



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

PAULO HENRIQUE AYRES

**CLASSES FUNDAMENTAIS E CLASSES DE TRANSIÇÃO:
LUKÁCS E OS FUNDAMENTOS HISTÓRICO-ONTOLÓGICOS
DAS CLASSES SOCIAIS**

**MARINGÁ
2018**

PAULO HENRIQUE AYRES

**CLASSES FUNDAMENTAIS E CLASSES DE TRANSIÇÃO:
LUKÁCS E OS FUNDAMENTOS HISTÓRICO-ONTOLÓGICOS
DAS CLASSES SOCIAIS**

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia na Universidade Estadual de Maringá como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof^o. Dr. Robespierre de Oliveira.

Este exemplar corresponde à versão definitiva da dissertação aprovada perante Banca Examinadora

**MARINGÁ
2018**

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)
(Biblioteca Central - UEM, Maringá – PR., Brasil)

A985 Ayres, Paulo Henrique
Classe fundamentais e classes de transição:
Lukács e os fundamentos histórico-ontológicos
das classes sociais / Paulo Henrique Ayres. --
Maringá, 2018.
174 f.

Orientador: Prof. Dr. Robespierre de
Oliveira.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) -
Universidade Estadual de Maringá. Centro de
Ciências Humanas, Letras e Artes. Departamento
de Filosofia. Programa de Pós-graduação em
Filosofia.

1.Ontologia dialética. 2.Sociedade capitalista.
3.Lukács. I.Oliveira, Robespierre de, orient.
II.Universidade Estadual de Maringá. Centro de
Ciências Humanas, Letras e Artes. Departamento
de Filosofia. Programa de Pós-Graduação em
Filosofia.

121.68 21.ed.

Cicilia Conceição de Maria
CRB9- 1066
CC-003948



Universidade Estadual de Maringá
Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

PAULO HENRIQUE AYRES

**“CLASSES FUNDAMENTAIS E CLASSES DE TRANSIÇÃO: LUKÁCS E OS FUNDAMENTOS
HISTÓRICO-ONTOLÓGICOS DAS CLASSES SOCIAIS”**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Estadual de Maringá, como condição parcial para a obtenção do grau de *Mestre em Filosofia* sob a orientação do Prof. Dr. Robespierre de Oliveira.

Este exemplar corresponde à versão definitiva da tese defendida perante a Banca Examinadora.

Aprovado em 31 de janeiro de 2018.

Banca Examinadora:



Prof. Dr. Wagner Dalla Costa Félix
Presidente – PGF/UEM



Prof. Dr. Ronaldo Fabjano dos Santos Gaspar
Membro Externo – UEL



Prof. Dr. Evandro Luís Gomes
Membro Interno – PGF/UEM

RESUMO

O presente estudo tem como finalidade investigar os fundamentos históricos das classes sociais e as linhas gerais de sua atual configuração na sociedade burguesa. Para isso, recorre-se à última grande obra do filósofo húngaro G. Lukács, que desenvolve a ontologia marxiana do ser social explicitando as categorias mais universais do processo de humanização e desumanização. A ontologia dialética de Marx, que supera as antinomias do método metafísico, possibilita entender a relação de pares como essência-fenômeno e captar, de maneira mais precisa, os aspectos da universalidade, particularidade e singularidade das categorias. Deste modo, as classes sociais e suas atividades se mostram em suas identidades históricas revelando o que está em continuidade e o que está em descontinuidade. E, nesse sentido, o desenvolvimento da sociedade de classes indica uma dinâmica histórica distinta para as classes fundamentais e para as classes de transição.

Palavras-chave: Lukács, classes sociais, sociedade capitalista, ontologia dialética, trabalho, trabalho abstrato.

ABSTRACT

This study aims to investigate the historical foundations of social classes and the general trends of their current configuration in bourgeois society. For this, it is used the Hungarian philosopher G. Lukács's last great study, in which he develops the Marxian ontology of the social being, explaining the most universal categories of the process of humanization and dehumanization. Marx's dialectical ontology, which overcomes the antinomies of the metaphysical method, makes it possible to understand the relation of pairs as essence-phenomena, and to grasp, more precisely, the aspects of the universality, particularity, and uniqueness of categories. In this way, social classes and their activities are shown in their historical identities revealing what is continuity and what is in discontinuity. And, in this sense, the development of class society indicates a distinct historical dynamic for the fundamental classes and for the transition classes.

Keywords: Lukács, social classes, capitalist society, dialectical ontology, work, labour.

Em memória de
István Mészáros (1930-2017)

Emblemático que o grande filósofo das
últimas décadas seja oriundo da classe operária.

AGRADECIMENTOS

Entrei no programa de pós-graduação em 2015 e defendi a dissertação no final de janeiro de 2018. Embora tenha sido previsto para ser realizada em dois anos aproximadamente, a presente dissertação levou mais tempo devido às condições adversas típicas de uma sociedade alienada e de uma subjetividade estranhada – isso, no entanto, não exime as minhas responsabilidades de engajamento no projeto, afinal, o determinismo é tão falso quanto o voluntarismo. Aproveito a oportunidade para me retratar e também, como o indivíduo é bem mais que ele próprio e suas circunstâncias – sendo essencialmente um ser social –, demonstro gratidão às pessoas que diretamente me auxiliaram de alguma forma.

Primeiramente a minha família nuclear de Loanda – Vilma, Valdomiro, André, Andréia, Cristiano e Júlia – por me dar suporte durante a vida; e também a minha família nuclear na estada em Maringá, onde moro provisoriamente no apartamento dos meus tios, contando com esse imenso amparo das condições materiais do qual eu sou profundamente grato, onde convivo com Fernando, Sandra, Gabriel, Bruno e Inês.

Ao professor Robespierre de Oliveira por ter aceitado ser o orientador do meu projeto. O áspero desentendimento ideológico não altera a minha gratidão nesse ponto, embora reduza esse parágrafo, no fim das contas, a uma citação protocolar.

Ao Departamento de Filosofia da UEM, incluindo além dos professores, as secretárias Andréa e Rosângela Scoaris – essa última colaborou na mediação com o orientador e, nesse mesmo sentido, merece menção especial a coordenadora da pós-graduação, a professora Patrícia Coradim. Aos professores do departamento que participaram da banca na defesa, Wagner Félix e Evandro Luís Gomes. E, por falar em dia da defesa, agradeço a presença dos colegas Bill, Felipe e Fernando, assistindo a uma defesa de mestrado em pleno janeiro.

Ao professor da UEL, Ronaldo Gaspar, lukasciano como eu, por participar das minhas qualificação e defesa. As observações de alguém que estuda o mesmo autor são sempre muito bem-vindas.

A todas as minhas amigas que têm ou tiveram vínculo com o Partido Comunista Brasileiro (PCB) e suas frentes de massa, especialmente o núcleo de Maringá da União da Juventude Comunista (UJC). Menção destacada nesse período vai para Carlos Rico, Éder Constâncio, Karla Luna, Caco Carneiro, Beatriz Machado, Vinícius Spricigo, Thais Pimentel, André Fabrício, Felipe Alexandre, Ariel Vieira, Lucas Lima, Bárbara Sartori, Iasmin Calixto e Rodrigo Bischoff Belli.

Aos meus vários colegas, não só os mestrados como os graduandos do curso de Filosofia, visto que fiz o mestrado simultaneamente ao curso de graduação (ainda em conclusão), por compartilhar as alegrias e pressões de uma vida acadêmica típica da Universidade Burguesa.

A todos àqueles que, involuntariamente e em algum grau, contribuíram para dar formas às minhas ideias apresentadas aqui, seja através de textos ou de conversas informais, na internet e pessoalmente – mesmo em prosas de consultório no caso de Jocimar Bardi Jr. e Hugo Moreschi. Na internet, aliás, agradeço aos que colaboram para o desenvolvimento e disseminação da crítica realizada pelos Núcleos de Estudos em Decadência Ideológica Burguesa (NEIM, NERF e NENI) – o desenvolvimento da dissertação ocorreu a *pari passu* do desenvolvimento dessa trincheira na batalha das ideias.

Por fim, é preciso agradecer a todos os trabalhadores que indiretamente colaboraram com essa dissertação, que, como tudo, é uma síntese de múltiplas determinações. Se esse trabalho, que não é fundante, é em memória de Mészáros, é também dedicado a todos os trabalhadores das camadas populares e, em especial, é uma profunda e afetiva saudação ao operariado.

O uso dos mesmos 'termini technici' [termos técnicos] com sentidos diferentes é melindroso, mas em nenhuma ciência pode-se evitá-lo inteiramente. Compare-se, por exemplo, os níveis superiores e inferiores da Matemática.

(K. Marx, *O Capital*, Livro 1)

Do ponto de vista da filosofia, importa notar que esta intensificação do fetichismo exerce um efeito antidialético sobre o pensamento. Cada vez mais, a sociedade se apresenta ao pensamento burguês como um amontoado de coisas mortas e de relações entre objetos, em lugar de nele se refletir como é, ou seja, como a reprodução ininterrupta e incessantemente cambiante de relações humanas. O clima mental assim criado é desfavorável para o pensamento dialético. O parasitismo próprio ao estágio imperialista só intensifica essa evolução. A maior parte dos intelectuais encontra-se, com efeito, muito afastada do processo de trabalho efetivo que determina a estrutura verdadeira e as leis de evolução da sociedade; estão tão profundamente ajustados na esfera das manifestações secundárias da produção social – que consideram fundamentais – que a descoberta das relações humanas mascaradas pela alienação, torna-se para eles coisa impossível.

(G. Lukács, *Existencialismo ou marxismo?*)

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
Capítulo I – PORES TELEOLÓGICOS PRIMÁRIOS E SECUNDÁRIOS.....	20
1.1 Trabalho e humanização em três abordagens	20
1.1.1 Abordagem naturalista: animais já trabalham.....	21
1.1.2 Abordagem culturalista: a ontonegatividade do trabalho	26
1.1.3 Abordagem ontológico-dialética: o trabalho como categoria fundante	29
1.2 Causalidade e teleologia.....	34
1.3 Alternativa e liberdade	48
1.4 Reprodução social	60
Capítulo II – O DESENVOLVIMENTO DA SOCIEDADE ANTAGÔNICA	78
2.1 Trabalho alienado e propriedade privada.....	78
2.2 Ser da classe	105
2.3 Consciência de classe.....	116
Capítulo III – CLASSES FUNDAMENTAIS E CLASSES DE TRANSIÇÃO NO CAPITALISMO	125
3.1 Os dilemas do conceito sociológico de classes sociais	125
3.2 Operariado e burguesia: eixo fundamental	134
3.3 Classes de transição: paralelas e transversais	140
3.3.1 Campesinato.....	145
3.3.2 Serviçariado	147
3.3.3 Classe dos produtores autônomos urbanos	154
3.3.4 Classe autônoma de serviços.....	158
3.3.5 Lumpesinato.....	160
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	163
BIBLIOGRAFIA	167

INTRODUÇÃO

Vivemos em um período de profundas transformações na sociedade mundial capitalista. Isso é perfeitamente constatável, porém contempla apenas parte das considerações: desde a sua consolidação, o capitalismo passa por vários estágios e particularidades regionais e, do ponto de vista mais amplo, a sociedade, desde o emergir do ser humano, passa por modificações no seu metabolismo – até na existência ainda mais ampla a radical historicidade também significa a transformação do universo enquanto a maior totalidade de todas. Assim sendo, uma abordagem das transformações do capitalismo contemporâneo que exalte isso e não apreenda os elementos de continuidade e descontinuidade em categorias relacionalmente distintas está fadada, variando o grau em cada autor, à dissolução mistificadora de determinadas categorias e, assim, repousar na aparência.

O fato, muito difundido, de que Karl Marx não chegou a concluir o capítulo que trataria especificamente das classes sociais, em *O Capital*, contribui para que muitas teses de revisão ocorram neste objeto de estudo, mesmo na letra de determinados pesquisadores marxistas. É claro que um autor pode defender uma modificação dos critérios da categoria de classes sociais, mas não se sustenta esse argumento da falta de tratamento das determinações gerais das classes em Marx. O pensador alemão realiza algumas análises de embates políticos, como em *O 18 de Brumário*, e, como ele não faz a acadêmica “ciência política”, a análise de conjuntura política ali tem o ponto de irradiação nas classes sociais enquanto agentes econômicos e não o caminho inverso (isto é, Marx não toma a superfície da circulação e a esfera política como dados predominantes). Do mesmo modo, mesmo em *O Capital*, por trás da descrição do fetichismo de capitais e mercadorias, estão os sujeitos sociais – principais e fundadores –, destas relações sociais: as classes sociais. Afinal, o que é a descrição crítica dos diferentes processos e das atividades do metabolismo do capital, da produção até a esfera da circulação, se não delinear, concomitantemente, no pano de fundo, as distinções de seres humanos na estrutura produtiva e, portanto, as suas classes sociais? É claro que há classes sociais na formação social capitalista que não participam diretamente do modo de produção capitalista, mas a partir dessa produção e distribuição, centrais na sociabilidade antagônica, se determina a posição de outras classes. E Marx, nesse sentido, investiga e expõe a existência de trabalhadores assalariados com funções econômicas distintas, inclusive há menções sobre os chamados trabalhadores autônomos.

Destarte, estamos de acordo com a leitura que entende que a obra derradeira do filósofo húngaro György Lukács contribui para a confirmação – através de exposições

detalhadas sobre a natureza das formas de atividades humanas – da existência em Marx de uma teoria das classes sociais pronta em suas linhas gerais e, mais especificamente, referente ao eixo fundamental do modo de produção capitalista e, com efeito, iluminando a compreensão das configurações de classes paralelas nessa sociedade e no mundo antagônico pré-capitalista.

A obra tardia de Lukács é, portanto, o objeto do presente estudo, mas não como um fim em si mesmo, mas como meio para se chegar ao tema das determinações mais gerais das classes sociais na sociedade capitalista. O marxista húngaro desenvolve durante a sua última década de vida um estudo dos fundamentos ontológicos do fazer-se humano. *Para Uma Ontologia do Ser Social e Prolegômenos Para Uma Ontologia do Ser Social* também são chamadas, respectivamente, de *Grande Ontologia* e *Pequena Ontologia* e esta última surge com a insatisfação de Lukács com o resultado estafante do método de exposição. Deste modo, não há diferenças significativas de conteúdo entre uma obra e outra, embora a última tenha as suas particularidades no tratamento do conteúdo e na exposição de determinadas posições, funcionando, além de “introdução”, também como “testamento filosófico” (cf. TERTULIAN, 2010, p. 381-399). E, nesse sentido, o presente estudo toma como base a *Grande Ontologia*, pois, além disso, das quase mil e quinhentas páginas das duas obras juntas, há um caráter inconcluso, passagens pouco lapidadas, repetitivas etc. e, como se sabe, o Capítulo III do primeiro tomo da *Grande Ontologia, A Falsa e a Autêntica Ontologia de Hegel*, foi a única parte deixada pronta para a publicação por Lukács. E a recorrência à versão original em idioma alemão se dá de forma fragmentária, com o intuito de expor determinados termos e frases com um peso mais relevante na passagem.

Ao constatarmos de que na obra marxiana as determinações gerais das classes fundamentais estão bem delineadas, principalmente na sua configuração do contexto da sociedade burguesa, por outro lado, não podemos dizer o mesmo das classes médias. Há, é claro, considerações sobre estas camadas em várias obras de Marx, contudo sem estudos específicos sobre o ser destas classes e a sua relação com as duas classes fundamentais. De modo que aí sim não há muita nitidez em quantas são essas camadas com funções econômicas e se todas elas formam uma classe, propriamente dita, ou se algumas são um tipo de agrupamento que não se desdobra em classe.

Ao falar da pequena burguesia e contrastá-la com as classes fundamentais, Marx (1960, p. 144; 2011a, p. 67) diz que ela é uma classe de transição (*Übergangsklasse*). Esse termo transmite a situação dessas classes de forma até melhor que as expressões mais comuns “intermediárias” ou “médias” visto que o termo “transição” pode indicar tanto um aspecto

espacial quanto um aspecto *temporal*. Em suma: a *transitoriedade* a elas atribuída não diz respeito apenas à funcionalidade em determinado sistema, como grupos sociais paralelos (sem deixar de ter vínculos) em relação à contradição principal entre classe dominante e produtores diretos sem meios de produção, o curso histórico também nos mostra que elas atravessam diversas formações sociais – essa é uma peculiaridade dialética do termo “transição”: a palavra não significa apenas um objeto “passageiro”, como algo evanescente, prestes a deixar de existir, mas também indica a continuidade em transferência, um objeto que transita. E não altera isso a sensata observação de Marx (apud Shanin, 2005, p. 13) de que “mesmo as categorias econômicas, apropriadas a modos de produção anteriores, adquirem um caráter histórico novo e específico sob o impacto da produção capitalista”. São mudanças fenomênicas nessas categorias. O ponto aqui como *conditio sine qua non* para a teoria é captar a precisa relação entre essência e fenômeno, que fundamenta outras relações elementares, como entre identidade e não identidade, entre sujeito e objeto e entre indivíduo e sociedade. E, na nossa fase histórica, somente a ontologia dialética nos oferece isso.

Posto isso, Lukács (2012, p. 253) resume assim a revolução teórica trazida a partir do século XIX pela ontologia dialética, que tem a sua antessala com Hegel e a sua consolidação com Marx:

O feito filosoficamente revolucionário de Hegel, a descoberta das determinações de reflexão e a atribuição de ponto central a elas, consiste sobretudo em ter eliminado o abismo que separava, de modo absoluto, o fenômeno e a essência. Dado que a essência não é entendida nem como ente-transcendente nem como produto de um processo ideal de abstração, mas, ao contrário, como momento de um complexo dinâmico no qual essência, fenômeno e aparência convertem-se ininterruptamente um no outro, as determinações da reflexão revelam, nessa nova concepção, um caráter primariamente ontológico.

Depurando-se dos elementos metafísicos (idealismo logicista) do sistema hegeliano e reordenando o seu “caroço racional” (a “autêntica ontologia”), a compreensão adequada da relação entre essência e fenômeno é um grande feito do novo padrão filosófico-científico inaugurado pelo materialismo dialético. A filosofia burguesa (e as ciências que se fundamentam nela), por outro lado, após o período de dissolução do hegelianismo e o marco da Modernidade no plano histórico-universal que significa a Primavera dos Povos (1848), se orienta, predominantemente, por falsos “terceiros caminhos” (LUKÁCS, 1979, Cap. 1), que se apresentam como sínteses solucionadoras na teoria do conhecimento, mas são mistificações que reciclam o velho em suas antinomias binárias (lógico-formais). No campo gnosiológico, o falso “terceiro caminho” da cientificidade, negando o materialismo e o idealismo, é a saída

pela porta dos fundos realizada pelo agnosticismo, seja de caráter neokantiano ou o empirismo antiontológico da tradição positivista (racionalismo formal), ou ainda alguma espécie de ontologia fenomenológica do século XX, que, também, reabilita o idealismo filosófico com outra roupagem e sem dizer o seu nome – isso sem contar a presença das variedades de idealismo assumido e de materialismo antidialético que sobrevivem. No campo da política e da moral, isso se expressa nos falsos “terceiros caminhos” que negam tanto o capitalismo como o socialismo, mas, devido às suas mistificações teóricas, não passam de *apologias indiretas do capitalismo* (idem).

Entretanto, mesmo que a abordagem ontológico-dialética de Marx represente, na nossa fase histórica da ordem mundial do capital, o verdadeiro terceiro caminho *teórico-metodológico* alcançado pela humanidade – isto é, ao superar (*aufheben*) as antinomias do pensamento burguês (LUKÁCS, 1974, p. 126-168), chegamos ao dialético *tertium datur* (a terceira alternativa incluída) –, por outro lado, o percurso da tradição marxista não está livre das influências, em algum grau, dos extremos decadentes da ideologia burguesa. Não ignorando os inúmeros matizes presentes nos autores marxistas, pode-se agrupar a maioria do desenvolvimento filosófico em dois grandes conjuntos que deslizam, em algum grau, para os extremos teóricos: o *marxismo objetivista*, que inclui o marxismo formal (cujo representante mais destacado é Althusser) e o marxismo dogmático, inclinado para um “feuerbachismo” economicista; e, do outro lado, o *marxismo subjetivista* (que é a maior fração daquilo que foi classificado de forma embaçada por alguns como “marxismo ocidental”), com algum nível de idealismo e voluntarismo presente no seu ecletismo culturalista. Lukács, após a sua *virada ontológica* na década de 1930, se estabelece no meio do fogo cruzado entre essas alas marxistas. E ser criticado por estes dois extremos da leitura da teoria social de Marx indica algo de muito bom: por mais que possa haver alguns deslizamentos filosóficos em determinadas considerações dos pesquisadores com essa orientação lukacsiana, o *rumo* da abordagem adequadamente dialética está por aqui. István Mészáros (2013, p. 79-93), de maneira precisa, chama a filosofia de seu mestre de “filosofia do *tertium datur* e do diálogo coexistencial”:

Para Lukács, a questão não era saber *se* podia “dar uma parte à dialética e uma parte ao realismo” [crítica de Merleau-Ponty ao húngaro], mas *como* podia tornar *concreta* e *unitária* a dialética capaz não apenas de explicar num quadro geral e sistemático os fenômenos mais diversos da realidade, sem prejudicar nem o sujeito nem o objeto, mas também influenciar o desenvolvimento da realidade em um sentido positivo, isto é, que coincidissem com o caráter objetivo e imanente desse desenvolvimento (em harmonia com a definição hegeliana da liberdade – aceita igualmente pelo marxismo – como necessidade reconhecida). É justamente por isso que o caminho seguido por Lukács se afastava, por um lado, das correntes da filosofia moderna que tentavam desesperadamente ignorar ou negar de maneiras

diferentes, direta ou indiretamente, a objetividade, em nome do indivíduo, da personalidade, da existência etc., e, por outro, o stalinismo que, de sua parte, em nome de uma pseudocoletividade e pseudo-objetividade, tentava – e ainda tenta – violar o caráter objetivo do desenvolvimento, não “reconhecendo” a verdadeira necessidade, mas estabelecendo certas “necessidades” arbitrárias, e caindo assim não somente em um dogmatismo metafísico, mas também em um idealismo subjetivo extremo [aspecto em que os extremos se tocam] (grifos do autor).

