à moral um lugar, não se pode negar que existam outras que a negam pondo-se assim a contradição exposta. E, às vezes, esta se dá em um

37 LUKÁCS, György. *Para uma ontologia do ser social II*. op. cit. p. 134.

38 MÉSZÁROS, István. *Para Além do Capital*, op. cit., p. 490.

39 LUKÁCS, György. *Para uma ontologia do ser social II*. op. cit. p.624.

40 “o caminho para uma vitória real e ideologicamente bem concebida sobre a alienação está hoje – em perspectiva – mais bem pavimentada do que em qualquer época anterior (...) depende do próprio indivíduo decidir se vive de modo reificado e alienado ou se deseja tornar a realidade, com seus próprios feitos, sua personalidade real” In: LUKÁCS, György. *Para uma ontologia do ser social II*. op. cit. p. 739.

mesmo texto: por exemplo, no mesmo Manifesto Comunista que desqualifica a moral como preconceito burguês, critica-se moralmente a burguesia por ter convertido a “dignidade pessoal” – que obviamente é um valor moral – em um valor de troca. Assim, pois, é necessário reconhecer que existem posições contraditórias sobre a moral na obra de Marx.

Também na tradição marxista, como vimos em diminuto sinal, também há mais divórcio do que convergência.

Marx enuncia o cerne da 11ª Tese sobre Feuerbach: é preciso transformar o mundo, transformá-lo pela práxis (que sintetiza consciência e ação). Eis o cerne ético do pensamento de Marx.

O marxismo é, em primeiro lugar, uma crítica do existente – a sociedade civil burguesa. Entretanto, ao estabelecer uma teoria científica sobre a sociabilidade, mas que se encontra inexoravelmente contaminada por uma intenção moral Denunciar dos males sociais que se critica (alienação estranhamento, reificação, ideologia, fetichismo), significa pressupor os bens sociais os quais encarnam esses valores – morais e não morais – que o capitalismo limita, asfixia ou nega realmente.

Como Marx nunca permaneceu apenas na crítica, o marxismo é também projeto de emancipação social, humana, superando a propriedade e o Estado o homem se desalienará, integrando-se individual e genericamente na totalidade social. Esta necessidade se exprime como desejo, intenção, que deve ser *possível*, ou seja, deve contar na realidade com as condições históricas e sociais necessárias para sua realização. E deve ainda ser *realizável*, quando dadas essas condições, os homens tomam consciência da necessidade e possibilidade da nova sociedade e se organizam e atuam para instaurá-la (o que Mészáros não parece ter compreendido em Lukács). Dentro dessas condições de possibilidade se coloca um terceiro elemento primordial do marxismo: o conhecimento da realidade (capitalista) a transformar e das possibilidades de transformação inscritas nela, assim como das condições necessárias.

CONCLUSÃO

A realidade, especialmente a realidade social [humana] se constitui ontologicamente como devir histórico. Esta realidade social, porque um complexo derivado da práxis é dominado por determinações naturais (causais) que regulam a teleologia humana.

O pôr teleológico presente na atividade humana é condicionado tanto pelas cadeias causais que compõem objetivamente o ser social, quanto pelo estágio de conhecimento sobre tais condições concretas da realidade material.

Com efeito, a ética (e bem assim o direito) quando construída e reconstruída historicamente pelas finalidades contingentes está sempre baseada e, por isso mesmo, orientada numa ontologia (categorias ontológicas dinâmicas) e no estágio da capacidade de compreendê-las do homem no momento (refleti-las no concreto pensado), para além da ideologia dominante.

Dito de outra forma, a ética e o direito só podem ser compreendidos a partir da compreensão da totalidade e dos complexos sociais (relativamente autônomos) que o compõem.

Por outro lado, a inteligibilidade da ética e do direito depende da ontologia do ser social, ou seja, da forma de sociabilidade que se impõe pelo capital sobre todas as esferas da sociedade de maneira geral. Depende da configuração do capitalismo, da propriedade privada dos meios de produção, da divisão do trabalho, das dimensões do trabalho alienado.

Dessa maneira, a reprodução das relações materiais e a estrutura dinâmica do complexo social total subordinam a ética e o direito e não o oposto. Estes têm não apenas seus conteúdos dependentes das relações de produção capitalistas, mas também suas formas.

Por outro lado, como Coutinho destaca, tanto Gramsci quanto Lukács insistem no caráter ontológico-social da ideologia e a vinculam à práxis enquanto ação interativa.

Conteúdos éticos hegemonizados pelos ceticismos e relativismos morais tributários dos irracionalismos desencantados das grandes narrativas filosóficas (donde se retirem concepções de ética), até os idealismos de todas as cores (desde os racionalistas transcendentais e instrumentais, neopositivistas até as metafísicas de diversos matizes).

Quanto aos conteúdos jurídicos, fundamentalmente se busca preservar a acumulação e reprodução do capital. Portanto, o complexo jurídico é marcado pela mediação alienada entre o singular e o genérico, que leva à concepção de sua separação e isolamento em relação aos demais complexos.