A categoria marxiana que ordena, de maneira hierárquica, o movimento e as relações entre as totalidades, a cadeia de complexos autocontidos, é o *übergreifendes Moment* (momento predominante); categoria que é a chave heurística na articulação do *tertium datur*. Na ontologia do ser social, ou seja, no estudo dos traços essenciais do desenvolvimento histórico da humanidade, essa categoria evita que a dialética caia nos extremos do logicismo e da sofística – “na arte e na maneira de sempre se cair de pé” (SEMPRÚN apud LESSA, 2011, p. 254, nota: 138) – ou em algum grau de historicismo abstrato que relativiza as determinações de modo que elas não se apresentem em suas prioridades ontológicas ordenadas – por exemplo, a rejeição da dialética da natureza no jovem Lukács e em parte considerável do marxismo heterodoxo (cf. LUKÁCS, 1974. p. 349-378). Até porque, como apontam os estudos de Lukács (2012, especialmente o Cap. III e IV), Leo Kofler (2010) e Mariana Andrade (2011), o grande equívoco presente em vários casos na tradição marxista é sempre tomar partido ou da totalidade (*Totalität*) ou do complexo da economia. O momento predominante (*übergreifendes Moment*) da reprodução social, com efeito, se dá nos dois movimentos: no elo de desenvolvimento histórico entre a esfera econômica (mais especificamente, as forças produtivas) e a totalidade e, também, no elo metabólico entre a totalidade e os complexos parciais. Deste modo, ao reconhecer isso, torna-se mais concreta a possibilidade de captar os fenômenos de acordo com os fundamentos dispostos na sua hierarquia histórico-ontológica.

Em uma palavra, é justamente o que esta abordagem lukacsiana oferece para a teoria das classes sociais: os fundamentos. Os fundamentos dos fundamentos, as determinações mais universais da categoria “classe social” ou, se quiser, os fundamentos ontológicos. Diferente da tendência problemática que anima o cenário das teorias sociológicas sobre o tema, propondo “imbricações” nebulosas que resultam em conceitos que buscam o concreto através da justaposição de categorias e da essencialização do aparente, há em Lukács, a busca pela rigorosa fundamentação histórica por meio da adequada relação entre essência e fenômeno (e aparência). E mesmo que o filósofo húngaro não se debruce sobre esse tema de classes sociais e lutas de classes, o seu projeto ontológico colabora fortemente com tal estudo. A *Ontologia* é uma obra que alguns lukacsianos, como José Paulo Netto (2004a) e Sergio Lessa (2011),

souberam absorver para lidar melhor com este tema e que, ao contrário, alguns outros lukacsianos não absorveram de maneira consistente, pois tratam as categorias de trabalho e de classe social com “incrementos” estranhos (como veremos).

Tal como Marx inicia a exposição das suas investigações científicas em *O Capital* pela categoria da mercadoria como célula social do objeto estudado (a produção e a distribuição de valor na sociedade burguesa), para compreender tanto a ontologia do ser social como as determinações mais gerais das sociedades de classes é necessário partir da distinção do que é universal e do que é particular na reprodução nesta esfera de ser. Como o próprio Marx faz no Capítulo V.

Friedrich Engels (cf. Marx, 1983, p. 53, nota 16), nesse sentido, acrescenta um aviso à quarta edição alemã do Livro I na passagem em que há a distinção categorial de trabalho concreto e trabalho abstrato:

A língua inglesa tem a vantagem de possuir duas palavras distintas para esses dois aspectos diferentes do trabalho. O trabalho que gera valores de uso e é qualitativamente determinado chama-se *work*, em oposição a *labour*; o trabalho que cria valor e é medido apenas quantitativamente chama-se *labour*, em oposição a *work*.

Essa diferenciação terminológica é *importantíssima* e por isso orienta o uso destes termos e derivados no presente estudo, que tem como umas das metas explicitar categorias distintas que confundem a muitos por serem expressas pela mesma palavra *Arbeit* (trabalho). Entre parênteses, na maioria das vezes em que aparece a palavra *trabalho* e derivados, é colocada a expressão inglesa sobre qual tipo de trabalho é objeto na determinada passagem. Com efeito, expressões como *alienated work*, *worker*, *labourer*, *labouring classes* etc., se fundamentam nessa distinção categorial mencionada junto à distinção entre os pores teleológicos, independente se os próprios Marx e Engels ou autores da tradição marxista não usam alguns destes termos tendo esse norte rigoroso quando se expressam em inglês – por exemplo, muitas pessoas usam *work* para descrever um trabalho teórico como a presente dissertação, mas na terminologia usada para as distinções das atividades ontológicas que é ressaltada aqui, uma pesquisa teórica não é, de modo algum, *work* no sentido de categoria fundante do ser social.

Essa terminologia é sobreposta sobre o percurso expositivo, que é fundamentado, principalmente, nos estudos ontológicos de Lukács, visando não alterar as linhas gerais expostas pelo filósofo húngaro, mas, ao contrário, de explicitar as distinções das categorias marxianas que a sua obra busca desenvolver no sentido dos fundadores do materialismo

dialético. O método de exposição, que realiza a síntese, vai das categorias mais universais do ser social até a contextualização de uma realidade histórica concreta com um panorama da sociedade capitalista – mas mesmo este último panorama, por sua vez, apresenta traços mais gerais em comparação com uma pesquisa empírica. É importante frisar isso: quem espera encontrar no presente estudo os últimos dados estatísticos da configuração classista de uma determinada conjuntura social se frustrará. Do mesmo modo, este estudo não contempla uma análise de fenômenos específicos como, para citar um exemplo entre muitos, os *minijobs*: a recente precarização do trabalho na Alemanha (cf. PANIAGO, 2014), fenômeno tratado como algo benéfico pela ideologia dominante e importado *mutatis mutandis* como modelo por outros países, inclusive o Brasil do Governo Temer. Como a teoria é a síntese de filosofia (predominantemente, a ontologia) e ciência, especialmente no sentido empírico, este estudo se concentra nos aspectos mais gerais, a pesquisa (analítica) e a exposição (sintética) de fundamentos ontológicos. Ambos os aspectos teóricos formam uma unidade do diverso.

O primeiro capítulo (*Pores Teleológicos Primários e Secundários*) apresenta de forma sucinta os dois primeiros capítulos da segunda parte (*O Trabalho e A Reprodução*) da *Grande Ontologia*. Contudo, na primeira seção chamada de *O Trabalho e Humanização em Três Abordagens* é objeto de cotejo, extremamente breve, outras duas abordagens sobre o trabalho (e, conseqüentemente, sobre o ser humano e a sociedade). Os autores referenciados neste trecho, como exemplos comparativos com a teoria social de Marx, não são os objetos de investigação pormenorizada desta pesquisa, mas como é fundamental contextualizar o significado teórico alcançado pelos estudos ontológicos de Lukács, a referência a eles é imprescindível e, por isso, está apoiado nas críticas que outros marxistas desenvolveram. As seções *Teleologia e Causalidade*, *Alternativa e Liberdade* e, por fim, *Reprodução Social* possuem como o fio condutor os dois primeiros capítulos do segundo tomo da *Grande Ontologia*. Buscou-se uma exposição condensada de categorias e passagens que se conectam, posteriormente, com a problemática das classes sociais, de modo que a riqueza de informações desta obra lukasciana não é total e satisfatoriamente exposta, ainda que, para o objeto estudado aqui, estas linhas gerais esquematizadas ofereçam uma base considerável de sustentação.

No segundo capítulo (*O Desenvolvimento da Sociedade Antagônica*), a falta de uma exemplificação historiográfica mais rica é sentida, pois aqui a analítica do ser social se apresenta num plano menos abstrato e ela é sintetizada em fatos históricos. A primeira seção (*Trabalho Alienado e Propriedade Privada*) é a única desta parte que ainda possui um capítulo próprio na *Grande Ontologia* (*O Estranhamento*) como um chão teórico de seu

desenvolvimento. Todavia, essa comunicação se dá de forma mais fragmentada comparada ao capítulo anterior. O motivo é que, progressivamente, a parte sistemática da *Grande Ontologia* vai ficando cada vez maior em páginas e com menos acabamento; além do fato de Lukács não se concentrar na alienação das formas históricas de trabalho, mas nos efeitos alienantes na (de)formação da personalidade humana. Por este motivo, o livro de Mészáros (1981) sobre a alienação oferece um estudo muito mais promissor nessa área indicada. Nas seções *Ser da Classe* e *Consciência de Classe* há sinalizações na obra lukacsiana de passagens que indicam o tratamento mais equilibrado sobre as classes sociais propiciado pela ontologia do ser social, contribuindo para evitar os extremos do objetivismo (economicista ou estruturalista) e do idealismo politicista (institucional ou ativista), mesmo que nesta obra do filósofo húngaro as classes e as lutas de classes só compareçam como momentos de exemplificação em meio à sistematização de categorias mais gerais.

Quando se chega ao terceiro e último capítulo (*Classes Fundamentais e Classes de Transição no Capitalismo*) a presença do texto lukacsiano está extremamente rarefeita, porém chegamos (ou voltamos) aos textos de crítica da economia política (*political economy*) de Marx e marxistas com uma bagagem de explicitações ontológicas das categorias econômicas que iluminam muitas considerações da teoria social, especialmente, no caso, a que é objeto aqui: classes sociais. O panorama das classes sociais na sociedade burguesa está em seus traços mais universais, pois, a despeito de todas as transformações fenomênicas que passam – e ainda vão passar – o modo de produção capitalista e a sua formação social, há um conjunto essencial de elementos de raiz econômica que lhe dá identidade e é atrás desses elementos que se desenvolve uma pesquisa predominantemente ontológica. Antes, contudo, a seção *Os Dilemas do Conceito Sociológico de Classes Sociais* discorre brevemente sobre a situação completamente desfavorável nos domínios das chamadas ciências humanas, onde as ciências particulares burguesas fragmentam e compartimentalizam os saberes sobre o ser social, além do fato de não captar adequadamente as contradições e mediações ontológicas que articulam a totalidade. Esta seção, tal como a primeira do primeiro capítulo, não visa se debruçar sobre os dois cientistas liberais comentados, mas oferecer uma amostra crítica baseada em estudos de outros marxistas.

As últimas seções esquematizam em tópicos, de maneira extremamente sintética e limitada, a conjuntura classista do mundo capitalista, com as duas classes fundamentais (operariado e burguesia) e a reconfiguração das antigas classes de transição (campesinato, serviçariado, classe dos produtores autônomos urbanos, classe autônoma de serviços e lumpesinato). Essas sete classes sociais são, de certa forma, tão explícitas e, ao mesmo

tempo, tão encobertas pelo discurso predominante que o contato com a obviedade deste capítulo pode soar para alguns mais como um tom de reminiscência do que propriamente a sensação de novidade – a novidade, geralmente, é a chave analítica do superficial “mercado de bens simbólicos” que já nos brindou com conceitos como “sociedade pós-industrial”, “sociedade de consumo”, “sociedade pós-moderna”, “trabalho imaterial”, “empresário-político”, “pós-verdade” etc.

A obra que serve de base é *Trabalho e Proletariado no Capitalismo Contemporâneo*, de Lessa (2011). A leitura imanente do texto marxiano indica qual é a classe trabalhadora fundamental. A partir do estudo deste lukacsiano e das explicitações ontológicas feitas na última obra de Lukács, delinear as outras classes sociais se torna algo menos complexo. Retornar aos Livros I e II de *O Capital* é a possibilidade de enxergar detalhes que, em outras condições, passaram despercebidos. Enquanto isso, o contato com os *Grundrisse* (o volumoso conjunto de anotações de 1857-1858 que serve de rascunho para *O Capital*) se dá mediado pelo bom artigo de Gustavo Machado (2017) sobre a categoria de serviço. Embora seja só o esboço de estudos de preparação da principal obra de Marx, há nestes manuscritos algumas passagens que evidenciam os aspectos decisivos da distinção de classes sociais que muitos, inclusive alguns marxistas, desconsideram nas fronteiras interclasses – para, com isso, encaixar, metafisicamente, uma disposição binária que expresse diretamente as representações políticas das lutas de classes. Como se as fronteiras das funções econômicas precisasse ser a correspondência exata das demandas das lutas políticas.

O estudo apresentado não pretende, obviamente, esgotar as questões que evoca, mas apenas contribuir para se desfazer certos equívocos disseminados e indicar, ainda que de maneira diminuta, linhas de desenvolvimento de estudos mais exaustivos sobre este tema tão essencial para entendermos a nossa vida cotidiana profundamente alienada.

CAPÍTULO I

PORES TELEOLÓGICOS PRIMÁRIOS E SECUNDÁRIOS

1.1 Trabalho e humanização em três abordagens

O fato de que, para a obra marxiana, o trabalho (*Arbeit* em alemão e *work* em inglês¹) possui um papel fundamental no desenvolvimento da humanidade é ponto pacífico. E também é indiscutível que a teoria social de Karl Marx virou referência na questão do significado do trabalho (*work*), seja para endossá-la, seja para contestá-la ou reformulá-la². Mas a centralidade fundante do trabalho³ (*work*), tão salientada por marxistas, tem embasamento para entender o extremamente complexo devir humano? Qual é especificamente a posição do trabalho (*work*) dentro do processo de expansão da realidade social como uma terceira esfera ontológica, ulterior às esferas orgânica e inorgânica? Como situar o trabalho (*work*) dentro do conjunto da práxis? Determinado o conceito, é possível para a ciência dizer quando surge o trabalho?

Na busca pelas respostas a perguntas desse tipo só existem três posições – e somente três – geradas pela questão do significado do trabalho (*work*) na constituição da vida humana (embora haja subdivisões dentro dessas três abordagens, variando conforme o autor). O trabalho (*work*) pode ser entendido como um ato natural, uma expressão biológica, que surge antes do ser propriamente humano. Na contramão (mas tendo o mesmo significado da abordagem naturalista), o trabalho (*work*) é tratado como o resultado posterior do desenvolvimento humano, sendo um dado acrescido e, portanto, uma atividade negativa (ou seja, uma atividade que não é ontologicamente constitutiva do ser humano). A terceira posição está no centro e, nesse sentido, defende o trabalho (*work*) como o ato fundante da humanidade e é essa a abordagem que afirma a singularidade do tratamento marxiano da questão. As duas outras abordagens, mesmo estando em opostos, têm como finalidade a

¹ Como ficará mais claro ao longo da exposição desta pesquisa, a língua inglesa possibilita entender melhor esta categoria marxiana, pois há nesse idioma dois termos para trabalho (*Arbeit*): *work* e *labour* (cf. Engels in Marx, 1983, p. 53, nota 16). O uso desta segunda categoria aqui é mais amplo e engloba o *work* e outras atividades na sociedade de classes.

² Pelo fato óbvio de que a teoria marxiana é a expressão teórica mais destacada sobre a emergência do movimento operário como o principal agente portador em potencial de uma nova sociabilidade que supera as contradições do nosso mundo e, conseqüentemente, essa concepção radical repercute mundialmente na fase monopolista do capitalismo.

³ A expressão “centralidade fundante do trabalho” é usada aqui no sentido de “atividade fundante da humanidade” e não no sentido de que o processo de humanização é voltado para a esfera de produção ou se reduz a ela. Assim sendo, estamos de acordo com o argumento de Lessa (2012a, p. 25-42), porém, concluímos que a expressão “centralidade fundante (ou ontológico-genética) do trabalho” é mais adequada do que “centralidade ontológica do trabalho” para evitar uma interpretação pejorativa.

negação da centralidade ontológico-genética do trabalho (*work*) e são feitas por pensadores que também se debatem com o legado marxista, visando superá-lo (*aufheben*) ou reformá-lo em outro patamar. Por isso, antes de entrarmos na ontologia marxiana do ser social, explicitada e desenvolvida por Lukács (objeto do presente estudo), é necessário comentar brevemente estas outras duas posições antagônicas apresentadas sobre o tema.

1.1.1 Abordagem naturalista: animais já trabalham

Para uma abordagem *naturalista* acerca do trabalho (*work*), o tratamento dado a ele é o de uma categoria natural que, apesar de ser humanizado na sua condução social, pertence à esfera do ser natural. Para essa perspectiva, o trabalho (*work*) não é uma atividade que surge especificamente com o mundo humano, mas um dado presente na interação que algumas espécies de animais possuem com o meio ambiente. Obviamente que essa leitura não é tão grosseira a ponto de uniformizar as diversas atividades das variadas espécies, ignorando as suas peculiaridades, mas ela, de forma reducionista, concentra a diversidade num mesmo conceito que percorre o mundo natural e social, naturalizando o seu entendimento. Dito de outra forma, a chave para entender fundamentalmente o fenômeno do trabalho (*work*) é ampliada para o mundo animal e o instrumental teórico para captá-lo é dividido com as ciências biológicas e a filosofia da natureza.

Antes de adentrarmos para o campo mais estritamente filosófico, é importante atentar para o fato de que a abordagem naturalista sobre essa e outras questões tem bastante influência no senso comum e permeia muitas de nossas conversas informais da vida cotidiana⁴ (*Alltagsleben*). Não é algo raro de se ver o apagamento das fronteiras entre as esferas biológica e social em comentários do dia a dia. Popularmente é comum ouvir coisas como “aquele gato roubou o bife”, mas, ora, roubar é um atributo especificamente do mundo do ser social – há essa e muitas outras transferências humanas ou, numa mão dupla, a biologização da práxis. Nesse procedimento pode ocorrer tanto a animalização do ser humano quanto a antropomorfização do mundo animal. Ou seja, a ideia de que os animais também trabalham (*work*) tem um alcance maior porque ela está na cadência superficial de projetar atributos humanos para a natureza geral – e quando se trata da esfera animal, tão próxima a nós, fica

⁴ A vida cotidiana é uma área central na reprodução social (pelo seu nível direto na reprodução dos indivíduos) e ela abrange um reflexo ideal próprio, o pensamento cotidiano. Sobre a cotidianidade, cf. Lukács (1966, p. 33-81), Lefebvre (1991), Kosik (2002), Heller (2002) e Netto (2007).

mais difícil avançar sobre a aparência fenomênica e estabelecer pontos precisos de demarcação do que é especificamente humano⁵.

Se no senso comum, como era de se esperar, o naturalismo não necessita de atestados de validade, no âmbito acadêmico, ele sucumbe se não for constantemente reforçado. No tema aqui tratado, podemos citar Hannah Arendt e Jürgen Habermas como a ilustração de como a busca pela superação da teoria social marxiana e do seu eixo central, o trabalho (*work*), acabam conduzindo a uma abordagem naturalista da base econômica, renovando com outra roupagem (ou até involuntariamente) a ideia de natureza humana anistórica típica do liberalismo (cf. MÉSZÁROS, 2004, p. 103). E os dois são de fatos liberais, mesmo que progressistas em certo sentido ou, como no caso de Habermas (cf. DANNER, 2013), um apologista destacado do Estado Burguês de “Bem-Estar” (*Welfare State*): o que é o keynesianismo, por exemplo, se não um tipo de intervencionismo social-liberal? – ao contrário do que é comumente propagado pela concepção de mundo burguesa, J. M. Keynes está “longe de ser antiliberal”⁶. Arendt e Habermas pretendem corrigir Marx e ambos ocupam um lugar na evolução do naturalismo por não operar via redução simplista do determinismo mais vulgar, mas renová-lo ao fincar uma distinção entre as atividades humanas, separando o lado animal/instrumental do lado “puramente humano”. Por isso, nenhum destes dois autores é (predominantemente) um naturalista propriamente – ambos sendo até críticos do naturalismo determinista –, porém, os dois possuem uma abordagem naturalista da atividade produtiva e, embora Habermas não tivesse isso em mente ao defender o conceito de “naturalismo fraco” (HABERMAS, 2004, p. 31-ss), está aí uma boa denominação para a sua característica dualista.

Para Arendt (2007), a *vita activa* designa três atividades fundamentais do ser humano: o *labor*, a “fabricação” (*work*) e a “ação” (*action*), e a atividade mais básica da humanidade é o “labor”⁷. As necessidades imediatas são atendidas por essa atividade biológica enquanto pelo termo *work* ela pensa as obras humanas duradouras, para além dessa atividade vital e individual de primeira ordem: a técnica, a fabricação de um mundo artificial (*artificial world*

⁵ Como exemplo da manobra biologista e “diálogo” entre o acadêmico e o senso comum, um pequeno texto apresentado como curiosidade na revista *Mundo Estranho* (que, junto com a *Superinteressante*, são as principais revistas massificadas de divulgação científica no Brasil): “Qual é a profissão mais antiga do mundo?” – o comentário é um primor de apagamento do salto ontológico que há entre natureza e sociedade. Além de fazer uma típica confusão entre trabalho (*work*) e emprego/profissão, chega a dizer que a primeira atividade humana é cozinhar e que “outras espécies de animais também coletam alimentos, caçam e se prostituem” (prostituição?!). Cf. Cordeiro, 2012.

⁶ Cf. Mészáros (2002, p. 731). Ver também Merquior (1991), Mészáros (2004), Paniago (2012) e Lessa (2013).

⁷ A divisão que Arendt faz entre *work* e *labor* não possui absolutamente nada a ver com a mesma divisão terminológica que pode ser feita na teoria social marxiana, cf. Heller, 2002, p. 204, nota 6.

of things). Já a “ação” se expressaria na atividade política propriamente dita. Com essa antinomia “dada”, o seu livro *A Condição Humana* pode ser visto como a tentativa de apresentar uma antropologia filosófica própria, mas não estabelecendo uma articulação processual entre o natural e o social (como o processo de humanização tratado por Marx e Engels). É por isso que em vez de um movimento de autoconstrução humana, sua obra faz menção a uma “condição humana”, no sentido de algo já estabelecido, próximo do “ser-no-mundo” (*Dasein*) heideggeriano – uma fonte da qual bebeu na sua formação filosófica (cf. SARTORI, 2011).

A divisão de Arendt, que fatia o ser humano como *animal laborans* (labor), *homo faber* (fabricação) e *animal socialis* (ação), estabelece uma diferenciação das atividades humanas não pelo tipo da relação em si (como as relações de produção e da superestrutura em Marx: humano-natureza e humano-humano), mas quanto à durabilidade do produto destes processos. Os meios de subsistência, nessa lógica, são separados como aqueles que são perecíveis e desaparecem no consumo (alimentos, por exemplo) e aqueles que “produzem um mundo artificial”, para além do ciclo vital da espécie (o trabalho do artesão, por exemplo). Arendt ainda conclui que estes dois aspectos da “condição humana” têm alguma relação com a política, mas promovem a esfera do “social” (a autora rebaixa esse termo para uma espécie de alicerce da política, esta a atividade intersubjetiva e pública por excelência) – e esta promoção do social é criticada por ela como um erro da era moderna em que a esfera da necessidade se identifica com o domínio público. Sobre o “*animal laborans*” ela diz:

E a verdade é que o emprego da palavra “animal” no conceito de *animal laborans*, ao contrário do outro uso, muito discutível, da mesma palavra na expressão *animal rationale*, é inteiramente justificado. O *animal laborans* é, realmente, apenas uma das espécies animais que vivem na terra – na melhor das hipóteses a mais desenvolvida (ARENDR, 2007, p. 95).

Naturalizado, resta ao “labor” arendtiano representar um caráter biológico na constituição humana – um “trabalho animalizado”. E essa distinção da autora pode ser considerada como uma operação naturalista da sua parte em relação à questão; mesmo que o seu conceito de “fabricação” (*work*) apareça como a face humanizada do trabalho. É por isso que a denúncia de Arendt contra a biologização/animalização da humanidade no período moderno acontece de forma curiosa: ela mesma biologiza/animaliza um aspecto ativo (e também humano) dos seres humanos para reclamar dos seus efeitos nas atividades humanas mais “nobres”. E isso a faz criticar em Marx o “ponto de vista puramente social do trabalho”

(ibidem, p. 99); pois o social, como já foi dito, está imbricado no processo vital-natural para ela.

Se com Arendt há uma naturalização parcial do trabalho (*work*), Habermas tem uma abordagem que aprofunda esse rumo de duplicar a esfera humana de forma mais sofisticada. O filósofo, que representa a segunda geração da Escola de Frankfurt, também confronta o pensamento de Marx para construir uma teoria própria do desenvolvimento social. E até fica difícil exagerar o alcance da obra filosófica de Habermas: autor sistemático, o pensador foi mais longe ainda do que outros “pós-marxistas”⁸. Sua discordância do legado marxista nesse âmbito vai sendo apresentada desde a década de 1960 até atingir uma resposta mais acabada em *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*, de 1977, e a *Teoria do Agir Comunicativo*, de 1981. A teoria da “racionalidade comunicativa” (*kommunikative Vernunft*) é um ambicioso edifício teórico que, assim como Marx, tem como objeto a compreensão da totalidade social de forma articulada. Contudo, se no autor do século XIX há a centralidade fundante-materialista do trabalho (*work*), no Habermas tardio há a centralidade intersubjetiva da comunicação⁹.

O Habermas tardio, com a sua epistemologia neokantiana, pretende substituir a ontologia de matriz hegeliano-marxiana, de grande influência no estudo da sociedade nos dois últimos séculos, e estabelecer um paradigma da comunicação – em sintonia com a “virada linguística” proposta pela filosofia analítica, embora não filiada a ela. Para isso, o núcleo da obra de Marx e o suposto “paradigma do trabalho” são reduzidos ao “agir” e à “razão instrumentais” (*instrumentelle Vernunft*), relativos ao “sistema” (*System*) econômico e político que coloniza o “mundo da vida” (*Lebenswelt*) – este, por sua vez, é expresso pelo “agir” e “razão comunicativos” e é o fundamento transcendental da sociabilidade. E, para ele, esses dois tipos de ações racionais não se desenvolvem dialeticamente uma com a outra, mas possuem histórias próprias e diferenciadas (HABERMAS, 1990, p. 128) – provavelmente, ecos da distinção kantiana entre razão pura e razão prática; e esta é exatamente a explicitação máxima das antinomias do pensamento burguês (LUKÁCS, 1974, p. 126-168). Nesse raciocínio, para colocar a categoria da “razão comunicativa” e, conseqüentemente, o campo da linguagem, no centro da estruturação da totalidade histórico-social, Habermas tem que

⁸ O termo “pós-marxistas” refere-se aqui aos autores cujas obras são tentativas de superar (*aufheben*) Marx. Tal busca é possível de se encontrar nas três tradições liberal-decadentes: irracionalismo moderno, racionalismo formal e neiluminismo.

⁹ “[...] a *Teoria do agir comunicativo* é o primeiro constructo filosófico, depois de Marx, capaz de fornecer uma concepção articulada de toda a reprodução da sociabilidade contemporânea. E capaz de o fazer – e daqui deriva seu enorme potencial ideológico do ponto de vista o mais conservador – a partir de uma categoria, o mundo da vida, que se propõe substituta do trabalho enquanto fundante do mundo dos homens” (LESSA, 2012a, p. 179).

empurrar a categoria marxiana do trabalho (*work*) desta posição. E ele faz isso da única maneira que seria congruente com o seu sistema filosófico: biologizando o trabalho como algo pré-humano:

Podemos falar de reprodução da vida humana, que chegou o *homo sapiens*, somente quando a economia de caça é completada por uma estrutura social familiar. Esse processo durou muitos milhões de anos; ele equivale a substituição, de nenhum modo insignificante, do sistema animal de status por um sistema de normas sociais que pressupõe a linguagem (ibidem, p. 116).

No “modelo apriorístico antropológico habermasiano” (BONFIM, 2000, p. 72), a linguagem integralmente constituída, a estrutura familiar, os papéis sociais e as normas sociais “levaram à forma de reprodução da vida especificamente humana” (HABERMAS, 1990, p. 118). A passagem do ser biológico para o ser social é intersubjetivamente alcançada e não objetivamente fundada. Deste modo, a grande debilidade do edifício habermasiano é a sua frágil fundamentação transcendental, que significa o nebuloso conceito genérico de “mundo da vida”: uma pseudo-universalidade porque mantém o mito individualista do indivíduo mênada como anterior à sociabilidade (LESSA, 2012a, p. 213), “deixa de lado as conexões íntimas entre o entendimento e o fazer” (GIANNOTTI, 1991, p. 23) e descobre um “miraculoso mecanismo linguístico” de reconciliação (MÉSZÁROS, 2004, p. 103).

Tanto em Arendt quanto em Habermas, o naturalismo (na questão do trabalho) funciona como a base para se erguer o politicismo¹⁰. De maneira distinta, os dois são politicistas até a medula.

E quanto à tradição marxista? Obviamente, por uma questão de coerência interna, ela é bastante impermeável a uma abordagem naturalista do trabalho (*work*). No entanto, é possível encontrar algum comentário aparentemente nesse sentido, mas geralmente não passa de um desacordo semântico. Por exemplo, na obra *Labor and Monopoly Capital*, de H. Braverman, uma referência no estudo das relações trabalhistas do capitalismo contemporâneo, é dito que animais também trabalham, mas, em seguida, fica claro que estão sendo chamadas de “trabalho” (*work*) distintas formas de intercâmbio com a natureza e a atividade especificamente humana é salientada na sua diferença ontológica e chamada de “trabalho humano” (*human work*) (BRAVERMAN, 1998, p. 31-40). Todavia, esse desacordo semântico também está presente em vários casos quando o naturalismo cede espaço para o seu extremo

¹⁰ “O politicismo é intrínseco à ordem do capital: a ordem econômica é natural, a ordem política é o que resta para o homem configurar, e esta é decisiva, molda a convivência e realiza a justiça. A economia é [vista como] uma espécie de pano de fundo por si amorfo, ou melhor, uma plataforma virtual com várias possibilidades, que será decidida pela política” (CHASIN, 1999, p. 38).

oposto, tão problemático quanto: o *culturalismo*¹¹. Essa oscilação é a miséria da antropologia. Tanto de sua expressão científico-acadêmica (semiciência ou ciência fragmentária burguesa) como de sua correspondência filosófica¹².

1.1.2 Abordagem culturalista: a ontonegatividade do trabalho

Assim como há aqueles que consideram que o trabalho (*work*) já existe antes de surgir o ser humano, há aqueles que o consideram pertencente exclusivamente ao mundo humano. Porém, entre estes há uma discordância de *quando* surgiu o trabalho (*work*) e, conseqüentemente, o que ele representa. A leitura que coloca a atividade produtora como algo que aparece posteriormente na história do ser social é uma abordagem culturalista do trabalho (*work*).

No entanto, dificilmente se encontra alguém que defende concretamente a ideia de que a humanidade passou por determinado período sem trabalhar (*work*) e, portanto, o trabalho não possui uma positividade ontológica – discordar disso é, portanto, a tese da ontonegatividade do trabalho (*work*). Mas, então, como existe este tratamento ontonegativo dessa categoria em alguns autores? Novamente, o ponto de discordância parte, primeiramente, do campo semântico na conceituação do que seria trabalho (*work*). É preciso atentar para o que está sendo chamado de “trabalho” nesta abordagem e, geralmente, está sendo denominada assim *uma forma* de trabalho (*work*): aquilo que Marx chama de trabalho alienado (*entäusserte Arbeit* ou *alienated work*), que surge apenas com o período neolítico e a constituição da sociedade de classes, ou o trabalho abstrato (*abstrakte Arbeit* ou *labour*), forma superior de trabalho alienado que se explicita na sociabilidade capitalista, ou ainda, simplesmente está sendo chamado de surgimento do trabalho (*work*) a criação da agricultura e da pecuária (Revolução Neolítica), não considerando como tal a economia baseada na caça e

¹¹ A posição culturalista aqui comentada, tal como outras formas de reducionismo (como o biologismo, o psicologismo, o economicismo etc.) é o “essencialismo social” (chamado por alguns de “sociocentrismo”) que – também – não consegue estabelecer o ponto preciso da dialética entre natureza e sociedade. Esta posição idealista está presente numa parte considerável dos sociólogos e antropólogos, que, no esforço de demarcar território para as ciências humanas frente às naturais (e geralmente menosprezando até a esfera econômica, “exata” demais para essa concepção), descolam a historicidade humana da natureza. O jovem Lukács se encaixa nessa vertente – embora a sua tendência antes da década de 1930 é ir gradualmente se depurando dessa abordagem.

¹² A antropologia filosófica está fadada à insuficiência unilateral (KOSIK, 2002, p. 243-250) – e isso vale mesmo para as suas expressões mais ricamente desenvolvidas, como em L. Feuerbach e (o último) J. P. Sartre, exemplos de naturalismo e subjetivismo, respectivamente.

coleta das sociedades primitivas¹³. Essa confusão na gênese do processo não é, todavia, a pauta principal de muitos comentadores dessa perspectiva; pois os teóricos do “trabalho negativo” são mais conhecidos pelo o que falam sobre o possível futuro do trabalho (*work*) do que sobre as investigações do seu suposto alvorecer. São os ideólogos do “fim do trabalho” que anunciam a necessidade de uma “sociedade sem trabalho” (uma verdadeira contradição em termos).

Essa abordagem negativa está em consonância com a origem etimológica da palavra portuguesa “trabalho” (do latim *tripalium*), que significa instrumento de tortura. E tanto as visões como o “castigo divino” quanto a do mundo burguês em que “o trabalho dignifica o homem” são variações culturalistas, dessa questão, presentes no senso comum. O fato é que uma meta específica coloca essa abordagem junto com aquela naturalista: tanto uma quanto a outra discordam, de alguma forma, da centralidade ontológico-genética do trabalho (*work*). Que haja autores neoiluministas, racionalistas formais e pós-modernistas entre os teóricos do “fim do trabalho” não é algo incoerente, o estranho é que haja marxistas também (se bem que são neomarxistas, ou seja, marxistas heterodoxos). E, além de tudo, ocorre certas vezes que eles recorrem à própria letra de Marx arbitrariamente para justificar as suas expressões de “sociedade do trabalho” (pleonasma) e de “sociedade sem trabalho” (oxímoro), não levando em conta os dois usos da palavra “trabalho” (*Arbeit*) no texto marxiano.

Há em Marx o uso da palavra “trabalho” (*Arbeit*) com dois conteúdos diferentes porque ele está fazendo a crítica à categoria “trabalho” do hegelianismo e à categoria “trabalho” da economia política (*political economy*); e elas possuem significados distintos. A primeira faz referência ao trabalho (*work*) em sentido ontológico-universal, “condição natural eterna da vida humana” (MARX, 1983, p. 153), e a segunda ao trabalho alienado particular do modo de produção capitalista, o trabalho abstrato (*labour*). Deste modo, quando Marx fala em algum trecho sobre suprimir o trabalho, assim sem especificar, obviamente que ele está falando do trabalho abstrato (*labour*) e não da categoria fundante (*work*). Estes dois conceitos de “trabalho” (*Arbeit*) em Marx – categorias que se interpenetram no nosso contexto histórico, mas não são idênticas – estão presentes desde os *Manuscritos Econômico-Filosóficos* até *O Capital* (certas vezes é necessário contextualizar a passagem escrita para identificar de qual “trabalho” está sendo falado). Portanto, a atividade fundante tratada como “maldição” ou “edificação moral” são visões unilaterais e não contextualizadas. Na teoria social marxiana, o

¹³ Assim como foi dito que o senso comum expressa posições naturalistas, também ocorre a abordagem culturalista do trabalho (*work*). Quem nunca ouviu algo como “os índios não trabalham”? Um juízo moralista e sem o menor embasamento. As sociedades primitivas sem influência da civilização não conhecem o trabalho alienado (*alienated work*) e o excedente, mas se mantém através do trabalho primitivo (*primitive work*).

trabalho (*work*) cria a própria humanidade (é humanizador), mas a sua versão alienada desenvolveu as forças produtivas, historicamente, desumanizando o mundo dos seres humanos em um processo ambivalente e antagônico.

E entre os neomarxistas do “fim do trabalho” (ou, pelo menos, da perda de sua centralidade fundante), como A. Gorz, C. Offe e A. Schaff (com diferenças entre si), quem se destaca por carregar essa mensagem de forma mais enfática são Moishe Postone e Robert Kurz – este último é o filósofo que, junto com o seu antigo grupo chamado *Krisis*, elabora até o *Manifesto Contra o Trabalho* em 1999. Avançando no sentido da “dialética negativa” (*negative Dialektik*) de T. W. Adorno, Kurz (cf. 2003 e 2004) nega que o trabalho e outros conceitos relacionados (como o valor de uso) possuam uma base ontológica positiva. Nessa ótica, ele não concorda com o “marxismo tradicional”, em que “o escândalo não era o trabalho, mas apenas a sua exploração pelo capital” (KRISIS, 1999, p. 24) e quer nomear a crise do trabalho abstrato (*die Krise der abstrakte Arbeit*) em que vivemos como a crise do trabalho (*Arbeit*), sem especificar. Para isso, as atividades básicas e insuprimíveis de relação com a natureza precisam ser captadas de forma heterogênea, embaralhada com as outras atividades humanas e ter outras denominações que não sejam “trabalho” (*Arbeit*):

Trabalho não é, de modo algum, idêntico ao fato de que os homens transformam a natureza e se relacionam através de suas atividades. Enquanto houver homens, eles construirão casas, produzirão vestimentas, alimentos, tanto quanto outras coisas, criarão filhos, escreverão livros, discutirão, cultivarão hortas, farão música etc. Isto é banal e se entende por si mesmo. O que não é óbvio é que a atividade humana em si, o puro "dispêndio de força de trabalho", sem levar em consideração qualquer conteúdo e independente das necessidades e da vontade dos envolvidos, torne-se um princípio abstrato, que domina as relações sociais. Nas antigas sociedades agrárias existiam as mais diversas formas de domínio e de relações de dependência pessoal, mas nenhuma ditadura do *abstractum* trabalho (ibidem, p. 22).

Se a discordância fosse apenas uma questão semântica neste caso e os teóricos da ontonegatividade do trabalho (*Arbeit*) admitem a universalidade socialmente insuperável da atividade básica, porque a tática de bater nesse termo dessa maneira, não diferenciando o alvo desumano e o núcleo humano? Isso ocorre porque há divergências filosóficas decisivas para além da questão de vocabulário. O trabalho (*work*), na sua característica (exclusiva dentro das atividades humanas) de base primária e genérica da humanização, momento predominante (*übergreifendes Moment*) e eixo da emancipação, não é reconhecido como tal por essa abordagem culturalista, para a qual, a atividade de produção da subsistência, mesmo na sua forma pré-capitalista, é apenas um fardo que infelizmente não pode ser suprimido por

completo. Há uma influência do *anticapitalismo romântico*¹⁴ nessas teorias na medida em que há, em algum nível, a incorporação da mistificadora antítese entre forças produtivas e desenvolvimento humano. Essa tradição é aquela que, na Alemanha da via prussiana, se refugia numa falsa e irracionalista oposição entre “comunidade” (*Geimeinschaft*) e “sociedade” (*Gesellschaft*) e, no mesmo tom, entre “cultura” (*Kultur*) e “civilização” (*Zivilisation*), dando forma a uma distorcida e desviante *Kulturkritik* (LUKÁCS, 1981, p. 138-145). Eis a tônica romântico-dualista da demonização do “reino da necessidade” que lembra, em certos aspectos, a demonização do corpo-naturalidade feita por algumas correntes religiosas. Algo que se avizinha da “condição humana” existencialista (especialmente arendtiana) acoplada a uma aversão catastrofista à Modernidade.

1.1.3 Abordagem ontológico-dialética: o trabalho como categoria fundante

Os tratamentos naturalista e culturalista do trabalho (*work*) são expressões de uma abordagem gnosiológica da sociedade. Para captar a precisa relação entre natureza e sociedade, é necessário uma abordagem ontológico-dialética¹⁵ do trabalho (*work*) e da sociedade. Uma ontologia do ser social de caráter dialético-materialista é algo mais profundo do que apenas uma antropologia “científica” (que é sempre refém, em algum grau, do formato do racionalismo formal) e capaz de apanhar a lógica fundante do objeto. Com efeito, o trabalho (*work*) ocupa justamente o posto de célula fundacional da humanidade; uma descoberta que sinaliza a radical originalidade de Marx como pensador desde os *Manuscritos de 1844*. É bom, contudo, que se esclareça em que consiste esse trabalho (*work*): é um nome para a atividade de intercâmbio metabólico entre ser humano e natureza que gera os valores de uso que são meios de produção e de subsistência para o desenvolvimento humano.

Mas qual é a diferença desse intercâmbio dos humanos para o de outros animais que também retiram da natureza o seu sustento? O dispositivo, possibilitador de uma gradual elevação sobre o natural, é uma consciência ativa que possui a capacidade de prévia-ideação:

¹⁴ Sobre o anticapitalismo romântico e as suas linhagens liberais e aristocrático-tradicionistas, cf. Lukács (1959, 1979 e 1981), Botelho (2008) e Carli (2013).

¹⁵ Se a dialética é ontológica (como confirma a grande reflexão do Lukács tardio), pode soar redundante o termo “ontológico-dialética”, mas é sensato o usarmos por dois motivos: a palavra “dialética” também pode indicar algo referente prioritariamente à gnosiologia (e este uso se popularizou até mais que o ontológico); além disso, é uma resposta àqueles que associam o termo ontologia apenas à metafísica e entendem, equivocadamente, o conceito de “abordagem ontológica” apenas como o tipo de centralidade do objeto do período greco-medieval. Para entender os conceitos de abordagem gnosiológica e abordagem ontológica cf. Tonet, 2013. Argumento parecido justifica o uso redundante do famoso termo “materialismo dialético”, pois a dialética (autêntica) já é necessariamente materialista e o materialismo (autêntico) já é necessariamente dialético: cf. Lukács, 2010 e 2012 (Cap. III e IV).

construir na mente antes de interagir com a realidade objetiva de acordo com uma intencionalidade (teleologia) – é a essa capacidade que Marx se refere quando faz a conhecida diferenciação n’*O Capital* da melhor abelha para o pior construtor (*Baumeister*) de moradia. Apesar disso, essa principal obra de Marx, na qual ele se concentra na parte final da sua vida, se foca prioritariamente na particularidade (*Besonderheit*) da crítica da *political economy* e, portanto, no estudo do *labour* – enquanto isso, o velho Engels (cf. 1968 e 2009) contribui com a teoria social em campos mais universais e, entre eles, a ontologia e a etnologia. É ele que desenvolve com todas as letras o argumento marxiano de que é através do trabalho (*work*) que o animal hominídeo se transforma em ser humano:

É merito de Engels ter colocado o trabalho no centro da humanização do homem [*Menschwerdung des Menschen*]. Ele investiga as condições biológicas do novo papel que o trabalho adquire com o salto [*Sprung*] do animal ao homem. [...]. Engels observa, no entanto, com a mesma precisão, que, apesar de tais preparativos, aqui existe um salto, por meio do qual já não nos encontramos dentro da esfera da vida orgânica [*Sphäre des Organischen*], mas em uma superação de princípio, qualitativa, ontológica” (LUKÁCS, 1986, p. 11; 2013, p. 45).