Forma ética hegemonizada pelo relativismo, pelo ceticismo, pelo individualismo, pelo pragmatismo, que manifestam a crise de imaginário mencionada. Umbilicalmente vinculada à forma mercantil, a forma jurídica manifesta-se no fetichismo das categorias jurídicas (especialmente o Estado, a propriedade, o contrato enquanto ajuste individual de interesses e o processo como expressão final do próprio direito alienado da realidade social).

A conexão indissolúvel entre finalismo e causalidade permite demonstrar tanto o caráter da irredutibilidade do mundo dos valores, que é produto do pôr consciente, como o necessário enraizamento dos pores teleológicos, quanto a inexorabilidade da práxis social criar tais complexos.

Para o marxismo a liberdade parte do reconhecimento de que toda ação humana inclui, necessariamente, um momento de escolhas entre alternativas postas pela relação do indivíduo com a realidade objetivamente existente.

Como todo ser humano remete sempre para além de sua finalidade imediata, a todo instante os indivíduos devem compor suas teleologias a partir de necessidades e possibilidades (selecionadas por valores) cujo horizonte é dado pelas determinações objetivas da realidade. Liberdade é a possibilidade de escolher dentre as alternativas inscritas no real aquela mais adequada para atender às necessidades postas pelo ser social.

Com o desenvolvimento produtivo alcançado no capitalismo, divisa-se um salto na generalização das relações sociais, ligando, cada vez de maneira mais intensa, a vida de cada indivíduo ao destino do gênero humano, ou seja, fazendo com que as necessidades e possibilidades objetivamente postas pelo desenvolvimento genérico tenha presença na reprodução social.

Todavia a alienação estranhada e o fetichismo que contaminam a vida cotidiana impõem aos indivíduos um horizonte de ação bem mais estreito do que as possibilidades genéricas históricas.

Para superar as alienações e fetiches se demanda que a opção social se dê por valores que expressem as necessidades humanas sócio-genéricas nos processos de objetivação, ou seja, trata-se de, optando por verdadeiros valores éticos, pela primeira vez tomar de fato a substância humana como finalidade da ação, revelando um novo patamar do caráter genérico do ser social.

O reconhecimento que a individualidade só pode vir a ser em sociedade, que é a generalidade social que garante a reprodução individual biológica e cultural, as valorações para as práxis voltadas para o homem estabelecem que cumpre à ética plasmar valores socialmente reconhecíveis e que expressem um “para si” da generalidade.

Obviamente que as conexões que articulam os indivíduos na reprodução da sociedade capitalista conferem conteúdo genérico à substância concorrencial, individualista e egoísta burguesa. Porém, as contradições dessa sociedade estende a crise material e o isolamento (estranhamento) que transparece nas escolhas e valores individuais e reflete nos atos concretos.

Nesse contexto recrudescer a necessidade de reverter esse quadro. Nos atos de resistência, o homem produz um conjunto de objetivações que se não conseguem superar a alienação estranhada, podem fazê-las retroceder em processos políticos e revolucionários que visem a emancipação humana, ou seja, desfrutem de uma moralidade que intenta alterar a relação indivíduo – gênero.

Somente na sociedade emancipada da propriedade e do poder político-estatal a ética pode se converter em condição normal de reprodução social. Para Mészáros a plena realização da ética tem por obstáculo a solução do problema político para a efetiva transição para além do capital.

Diferentemente de todas as concepções anteriores, Marx jamais concebeu a efetivação dos valores éticos como uma pré-condição para a superação do capital, pela simples razão que esta efetivação é ontologicamente impossível sem a própria superação do capital.

O desenvolvimento pleno de uma ética marxista, portanto, só será possível como reflexo de um processo histórico real de superação do capital. É apenas o movimento de transição que indicará as efetivas tendências históricas pelas quais a ética poderá se converter numa dimensão da vida cotidiana, sem esse solo histórico, toda a tentativa de uma “ética marxista”, revolucionária, termina refém dos mesmos limites históricos que tornam impossível a efetivação da ética na sociabilidade capitalista.

Há então, lugar no marxismo tanto para uma Ética que tente explicar a moral realmente existente, como para uma ética normativa que postule uma nova moral, necessária, desejável e possível quando se dêem as bases econômicas e sociais necessárias para construir a nova sociedade na qual essa moral há de prevalecer.

BIBLIOGRAFIA

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Trad. Alfredo Bosi. 21ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

ADORNO, Theodor W. *A Indústria Cultural*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1976.

_____. *Introdução à Controvérsia sobre o Positivismo na Sociologia Alemã*. In: *Os Pensadores: Max Horkheimer, Theodor W. Adorno – Textos Escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural, 1989.

_____. *Dialética Negativa*. Trad. Marco Antonio Casanova, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2009.

_____; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Trad. Guido Antonio de Almeida, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

ALBINATI, Ana Selva Castelo Branco. *Marxismo e ética*. Cadernos de Ética e Filosofia Política nº 13, São Paulo: Universidade de São Paulo, 2/2008, pp. 17-41.

ALMEIDA, Agassiz. *A República das Elites: ensaio sobre a ideologia das elites e do intelectualismo*, Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

ALTHUSSER, Louis, *Aparelhos Ideológicos de Estado*. Trad. Walter José Evangelista e Maria Laura Viveiros de Castro, Rio de Janeiro: Graal, 1983

APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia I: filosofia analítica, semiótica, hermenêutica*. São Paulo: Loyola, 2000.