Um terceiro tratamento, com muito mais detalhes e de forma mais refinada, sobre o trabalho (*work*) como categoria fundante da humanidade só acontece no século XX com o projeto ontológico (*Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins* e *Prolegomena zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*) que Lukács desenvolve no transcorrer da década de 1960. A teoria social marxiana é a mesma, apenas aprofundada na exposição das articulações que existem no processo de autoconstrução da história humana. Comparando com outros construtos teóricos que tratam da mesma questão, fica evidente que esse projeto lukacsiano não se trata da tentativa de superação (“pós-marxistas”) e nem de renovação com incorporações ecléticas (neomarxistas), mas da fidelidade ortodoxa¹⁶ de desenvolver essa abordagem no sentido de seus fundadores.

Lukács salienta que a teoria dialética de Marx resolve as antinomias clássicas da filosofia, entre elas, a que havia entre necessidade e liberdade, pois ela identifica o processo

¹⁶ Por *marxismo ortodoxo* entendemos a definição clássica do jovem Lukács (1974, p. 15-40) em *História e Consciência de Classe* com algumas ressalvas e acréscimos. A fidelidade em questão não é quanto a um “método” (no sentido tradicional da epistemologia como um apriorístico “conjunto de regras”), mas sim quanto à indissociável conexão entre método e investigação teórica de Marx (NETTO, 2011), em que há um estatuto ontológico (CHASIN, 2009), uma abordagem genética (TERTULIAN, 2009) e a centralidade metodológico-fundante do trabalho (*work*) (QUEIROZ, 2013); por isso, junto à consideração do momento predominante (*übergreifendes Moment*) da totalidade (*Totalität*) em relação aos complexos parciais, há a consideração do momento predominante (*übergreifendes Moment*) do complexo econômico em relação ao desenvolvimento da totalidade histórica (KOFLE, 2010; ANDRADE, 2011). Para uma introdução à questão dessas três vias dentro da tradição marxista (marxismo ortodoxo, marxismo heterodoxo e marxismo dogmático) cf. Lessa (2011, p. 10-21; 291-296).

objetivo de mediação que origina este desdobramento: o trabalho (*work*) é a síntese primária entre causalidade e teleologia e a origem da diferenciação sujeito-objeto. No constante intercâmbio do animal com a natureza, desenvolve-se uma capacidade de abstração até então inédita na trajetória evolutiva da vida, e a consciência deixa de ser mero epifenômeno do condicionamento biológico:

Somente no trabalho, no pôr do fim e de seus meios, com um ato dirigido por ela mesma, com o pôr teleológico [*teleologischen Setzung*], a consciência ultrapassa a simples adaptação ao ambiente – o que é comum também àquelas atividades dos animais que transformam objetivamente a natureza de modo involuntário – e executa na própria natureza modificações que, para os animais, seriam impossíveis e até mesmo inconcebíveis. O que significa que, na medida em que a realização torna-se um princípio transformador e reformador da natureza, a consciência que a impulsionou e orientou tal processo não pode ser mais, do ponto de vista ontológico, um epifenômeno [*Epiphänomenon*]. E é essa constatação que distingue o materialismo dialético [*dialektische Materialismus*] do materialismo mecanicista [*mechanischen Materialismus*] (LUKÁCS, 1986, p. 27; 2013, p. 63).

A esfera ontológica mais ampla é o ser inorgânico (o mundo da matéria inanimada). A partir dela, se desenvolve o ser orgânico (a vida) e, tempos depois, surge o ser social (uma forma de vida com atividade consciente), a terceira grande esfera ontológica. O ser humano é um ser prático e coletivo que se humaniza à medida que se objetiva. No ato do trabalho (*work*), ele transforma a realidade natural numa realidade humana, o mundo social – e a objetivação (*Vergegenständlichung*), que ocorre no projetar-se no mundo, traz consigo outro movimento para além da transformação da realidade: a apropriação (*Aneignung*), que, como subjetivação, significa a transformação da subjetividade do indivíduo. A individuação se desenvolve concomitantemente com o processo de objetivar a prévia-ideação e pelo efeito de retorno individual de determinada objetivação, determinando o desenvolvimento social como constituído de dois polos, o objetivo e o subjetivo. No fim do processo de objetivação (no caso aqui tratado, a mais básica de todas as objetivações, o *work*), tanto a realidade objetiva quanto o sujeito não são os mesmos. De um lado, uma porção da matéria natural é transformada, do outro, o indivíduo vai amadurecendo a sua subjetividade, tornando-a mais rica em habilidades, conhecimento e sensibilidade.

E, ao dizer que o ser social é fundado no trabalho (*work*), é diferente de dizer que ele se reduz ao trabalho¹⁷ (*work*). Sendo o pôr teleológico primário, essa atividade fundante é o

¹⁷ Dentro do pacote de epítetos de distorções liberais (e, em alguns casos, responsabilidades até de parte dos marxistas não ortodoxos), em que há “economicista”, “determinista histórico” (teleologismo histórico), “eurocêntrico”, “positivista” etc., a teoria social de Marx também é acusada de ter uma perspectiva que reduz a complexidade humana ao reflexo mecânico do trabalho (*work*). Já alguns neomarxistas acusam apenas o último Lukács de algo nesse sentido. Obviamente, essa acusação não se sustenta a uma leitura dos próprios, que

modelo (*Modell*) das demais atividades humano-sociais, que são chamadas, por Lukács, de pores teleológicos secundários (*sekundär teleologischen Setzungen*).

Contudo, para realizar essa exposição do papel da atividade vital na gênese do ser social, Lukács já deixa claro, na introdução do capítulo *O Trabalho*, que é preciso fazer uma abstração metodológica para isso. Na análise da função específica do trabalho (*work*) na totalidade social é necessário tomar isoladamente essa atividade para desvendar a sua articulação com os demais complexos da sociedade. Mesmo porque, se há “a inextrincável imbricação em que se encontram suas categorias decisivas, como o trabalho, a linguagem, a cooperação e a divisão do trabalho” (ibidem, p. 41), “para desmaranhar a questão, devemos recorrer ao modo marxiano das duas vias [*zwei Wege*]” (idem, p. 42). Decompor de forma analítico-abstrativa o ser social para, depois, entendendo o seu fundamento, compreender o seu movimento total.

Considerando que nos ocupamos do complexo da socialidade como forma de ser, poder-se-ia legitimamente perguntar por que, ao tratar desse complexo, colocamos o acento exatamente no trabalho e lhe atribuímos um lugar tão privilegiado no processo e no salto [*Sprung*] da gênese [*Genesis*] do ser social. A resposta, em termos ontológicos, é mais simples do que possa parecer à primeira vista: todas as outras categorias dessa forma de ser têm já, em essência, um caráter puramente social; suas propriedades e seus modos de operar somente se desdobram no ser social já constituído [*konstituierten gesellschaftlichen Sein*]; 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 [*Übergangscharakter*]: ele é, essencialmente, uma inter-relação entre homem (sociedade) e natureza [...] assinala a transição, no homem que trabalha [*arbeitenden Menschen*], do ser meramente biológico ao ser social (LUKÁCS, 1986 p. 09-10; 2013, p. 43-44).

Deste modo, contestando a abordagem naturalista, o trabalho (*work*) só existe numa esfera de ser qualitativamente distinta, ontologicamente superior, ao mero ser biológico, pois ele é uma atividade que, em vez de reproduzir o condicionamento da espécie, projeta e realiza o novo em patamares diversificados. No mesmo movimento, interditando a abordagem culturalista, o trabalho (*work*) não pode surgir depois da constituição humana, porque ele não é um complexo puramente social, mas a base presente no intercâmbio específico do ser social com a natureza. Trocando em miúdos, o trabalho (*work*) não vem antes e nem depois, mas funda a terceira grande esfera ontológica e dá origem na sua execução ao ser humano – nascido junto, simultaneamente, com essa *atividade radicalmente inovadora*. Todas as demais atividades humanas são fundadas. Apenas o trabalho (*work*) é fundante.

ênfatizam mais do que ninguém a complexidade dialética das relações sociais. E sobre esse tema, ver no Capítulo III uma forma híbrida (e problemática) de abordagem do trabalho (*work*) proposta por certos marxistas, inclusive alguns lukacsianos.

Há três abordagens diferentes sobre o significado do trabalho (*work*) na gênese e desenvolvimento da existência humana – e pelas posições possíveis (antes, depois e centro) são apenas três possibilidades quanto a isso mesmo. Cada uma vai se posicionar de uma maneira distinta quanto a essa atividade. Os dois tratamentos que estão nos extremos não nascem recentemente; estão inclusive presentes em concepções do senso comum há muito tempo; o que acontece no século XX é a elaboração teórica mais refinada dessas duas posições, até então rústicas, sobre o trabalho (*work*). E as duas, apesar de opostas, almejam a mesma meta: contestar a centralidade ontológico-genética do trabalho (*work*), a pedra de toque da obra de Marx e de parte predominante da tradição marxista. Arendt e Habermas, dois pensadores que se destacam na abordagem naturalista do trabalho (*work*), pretendem deslocá-lo como célula social, considerando-o como uma atividade proto-humana (para, com isso, focar como a base da sociedade o campo dos pores teleológicos secundários). Enquanto Postone e Kurz, na abordagem culturalista do trabalho, não distinguem a essência universal do trabalho (*work*) da sua particularidade abstrata (*labour*) e, portanto, o execra como atividade negativa da trajetória humana (deste modo, o *work* passa a ser considerado apenas como uma pedra no sapato de uma organização voltada para as relações puramente sociais). Resta o “caminho do meio” (o dialético *tertium datur*) nessa questão, que é retomar e aprofundar a abordagem marxiana do processo de trabalho (*work*), que dá a luz à humanidade no seu desenvolver (o que significa que ele precisa ser livrado de sua versão explorada, mas continua, inevitavelmente, como o ato fundante e fundamental da sociabilidade). E é Lukács quem toma para si a tarefa de clarificar com detalhes o papel do trabalho (*work*) nesse sentido fundante, numa abordagem que só pode ser coerentemente ontológico-dialética. Deste modo, depois da (re)descoberta da ontologia do ser social de Marx por Lukács, fica insustentável, para os marxistas, a coerência de termos como “trabalho dos animais” para designar a atividade de intercâmbio metabólico dos animais não humanos; e “sociedade de formigas” para designar a organização coletiva de formigas, entre outros exemplos.

Vários dados científicos (arqueológicos, etnográficos etc.) do passado da humanidade analisados por Marx, Engels e Lukács tendem a ser superados e/ou incrementados pelas novas descobertas nessa área (algo inevitável na evolução científica), todavia, as estruturas das teses sobre o desenvolvimento histórico da sociedade e do indivíduo humano permanecem de pé, pois são ontológicas e não foram contrariadas pelas descobertas. Por exemplo, se fosse encontrada teleologia na natureza ou pudesse existir humanidade sem a base do trabalho (*work*), a tese marxiana do trabalho (*work*) como categoria fundante seria descartada, porém, isso vai violentamente contra os dados das pesquisas científicas atuais.

Quanto ao salto do ser biológico para o ser social, a ciência empírica até pode investigar e desvendar os detalhes de como, onde e quando o processo ocorreu, mas quanto ao que representa esse salto qualitativo é algo da alçada da ontologia (LESSA, 2011, p. 139-140). Deste modo, ontologia e ciência formam o exemplo de uma *unidade do diverso* (MARX, 2008, p. 258), pois a realidade efetiva (*Wirklichkeit*) não é uma questão meramente quantitativa – afinal, o todo é maior que a soma das partes – e, assim sendo, a evolução humana (da humanidade) não é produto da evolução biológica do *Homo sapiens*, mas o desenvolvimento de uma modalidade e legalidade distintas da mesma matéria, que possui sua base ineliminável alcançada pelo ser orgânico, que, por sua vez, possui uma base inorgânica (e, da mesma maneira que a biologia não pode ser reduzida à física e química, o desenvolvimento do ser social está para além da biologia). Por isso, compreendida a posição ontológico-intermediária do trabalho (*work*), fica visível o seu caráter dialeticamente predominante (*übergreifendes*) no ser social.

1.2 Causalidade e teleologia

Após ler a obra revolucionária de C. Darwin, Engels escreve a Marx e sentencia: “sob certo aspecto, a teleologia não tinha sido derrotada até o momento, mas agora foi”¹⁸. Observado isso, pode parecer contraditório afirmar que a categoria da teleologia (τέλος, finalidade, em grego) é central para a ontologia marxiana do ser social. Mas isso se explica pelo fato de que a derrota comemorada da teleologia é a da teleologia como componente da realidade natural – uma concepção que atravessa a história da humanidade sob diferentes formas – e, no mesmo movimento, abre caminho para delimitar a teleologia para seu legítimo lugar. A “teleologia geral”, que é negada pelas descobertas do pesquisador inglês, significa uma generalização que impede o entendimento da especificidade da real teleologia – um fenômeno tardio na realidade e presente no ser social.

É por isso que

Conceber teleologicamente a natureza e a história implica não somente que ambas possuem um caráter de finalidade, que estão voltadas para um fim, mas também que sua existência, seu movimento, no conjunto e nos detalhes devem ter um autor consciente [*bewußten Urheber*]. O que faz nascer tais concepções de mundo, não só nos filisteus criadores de teodiceias [*Theodizeen*] do século XVIII, mas também em pensadores profundos e lúcidos como Aristóteles e Hegel, é uma necessidade humana elementar e primordial: a necessidade de que a existência, o curso do

¹⁸ “Die Teleologie war nach einer Seite hin noch nicht kaputt gemacht, das ist jetzt geschehn” (ENGELS apud LUKÁCS, 1986, p. 15; 2013, p. 50).

mundo e até os acontecimentos da vida individual – e estes em primeiro lugar – tenham um sentido. Mesmo depois de o desenvolvimento das ciências demolir aquela ontologia religiosa [*religiöse Ontologie*] que permitia ao princípio teleológico tomar conta, livremente, de todo o universo, essa necessidade primordial e elementar continuou a viver no pensamento e nos sentimentos da vida cotidiana [*Alltagslebens*] (LUKÁCS, 1986, p. 14; 2013, p. 48).

A observação de Lukács, nesta obra, sublinha a importância histórica para o conhecimento (prático-teórico) do conceito de teleologia – o desenvolvimento, as divergências e as delimitações de tal conceito no âmbito da *intelligentsia* e no senso comum. A própria história da filosofia revela uma longa trajetória de reflexão sobre o sentido da existência. A famosa questão, clichê, de “qual é o sentido da vida?”, quando a “vida” no caso representa mais que determinada vivência, e sim como a indagação da finalidade da realidade efetiva (*Wirklichkeit*), revela, nestes casos, uma necessidade psicológica de procurar um padrão justificativo para existir em certos entes ou fatos, numa tendência que atravessa milênios e alimenta os pensamentos mágico, religioso e metafísico. E desde que Aristóteles encaixou a teleologia como a “causa final” (cf. ARISTÓTELES, 1984), como componente natural, na sua teoria das quatro causas (*αἴτια*), o *teleologismo* passou a sustentar um status filosófico-científico lapidar que, de certa maneira, encontrou uma forte sintonia com a “necessidade religiosa” (LUKÁCS, 2013, p. 49) comentada – as concepções contrárias a um fundamento ontológico-teleológico da natureza, como os sóbrios atomistas e seus influenciados, permaneceram à margem, e foi assim até o pensamento moderno destacar uma resposta enfática ao teleologismo, importante, mas também insuficiente: o *mecanicismo* (igualmente unilateral e determinista, porém inverte a causalidade cuja determinação está numa finalidade para a causalidade como uma engrenagem, cuja determinação está no passado). Apesar de suas limitações, as ideias mecanicistas, presentes em pensadores burgueses tão díspares como R. Descartes, T. Hobbes, R. Boyle, I. Newton e J.O. La Mettrie, possibilitaram uma considerável desantropomorfização da natureza, necessária na apreensão da dinâmica da realidade natural – embora, a ideia de Deus, herança perseverante, continuasse acoplada, de alguma forma, em parte das teorias apresentadas. A própria metafísica mecanicista, em suas contradições (para muitos, era como se ela própria não fosse metafísica, mas necessita dessa ontologia em certas dobradiças), revela uma tendência típica da era moderna ao separar pesquisa ontológica e pesquisa científica, de modo que essa última possa se desenvolver sem as amarras da forma dogmática da ontologia. Se isso, por um lado, cumpriu seu compromisso com o avanço científico, por outro, o crédito filosófico da ontologia foi ficando mais baixo, pois ela já estava se desenvolvendo como subordinada ao

ponto de vista gnosiológico. Entretanto, o teleologismo, célebre na teologia e no senso comum, ainda faria uma aparição apoteótica no cenário da filosofia burguesa, no exato momento em que esta atinge seu ápice. Hegel representa não só o limite de uma fase da história da filosofia, como também o limite a que chega o teleologismo num sistema teórico revolucionário – certamente, o caráter dialético de sua *ontologia ambivalente* permitiu a sobrevida a esta perspectiva. Deste modo, por mais variada que se apresente, uma concepção teleológica da natureza (e/ou da história humana) implica num tipo de consciência cósmica munida de intencionalidade nos fundamentos do real; seja o agente dessa “teleologia primária” o *nous* (Anaxágoras), um demiurgo nos moldes da ontologia religiosa (Platão em *Timeu*), o motor imóvel (Aristóteles), um deus conduzindo parte da humanidade para *de civitate Dei* (Agostinho), as mônadas determinadas por Deus (G.W. Leibniz) ou o espírito universal (Hegel). Em Marx, para quem o teleologismo não tem vez¹⁹, o conceito que podemos denominar de “teleologia primária” não diz respeito a uma divindade, que, como na história do Antigo Testamento, cria o mundo, revisa o que faz e descansa no sétimo dia, mas sim a um modelo bem humano – mais precisamente, restrito ao humano (ao social) – de um tipo de atividade específica que, entre outras, serviu de inspiração para se projetar em mitos da criação do universo um agente universal e onipotente que espelha certos atributos humanos²⁰. Em outros termos, não faz mais nenhum sentido entender a teleologia fora (e antes) da existência do ser social, fora da subjetividade deste ser.

Portanto, a velha pergunta sobre qual é o *sentido* da existência geral é ela mesmo uma pergunta sem sentido, o *sentido* (como intencionalidade) só existe para a vida coletiva e individual do ser social (LUKÁCS, 2013, p. 133-134).

O primeiro pôr teleológico (*teleologische Setzung*) que se desdobra na realidade é o trabalho (*work*). Essa é a categoria que dá origem a terceira grande esfera ontológica do universo. Gerado esse novo nível ontológico, a teleologia passa a interagir com a causalidade da realidade natural e dessa relação dialética vai se construindo uma nova forma de objetividade, o mundo humano. Isso não significa que o ser não é unitário. Como bem notou

¹⁹ Os que consideram haver uma “teleologia da história” em Marx, sejam marxistas (não ortodoxos) ou antimarxistas, estão, por desconhecimento ou má-fé, distorcendo a sua teoria (cf. Marx; Engels, 2007, p. 40-74) e a considerando uma “filosofia da história”, tal como em Vico e Hegel.

²⁰ “Já nesse momento se torna claro que todas as formas idealísticas ou religiosas de teleologia natural [*Naturteleologie*], nas quais a natureza é criação de Deus, são projeções metafísicas [*metaphysische Projektionen*] desse único modelo real [o trabalho]. Esse modelo é tão presente na história da criação contada pelo Antigo Testamento que Deus não só – como o sujeito humano do trabalho [*menschliche Subjekt der Arbeit*] – revisa continuamente o que faz, mas, além disso, exatamente como o homem, tendo terminado o trabalho, vai descansar [*Ausruhen*]. Também não é difícil reconhecer o modelo humano do trabalho em outros mitos da criação, ainda que tenham recebido uma forma aparentemente filosófica; lembre-se uma vez mais do mundo como um mecanismo de relógio [*Weltuhr*] posto em movimento por Deus” (LUKÁCS, 1986, p. 08; 2013, p.53).

B. Spinoza, a substância única e seus atributos e modos são tudo o que existe. Mas, diferente do que considera o filósofo holandês, a substância não é um absoluto estático e divinamente indefinível e indiferenciado (*natura naturans*), e sim a matéria em movimento em níveis de ser distintos, partes de uma mesma unidade, interdependentes e hierarquizadas por uma cadeia de *mediações* (essa categoria é uma conquista notável do pensamento hegeliano que Marx incorporou). O trabalho (*work*) é, enquanto pôr teleológico primário (*primär teleologische Setzung*), a mediação genética que produz o segundo grande salto ontológico da existência para um patamar mais complexo (o primeiro grande salto ontológico é a origem da vida). Sendo a atividade vital humana (*menschliche Lebenstätigkeit*), como diz Marx (cf. 1999), o trabalho (*work*) intercambia ser social e ser natural, estruturalmente no nível mais básico, criando os meios de produção e de subsistência para que a reprodução humana possa se manter e propagar. Está aí uma concepção marxiana que o tratado ontológico de Lukács vem confirmar com todas as letras: é sempre importante deixar claro o que é este trabalho (*work*) comentado, pois o que o caracteriza é essa sua posição primária e de modelo das demais práticas sociais; e uma vez apagadas as diferenças do trabalho (*work*) para os pores socioteleológicos, se caminha para o terreno culturalista que não apreende o correto intercâmbio com a natureza. Mesmo porque, o caráter teleológico do trabalho (*work*) já “é uma experiência elementar [*elementares Erlebnis*] da vida cotidiana de todos os homens” (LUKÁCS, 1986, p. 13; 2013, p. 47) e está presente desde as falas rotineiras do senso comum até as elaborações econômicas e filosóficas. Neste sentido, a novidade que o pensamento marxiano traz não é delimitar a teleologia para o mundo humano – para muitos não teístas, isso é o óbvio ululante –, mas sim, está em identificar na atividade material-produtora (*work*) a primeira forma teleológica da autoconstrução da esfera social.

Lukács observa a diferença entre um pôr teleológico em sentido ontológico (*ontologischen Sinn*) e em sentido gnosiológico (*erkenntnistheoretischem Sinn*) (ibidem, 2013, p. 55). Este último se suprime em si mesmo, não sendo efetivado, configurando a impotência deste pôr diante da natureza e lhe faltando a relação com o próprio objeto externo. No pôr ontologicamente realizado, a atividade natural se torna uma atividade posta, sem que a composição ontológico-natural dos elementos envolvidos deixe de existir. Por isso, é importante diferenciar o objeto (*Objekt*), enquanto uma objetividade distinta e alheia ao sujeito, e a objetividade sensível (*Gegenständlichkeit*), que não é alheia ao sujeito, mas também existe independente da objetivação (TERTULIAN, 2011, p. 20.). Durante a objetivação, a causalidade se desdobra numa unidade necessária com a teleologia, resultando num processo unitário que, mesmo mantidas as insuprimíveis leis da natureza em seu interior,

coloca as categorias naturais sob um sentido posto, subordinando-as a uma subjetividade que tem a capacidade de reorganizar o mundo natural de acordo com uma prévia-ideação. A “homogeneização [*Homogenisierung*] entre fim [*Zweck*] e meio [*Mittel*]” (LUKÁCS, 1986, p. 21; 2013 p. 56) implica na subordinação dos meios ao fim. Se o pôr do fim vai se realizar ou fracassar depende, de maneira central, do constante processo de investigação dos meios – o conhecimento mais objetivo possível da natureza, a *intentio recta*²¹ –, gerando a comentada transformação da causalidade em causalidade posta. Esta maneira em que o trabalho (*work*) se desenvolve implica, segundo o filósofo húngaro, na “ininterrupta produção do novo”²² e tendo como consequência que cada trabalho (*work*) singular é marcado pelo fim regulando e dominando os meios. Entretanto, o processo histórico de desenvolvimento do ser social inverte essa hierarquia no aperfeiçoamento do trabalho (*work*) e na gradual autonomização relativa dos complexos para além da atividade básica. Muitas vezes os conhecimentos, oriundos da investigação dos meios, são mais importantes para o indivíduo/humanidade que a satisfação de determinada necessidade singular (pôr do fim). A causalidade vai se tornando menos *naturalmente* determinante através do processo gradual que Marx chama de “afastamento da barreira natural”. (MARX *apud* LUKÁCS, 2013, p. 42). Embora o intercâmbio metabólico com a natureza (o *work*) seja uma base ineliminável da vida humana, os objetos de uso vão sendo constituídos de maneira mais maleável, e o poder do pôr teleológico, em certas condições avançadas, gradualmente deixa a sociedade cada vez mais social – e esta sociabilidade, por sua vez, vai alimentado as suas próprias legalidades numa teia de causalidade *socialmente* determinante.

O mecanicismo, por sua vez, reflete as transformações econômicas ocorridas entre os séculos XVI e XVIII, quando a burguesia desenvolve o comércio e amplia a produção manufatureira e, deste modo, a necessidade de desenvolver as ciências naturais se intensifica. Junto com o empirismo (F. Bacon e J. Locke, destacadamente), a concepção mecanicista abriu espaço para que o materialismo entrasse no cenário da batalha das ideias com uma adesão em pé de igualdade com as filosofias idealistas – algo que não acontecia desde o tempo dos pré-socráticos. Por outro lado, esse materialismo metafísico²³, tão unilateral quanto o idealismo, é

²¹ *Intentio recta* significa a captação e a reflexão sobre como a realidade é em si mesma. Esta expressão está presente na ontologia de Nicolai Hartmann e Lukács faz uso dela. A *intentio recta* é uma necessidade posta pelo trabalho (*work*), pela vida cotidiana, pois esta atividade precisa da investigação dos meios e entender a realidade em sua autonomia. Dessa necessidade, com o tempo, no trabalho (*work*) indo para além de si, se originam a ontologia e a ciência. Há também a *intentio obliqua*, cujo objeto da reflexão é a subjetividade, o conhecimento, surgindo desse posicionamento a gnosiologia, a lógica e a psicologia.

²² “Ununterbrochene Produzieren von Neuem” (ibidem, p. 22; p. 57).

²³ O materialismo atomista e o materialismo mecanicista são formas do materialismo metafísico. Entretanto, em *A Sagrada Família*, no trecho em que Marx fala sobre o materialismo francês (MARX; ENGELS, 2011, p. 143-

desnudado como problemático por Marx, que não era um mero “discípulo comunista de Ludwig Feuerbach”, mas aquele que completaria sua crítica à “embriaguez especulativa” e, ao mesmo tempo, suprassumindo a rigidez mecanicista. Se, na segunda metade do século XIX, o físico J. C. Maxwell, com a teoria do campo eletromagnético, prova que o mecanicismo não é suficiente nem na ontologia do ser inorgânico, antes disso, a crítica materialista marxiana, que acontece na década de 1840, mostra como o mecanicismo não dá conta de abarcar a ontologia do ser social, principalmente por não saber como lidar com a subjetividade como algo não corpóreo, que interage dialeticamente com a matéria natural – por isso, resta ao materialismo mecanicista a visão passiva do sujeito como um mero reflexo do objeto natural, sem uma autoconstrução prática (essa inabilidade do objetivismo para entender a consciência humana ainda seria insistida de forma decadente em correntes como o behaviorismo e o fisicismo). É justamente por isso que o notável materialista chamado Feuerbach, como destaque do movimento neo-hegeliano, funciona como o epílogo de decomposição da filosofia especulativa, mesmo não realizando a superação (*Aufhebung*) do hegelianismo. Ele achaca, antecipadamente, as pretensas empreitadas idealistas dos “jovens hegelianos” ao deixar claro que todo idealismo filosófico é uma versão mais sofisticada da alienação religiosa; no entanto, Feuerbach não incorpora o que Hegel tem de mais fecundo, o caráter dialético da ontologia, atolando-se num naturalismo empirista e sem historicidade. Procurando se desidentificar com esse materialismo empobrecido, nas *Teses Sobre Feuerbach*, Marx caracteriza o materialismo dialético como aquele que apreende a atividade humana sensível:

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 aprendido sob a forma de 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, efetivamente diferenciados dos objetos do pensamento: mas ele não apreende a própria atividade humana como atividade objetiva (MARX; ENGELS, 2007, p. 533).

Através da ontologia dialético-materialista, chegamos à mediação fundamental que origina a divisão sujeito-objeto. Deste modo, a afirmação lukacsiana de que o trabalho (*work*) é a protoforma da práxis significa o desenvolvimento da linha de pensamento de Marx e

153), ele contrapõe esse materialismo mecanicista (e qualquer materialismo) à metafísica. Ali, ele estava lidando com um conceito restrito de metafísica, enquanto projeções metafísicas (*metaphysische Projektionen*), isto é, a velha duplicação transcendente-idealista. Tempos depois, Engels (1968), ao revisitar o tema da história da filosofia no *Anti-Dühring*, vai deixar claro que até mesmo o materialismo pode ser metafísico e, assim sendo, qualquer concepção da realidade que não seja puramente dialética, é metafísica. Se a metafísica do idealismo significa projeção, a metafísica do materialismo é déficit.

Engels, especialmente, quando este último explicita o trabalho (*work*) como o desencadeador da humanidade no animal hominídeo. Este processo é o chamado “lado ativo” que o antigo materialismo, com a sua tônica imediatista e contemplativa, é inepto para entender. Todavia, o trabalho (*work*), como fundamento ontológico do ser social, apesar de ser um ato unitário, é constituído, dentro desta unidade, por dois pólos heterogêneos: o espelhamento (*Widerspiegelung*) da realidade de um lado e a própria realidade externa, as cadeias causais, de outro. Este espelhamento (também chamado de reflexo) indica que o indivíduo social se torna o sujeito, capaz de reproduzir idealmente o mundo objetivo na sua interação com esta realidade exterior, e esta diferenciação entre objetividade e subjetividade é uma característica intrínseca da substância social. Em decorrência disso, o Lukács da maturidade, depois da sua *fase heterodoxa* que vai da adolescência até o início da década de 1930²⁴, vê como a sua versão materialista da “identidade sujeito-objeto” (*Subjekt-Objekt-Identität*), presente em *História e Consciência de Classe*, é uma manobra metafísica e descarta a via hiper-hegeliana que traçou até lá²⁵. Quanto ao espelhamento, a *Grande Ontologia* também faz menção ao tipo de consciência do animal – uma forma de mediação com o meio ambiente também complexa –, no entanto, salienta que falta a esta consciência a criação de conceitos. Ela é um epifenômeno, no sentido mais pavloviano – para a compreensão desse tipo de consciência, os mecanicistas e outros objetivistas podem se gabar que têm algo a contribuir. Ou, em outros termos, falta a ela a mediação simbólica de que fala L. Vygotsky. O fato é que Lukács diferencia estas duas formas de objetividade (*Gegenständlichkeitsform*):

No espelhamento da realidade [*Widerspiegelung der Wirklichkeit*] a reprodução se destaca da realidade reproduzida, coagulando-se numa “realidade” própria na consciência [*Bewußtsein*]. Pusemos entre aspas a palavra realidade porque, na consciência, ela é apenas reproduzida; nasce uma nova forma de objetividade [*Gegenständlichkeitsform*], mas não uma realidade, e – exatamente em sentido ontológico – não é possível que a reprodução seja semelhante àquilo que ela reproduz e muito menos idêntica a isso. Pelo contrário, no plano ontológico o ser social se subdivide em dois momentos heterogêneos [*zwei heterogene Momente*], que do ponto de vista do ser não só estão diante um do outro como heterogêneos, mas são até mesmo opostos: o ser e o seu espelhamento na consciência (LUKÁCS, 1986, p. 30; 2013, p. 66).

²⁴ Toda a fase do chamado “jovem Lukács” (antes da *virada ontológica* no início da década de 1930) pode ser caracterizada pela sua heterodoxia. Do neokantismo, passando pelo neo-hegelianismo, até chegar ao neomarxismo. Por isso, não deixa de ser uma curiosidade irônica, o fato de o filósofo publicar o importante texto *O Que é o Marxismo Ortodoxo?* (HCC, 1923), onde defende a ortodoxia marxista, no período em que ele próprio ainda não era um marxista ortodoxo (obviamente, na época, ele ainda não tinha consciência disso).

²⁵ A autocrítica de Lukács à sua versão da identidade sujeito-objeto se encontra no posfácio (1967) que o mesmo acopla, felizmente, a esta obra (cf. LUKÁCS, 1974, p. 349-378). Significativa também é a crítica de Mészáros (2002, Parte II) à HCC.

Ao abordar o que é próprio dos domínios da objetividade e da subjetividade e o que é comum a ambos, estamos entrando num terreno delicado, sendo mais que necessárias a sutileza e a clareza nas conceituações, pois os pores teleológicos são as mediações que realizam um *tertium datur*. O próprio Hegel (1992, p. 53-62), no Prefácio à *Fenomenologia do Espírito*, dá a entender que não é simples falar de dialética com o nosso tipo de linguagem caracterizada por uma ordenação estática e, portanto, binária, mecânica e excludente²⁶. A tradição semântica, que traz resíduos explícitos do dualismo ontológico e da lógica formal-clássica, não colabora em nada – pense-se nas polaridades dos pares terminológicos: real e ideal, material e espiritual, objetivo e subjetivo, ser e pensamento, natureza e sociedade, entre outros. É preciso combinar o uso terminológico destes pares diferenciados com a correção monista de sua unidade objetiva, mesmo que a dialética do *tertium datur* fique apenas subentendida em determinados usos. Objetivo e subjetivo são duas manifestações distintas da mesma substância (o material) e, portanto, por mais que pareça algo ambíguo terminologicamente, a subjetividade também é objetividade (*Gegenständlichkeit*) – ou melhor, como *forma objetiva mais complexa*, a subjetividade é objetividade e não objetividade²⁷. Todavia, Lukács nessa via de mão dupla de unificar e desidentificar, diz, na passagem citada, que o espelhamento não é uma realidade e esta frase é um dos argumentos utilizados pelos ex-discípulos do filósofo húngaro contra o seu antigo mestre. Como parte de um processo de “matar o pai” (no sentido alegórico não biológico), Á. Heller, F. Feher, G. Markus e M. Vajda – o grupo de pensadores que formavam a chamada Escola de Budapeste²⁸ – escrevem um artigo²⁹ contra a *Grande Ontologia* de Lukács e identificam, naquela afirmação do reflexo como “não-ser” (*Unwesen*), um caráter do velho marxismo dogmático, com sua sina economicista e que subestima a subjetividade. De fato, há um ponto problemático que podemos denominar de deslize mecanicista nesta primeira obra (nos

²⁶ Isso tem a ver com a diferença (e unidade) entre entendimento (*Verstand*) e razão (*Vernunft*). Sobre a estrutura dialeticamente contraditória da consciência humana, Leo Kofler (2010, p. 81-108) argumenta que a vida cotidiana necessita da abstração isoladora da *Verstand* para realizar o trabalho (*work*) e outras tarefas, mas também se põe necessário nessas atividades entendê-las “em contato com a conexão geral dos fenômenos” (ibidem, p. 83) através da *Vernunft*. Percebendo esta tendência natural do cotidiano de coisificar os dados empíricos, Lukács apresenta, na *Grande Ontologia* (2013, Cap. IV), o conceito de *reificação inocente*, que ele trata de diferenciar da reificação estranhada típica da sociedade burguesa.

²⁷ Em termos hegelianos, a identidade da identidade e da não identidade. Em termos marxianos, a unidade do diverso. Em formalização lógica, o ontológico *tertium datur* é $A = A$ e não- A .

²⁸ A Escola de Budapeste seria a escola lukacsiana por excelência, pois se tratava de discípulos com contato direto com Lukács. Mas a ironia do destino fez com que Á. Heller, F. Feher, G. Markus e M. Vajda rompessem com a corrente lukacsiana (alguns acabam rompendo até com a tradição marxista, como é o caso da “liberalização” de Ágnes Heller, a mais conhecida desta turma). Com exceção de Mészáros, também húngaro, os discípulos destacados de Lukács, que continuam a sua linha filosófica, são de outros países, como Brasil, Itália e Romênia.

²⁹ *Annotazioni Sull' Ontologia Per il Compagno Lukács*, de 1977.

Prolegômenos não parece haver), contudo, não é na questão do reflexo e sim na fundamentação da individuação (*Individuation*) – e mesmo este problema não compromete as linhas gerais de sua investigação, como veremos ao abordar esse tema no fim deste capítulo.

Como bom leitor de Lenin, o Lukács da maturidade ressalta a atividade subjetiva de captação do real como reflexo e, a princípio, não há nada de mais neste rumo realista. O fato de o marxismo objetivista ter utilizado com ênfase a categoria do reflexo implica, para alguns, a perda de credibilidade de tal categoria (afinal, mesmo na letra de Lenin, em *Materialismo e Empiriocriticismo*, esta teoria gnosiológica carece de melhor elaboração, algo que ele só alcança nos *Cadernos Sobre a Filosofia de Hegel*). Por isso, é uma sentença sem embasamento (além de antirrealista) se querem interditar a importância dela, pois o uso mecanicista da categoria do reflexo feito pela filosofia stalinista não é o mesmo uso lukacsiano. O reflexo, para Lukács, assim como não funda o real, também não esgota, por si só, a subjetividade. Não se pode reduzir a consciência ao refletido. O papel ativo da subjetividade é garantido pela própria constância de captar as determinações objetivas do exterior através do espelhamento, propiciando, por acúmulo de informações e formulações, uma consciência cada vez mais complexa e individualizada se objetivando e refletindo num inesgotável intercâmbio com o meio, no interior da reprodução social. Os pores teleológicos representam justamente *o ponto de quebra* com qualquer noção de passividade empirista também no processo gnosiológico – eles determinam a constante apuração das reproduções ideais de acordo com as finalidades do sujeito. E o conhecimento não caminha para a superação desta distância na identidade sujeito-objeto, mas justamente implica na reprodução desta distância – eis o *processo incessante de aproximação ao real*; de aproximação da consciência ao ser. Até aí, no que diz respeito aos usos diferentes da teoria do reflexo no stalinismo e em Lukács, a questão fica clara, mas e quando o filósofo húngaro (1986, p. 32; 2013, p. 69) diz que o espelhamento “em si não é ser”?

De acordo com Lessa (1997), mesmo que haja trechos nesta obra de Lukács que não sejam rigorosamente límpidos, não há dúvidas sobre o que ele se refere neste ponto. O espelhamento funda uma “dualidade” onde a insuperável distinção ontológica entre teleologia e causalidade se reproduz unitariamente – e, como vimos, a mediação entre objeto real e objeto pensado tem sua raiz no processo de trabalho (*work*). As características de “não ser” e “não realidade” nas passagens citadas se referem, segundo o filósofo brasileiro, ao reflexo e não à consciência (que é mais ampla). E, além disso, Lukács complementa estas expressões dizendo que esta “não realidade” é “uma nova forma de objetividade [*Gegenständlichkeitsform*]”, minimizando a negatividade das expressões ambíguas. Tudo isso

se deve ao nosso comentado vocabulário viciado de cada dia, que, na teoria, precisa ser reutilizado cuidadosamente para não ferir o monismo e nem sugerir a identidade sujeito-objeto: a objetividade do reflexo é afirmada e, simultaneamente, diferenciada da materialidade natural e básica.

Ainda sim, temos que concordar que o termo “não-ser” é algo assaz drástico para designar o reflexo. Lessa procura a resposta para este incômodo termo na herança aristotélica de Lukács, mais precisamente na dualidade ato e potência. Ele também averigua o capítulo dedicado a Hegel de *Para Uma Ontologia do Ser Social* em busca de pistas que clarifiquem as intenções lukacsianas (esse é o único capítulo deixado pronto para a publicação e, portanto, tem prioridade na exegese). E é lá que encontra “não-ser” como “efetiva negação do ser” (destruição/desaparecimento de um ente); o que não corrobora com o uso no capítulo dedicado ao trabalho, na parte sistemática do manuscrito. Contudo, Lessa observa que, mesmo que o caráter não revisado da obra favoreça algumas passagens dúbias como essa, uma leitura segura com a contextualização dos termos na estrutura das ideias apresentadas, confirma que não é motivo para alardes uma passagem como esta citada. Somente uma leitura já carregada de uma certa tendência de procurar pêlo em ovo pode ver aí a caída no marxismo dogmático, como fez a turma das “Annotazioni”. Afinal, as intenções do Lukács tardio são nítidas e se opõem a esta acusação infundada: buscar um tratamento marxista adequado do subjetivo – algo que Nicolas Tertulian (2007, p. 235) chama de “fenomenologia da subjetividade” –, para compreendê-lo na sua importância ativa e objetiva para a constituição do ser social; ou seja, se trata de uma notável tentativa de recuperar coerentemente a categoria da subjetividade do seu esvaziamento conceitual feito pelo marxismo oficial na URSS – e, ao mesmo tempo, é bom que se frise, confrontar o altar dedicado ao sujeito feito por algumas filosofias burguesas e certos marxistas ecléticos. Deste modo, é compreensível que entre os reprovadores desta obra também haja aqueles que enxergam o copo meio cheio: Tom Rockmore, por exemplo, ao contrário da crítica de que há um objetivismo mecanicista, vê um Lukács idealista³⁰ e, *mutatis mutandis*, a corrente althusseriana também o rotula assim, visto que ela é alérgica a qualquer destaque à subjetividade. E mesmo a própria turma das “Annotazioni” também enxerga um teleologismo na obra, além do mecanicismo que atribui,

³⁰ Cf. Lessa, 1997, p. 97-98, nota 12. Certamente esse tipo de crítica, como a de Rockmore, não se fundamenta. Porém, para uma crítica de *possíveis resíduos* hegelianos e weberianos que permanecem mesmo no Lukács tardio cf. Hallak (1999), Mészáros (2002, Parte II) e Chasin (2009, p. 139-219). Estes são exemplos de marxistas que criticam Lukács visando aprofundar a abordagem ontológica do marxismo, ou seja, o marxismo ortodoxo – embora algumas de suas observações críticas possam ser também problematizadas por outros marxistas desta linha.

ao não entender como causalidade e teleologia podem operar na dinâmica social de maneira entrelaçada³¹.