_____. *Transformação da Filosofia II: o a priori da comunidade de comunicação*. São Paulo: Loyola, 2000.

ANTUNES, Ricardo. *Adeus ao Trabalho? : ensaios sobre as metamorfoses e a centralidade do mundo do trabalho*. 5. ed. São Paulo: Cortez, 1998.

_____. *Os Sentidos do Trabalho: ensaio sobre a afirmação e a negação do trabalho*. 3. ed. São Paulo: Boitempo, 2000.

_____. *O Caracol e sua Concha: ensaios sobre a nova morfologia do trabalho*. São Paulo: Boitempo, 2005.

_____(org.). *A Riqueza e Miséria do Trabalho no Brasil* São Paulo: Boitempo, 2006.

ANTUNES, Ricardo; RÊGO, Walquiria Domingues Leão (orgs.). *Lukács: um Galileu no século XX*. 2ª ed., São Paulo: Boitempo, 1996.

ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite et al. *Filosofia Prática e Modernidade*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2003.

ATIENZA, Manuel. *Trás la Justicia: Una introducción al derecho y al razonamiento jurídico*. Barcelona: Ariel, 1993.

BALIBAR, Etienne. *A Filosofia de Marx*. trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.

BAHIA, Ricardo. *Das Luzes à Desilusão: o conceito de indústria cultural em Adorno e Horkheimer*. Belo Horizonte: Autêntica/FCH-FUMEC, 2004.

BAKHTIN, Mikhail (V. N. Volochínov). *Marxismo e Filosofia da Linguagem*. São Paulo: Hucitec, 2004.

BAUDRILLARD, Jean. *Para uma Crítica da Economia Política do Signo*. São Paulo: Martins Fontes, 1972.

BENSAÏD, Daniel. *Marx, o Intempestivo: grandezas e misérias de uma aventura crítica (séculos XIX e XX)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

BERMAN, Marshall. *Tudo que é Sólido Desmancha no Ar: a aventura da modernidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

BERNARDO, João. *Dialéctica da Prática e da Ideologia*. Porto: Edições Afrontamento; São Paulo: Cortez, 1991.

BORNHEIM, Gerd. *O Idiota e o Espírito Objetivo*. 2ª ed. Rio de Janeiro: UAPÊ, 1998 BOURDIEU, Pierre. *Ontologia Política de Martin Heidegger*. Campinas, SP: Papirus, 1989.

_____. *Razões Práticas: Sobre a teoria da ação*. Campinas, SP: Papirus, 1996.

_____. PASSERON, Jean Claude. *A Reprodução: elementos para uma teoria do sistema de ensino*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1982.

BOTTOMORE, Tom. *Dicionário do Pensamento Marxista*, Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.

BRAIT, Beth (org.). *Bakhtin: conceitos-chave*. 2ª ed., São Paulo: Contexto, 2005.

CHASIN, José. *Marx: Estatuto ontológico e resolução metodológica*. São Paulo: Boitempo, 2009.

COELHO, Luiz Fernando. *Saudade do Futuro*. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2001.

_____. *Teoria Crítica do Direito*, 3ª ed., Belo Horizonte: Del Rey, 2003.

COMPARATO, Fábio Konder. *Ética: direito, moral e religião no mundo moderno*. São Paulo:

Companhia das Letras, 2006.

CORREAS, Oscar. *Ideología Jurídica*. Puebla: Universidad Autónoma de Puebla, 1983.

_____. *Introducción a la crítica del derecho moderno (esbozo)*. 2ª ed., Puebla: Universidad Autónoma de Puebla, 1986.

_____. *Kelsen y los Marxistas*. Cidade do México: Coyoacán, 1994.

_____. *Crítica da Ideologia Jurídica: ensaio sócio-semiológico*. Porto Alegre: Sérgio Antonio Fabris Editor, 1995.

_____. *Derecho y Posmodernidad em América Latina: Apuntes para um Ensayo*. Revista Crítica Jurídica n. 22 (julho-dezembro 2003). Curitiba: Faculdades Integradas do Brasil - UniBrasil, 2004.

COSTA, Gilmaisa Macedo. *Indivíduo e Sociedade: sobre a teoria de personalidade em Georg Lukács*. Maceió: EDUFAL, 2007.

COSTA, Reginaldo da. *Ética do Discurso e Verdade em Apel*. Belo Horizonte: Del Rey, 2002.

COUTINHO, Carlos Nelson. *O Estruturalismo e a Miséria da Razão*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.

_____. *Gramsci: um estudo sobre seu pensamento político*. 2ª ed., Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

_____. *De Rousseau a Gramsci: Ensaios de Teoria Política*. São Paulo: Boitempo, 2011.

COUTINHO, Carlos Nelson. TEIXEIRA, Andréa de Paula (orgs.). *Ler Gramsci, entender a realidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CRUZ, Luis M. *La Constitución como Orden de Valores: Problemas jurídicos y políticos*. Granada: Editorial Comares, 2005.

DASCAL, Marcelo (org.). *Conhecimento, Linguagem, Ideologia*. São Paulo: Perspectiva, EDUSP, 1989.