Teleologia é tão existente e real quanto a causalidade (embora a primeira seja ontologicamente dependente da segunda, por ser posterior). Para o pensamento metafísico, unilateral na sua lógica, entender como de nexos causais da natureza surgem atos voluntários, pode parecer uma questão que só as Moiras podem responder (restando a inflação hispotasiada de um deles ou, mesmo admitindo a existência efetiva de ambos, tergiversando sobre a gênese e a relação deles). A ontologia dialética, por outro lado, não trabalha com fotografias, mas com películas cinematográficas, possibilitando a compreensão de que a constância da mecânica da repetição cria as condições para um salto de patamar ontológico – traduzindo no “dicionário hegeliano”: é o momento em que a quantidade se torna qualidade. Reforçando isso, é bastante pertinente quando Tertulian considera que os dois últimos projetos de síntese de Lukács (*Estética e Ontologia*) são guiados por um método “ontológico-genético”. O filósofo húngaro se interessa em detectar justamente os momentos de salto ontológico, as gêneses do novo que diversificam cada vez mais o ser unitário. Se é verdade que “a vocação universal do projeto é evidente” (TERTULIAN, 2009, p. 383), Lukács, no entanto, evita a *exemplificação logicista engelsiana*, que, apesar de corretamente indicar que a natureza também é dialética, no calor dos debates do final do século XIX (naturalistas aparecendo de todos os cantos), mostra um Engels incorporando o logicismo hegeliano ao formular *exemplos* na filosofia natural (LUKÁCS, 2012, p. 215-220). A teoria de Marx dá conta *apenas* de captar o movimento da terceira grande esfera ontológica, o ser social – o “apenas” só pode ser irônico, visto que é a esfera mais complexa e isso indica como a tarefa é árdua. Por isso, a abordagem ontológico-genética lukacsiana se concentra na humanidade, desde o seu surgimento pelo ato do trabalho (*work*) até os complexos mais sofisticados, não concluindo, todavia, a elaboração teórica do *complexo mais complexo*, a ética – a meta derradeira do pensador – e, com isso, restando certos apontamentos, em linhas gerais, para as zonas escuras de cada extremo (a ontologia do ser natural e a teoria da ética). Mas, diferente de outros filósofos sociais (a especialização até na ontologia é provavelmente inevitável, o que não significa, necessariamente, sucumbir à areia movediça da fragmentação burguesa do conhecimento), Lukács entende que para tratar de relações (puramente) sociais é

³¹ Assim como Lukács identifica duas ontologias distintas e imbricadas na obra de Hegel, os ex-discípulos do autor húngaro também identificam duas ontologias incompatíveis no seu antigo mestre. Eles não entenderam que “a tese fundamental [de Lukács] é que os processos são desencadeados exclusivamente pelos atos teleológicos dos indivíduos, mas que a totalização destes atos em uma resultante final teria um caráter eminentemente causal, desprovido de pré-determinações finalistas” (TERTULIAN, 2007, p. 232).

imprescindível compreender como elas se relacionam com as atividades básicas de intercâmbio com a dialética da natureza. Para fazer uma comparação de projetos ontológicos, vejamos o caso de Nicolai Hartmann, um dos maiores filósofos burgueses do século XX e quem, na década de 1960, despertou Lukács do sono da abordagem gnosiológica – embora saibamos que a *virada ontológica* do húngaro acontece na década de 1930, a consciência clara disso e o uso positivo da “bela palavra ontologia” (apud OLDRINI, 2013) só acontecem na sua última década de vida. A vasta obra de Hartmann tem uma impressionante fome de real, percorrendo sobre as diversas esferas de ser (para ele, equivocadamente, são quatro esferas). Hartmann é muito mais bem sucedido quando teoriza sobre o mundo do ser natural³² do que quando o objeto de estudo passa a ser o mundo humano, onde faz mais falta a abordagem da gênese e, com isso, tem dificuldades enormes para sustentar o “fantasma” da sociedade. Com isso, lembramos do dualismo de Feuerbach – e o curioso é que Lukács faz uma interessante comparação entre estes dois filósofos alemães, possuidores de uma “semelhança tipológica com personalidades eruditas muito distintas”, mas não comenta a questão do dualismo implícito³³. Assim sendo, sempre que se abordar o ser humano numa teoria que não leve em conta a centralidade ontológico-fundante do trabalho (*work*) como mediação genética, o edifício teórico em questão rachará e ruirá decadentemente (essa é a sina do pensamento burguês pós-1848). A categoria da gênese, aliás, é uma ausência sentida na ontologia hartmanniana como um todo. Já a categoria da teleologia está lá, sobriamente tratada, mas sem a primeira, ela tem pouco a oferecer, pois, o pôr teleológico primário, como categoria fundante, é o momento de transformação qualitativa da causalidade dada em causalidade posta, e Lukács aponta que nessa passagem algo permanece idêntico: os fundamentos naturais se conservam. A “nova objetividade” gerada pelo pôr teleológico não elimina a materialidade natural da causalidade. Ou trocando em miúdos: causalidade posta não deixa de ser um tipo de causalidade (novamente a questão de tratar um monismo com um vocabulário dualista). A

³² Na ontologia do ser natural de Hartmann, Lukács destaca as estruturas naturais (*natürliche Gefüge*), o resgate do aspecto materialista da dialética de Heráclito e Aristóteles (o devir hegeliano da relação entre ser e nada, traço metafísico-idealista, é corretamente criticado), a adaptação moderna da categoria de substância (e, contrária a muitos pensadores antirrealistas, continua afirmando a sua objetividade), a categoria de formação (*Gebilde*), a crítica às interpretações subjetivistas dos resultados da física moderna e, além disso, uma forma de investigação com duas vias de abstração parecida com a que Marx investiga o ser social (algo que acontece por sua abordagem ontológica, pois não conhecia a teoria marxiana). As conquistas terrenas de Hartmann, contudo, são contrabalançadas por suas insuficiências dialéticas Cf. Lukács, 2012, p. 132-149.

³³ Cf. idem, p. 129-132. Acrescente a isso o fato de Hartmann ser um filósofo de difícil categorização; ele mesmo considera a sua ontologia acima do idealismo e do materialismo (este último ele chama de realismo), desdenha do método dialético ao estudar Hegel, ao mesmo tempo em que a sua ontologia reabilita, em certos aspectos, a dialética (heraclitiana e aristotélica) nas considerações sobre o devir. Para Lukács (2012), se trata de um idealista objetivo. Tertulian (2011) discorda, pois, de acordo com o filósofo romeno, Hartmann pode ser considerado um dos maiores críticos do idealismo no século XX.

teleologia objetivada significa um reordenamento da cadeia causal que tem o seu ponto de direcionamento no pôr consciente e intencional.

Vejamos como a naturalidade dos objetos permanece com o pôr social:

Com efeito, tanto o meio de trabalho [*Arbeitsmittel*] como o objeto de trabalho [*Arbeitsgegenstand*], em si mesmos, são coisas naturais [*Naturdinge*] sujeitas à causalidade natural [*Naturkausalität*] e somente no pôr teleológico, somente, por meio, desse, podem receber o pôr socialmente existente no processo de trabalho, embora permaneçam objetos naturais [*Naturgegenstände*]. Por essa razão, a alternativa [*Alternative*] é continuamente repetida nos detalhes do processo de trabalho: cada movimento individual no processo de afiar, triturar etc, deve ser considerado corretamente (isto é deve ser baseado em um espelhamento correto da realidade [*richtiger Widerspiegelung der Wirklichkeit*]), ser corretamente orientado pelo pôr do fim, corretamente executado pela mão etc. Se isso não ocorrer, a causalidade posta deixará de operar a qualquer momento e a pedra voltará à sua condição de simples ente natural, sujeito a causalidades naturais, nada mais tendo em comum com os objetos e os instrumentos de trabalho (LUKÁCS, 1986, p. 35-36; 2013, p. 72).

No trabalho (*work*), unidade primária dos pólos teleologia e causalidade, a síntese entre a naturalidade e a idealidade é feita pela objetivação (*Vergegenständlichung*). A processualidade social não altera a composição ontológica da matéria envolvida: a pedra e a madeira utilizadas no machado, por exemplo, continuam a ser pedra e madeira. A natureza e suas leis são a base irrevogável. Contudo, apesar da manutenção dos fundamentos naturais, na fusão com o “contrário” (como uma típica síntese dialética, conservação e ruptura no mesmo movimento) a natureza passa a ter um movimento não redutível ao movimento dos nexos causais dados, que continuam existindo, mas unitariamente com uma esfera ontológica superior sobreposta. Deste modo, para desenvolver o problema da relação prática-teoria, é preciso ir aos fundamentos determinantes dessa característica social, onde “o aspecto ontologicamente decisivo é a relação entre teleologia e causalidade”³⁴. A totalidade social – como as duas totalidades mais abrangentes – é, simultaneamente, unitária e diversamente contraditória (carrega em si o aspecto natural rearranjado através da mediação subjetiva).

Não é que a causalidade só possa operar como não posta e a teleologia apenas como posta: a teleologia é exatamente a causalidade posta. Feito este esclarecimento anti-mecanicista, no próximo passo na captação destas determinações do ser que realiza pores teleológicos, é coerente que se entenda, de maneira mais concreta possível, o sujeito (*Subjekt*) que é autor desta atividade. E aqui está uma constatação importantíssima, pois ela é um divisor de águas entre a concepção de mundo burguesa e a concepção de mundo operária: a qualificação do sujeito. Se, por um lado, Descartes, ao proclamar o *cogito ergo sum* em 1637,

³⁴ “Das ontologisch Entscheidende ist dabei das Verhältnis von Teleologie und Kausalität” (ibidem, p. 52; p. 89).

inaugura metodologicamente a antítese racionalista da centralidade do objeto (típica da era greco-medieval), por outro lado, a centralidade da “coisa pensante” (*res cogitans*) coloca a filosofia moderna subordinada aos ditames da *intentio obliqua* – um passo progressista, é verdade, que acompanhava as transformações histórico-econômicas e a urgência do individualismo³⁵. Então, embora não de forma oficial, o fato é que gnosiologia toma o posto da ontologia como *prima philosophia* – o agnosticismo kantiano é apenas essa tendência levada até as últimas consequências. O resultado é que a tão falada categoria filosófica do “sujeito do conhecimento” é afirmada com pulso firme – afirmada, pois antes, mesmo com suas consideráveis diferenças, havia uma visão contemplativa da razão (*Vernunft*) na filosofia anterior –, e o conhecer, assim sem contextualizar, é entendido como um ponto de partida da humanidade. Com Marx, a supressão dessa concepção ocorre – embora, ela já se desenhe, de maneira diferente em cada caso, em filosofias do fazer-se humano no século XVIII (como G. Vico e I. Kant); e a valorização do eu prático-ativo na filosofia clássica alemã culmina na explicitação idealista da historicidade e da sociabilidade em Hegel. O sujeito do conhecimento é também um sujeito da atividade e um sujeito comunitário. O sujeito, que emerge da síntese entre causalidade e teleologia, é o sujeito prático-sensível-coletivo-cognoscente, sendo estes aspectos profundamente imbricados na sua gênese e a atividade objetiva de interação transformadora do natural é o momento predominante (*übergreifende Moment*) nessa dialética. Na esfera da natureza inorgânica, por exemplo, não existe nenhuma atividade. Por sua vez, no mundo dos seres vivos se desenvolve uma atividade de reprodução (do mesmo), dando origem a formas de interação do organismo com o meio em que vive – e mesmo nos animais mais complexos este intercâmbio não deixa de atender a existência imediata e, conseqüentemente, não pode criar uma relação sujeito-objeto. Lukács (2013, p. 93-94), parafraseando Marx, sublinha que o objeto (*Objekt*) só se torna um objeto (*Gegenstand*) da consciência no momento em que imediatez biológica não é o interesse da consciência do agente que faz o intercâmbio.

A adequada apreensão desta relação objetivo-subjetiva consiste no cerne da teoria social marxiana e tudo que escorregue para o objetivismo ou subjetivismo não acompanha idealmente este movimento complexo. A infiltração do mecanicismo e do teleologismo na tradição marxista indica como o desenvolvimento, ortodoxo, da linha teórica de Marx não é nada simples e em qualquer deslize há um grau de contato com alguma das tendências

³⁵ O objetivismo do empirismo (a sua face problemática), por outro lado, também é refém do epistemologismo, resultando numa pseudo-objetividade teórica como fruto da distorção gnosiológica feita em nome da santificação da empiria bruta: a centralidade das sensações e percepções.

problemáticas mencionadas – portanto, todo deslize teórico é um *deslize metafísico* (cf. LEFEBVRE, 1979). Todavia, como se trata de uma abordagem ontológico-dialética, assim como a realização da causalidade posta pelo trabalho (*work*) indica se o pôr objetivado foi correto ou não, no confronto com a realidade se pode presenciar a efetividade da fórmula de Marx que diz que a prática é o critério da verdade (cf. MARX; ENGELS, 2007, p. 533). Essa tendência à captação do real (a *intentio recta*), como observa Lukács, já vem das experiências subjetivadas pelo intercâmbio com a natureza, tendo como meta a generalização – valendo tanto para o pôr do fim (o trabalho), como para a investigação dos meios (ciência) –, isto é, elas experimentam uma determinada cadeia causal posta de maneira hipotética e avaliam sua pertinência como correspondente da realidade. Dessa maneira, essas experiências nascidas do trabalho (*work*) realizam o tipo de interação num patamar cada vez mais socialmente apurado e, com isto, o julgamento sobre o certo e o errado é constantemente aperfeiçoado com uma precisão maior. Nesse sentido, quando é possível a avaliação de possibilidades de ação é porque ao ser em questão ocorre o desdobramento da posição frente à realidade em alternativas concretas – e, com isso, vai se desenvolvendo a tão falada liberdade.

1.3 Alternativa e liberdade

Liberdade (*Freiheit*) é um dos conceitos abordados na história da humanidade que mais carregam diversas significações. Lukács tem consciência clara do fato de que a liberdade “constitui num dos fenômenos mais multiformes, multilaterais e cambiantes do desenvolvimento social” (LUKÁCS, 1986, p. 97; 2013, p. 137) e, como é de costume, ao longo do seu estudo ontológico diz que desenvolverá a questão mais detalhadamente na sua projetada *Ética* (que, como sabemos, não deixou de ser uma teleologia não objetivada do autor húngaro). Contudo, os apontamentos que o filósofo oferece são precisos para rastrear com clareza uma abordagem dialético-materialista da questão, mostrando que toda filosofia pré-marxiana e a filosofia burguesa decadente (pós-Hegel e seu epílogo feuerbachiano) se debatem com a liberdade para inflá-la ou rejeitá-la numa apreensão falsamente antinômica com as determinações. Escapa-lhes situar adequadamente a mediação que é a gênese ontológica da liberdade: o processo de trabalho (*work*).

Como Lukács já esclarece de início, é vã a procura de um conceito universal e sistemático que abarque a liberdade nos sentidos jurídico, político, moral, ético etc. A carapuça serve para a história da filosofia metafísica, em especial, a idealista, com sua gana de homogeneizar complexos heterogêneos do ser, certas vezes em categorias tão abstratas que

se perde as atribuições particulares de dado fenômeno. Todavia, um passo importante é dado no reconhecimento da liberdade como fenômeno exclusivamente humano ou, em termos marxistas, que pertence unicamente à esfera do ser social. Essa é uma conquista de longa data, presente em muitas ontologias pré-marxianas. Algo que contém um elemento instigante: a projeção antropomorfizadora do teleologismo (concebendo uma entidade metafísica conduzindo a realidade para uma finalidade) pôde ser dissociada do entendimento do fenômeno da liberdade, inclusive na filosofia teológica. Ou seja, dos mitos de criação até a sistematização teológica, se nota um considerável avanço na desantropomorfização das teorias dominantes. E, reconhecido o caráter tipicamente humano (e humanizador) da liberdade, resta a questão de saber até que ponto somos de fato livres como o ponto que direciona o debate sobre o tema. Agostinho se destaca, nesse sentido, pela ênfase no caráter volitivo do ser humano como um componente tão humanizador quanto a racionalidade³⁶. E, se ele diferencia os conceitos de “livre-arbítrio” (*liberum arbitrium*) e liberdade, dando uma aparente textura determinada ao segundo – como conceito ético de beatitude –, expõe, por outro lado, o “livre-arbítrio” como a capacidade típica do ser humano de fazer escolhas. Para um período teocêntrico como a Idade Média, essa constatação é uma conquista considerável do ponto de vista terrenal (mesmo com a unilateralidade do *indeterminismo* humano). Na ontologia agostiniana, somente o ser que carrega os três graus ontológicos (o existir, o viver e o entender) possui essa capacidade: o ser humano. E, neste esquema metafísico-cosmológico, nem Deus possui o “livre-arbítrio” (a liberdade ontológica, em nossos termos marxistas).

Na filosofia burguesa ascendente, o *determinismo* recebe mais visibilidade do que na era do pensamento greco-medieval devido ao materialismo mecanicista e as revoluções científicas – algo curioso se levarmos em conta que este período representa uma gradual dissolução do modelo estático-feudal pela mobilidade humanista-burguesa (e a defesa ideológica da liberdade no âmbito do ser social), até seu ponto máximo de realização: a *emancipação política* (um percurso que, no âmbito teórico, vai de Maquiavel a Hegel). Se, de um lado, essa “naturalização” do conceito de ser humano representa uma boa resposta ao dualismo típico de idealistas (que tendem a sobrepor um “eu livre e superior” ao “eu animalesco”), por outro lado, a busca pela compatibilização entre causalidade e liberdade feita por certos deterministas modernos tende a esvaziar o conceito de liberdade de sua

³⁶ A abordagem ontológica de Agostinho de Hipona, na Antiguidade tardia, destaca o ser humano como ser volitivo, junto com a já tradicional visão de ser racional. A capacidade humana de fazer escolhas ganha a visibilidade de um caráter antropológico central. O interessante é como o fenômeno da liberdade, embaixo de um discurso teológico-normativo, é analisado como um componente humanizador e relacionado à razão. Cf. Agostinho, 1995.

característica genético-ontológica: o poder de fazer escolhas concretas. Para Thomas Hobbes, por exemplo, a liberdade significa apenas uma condição do corpo humano no sentido de superar os obstáculos e, assim, “não é impedido de fazer o que tem vontade de fazer” (HOBBS, 2003, p. 179). E, para ele, essa vontade não é posta pelo sujeito, sendo moldada pelas reações internas a determinados estímulos externos. O panteísmo de Spinoza caminha no rumo ético correto ao identificar a liberdade com o agir que expressa a necessidade da essência, mas *mutatis mutandis* também nega o caráter ontológico da capacidade de escolher alternativas: a possibilidade (*dýnamis*) e a contingência só existiriam na imaginação³⁷ - assim sendo, para estes deterministas, só faria sentido debater o conceito moral e ético de liberdade, enquanto é descartado o conceito ontológico de liberdade (aquilo que na filosofia medieval, embaixo de um verniz teológico, costuma ser chamado de “livre-arbítrio”). Deste modo, sem fundamentar ontologicamente o fenômeno da liberdade, aparece uma lacuna entre o ser e o dever-ser.

Situando a gênese da liberdade no trabalho (*work*), fica mais nítido identificar as conexões originárias deste fenômeno social assaz complexo. Lukács aponta que é justamente numa das consequências diretas do processo de objetivação (*Vergegenständlichung*) que nasce o primeiro embrião de liberdade na realidade (inexistente no mundo natural): o caráter alternativo dos pores teleológicos. A categoria da alternativa (*Alternative*) é justamente a síntese entre causalidade e teleologia. A consciência de determinado grupo de homínídeos no decorrer de sua evolução, chegou a um ponto que permite estabelecer a escolha consciente de um determinado leque de alternativas que se apresentam para ele na rotina da sua vida, transformando cadeias causais naturais em cadeias causais postas. Com isso, a ontologia marxista já se diferencia consideravelmente das abordagens idealistas da liberdade, pois

em primeiro lugar, o fundamento da liberdade [*Grundlage der Freiheit*] consiste, se pretendemos falar racionalmente dela como momento da realidade, em uma decisão concreta [*konkreten Entscheidung*] entre diversas possibilidades concretas [*konkreten Möglichkeiten*]; se a questão de escolha [*Wahlfrage*] é posta num nível mais alto de abstração que a separa inteiramente do concreto, ela perde toda a sua relação [*Zusammenhang*] com a realidade [*Wirklichkeit*] e se torna uma especulação vazia [*leeren Spekulation*] (LUKÁCS, 1986, p. 98; 2013, p. 138)

E, além disso,

³⁷ Os apetites e os desejos, para Spinoza, não implicam na escolha, mas são expressões de afirmação ou negação do *conatus*, que significa “o esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser” (SPINOZA, 2009, Livro III, proposição 07). Esse esforço manifesta a essência causal.

Em segundo lugar, a liberdade é – em última instância – um querer transformar a realidade [*Verändernwollen der Wirklichkeit*] (o que, em determinadas circunstâncias, inclui a conservação [*Aufbewahren*] das coisas como estão), o que significa que a realidade, enquanto finalidade de transformação [*Ziel der Veränderung*], não pode deixar de estar presente mesmo na abstração mais ampla (idem).

A concreticidade (*Konkreten*) é, pois, uma característica essencial da liberdade como categoria que tem raízes na realidade objetiva, apesar dos complexos sociais mais desenvolvidos darem a impressão de que é um fenômeno puramente abstrato. Mesmo no caso dos pores teleológicos secundários (ações orientadas para relações que mudam a consciência e não a natureza), Lukács lembra que a intenção final e indireta é, inevitavelmente, a transformação da matéria natural³⁸.