DEBORD, Guy. *A Sociedade do Espetáculo*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

DERRIDA, Jaques. *O Espectro de Marx: o estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

DIAS, Edmundo Fernandes et. al. *O Outro Gramsci*. São Paulo: Xamã, 1996.

DOUZINAS, Costas. *O Fim dos Direitos Humanos*. Trad. Luzia Araújo. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2009.

DUARTE, Écio Oto Ramos. *Teoria do Discurso e Correção Normativa do Direito: aproximação à metodologia discursiva do direito*. 2ª ed., São Paulo: Landy, 2004.

DUBOIS, Christian. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

DUQUE-ESTRADA, Paulo César (org.). *Desconstrução e Ética: ecos de Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2004.

DUSSEL, Enrique. *Ética de la Liberación: em la Edad de la Globalización y de la Exclusión* 7ª ed. Madrid: Trotta, 2011.

DWORKIN, Ronald. *Los Derechos en Serio*. Barcelona: Ariel, 1999.

_____. *O Império do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. *Uma Questão de Princípio*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

EAGLETON, Terry. *Ideologia: uma introdução*. Trad. Luís Carlos Borges. Silvana Vieira. São Paulo: UNESP; Boitempo, 1997.

ERBER, Pedro Rabelo. *Política e Verdade: no pensamento de Martin Heidegger*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2003.

FAIRCLOUGH, Norman. *Discurso e mudança social*. Brasília: Universidade de Brasília, 2001.

FERRAZ JR, Tercio Sampaio. *Introdução ao Estudo do Direito: técnica, decisão, dominação*. 2ª ed.

São Paulo: Atlas, 1994.

_____. *Estudos de Filosofia do Direito: Reflexões sobre o Poder, a Liberdade, a Justiça e o Direito*. 2ª ed., São Paulo: Atlas, 2003.

FERREIRA, Nazaré do Socorro Conte. *Da Interpretação à Hermenêutica Jurídica: Uma Leitura de Gadamer e Dworkin*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 2004.

FIORIN, José Luiz. *Linguagem e Ideologia*. 8ª ed., São Paulo: Ática, 2005.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. 20ª ed., Rio de Janeiro: Graal, 1979.

_____. *A Verdade e as Formas Jurídicas*. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2002.

_____. *A Hermenêutica do Sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

FREDDO, Antonio Carlos. *A Ideologia em Ato: A filiação Imaginária do Sujeito: um ensaio acerca da re-subjetivização dos sujeitos na organização moderna*. São Paulo: Fiúza e Jundurian, 1998.

FREITAG, Bárbara. *A Teoria Crítica: ontem e hoje*. São Paulo: Brasiliense, 2004.

_____; ROUANET, Sérgio Paulo (orgs.). *Habermas: sociologia*. 3ª ed., São Paulo: Ática, 1993. Col. Grandes Cientistas Sociais, v. 15.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 6ª ed., Trad. Flávio Paulo Meurer, Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista Ed. Universitária São Francisco, 2004.

_____. *Verdade e Método II: complementos e índice*. 2ª ed., Trad. Flávio Paulo Meurer, Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista Ed. Universitária São Francisco, 2004.

GIANNOTTI, José Arthur. *Apresentação do Mundo: considerações sobre o pensamento de Ludwig Wittgenstein*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

GMEINER, Conceição Neves. *A Morada do Ser: uma abordagem filosófica da linguagem na leitura de Martin Heidegger*. Santos: Leopoldanum; São Paulo: Loyola, 1998.

GOULDNER, Alvin W. *La Dialéctica de la Ideología y la Tecnología: los orígenes, la gramática y el futuro de la ideología*. Madri: Alianza Editorial, 1978.

GRAMSCI, Antonio. *Maquiavel, a Política e o Estado Moderno*, 8ª ed., Trad. Carlos Nelson Coutinho, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.

_____. *Concepção Dialética da História*. 10ª edição. Trad. Carlos Nelson Coutinho, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1995.

_____. *Cadernos do Cárcere, volume 1: introdução ao estudo da filosofia. A filosofia de Benedetto Croce*. Trad. Carlos Nelson Coutinho, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

_____. *Cadernos do Cárcere, volume 4: Temas de cultura. Ação católica. Americanismo e fordismo*. Trad. Carlos Nelson Coutinho, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

GRAU, Eros Roberto. *Ensaio e Discurso sobre a Interpretação/ Aplicação do Direito*. São Paulo: Malheiros, 2004.

GUIMARÃES, Aquiles Côrtes (coord.). *Fenomenologia e Direito*. Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 2005. Col. Primeiros passos na Filosofia do Direito.

GUNTER, Klaus. *Teoria da Argumentação no Direito e na Moral: justificação e aplicação*. São Paulo: Landy, 2004.

HABERMAS. Jürgen. *Dialética e Hermenêutica*. Porto Alegre: L&PM, 1987.

_____. *Direito e Democracia: entre faticidade e validade*. 2 volumes, Trad. Flavio Beno Siebeneichler, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

_____. *Ciência e Técnica como "Ideologia"*. Trad. Artur Morão, Lisboa: Edições 70, 1989.

_____; RORTY, Richard; VATTIMO, Gianni (et alll). *"El Ser que Puede Ser Comprendido es Lenguaje": Homenaje a Hans-Georg Gadamer*. Madri: Editorial Síntesis, 2001.