A questão se torna mais complexa quando as determinações são apreendidas no processo factual, porém, ainda sim, a compatibilidade entre determinidade e liberdade é possível de ser estabelecida – só não é possível se entrar no velho terreno metafísico, onde estes dois conceitos aparecem como excludentes. Mas, como a humanidade entra numa nova fase científico-filosófica com Marx, é preciso superar essas falsas antinomias (para o pensamento burguês, sobrepujado, elas são genuínas antinomias), pois negar a capacidade de escolher é negar a mediação que possibilita ao ser humano tomar as rédeas da sua história e, no outro extremo, negar as determinações é cair no dualismo e no moralismo. Não existe nem liberdade absoluta (como a ideia de “livre-arbítrio”) e nem determinação naturalista (como o mito da “natureza humana egoísta”). Quanto maior o leque de alternativas concretas, maior o grau de liberdade de uma dada situação. Todavia, há casos em que mesmo num simples trabalho pode ocorrer o que Lukács (ibidem, p. 99; p. 139) chama de “período de consequências” (*Periode der Konsequenzen*) e o campo de decisão fica bastante limitado ou até, em certo aspecto, inexistente. Até porque, tem que se levar em conta o desconhecimento das consequências (ou de parte delas) que há na interação teleológica direcionada. A vida cotidiana (*Alltagsleben*), com seu emaranhado de relações sociais conectadas, põe inúmeras alternativas inesperadas e, frequentemente, é preciso dar respostas imediatas a elas, mesmo que não se conheçam os detalhes destas consequências. O filósofo húngaro usa o jogo de xadrez como exemplo de quando determinadas ações escolhidas podem levar, mais à frente, a uma situação em que só resta uma possibilidade inevitável de jogada. Todavia, mesmo nessas

³⁸ “Por isso, até que a intenção de transformar a realidade tenha sido demonstrada, os estados de consciência – como as reflexões, os projetos, os desejos etc. – não têm nenhuma relação real com o problema da liberdade” (*Solange also keine derartige Intention auf Veränderung der Wirklichkeit nachweisbar ist, haben Bewußtseinszustände wie Erwägungen, Planungen, Wünsche etc. nichts mit dem realen Problem der Freiheit direkt zu tun*) (LUKÁCS, 1986, p. 99; 2013, p. 138).

condições, há um certo grau de liberdade envolvido quando a realidade se desdobra idealmente em duas (ou mais) alternativas, pois não se trata mais de um fato natural bruto, mas de uma reorientação da causalidade operada pela teleologia.

Nos pores teleológicos primários, que ocorrem na atividade fundante, as alternativas que se formam são decorrentes das necessidades surgidas e do grau de conhecimento sobre as informações naturais que o indivíduo tem do objeto com que interage. Na forma primitiva de trabalho (*work*), contudo, há uma interação comparativamente menos complexa do que as formas de trabalho (*work*) da sociedade de classes – pois nesta última há bem mais determinações sociais envolvidas. Portanto, Lukács conclui que o conteúdo varia de acordo com a objetividade histórica e, justamente por isso, no trabalho (*work*) primitivo “o conteúdo [*Inhalt*] da liberdade se diferencia, portanto, essencialmente daquele das formas mais complexas [*komplizierteren Formen*]” (ibidem, p. 100; p. 140). Para o êxito da ação é importante o conhecimento objetivo da matéria natural trabalhada (*work*) e não os “motivos interiores do sujeito” (*inneren Motive des Subjekts*). Com isso, fica em relevo a ligação direta entre conhecimento e liberdade. O grau de liberdade de um sujeito em determinada ação está na razão direta do grau de conhecimento apropriado sobre determinados nexos causais e, a partir do qual, ele age.

Dito de outra forma: quanto maior for o conhecimento [*adäquate Erkenntnis*] das cadeias causais [*Kausalketten*] que operam em cada caso, tanto mais adequadamente elas poderão ser transformadas em cadeias causais postas, tanto maior será o domínio que o sujeito exerce sobre elas, ou seja, a liberdade que aqui ele pode alcançar (idem, ibidem).

A peculiaridade do ser social (ser que dá respostas) está em ser um complexo com algumas polarizações e uma destas é a dinâmica entre os polos da liberdade e da determinidade – tendo no centro a decisão alternativa. Quando o processo que busca a satisfação de necessidades deixa de ser efeito direto de nexos biológicos, e passa a ser o resultado de rearranjos ontologicamente superiores, que incluem ações executadas conscientemente, a liberdade emerge como fenômeno nascente na realidade objetiva. Não uma liberdade absoluta (*absolute Freiheit*), fruto de abstrações sem os pés no chão, mas sim uma liberdade determinada pela necessidade e com uma gama de mediações entre a decisão teleológica e a execução e efeitos. Por isso, Lukács sublinha o fato de que quando falamos em alternativa temos de ter em mente de que se trata de algo concreto, pois só assim estamos detectando, precisamente, o fenômeno da liberdade. Alternativa é, nessa abordagem dialética, uma categoria ontológica (*ontologischen Kategorie*), e é por isso que quando alguém se refere

a uma alternativa universal (*allgemeine Alternative*), está lidando com uma “abstração lógico-gnosiológica”³⁹ (*logisch-erkenntnistheoretischen Abstraktionsprozesse*) cancelando a apreensão da objetividade de forças naturais e sociais. Mesmo quando se trata dos complexos sociais secundários e já se desenvolve uma autonomia relativa entre eles e a atividade fundante, não se pode desvincular a liberdade de sua base concreto-natural. O vínculo certamente está separado por muitas mediações, no entanto, o modelo da ação livre tem sua forma mais sólida quanto mais as alternativas contempladas estão no terreno do metabolismo básico.

Como observa Lukács, uma filosofia que não apreenda a relação concreta entre determinidade e liberdade é uma filosofia em estado de falência (ibidem, p.102; p. 142). É assim que as abordagens mais frequentes do tema, em filosofias geralmente com um tom lógico-gnosiológico, opõem liberdade e necessidade de maneira problemática – vide toda a filosofia não dialética e a parte desviada da tradição marxista, que tendem a oscilar entre determinismo e voluntarismo (ou num compatibilismo de fachada que não apreende a mediação genético-ontológica). Na fase monopolista da sociedade capitalista, a teoria do livre-arbítrio persiste até numa versão individualista e ateia (o primeiro Sartre se torna o símbolo de uma nova roupagem para esta ideia), enquanto outros insistem que a liberdade de escolher é uma ilusão do aparelho cognitivo (por exemplo, o físico genial A. Einstein, que não era tão genial assim quando tirava conclusões ontológicas de suas descobertas físicas⁴⁰). Assim sendo, como a sociedade burguesa tem grilhões que fazem com que ela se desloque, no máximo, até a emancipação política, a filosofia burguesa, em sintonia, possui mecanismos internos que explicam sua repulsa à dialética: inclusive nas teorias que incorporam esta ontologia ou outra não reducionista, elas se apresentam de maneira a não levar a historicidade e a contraditoriedade do real como o centro radical das investigações⁴¹. Mesmo na maior expressão da filosofia burguesa-ascendente, o hegelianismo, há aspectos desorientadores que embaçam a compreensão adequada desta questão (embora haja também uma aproximação notável quando o filósofo detecta no trabalho o ponto do fazer-se humano). É por isso que Lukács analisa Hegel com a intenção de deixar bem detalhado o que é o tal “caroço racional” e o que é o “lado místico” (Marx) no seu pensamento, pois a contradição neste pensador dialético, que é simultaneamente um metafísico, importa por ser mais que uma categorização

³⁹ Ibidem, p. 101; p. 141.

⁴⁰ Cf. Lukács, 2012, Cap. 2.

⁴¹ Embora representem uma via para sair do reducionismo da ciência burguesa clássica, as várias propostas de holismo e emergentismo feitas pela ideologia burguesa-decadente são ineptas para captar adequadamente a complexidade e a emergência; cf. Prado (2011).

da história da filosofia, é uma questão de entender o ponto em que duas concepções de mundo referentes à consciência genérica da humanidade se estranham num patamar ontológico-econômico decisivo (pós-Revolução Industrial). Em vista disso, é sintomático quando Hegel diz que a “verdade da necessidade é, por conseguinte, a liberdade”⁴². A frase revela mais que o vício lógico-teleológico que estrutura este sistema filosófico, revela o vínculo unitário e a dependência entre dois reinos (necessidade e liberdade). O problema é que essa unidade apareça mistificadamente dentro do “edifício lógico da sucessão de categorias” (*logische Aufbau der Aufeinanderfolge der Kategorien*); ou seja, é como se a transformação processual, que faz da substância autoconsciência, estivesse lógica e teleologicamente orientada, numa odisseia do espírito que afirma o sujeito-objeto idêntico.

Apesar de ser um teleologista tal como Leibniz, Hegel considera a natureza (enquanto exteriorização e negatividade antitética da ideia) o lugar da necessidade exterior (causalidade eficiente) – e, nesse sentido, Hegel acompanha a evolução da ciência⁴³ (marcada pelo mecanicismo newtoniano na física). Hegel diferencia necessidade exterior (causalidade eficiente) de necessidade interior (causalidade posta teleologicamente) e diz que essa última é idêntica à liberdade. Nessa separação, no entanto, é possível ver o equívoco logicista do filósofo quando lembramos a sua declaração de que a necessidade só é cega (*Blind*) no momento em que não é compreendida. Afinal, o fato de que o sujeito conheça a essência de um dado causal da natureza não altera a característica “cega” dessa causalidade. Como foi visto no caso do trabalho (*work*), é apenas nas objetivações humano-naturais que uma necessidade natural se transforma numa necessidade posta gerando um produto posto, pois além de conhecer é preciso *atuar objetivamente* sobre essa realidade. E, mesmo assim, o dado natural permanece ontologicamente inalterado em sua substancialidade mesmo quando reconfigurado no patamar do ser social⁴⁴.

No *Anti-Dühring*, Engels retoma a definição hegeliana de liberdade, mas não pela via idealista e, além disso, direciona o conceito para o trabalho (*work*) como modelo da práxis:

A liberdade não reside na tão sonhada independência [*Unabhängigkeit*] em relação às leis da natureza [*Naturgesetzen*], mas no conhecimento [*Erkenntnis*] dessas leis e na possibilidade proporcionada por ele de fazer com que elas atuem, conforme um plano, em função de determinados fins. Isso vale tanto com referência às leis da

⁴² “Diese Wahrheit der Notwendigkeit ist somit die Freiheit” (HEGEL apud LUKÁCS, 1986, p. 103; 2013 p. 143).

⁴³ Cf. Lukács, 2012, p. 206-210.

⁴⁴ Lukács exemplifica de maneira precisa: “O vento não se torna menos “cego” que de costume ao contribuir para fazer funcionar um moinho ou um barco a vela” (*Der Wind ist nicht weniger »blind« als sonst, wenn er an einer Windmühle oder an einem Segelboot die gesetzten Bewegungen zu vollbringen hilft*) (LUKÁCS, 1986, p. 104; 2013, p. 144).

natureza externa quanto àquelas que regulam a existência corporal e espiritual [*körperliche und geistige Dasein*] do próprio homem [...]. Em consequência, liberdade de vontade [*Freiheit des Willens*] nada mais é que a capacidade de decidir com conhecimento de causa (ENGELS apud LUKÁCS, 2013, p. 105; p. 145).

Aqui está um exemplo de quando o Engels tardio expõe o núcleo sólido de uma parte do hegelianismo, ou seja, desvira o edifício que está de cabeça para baixo. Esta exposição está, a princípio, correta: o trabalho (*work*) é uma forma de interação com a realidade que cria ontologicamente o novo, em contraste com o devir natural, que apenas repõe mais do mesmo⁴⁵, assim sendo, a necessidade (que Lukács coloca como o nexos dedutivo “se... então...” / *Wenn... dann...*) não é uma sina inescapável – como no modelo rígido do determinismo – mas “é apenas um componente, mesmo que muito importante, do complexo de realidade em questão”⁴⁶. No trabalho (*work*), ocorre a relação ontológica entre propriedade e possibilidade, como destaca Lukács. Para trabalhar é preciso que o indivíduo conheça certas propriedades do objeto com que está lidando; ou seja, na atividade social primária, o ser do objeto é desvendado na adequação a determinados fins. Diferente da avaliação hegeliana que coloca a necessidade “cega” se tornando consciente, Lukács enfatiza que se trata de uma possibilidade latente que é realizada conscientemente (só deixando de ser latente através do ato do trabalho). O filósofo húngaro, seguindo os passos de Engels, destaca a liberdade como o “movimento livre na matéria”⁴⁷.

No entanto, é preciso cuidado numa caracterização como a de Engels de liberdade como “a capacidade de decidir com conhecimento de causa”, pois ela é insuficiente, ainda mais em tempos como o nosso, de intenso capitalismo manipulatório. É preciso contextualizar a questão para deixar claro que a manobra de liberdade, nessas condições, passa também pela intenção e a direção do determinado conhecimento, além do puro e imediato conhecimento de causa (é aqui que aflora ainda mais a necessidade do conceito ético de liberdade), revelando o fato de que uma sociedade mais desenvolvida carrega uma relação dialética entre determinidade e liberdade muito mais complexa. Afinal, o nosso foco aqui é a gênese e desenvolvimento da categoria ontológica da liberdade a partir da atividade fundante, sendo a relação metabólica do ser social com a matéria natural que foi exposta nessas linhas gerais.

⁴⁵ O novo nos complexos naturais não se apresenta no cotidiano (como no ser social), mas é o resultado gradual de mudanças imperceptíveis (para a subjetividade da vida cotidiana) ou de exceções bruscas.

⁴⁶ “Nur eine, freilich höchst wichtige, Komponente des gerade in Betracht kommenden Wirklichkeitskomplexes” (ibidem, p. 105; p. 145).

⁴⁷ “Cremos, pois, que a tradicional definição da liberdade como necessidade reconhecida [*erkannter Notwendigkeit*] deve ser entendida deste modo: o movimento livre na matéria [*Die freie Bewegung im Stoff*] – referimo-nos aqui apenas ao trabalho – só é possível quando a realidade em questão é corretamente conhecida [*richtig erkannt*] sob todas as formas que assumem as categorias modais [*modalen Kategorienformen*] e é corretamente convertida em práxis” (idem, p. 107; p. 147).

Nas ramificações sociais do pôr original – os pores teleológicos secundários –, “o objeto e o meio de realização do pôr teleológico se tornam sempre mais sociais”⁴⁸.

O trabalho (*work*) é o modelo (*Modell*) que ecoa nas diferentes manifestações da prática humana e, por isso, a liberdade como escolha entre alternativas concretas conduz o nível de movimentação livre no conjunto de objetivações. Lukács lembra que a sociedade se estabelece como um tipo de segunda natureza e a interação do indivíduo com esta totalidade é feita também com base nas decisões alternativas com que responde ao meio. Há também uma rede de nexos causais nessa realidade (independente da consciência do sujeito), e, para resvalar nela com uma determinada vontade, é necessário conhecimento de aspectos decisivos de seu funcionamento. Surgindo sobre a base ineliminável do trabalho (*work*), “um novo tipo de liberdade, que não pode deduzir-se diretamente do mero trabalho nem pode remontar tão somente ao livre movimento na matéria”⁴⁹. No que diz respeito às mudanças, Lukács aponta para a relação entre meio e fim. Mesmo que continue sendo uma marca irrevogável, a coexistência da determinidade da sociedade e a liberdade das alternativas, há uma diferença qualitativa (em relação ao trabalho primitivo) quando as alternativas de determinada interação têm como conteúdo o puramente social – uma determinação coletiva é formada por uma rede conectada de pores teleológicos individuais⁵⁰. As coisas tomam um rumo ainda mais profundo e diversificado com o surgimento das sociedades de classes (objeto do próximo capítulo).

A relação entre fim (*Zweck*) e meio (*Mittel*) na sociabilidade é a porta por onde o fenômeno da liberdade entra no terreno do dever-ser (complexos prático-valorativos) – situação mais delicada ainda do que no contexto do trabalho (*work*), afinal, os objetos a serem transformados nas teleologias secundárias são as subjetividades singulares. Sabemos que a teoria ética seria a área principal que Lukács almejava desenvolver, e a ontologia do ser social

⁴⁸ “Objekt und Medium der Verwirklichung in den teleologischen Setzungen immer gesellschaftlicher werden” (idem, p. 110; p. 150).

⁴⁹ “Ein neuer Typus der Freiheit, der sich nicht mehr direkt aus der bloßen Arbeit ableiten und nicht mehr allein auf die freie Bewegung im Stoff zurückführen läßt” (ibidem, p. 111; p. 152).

⁵⁰ “Pois, no pôr de cadeias causais no trabalho simples [*einfachen Arbeit*], trata-se de conhecer causalidades naturais que, em si mesmas, operam sem modificações. A questão é apenas em que medida se conheceu corretamente sua essência permanente e suas variações naturalmente condicionadas. O “material” dos pores causais que de agora em diante devem realizar-se nos meios é, portanto, de caráter social [*gesellschaftlichen Charakters*], trata-se de possíveis decisões alternativas de homens; por isso, de algo que, por princípio, não é homogêneo e que, além disso, se encontra em ininterrupta mudança [*ununterbrochenen Wandel*]. Deriva daí tal insegurança [*Unsicherheit*] dos pores causais, e com razão se pode falar de uma diferença qualitativa [*qualitativen Unterschied*] com relação ao trabalho originário. Tal diferença existe, embora se conheçam, na história, decisões que superaram com sucesso essa insegurança no conhecimento dos meios; por outro lado, também, verificamos continuamente que as modernas tentativas de dominar a insegurança com métodos manipuladores [*Manipulationsmethoden*] se revelam bastante problemáticas nos casos mais complexos” (ibidem, p. 112; p. 153).

é apenas a antessala deste projeto⁵¹. Nos comentários existentes, o filósofo húngaro rejeita, obviamente, os “dois falsos extremos”⁵² (*falschen Extreme*) do empirismo praticista e do moralismo abstrato. Segundo ele, não é possível “organizar a priori uma tabela racional dos meios admissíveis e não admissíveis”⁵³ – pois, acontece muito de determinados meios, que aparentam ser adequados e eficazes, se mostrem falhos com o tempo. De um lado do extremo, a miséria do praticismo, com sua pouca habilidade para refletir as ações de maneira não pragmática, e do outro, o moralismo idealista, que “hipostasia os valores como puras entidades espirituais, atemporais”⁵⁴ (dois fenômenos muito comuns no ativismo político, podendo ser até realizados pelos mesmos indivíduos alternadamente). Além disso, não é apenas na relação do ser humano com o meio que as questões éticas emergem, mas, imbricado com isso, no interior de cada indivíduo, cuja sociabilidade que brota do trabalho (*work*) é também “a necessidade de seu domínio sobre si mesmo, a luta constante contra os próprios instintos, afetos etc.”⁵⁵. E Lukács tem consciência deste fator para a realização do fenômeno concreto da liberdade. O “afastamento da barreira natural”⁵⁶, de que falou Marx, também diz respeito ao processo de elevação da humanidade consciente e racional sobre a base (ineliminável) da determinidade natural, fazendo com que os afetos rústicos sejam constantemente substituídos por afetos mais humanos e a racionalidade (que não é antinômica com a afetividade genérica) seja o norte da constituição humana.

Se o homem não tivesse criado a si mesmo, no trabalho, como ente genérico-social [*gesellschaftlichen Gattungswesen*], se a liberdade não fosse fruto da sua atividade [*Tätigkeit*], do seu autocontrole [*Selbstüberwindung*] sobre a sua própria constituição orgânica [*organischen Beschaffenheit*], não poderia haver nenhuma liberdade real. A liberdade obtida no trabalho originário era, por sua natureza, primitiva, limitada; isso não altera o fato de que também a liberdade mais alta espiritualizada [*geistigste und höchste Freiheit*] deve ser conquistada com os mesmos métodos com que se conquistou aquela do trabalho mais primitivo, e que o seu resultado, não importa o grau de consciência [*Stufe der Bewußtheit*], tenha, em última análise, o mesmo conteúdo: o domínio do indivíduo genérico [*gattungsmäßigen Individuums*] sobre a sua própria singularidade particular [*partikulare Einzelheit*], puramente natural. Nesse sentido, acreditamos que o

⁵¹ Só nos restam esparsos comentários sobre a ética na última fase de Lukács (2014). O marxista (ortodoxo) que pretende continuar as investigações deste campo, precisa desenvolver uma sistematização da ética da mesma maneira cuidadosa com que Lukács desenvolveu uma ampla sistematização da estética e da ontologia marxianas com base em material sintético deixado por Marx e Engels.

⁵² *Ibidem*, p. 113; p. 153.

⁵³ “Es unmöglich ist eine rationalisierte Tabelle von erlaubten und unzulässigen Mitteln a priori aufzustellen” (*idem*, p. 113; p. 153).

⁵⁴ “Der die Geschichte nicht als ontologische Wirklichkeit des gesellschaftlichen Seins auffaßt und darum entweder die Werte zu ‘zeitlosen’” (*idem*, p. 114; p. 155).

⁵⁵ “Die Notwendigkeit seiner Herrschaft über sich selbst, seines ständigen Kampfes gegen die eigenen Instinkte, Affekte etc.” (*idem*).

⁵⁶ Cf. Lukács, 2013, p. 42.

trabalho possa ser realmente entendido como modelo [*Modell*] de toda liberdade (ibidem, p. 115-116; p. 156).

No trabalho (*work*) está o embrião de toda práxis, inclusive o do profundo complexo da ética. E não se pode falar de liberdade sem passar pela categoria que fornece o conteúdo de decisões alternativas: o processo de valoração (*Wertungsakte*). Ligado diretamente à questão do dever-ser (*Sollen*) está o problema do valor⁵⁷ (*Wertes*). Aquilo que impulsiona o indivíduo a agir de determinada maneira é a avaliação positiva de que assim se conquista determinada finalidade. Tal análise tem sua gênese no processo de trabalho (*work*), que se orienta por uma capacidade da subjetividade realizar abstrações para direcionar o intercâmbio orgânico com a natureza. Ou seja, ao trabalhar (*work*), se apresenta inevitavelmente para o ser humano uma necessidade de avaliar a realidade natural com a qual ele está interagindo, valorando o leque de opções de execução, o que resulta em escolhas e juízos (os conteúdos humano-sociais em que, respectivamente, a prática e a teoria existem). É apenas no trabalho (*work*) que surgem as categorias ontológicas de negação e afirmação constantemente presentes na atividade vital deste novo ser. A avaliação mais primitiva é o julgamento tosco de “útil ou inútil”. Estes adjetivos, todavia, são caracterizações que relacionam objetividade e subjetividade de forma que borra as suas fronteiras, aparentemente. Assim sendo, a pergunta central que movimenta as análises e debates sobre o valor gira em torno da questão de se o valor é uma propriedade objetiva ou subjetiva⁵⁸.