_____. *Verdade e Justificação: ensaios filosóficos*. Trad. Milton Camargo Mota, São Paulo: Loyola, 2004.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*, 7ª ed., Trad. Paulo Meneses, Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: USF, 2002.

_____. *Princípios da Filosofia do Direito*. Trad. Orlando Vitorino, São Paulo: Martins Fontes, 1997. Col. Clássicos.

HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre o Humanismo*. Trad. Rubens Eduardo Frias, São Paulo: Ed. Moraes, 1991.

_____. *Ser e Tempo: Parte II*. 9ª ed., Trad. Marcia Sá Cavalcanti Shuback, Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. *Ser e Tempo: Parte I*. 14ª ed., Trad. Marcia Sá Cavalcanti Shuback, Petrópolis: Vozes, 2005.

_____. *Ontologia: (hermenêutica da faticidade)*. Trad. Renato Kichner. Petrópolis: Vozes, 2012.

HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Ed. 34, 2003.

HORKHEIMER, Max. *La Función de las Ideologías*. Trad. Victor Sanchez de Zavala, Madrid: Taurus, 1966. Cuadernos Taurus nº 72.

_____. *Teoria Crítica I*. São Paulo: Edusp – Perspectiva, 1990

HYPOLITE, Jean. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, 2ª ed., Trad. Sílvio Rosa Filho, São Paulo: Discurso Editorial, 2003.

IMBRIZI, Jaqueline Maria. *A Formação do Indivíduo no Capitalismo Tardio: uma análise de estudos que vinculam a esfera subjetiva ao mundo do trabalho*. São Paulo: Hucitec, 2005.

KANT, Immanuel. *A Metafísica dos Costumes*. Trad. Edson Bini, Bauru, SP: EDIPRO, 2003. (Série Clássicos Edipro).

_____. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2011.

KONDER, Leandro. *Marxismo e Alienação: contribuição para um Estudo do Conceito Marxista de Alienação*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1965.

_____. *Lukács*. Porto Alegre: L&PM, 1980. Col. Fontes do Pensamento Político vol. 1.

_____. *O Futuro da Filosofia da Práxis: o pensamento de Marx no século XXI*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

_____. *A Questão da Ideologia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

_____. *Memórias de um intelectual comunista*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

KOSIK, Karel. *Dialética do Concreto*, 2ª Ed., Trad. Cecília Neves e Alderico Toríbio, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

LÊNIN, Vladimir Ílich Ulianov. *Obras Escolhidas em Seis Tomos*. V. 6. Trad. José Barata-Moura, Francisco Melo e José Oliveira. Lisboa: Edições Avante, 1989.

_____. *Materialismo e Empiro-criticismo*, Trad. Olinto Beckerman, São Paulo: Global, 1987.

_____. *Que Fazer?* São Paulo: Hucitec, 1979.

LENK, Kurt. *El Concepto de Ideologia: comentario crítico y selección sistemática de textos*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1971.

LESSA, Sérgio. Lukács: *Trabalho, Objetivação, Alienação*. Revista Trans/forma/ação, da Unesp de Marília, São Paulo, V. 15, p. 39-51, 1992.

_____. *Lukács, Ontologia e Método: em busca de um(a) pesquisador(a) interessado(a)*. Revista Praia Vermelha, Pós-graduação em Serviço Social, vol. 1, n. 2, pp. 141-173, Rio de Janeiro, 1999.

_____. *Mundo dos Homens: trabalho e ser social*. São Paulo: Boitempo, 2002.

_____. *A Ontologia de Lukács: uma introdução*. Ijuí: Unijuí, 2006. _____. *Para Compreender a Ontologia de Lukács*. 3ª ed. Ijuí: Unijuí, 2007

_____. *Lukács: Ética e política*. São Paulo: Argos, 2007.

LOPARIC, Zeljko. *Heidegger*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004. Col. Passo-a-passo.

LOUREIRO, Isabel (org.). *Herbert Marcuse: a grande recusa hoje*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

LÖWY, Michael. *Ideologias e Ciência Social: Elementos para uma Análise Marxista*. 12ª ed. São Paulo: Cortez, 1998.

_____. *As Aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen: Marxismo e Positivismo na Sociologia do Conhecimento*. 7ª ed. São Paulo: Cortez, 2000.

_____. *Figuras do Marxismo Weberiano*. Revista Crítica Jurídica n. 21 (julho-dezembro 2002). Curitiba: Faculdades Integradas do Brasil - UniBrasil, 2003.

LUKÁCS, Georg. *El Joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. Trad. Manuel Sacristan, Ciudad del México: Editorial Grijalbo, 1963.

_____. *El Asalto a la Razón*. 2ª ed., Trad. Wenceslao Roces, Ciudad del México: Editorial Grijalbo, 1976.

_____. *As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem*. Temas de ciências humanas, nº 4. São Paulo: Livraria Editora de Ciências Humanas, 1978.

_____. *Os princípios ontológicos fundamentais de Marx*. Tradução Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Livraria Editora de Ciências Humanas, 1979.

_____. *Diálogo sobre o pensamento vivido*. In: Revista Ensaio, n. 15/16. São Paulo: Ed. Ensaio, 1986

_____. *História e Consciência de Classe: estudos sobre a dialética marxista*. Trad. Rodnei Nascimento, São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. *Prolegômenos para uma Ontologia do Ser Social*. Tradução Lya Luft e Rodnei Nascimento. São Paulo: Boitempo, 2010.

_____. *Para uma ontologia do ser social I*. Trad. Nélcio Schneider, Ivo Tonet. São Paulo: Boitempo, 2012.

_____. *Para uma ontologia do ser social II*. Trad. Nélcio Schneider, Ivo Tonet. São Paulo: Boitempo, 2013.

LYRA FILHO, Roberto. *Direito do Capital e Direito do Trabalho*. Porto Alegre: Sérgio Antonio Fabris Editor, 1982.

_____. *Marx e o Direito*. In: Educação & Sociedade – Revista Quadrimestral de Ciências da Educação. Ano VI, nº18. São Paulo: Cortez, agosto de 1984.

_____. *O Que é Direito?* 17ª ed., São Paulo: Brasiliense, 2004.

MACPERSON, C.B. *A Teoria Política do Individualismo Possessivo de Hobbes até Locke*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

_____. *Ascensão e queda da Justiça Econômica e Outros Ensaios*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

MAIA, Antonio Cavalcanti. *Jürgen Habermas: Filósofo do direito*. Rio de Janeiro: Renovar, 2008.

MANNHEIM, Karl. *Ideologia e Utopia*. Trad. Sérgio Magalhães Santeiro, 3ª ed., Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1976,

MAO, Tsé-tung. *Sobre a prática e a contradição*. Trad. José Maurício Gradel, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2008.

MARCUSE, Herbert. *A Ideologia da Sociedade Industrial*. 5ª ed., Trad. Giasone Rebuá, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1979.

MARX, Karl. *O Capital: Crítica da economia política. Vol.1 O Processo de Produção do Capital*, Tomo I (Capítulos I ao XII). Trad. De Régis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Abril Cultural, 1983 (Col. Os Economistas).

_____. *O Capital: Crítica da economia política: Livro III, O processo global de produção capitalista*. Trad. De Régis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Abril Cultural, 1983 (Col. Os Economistas).

_____. *O Capital: Crítica da economia política. Vol.1 O Processo de Produção do Capital*, Tomo II (Capítulos XIII a XXV). Trad. Régis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Abril Cultural, 1984 (Col. Os Economistas).

_____. *O Capital: Crítica da economia política. Livro 2: O Processo de Circulação do Capital*. 5ª ed., Trad. Reginaldo Sant'anna. São Paulo: DIFEL, 1987.

_____. *A Sagrada Família: ou a crítica da crítica contra Bruno Bauer e consortes*. Trad. Marcelo Backes, São Paulo: Boitempo, 2003.

_____. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Trad. Rubens Enderle e Leonardo de Deus, São Paulo: Boitempo, 2005.

_____. *Trabalho Assalariado e Capital & Salário, preço e lucro*. 2ª ed. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

_____. *Sobre a questão judaica*. Tradução Daniel Bensaïd e Wanda Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo, 2010.

_____. *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte*. Trad. Nélcio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. *Grundrisse: Manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política*. Tradução Mario Duayer, Nélío Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. *O Capital: Crítica da economia política. Livro I, O processo de produção do capital. 2v.*

25ª ed. Tradução Reginaldo Sant'Anna. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

_____. *O Capital: Crítica da economia política. Livro I, O processo de produção do capital*. Trad. Rubens Enderle, São Paulo: Boitempo, 2013.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Cartas sobre El Capital*. Trad. esp. Barcelona: Editorial Laia, 1974.

_____. *Obras escolhidas*. 3 volumes. São Paulo: Alfa-Omega, 1980.

_____. *A Ideologia Alemã: Crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas*. Tradução Rubens Enderle, Nélío Schneider, Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

MASCARO, Alysson Leandro. *Introdução à Filosofia d Direito: Dos modernos aos contemporâneos*. 2ª ed., São Paulo: Atlas, 2008.

_____. *Utopia e Direito: Ernst Bloch e a Ontologia Jurídica*. São Paulo: Quartier Latin, 2008.

MELHADO, Reginaldo. *Poder e Sujeição: os fundamentos da relação de poder entre capital e trabalho e o conceito de subordinação*. São Paulo: LTr, 2003.

MESZÁROS, István. *Marx: A Teoria da Alienação*. Trad. Isa Tavares, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1981.

_____. *Filosofia, Ideologia e Ciência Social: ensaios de negação e afirmação*. Trad. Else Ribeiro Pires Vieira, Célia Maria Magalhães, Maria Conceição M. Vaz de Mello, Júlio Jeha, São Paulo: Ensaio, 1993.

_____. *Para Além do Capital: rumo a uma teoria da transição*. Trad. Paulo César Castanheira e Sérgio Lessa. São Paulo: Boitempo, 2002.

_____. *O Poder da Ideologia*. Trad. Paulo Cezar Castanheira, São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.

MIAILLE, Michel. *Introdução Crítica ao Direito*. 2ª ed. Trad. Ana Prata, Lisboa: Editorial Estampa, 1994.

MOLULOU, Noel et al. *Estruturalismo e Marxismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1968.

MORAES FILHO, Evaristo de. *Introdução ao Direito do Trabalho*. Rio de Janeiro: Forense, 1956

NARDI, Henrique C. *Ética, Trabalho e Subjetividade: trajetórias de vida no contexto das transformações do capitalismo contemporâneo*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2006.

NAVES, Márcio Bilharinho. *Marxismo e Direito: Um Estudo sobre Pachukanis*. São Paulo: Boitempo, 2000.

NETTO, José Paulo. *Capitalismo e Reificação*. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1981.

- _____. *Marxismo Impertinente: contribuição à história das idéias marxistas*. São Paulo: Cortez, 2004.
- NEGRI, Antonio. HARDT, Michael. *Império*. Trad. Eduardo Sadier, Rio de Janeiro: Record, 2001.
- NEGRI, Antonio. LAZZARATO, Maurizio. *Trabalho Imaterial: formas de vida e subjetividade* Rio de Janeiro: DP&A, 2001.
- NOBRE, Marcos. *A Teoria Crítica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004. Col. Filosofia Passo-a-passo, v. 47.
- OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Reviravolta Lingüístico-Pragmática na Filosofia Contemporânea*. São Paulo: Loyola, 1996.
- PACHECO, Anelise. COCCO, Giuseppe. VAZ, Paulo (orgs.). *O Trabalho da Multidão: império e resistência*. Rio de Janeiro: Gryphus; Museu da República, 2002.
- PASCAL, Georges. *O Pensamento de Kant*. 8ª ed., Petrópolis: Vozes, 2003.
- PASUKANIS, Eugeny Bronislanovich. *A Teoria Geral do Direito e o Marxismo*. Trad. Paulo Bessa, Rio de Janeiro: Renovar, 1989.
- PINASSI, Maria Orlanda; LESSA, Sérgio (orgs.). *Lukács e a atualidade do marxismo*. São Paulo: Boitempo, 2002.
- PUGLIESI, Márcio. *Por uma Teoria do Direito: Aspectos Micro-sistêmicos*. São Paulo: RCS, 2005
- RANIERI, Jesus. *A Câmara Escura*. São Paulo: Boitempo, 2001.
- _____. *Trabalho e Dialética. Hegel, Marx e a Teoria Social do Devir*. São Paulo: Boitempo, 2011.
- REZENDE, Claudinei Cássio de. O debate filosófico sobre um Lukács hegeliano. Verinotio revista on-line – n. 16. Ano VIII, out./2012.
- RIBEIRO, Darcy. *Testemunho*. São Paulo: Siciliano, 1990.
- RICOEUR, Paul. *Hermenêutica e Ideologias*. Trad., Hilton Japiassu, Petrópolis: Vozes, 2008.
- _____. *Ideologia e Utopia*. Lisboa: Edições 70, 1991.
- _____. *Del Texto a la Acción: ensayos de hermenéutica II*. 2ª ed., Trad. Pablo Corona, Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 2002.
- ROHDEN, Luiz. *Hermenêutica Filosófica: entre a linguagem da experiência e a experiência da linguagem*. São Leopoldo – RS: Editora Unisinos, 2002.
- RORTY, Richard. *Ensaio sobre Heidegger e Outros*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002. Escritos Filosóficos, v. 2.
- ROSDOLSKY, Roman. *Gênese e estrutura de O Capital de Karl Marx*. Trad. César Benjamin. Rio de Janeiro: EDUERJ: Contraponto, 2001

SALGADO, Remigio Conde. *Pashukanis y la Teoría Marxista del Derecho*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989.

SANCHÍS, Luis Prieto. *Ideología e Interpretación Jurídica*. Madrid: Tecnos, 1993.

SANTOS, Wanderley Guilherme dos. *Ordem Burguesa e Liberalismo Político*. São Paulo: Duas Cidades, 1978.

SANTAELLA, Lúcia. *Produção de Linguagem e Ideologia*. 2ª ed., São Paulo: Cortez, 1996.

SARTORI, Vitor Bartoletti. *Lukács e a Crítica Ontológica ao Direito*. São Paulo: Cortez, 2010.

SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. *Hermenêutica: arte e técnica da interpretação*, 4ª ed., Bragança Paulista, SP: Ed. São Francisco, 2003.

SCHUARTZ, Luis Fernando. *Norma, Contingência e Racionalidade: Estudos preparatórios para uma teoria da decisão jurídica*. Rio de Janeiro: Renovar, 2005.

SEARLE, John R. *Mente, Linguagem e Sociedade: filosofia no mundo real*. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

_____. *Actos de Habla: ensayo de filosofía del lenguaje*. 5ª ed., Madrid: Cátedra, 2001.

_____. *Expressão e Significado: estudos da teoria dos atos de fala*. 2ª ed., São Paulo: Martins Fontes, 2002.

SOUZA, José Crisóstomo de (org.). *Filosofia, Racionalidade, Democracia: Os debates Rorty & Habermas*. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

STEIN, Ernildo. *A Caminho de uma Fundamentação Pós-metafísica*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

_____. *História e Ideologia*. 3ª ed., Porto Alegre: Movimento, 1999.

_____. *Uma Breve Introdução à Filosofia*. Ijuí: Ed. UNIJUÍ, 2002.

_____. *Seis Estudos sobre "Ser e Tempo"*. 3ª ed., Petrópolis: Vozes, 2005.

STRECK, Lênio Luiz. *Hermenêutica jurídica e(m) crise: uma exploração hermenêutica da construção do Direito*. 2ª ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2000.

_____. *Verdade e Consenso: Constituição, hermenêutica e teorias discursivas. Da possibilidade à necessidade de respostas corretas em direito*. 2ª ed., Rio de Janeiro: Lumen Júris, 2007.

STUCKA, Petr Ivanovich. *Direito e Luta de Classes: teoria geral do direito*. São Paulo: Editora Acadêmica, 1988.

TUMÁNOV, Vladimir. *O Pensamento Jurídico Burguês Contemporâneo*. Lisboa: Editorial Caminho, 1984.

TERTULIAN, Nicolas. *Teleologia y causalidad en la Ontología de Lukács*, In: LUKÁCS, György. *Ontología del Ser Social*. Trad. Félix Hoyo y César Peón. Chapingo: Univ. Autónoma de Chapingo, s/ d.

_____. *Hartmann e Lukács: uma aliança fecunda*. Crítica Marxista, n.33, São Paulo: Brasiliense, 2011, pp.115-125.

_____. *Sobre o método ontológico-genético em Filosofia*. Revista Perspectiva, Florianópolis, v. 27, n. 2, 375-408, jul./dez. 2009.

_____. *O grande projeto da Ética*. Trad. Lúcio Flávio R. de Almeida. Revista Ensaios Ad Hominem. São Paulo, Ad Hominem, n. 1, t. 1, 1999, pp. 125-138.

VAISMAN, Ester. *O Problema da Ideologia na Ontologia de G. Lukács*. Dissertação de Mestrado do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba, 1986.

_____. *A obra tardia de Lukács e os revezes de seu itinerário intelectual*. Revista Trans/Form/Ação. Revista de Filosofia da Universidade Estadual Paulista de Marília (Unesp-Marília) n:2, vol. 30, 2007.

VATTIMO, Gianni. *O Fim da Modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. *Filosofia da Práxis*, Trad. Luis Fernando Cardoso, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968.

_____. Ética e marxismo. In: Boron, Atilio A.; Amadeo, Javier; Gonzalez, Sabrina. *A teoria marxista hoje. Problemas e perspectivas*. Red de Bibliotecas Virtuales de Ciencias Sociales de America Latina y Caribe CLACSO, 2007. Disponível em <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/campus/marxispt/cap.12.doc>

VOGT, Carlos. *Linguagem, Pragmática e Ideologia*. São Paulo: Hucitec; Campinas: FUNCAMP – Fundação de Desenvolvimento da Unicamp, 1980. Col. Linguagem.

WARAT, Luis Alberto. *Mitos e Teorias na Interpretação da Lei*. Porto Alegre: Síntese, 1979.

_____. *Introdução Geral ao Direito Vol. I: interpretação da lei: temas para uma reformulação*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1994.

_____. *Introdução Geral ao Direito Vol. II: A Epistemologia Jurídica da Modernidade*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1995.

_____. *Introdução Geral ao Direito Vol. III: O Direito Não estudado pela Teoria Jurídica Moderna*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1997.

_____. *Território Desconhecidos: a procura surrealista pelos lugares do abandono do sentido e da reconstrução da subjetividade*, vol. I, Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004.

WHITE, Stephen K. *Razão, Justiça e Modernidade: A obra recente de Jürgen Habermas*. São Paulo: Ícone, 1995.

WIGGERSHAUS, Rolf. *A Escola de Frankfurt: história, desenvolvimento teórico, significação política*. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações Filosóficas*. São Paulo: Nova Cultural, 2000. Col. Os Pensadores.

WOLKMER, Antonio Carlos. *Ideologia, Estado e Direito*. 4ª ed. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2003.

ZAGREBELSKY, Gustavo. *El Derecho Dúctil: ley, derechos, justicia*. 4ª ed., Madri: Trotta, 2002.

ZIZEK, Slavoj. (org.). *Um Mapa da Ideologia*. Trad. Vera Ribeiro, Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

IVAN SIMÕES GARCIA - é advogado carioca, Professor Adjunto da UFRJ e Professor Associado da UERJ, na área de Direito do Trabalho. Possui graduação em Direito (UFRJ), Mestrado em Direito Constitucional (PUC-RJ), Doutorado em Direito do Trabalho (PUC-SP) e a presente obra corresponde a versão modificada de sua tese num segundo Doutorado, em Filosofia (UFRJ). Atua na área do Direito Constitucional do Trabalho, com experiência em Filosofia Crítica do Direito, Direitos Humanos e Direitos Fundamentais Sociais.



Delineamentos Ontológicos para uma **Ética** **Marxista**



www.atenaeditora.com.br



contato@atenaeditora.com.br



[@atenaeditora](https://www.instagram.com/atenaeditora)



www.facebook.com/atenaeditora.com.br

Atena
Editora

Ano 2024



Delineamentos Ontológicos

para uma

Ética Marxista



www.atenaeditora.com.br



contato@atenaeditora.com.br



[@atenaeditora](https://www.instagram.com/atenaeditora)



www.facebook.com/atenaeditora.com.br

Atena
Editora

Ano 2024