Lukács observa que a questão não se resolve rigidamente e, por mais que a objetividade tenha predomínio ontológico em relação à subjetividade, é um fato que “o valor não pode ser obtido diretamente a partir das propriedades naturalmente dadas de um objeto”⁵⁹.

⁵⁷ Salienta Lukács que valor e dever-ser são interdependentes, mas não são sinônimos: “Essas duas categorias são tão intimamente interdependentes porque ambas são momentos de um único e mesmo complexo comum [*gemeinsamen Komplexes*]. No entanto, uma vez que o valor influi predominantemente sobre o pôr do fim [*Zielsetzung*] e é o princípio de avaliação [*Prinzip der Beurteilung*] do produto realizado, ao passo que o dever-ser funciona mais como regulador do próprio processo, deve haver muitos aspectos diferentes em ambos enquanto categorias do ser social, embora isso não elimine a sua interdependência [*Zusammengehörigkeit*], antes a torne concreta” (ibidem, p. 68; p. 106). Mariana Andrade (2016) aborda a questão do valor e dever-ser no Lukács tardio.

⁵⁸ Essa questão está presente também quando o assunto é o valor *abstrato-mercantil* (o tipo de valor produzido pelo trabalho explorado e que a tradição dos estudos econômicos, incluindo Marx, chama apenas de *valor*). A teoria do valor-trabalho (A. Smith, D. Ricardo e Marx) diz que há uma fonte objetiva deste valor. A *economia vulgar* da burguesia decadente (que na segunda metade do século XIX se desenvolve como *Economics*) abandona essa teoria e desenvolve a fantasmagórica teoria da utilidade marginal (C. Menger, W. S. Jevons e L. Walras), tergiversando sobre o tema com a ideia de que este valor tem uma fonte intersubjetiva (epistemologicamente é o refúgio do idealismo subjetivo). Já não se trata mais das robinsonadas clássicas da *political economy* (pré-1848), mas daquelas que Lukács (1979, p. 135-164) chama de *robinsonadas da decadência*.

⁵⁹ “Der Wert aus den naturgegebenen Eigenschaften eines Gegenstandes nicht unmittelbar zu gewinnen” (ibidem).

Até porque, do contrário, cairíamos numa concepção naturalista do valor (o que acontece em algumas metafísicas greco-medievais). E mesmo que o valor de uso (*Gebrauchswert*) – forma elementar de valor – seja, em certo aspecto, um dado natural, ele só alcança este posto sendo útil ao ser humano (e lembrando que nem todo valor de uso é fruto do *work*; há algumas exceções já observadas por Marx, como o ar). Entretanto, Lukács atenta para o fato de que o valor de uso possui uma “objetividade social” (*gesellschaftliche Gegenständlichkeitsform*), sendo a maioria dos valores de uso produtos da atividade vital humana. Este tipo de intercâmbio com a natureza é uma condição eterna para a humanidade e o valor de uso tem uma existência natural-objetiva: a objetividade social, a que faz referência o filósofo húngaro⁶⁰.

O valor tem sua gênese ontológica no trabalho (produção de valores de uso), gerando a forma mais básica de avaliação, referente à utilidade das finalidades objetivadas: útil e inútil. A evolução econômica é a força motriz primária do enriquecimento do processo de valoração⁶¹. E é por nascer atrelado empiricamente ao mundo externo-natural que o valor possui objetividade relacionada com a correção dos pores teleológicos – e lá no limite do dever-ser há o elo com o complexo da ética, pois ela, apesar de sua profundidade social, tem fundamentação objetiva também. Não se deve, no entanto, confundir fundamentos objetivos (seja do que for) com o objetivismo do materialismo metafísico e do agnosticismo positivista, que deduz mecanicamente as categorias mais complexas das menos complexas, menosprezando o papel da subjetividade mediadora. Igualmente infrutíferas são as concepções subjetivistas com os seus fantasmagóricos valores que partem dos umbigos dos próprios sujeitos recortados do entorno social. Acrescentando a isso, o fato de que a totalidade concreta se desdobra em leis e tendências que formam uma dinâmica alheia às vontades singulares⁶².

Apesar de não desenvolver mais extensamente o tema, os estudos ontológicos de Lukács revitalizam o papel humanista da liberdade como manobra qualitativa inaugurada pelo agir humano. E faz isso conciliando a atividade humana com as determinações, de maneira a não inflá-la, mas sim, redimensionando de forma relativa às circunstâncias postas pela vida

⁶⁰ “Desse modo, o valor de uso não é um simples resultado de atos subjetivos, valorativos [*subjektiven, bewertenden Akten*], mas, ao contrário, estes se limitam a tornar consciente a utilidade objetiva [*objektive Nützlichkeit*] do valor de uso; é a constituição objetiva [*objektiven Beschaffenheit*] do valor de uso que demonstra a correção [*Richtigkeit*] ou incorreção [*Irrigkeit*] deles e não o inverso” (idem, p. 70; p. 108).

⁶¹ “O desenvolvimento econômico provê a espinha dorsal do progresso efetivo” [*Die ökonomische Entwicklung ergibt objektiv das Rückgrat des tatsächlichen Fortschritts*] (idem, p. 86; p. 125).

⁶² “Os homens fazem a sua própria história; contudo, não a fazem de livre e espontânea vontade, pois não são eles que escolhem as circunstâncias sob as quais ela é feita, mas estas lhes foram transmitidas assim como se encontram” (MARX, 2011, p. 25).

cotidiana. Enquanto isso, a falta de articulação ontológico-genética na filosofia burguesa decadente, carente da noção de centralidade mediata do trabalho (*work*), reproduz novas formas de determinismo, libertismo e tentativas ineptas de síntese. O pior é que o próprio termo “liberdade” é uma peça de propaganda da ideologia liberal, associando arbitrariamente esta categoria com os valores burguês-individualistas (ultrapassados) e, na fase do imperialismo, se torna um *slogan* fajuto com que o capital monopolista dissemina os seus interesses geopolíticos. O fato de o fenômeno da liberdade ter múltiplas manifestações não significa que não seja um dado objetivo, não autorizando a sua deformação conceitual ao gosto de cada doutrina. Quando um existencialista, por exemplo, vai entender que se pode falar em graus de liberdade e não de uma liberdade incondicional e ampla dada pela derrelição (*Geworfenheit*) ao indivíduo atomizado? Apenas quando deixar de ser existencialista. Toda autonomia é relativa.

1.4 Reprodução social

O trabalho (*work*), como foi visto, é a categoria fundante do mundo humano e desempenha, na história, um papel dialeticamente predominante na ontologia do ser social. Mas, como é notório, as objetivações não se encerram aí. Desta base se erguem outras atividades e isto é mais uma consequência da tendência à generalização que há no trabalho⁶³ (*work*). Em vista disso, Marx e Engels (2007, p. 39) dizem que o conjunto das atividades humanas (a práxis) possui dois aspectos: primeiramente, “o trabalho [*Arbeit*] dos homens sobre a natureza” e, como consequência, “o trabalho [*Arbeit*] dos homens sobre os homens”. Por isso, os pores teleológicos que compõem o primeiro tipo de atividade são denominados, por Lukács, de pores teleológicos primários; enquanto ele denomina de pores teleológicos secundários (*sekundär teleologischen Setzungen*) todas as ações restantes mediadas pela prévia-ideação, especificando, desta maneira, a diferença entre a atividade fundante e as atividades fundadas que compõe o *conjunto das objetivações*. Os complexos desta teleologia secundária, além de serem obviamente mais numerosos e heterogêneos, são puramente sociais e, portanto, cada vez mais relativamente autônomos. Esta segunda espécie de pores teleológicos se desenvolve no momento em que “o pôr teleológico [*teleologische Setzung*] não está mais dirigido exclusivamente [*ausschließlich*] à transformação dos objetos naturais

⁶³ “Um dos resultados mais importantes de nossas exposições foi que os atos do trabalho apontam necessária e ininterruptamente para além de si mesmos” [*Eines der wichtigsten Ergebnisse unserer Darlegungen war das notwendige und ununterbrochene Über-sich-Hinausweisen der Arbeitsakte*] (LUKÁCS, 1986, p. 117; 2013, p. 159).

[*Umwandlung von Naturgegenständen*]”, e sim “quer induzir [*dazu veranlassen*] outros homens a realizar por si mesmos determinados pores desse gênero [*derartige bestimmte Setzungen*]” (LUKÁCS, 1986, p. 109; 2013, p. 150).

A metodologia de pesquisa e de exposição de Lukács, seguindo os passos do método das duas vias de Marx, realiza uma abstração necessária na segunda parte da *Grande Ontologia*. O primeiro capítulo desta segunda parte é dedicado a discorrer sobre o trabalho (*work*) como atividade primária da humanidade e, para isso, faz uma operação analítica de selecionar e se focar apenas no trabalho (*work*) para captar suas particularidades enquanto ato fundante. Nos três capítulos seguintes, a reprodução do ser social em sua conexão com a produção é contemplada. Pores teleológicos primários e secundários aparecem como componentes articulados do devir social.

A sociabilidade (*Gesellschaftlichkeit*), ou conjunto das relações sociais, é o caráter propriamente humano-relacional desta totalidade da matéria social em reprodução – ela é justamente a essência humana (*menschliche Wesen*), como ressalta Marx em *A Ideologia Alemã*⁶⁴. Trata-se do conjunto das atividades humanas na teia relacional objetivo-subjetiva desde o alicerce da esfera de produção até a superestrutura. Tanto é assim que o primeiro esquema da sociabilidade surge profundamente interligado com a disposição gerada pelo trabalho (*Arbeitsteilung*): a cooperação (*Kooperation*), divisão primitivo-natural do trabalho (*work*), se desenvolve no período paleolítico. E isso já pressupõe a existência simultânea de outro aspecto intimamente relacionado com o humano-que-trabalha (*Arbeitsmensch*⁶⁵), isto é, a codificação de mensagens numa cadeia simbólica e a comunicação articulada especificamente humana: a linguagem⁶⁶ (*Sprache*). Esta é a formalização presente no modo material mais complexo: a subjetividade – esta reprodução anímica, que medeia a interatividade inter-singular presente no interior do ser social, é o polo do momento ideal (*Ideelle*) do ser social. Os momentos ideais (ideações), por sua vez, organizados em determinados conjuntos relacionais como respostas genéricas e regulação (prático-objetiva) da sociabilidade são as ideologias⁶⁷ (*Ideologien*).

⁶⁴ Marx; Engels, 2007, p. 534.

⁶⁵ Cf. Ranieri, 2001, p. 32-33, nota 9. Pensamos que, em inglês, o termo correspondente seria *worker*. Como veremos em seguida, nem todo *labourer* é um *worker*.

⁶⁶ “O domínio crescente [*wachsende Herrschaft*] do homem sobre a natureza se expressa diretamente, portanto, também pela quantidade de objetos [*Gegenstände*] e relações [*Beziehungen*] que ele é capaz de nomear” (LUKÁCS, 1986, p. 119; 2013, p. 161).

⁶⁷ Na tradição marxista, há divergências sobre o conceito de ideologia (*Ideologie*). Um núcleo em que a maioria concorda – até mesmo fora do universo marxista – é que ideologia se trata de um determinado conjunto de ideias articuladas manifestando objetivamente um posicionamento ativo frente a determinados conflitos (*Konflikts*). Todavia, se antes apenas os racionalistas formais (e próximos) faziam a operação mistificada de separar ideologia e ciência e abominar a primeira, após a publicação tardia de *A Ideologia Alemã* em 1932 e após a

Deste modo, se a base (*Basis*) econômica é movida e desenvolvida na atividade vital (*Lebenstätigkeit*), a superestrutura (*Überbau*), por outro lado, tem como expressão central as atividades ideológicas. Trabalho (*work*) e ideologia se diferenciam ontologicamente pela substancialidade e funcionalidade dos dois tipos de pores teleológicos, e, se um complementa o outro, isso significa exatamente que não são idênticos, mas apenas se relacionam mutuamente na totalidade. E há, inclusive, particularidades (*Besonderheiten*) dentro de cada uma destas funções sociais. Pense-se, por exemplo, como o desenvolvimento do campo ideológico gera complexos valorativos⁶⁸ (costumes, tradição, moral e ética) e também acaba refinando seus complexos gnosiológicos (parindo, depois de um tempo, a arte, a filosofia e a ciência). O mesmo ocorre na produção, mesmo a primitiva, onde a diferenciação de tarefas se impõe na cooperação, pois tal divisão natural se determina, num primeiro contexto histórico, pelas diferenças biológicas dos indivíduos do grupo. As barreiras naturais são determinações mais intensas na razão inversa do nível de complexidade de determinada sociedade. No comunismo primitivo (*Urkommunismus*), então, a materialidade social se encontra numa relação mais colada aos processos naturais; visto que isso se reflete até nas maneiras mais rústicas de organização, onde fatores biológicos ainda possuem um peso forte na forma como se estabelece os papéis dos indivíduos. Todavia, o conteúdo dessas relações é social, obviamente, o que significa que é ontologicamente distinto das atribuições biológicas da natureza não social e, com esta, só divide certos aspectos formais de se organizar. A divisão sexual do trabalho (*geschlechtliche Arbeitsteilung*) e a divisão de status entre velhice (*Alter*) e juventude (*Jugend*) são um tipo de diferenciação que “acolhe cada vez mais momentos do social e estes assumem um papel predominante nela, degradando os momentos biológicos à condição de momentos secundários”⁶⁹.

Segunda Guerra Mundial, uma interpretação totalmente negativa do conceito se dissemina em outras correntes: seria uma “falsa consciência” (de acordo com alguns marxistas) ou um resíduo ultrapassado de caráter “totalitário” e “metanarrativo” (nas sandices vendidas por certos pós-modernistas e similares). E é por isso que um grande feito de Lukács é o resgate e o aperfeiçoamento ontológico do conceito de ideologia como uma mediação ampla cuja função é direcionar e dirimir os conflitos (*Konflikts*) e os comportamentos na sociedade – Mészáros compartilha em parte desta conceituação, a diferença é que em Lukács a ideologia é ontopositiva (parte de toda organização social, embora na sociedade antagônica ela se manifeste também de maneira classista) e no autor de *Para Além do Capital*, a ideologia é a expressão típica dos agentes sociais nas sociedades de classes. Cf. Lukács, 1986 e 2013 (Cap. III), Mészáros (2004) e Vaisman (2010). Já a *falsa consciência* – uma “câmara escura” que inverte a compreensão da realidade – é melhor denominada como ideologia alienada ou alienação ideológica (*ideologischen Entfremdung*).

⁶⁸ “Com efeito, para o homem singular reveste-se de importância vital o modo como os seus semelhantes o avaliam, o modo como avaliam sua atividade, seu comportamento, como o classificam dentro da respectiva sociedade” (ibidem, p. 220).

⁶⁹ “[...] Immer mehr Momente des Gesellschaftlichen in sich aufnimmt, diese eine führende Rolle in ihr erhalten, wodurch die biologischen Momente zu sekundären degradiert werden” (ibidem, p. 120; p. 162).

Para abstrair o que é próprio deste movimento auto-expansivo da esfera ontológica do ser social, Lukács caminha episodicamente pelas regiões mais distantes do materialismo dialético, pois para entender o distinto, o peculiar, é necessário expor certas características da unidade geral, ou seja, os traços que atravessam as três esferas ontológicas (inorgânica, orgânica e social). Nos capítulos próprios sobre Hartmann, Hegel e Marx, já há passagens em que Lukács afasta o fantasma da “ontologia como sinônimo de metafísica”, ao ressaltar a objetividade, a historicidade, a contraditoriedade (*Widersprüchlichkeit*), a irreversibilidade e a transformação qualitativa como componentes universais da substância material enquanto ser em geral. A continuidade universal (monista), deste modo, é a substância unitária em processualidade (heraclitiana) evolutiva. É assim que o filósofo chega ao denominador comum entre a vida e a sociedade: a reprodução; uma forma específica de auto-expansão que é comum aos dois mundos ontológicos acima do inorgânico. Ser vivo é reproduzir o mesmo (ibidem, p. 127; p. 170), nos diz o marxista húngaro. No entanto, apesar da unidade processual vida-sociedade, entre a reprodução biológica e a reprodução social há um Grand Canyon, ou melhor, há um outro mundo caracterizado por outro movimento.

O desenvolvimento (ontologicamente) ascendente no ser social “não se exprime, portanto, como na natureza orgânica, através de uma mudança de forma (*Gestaltwandel*), mas se concreta, ao invés, numa mudança de funções (*Funktionswandel*) da mesma forma” (LUKÁCS, 1986, p. 205). Na esfera orgânica, as categorias essenciais são nascimento, vida e morte – não encontrando este estatuto nos seres físico-químicos e fazendo da morte a primeira negação (*Verneinung*) que surge na existência. Esse ciclo biológico, naturalmente, também está presente no ser social, mas não o reduz a isso, pois o estatuto ontológico deste é a reprodução de relações sociais, e estas, como não são mecanicamente determinadas, produzem ininterruptamente novos patamares (cada vez mais complexos) deste ser, onde o momento predominante (*übergreifendes Moment*) no desenvolvimento histórico da sociabilidade é o sistema de trabalho⁷⁰ (*work*). Além disso, como dissemos, o processo de reprodução da humanidade reconfigura os aspectos fundados na reprodução biológica. É só perceber como a alimentação (*Nahrung*), por exemplo, é função orgânica e, ao mesmo tempo, execução consciente de determinações sociais⁷¹. No ser social, diferente do que dizem as

⁷⁰ “De fato, a vida de cada homem singular [*einzelnen Menschen*] consiste justamente no que ele, enquanto ente social, é capaz de extrair das condições psicofísicas [*psychophysischen Gegebenheiten*] que lhe foram dadas” (ibidem, p. 291; p. 348). “Dito em termos gerais, as tendências sociais [*gesellschaftlichen Tendenzen*] parecem desempenhar o papel de formatação [*Formgebung*], enquanto às tendências biológicas [*biologischen Tendenzen*] cabe o papel de material para as formações [*Materials der Formungen*]” (ibidem, p. 293; p. 350).

⁷¹ “Fome [*Hunger*] é fome, mas a fome que se sacia com carne cozida, comida com garfo e faca, é uma fome diversa da fome que devora carne crua com a mão, unha e dente” (idem, p. 129; p. 172).

teorias naturalistas do ser humano, como as de S. Freud, J. Piaget e B. F. Skinner⁷², as funções orgânicas são humanizadas e ocupam papéis secundários na sua fundação enquanto forma de ser em descontinuidade com a mera orientação biológica. O princípio regulador da reprodução social não é uma animalesca busca para passar os genes adiante e/ou obter prazer individual, mas sim, o que regula primariamente o desenvolvimento da vida humana é o tempo de trabalho (*work*) socialmente necessário (*gesellschaftlich notwendigen Arbeitszeit*), que se antecipa em prioridade ontológica até sobre a atividade biológico-reprodutiva dos indivíduos, pois é justamente a única garantia que assegura a satisfação destas necessidades mais básicas de determinado grupo social. A economia de tempo, salientada por Marx⁷³, resume a procura que surge concomitantemente com o constante aumento da produtividade do trabalho (*work*). Em outras palavras, a maneira como os seres humanos se organizam para retirar da natureza seu sustento é uma determinação basilar e os outros complexos são ontologicamente de constituição *a posteriori*, mesmo naqueles casos de atividades que encontram uma forma relativamente parecida na esfera de ser anterior⁷⁴. Então, mesmo a sexualidade (*Sexualität*) – ponto nevrálgico da reprodução biológica dos seres sexuados – ganha contornos sociais para além do caráter puramente mecânico-instintivo. O aspecto contraditório deste desenvolvimento se dá com a duplicidade da legalidade social: há a lei geral (*allgemeinen Gesetzes*), que transforma categorias naturais existentes em categoriais sociais, contudo, as tendências que nascem dessa ampliação do mundo social não são teleologicamente planejadas, pois os pores teleológicos são singulares. Marx, nos *Manuscritos de 1844*, coloca a relação do homem com a mulher como a mais imediata e natural relação entre seres humanos. Sua observação, seguindo C. Fourier, é a de que nesta relação natural-social está um termômetro que expõe como certo contexto social está em nível de humanização da natureza e naturalização do social⁷⁵.

O complexo da educação (*Erziehung*) também oferece demonstrações de como o social é uma substancialidade distinguível do mero biológico – mesmo havendo possíveis

⁷² Estes três autores, com enormes diferenças entre si, indicam que aquilo que mais se destaca na psicologia burguesa é a abordagem naturalista.

⁷³ “Quanto menos tempo a sociedade precisa para produzir trigo, gado etc., tanto mais tempo ganha para outras produções materiais ou espirituais [*Produktion, materieller oder geistiger*]. Da mesma maneira que para um indivíduo singular, a universalidade de seu desenvolvimento, de seu prazer e de sua atividade depende da economia de tempo [*Ökonomie der Zeit*]. Economia de tempo, a isso se reduz afinal toda economia” (MARX apud LUKÁCS, p. 125; p. 168).

⁷⁴ O trabalho (*work*) é a categoria fundante não porque vem antes (trabalho, linguagem e sociabilidade surgem simultaneamente), mas porque é um metabolismo entre ser humano e natureza, enquanto os outros pores são relações entre seres humanos e ecoam os elementos teleológicos desenvolvidos primariamente na atividade fundante.

⁷⁵ Cf. Marx apud Lukács, 1986, p. 132; 2013, p. 175-176.

analogias com animais superiores, tais como a alimentação e a sexualidade. Lukács chama a atenção para o tipo de auxílio (*Hilfe*) que os animais adultos dão aos filhotes, transmitindo certos comportamentos dentro dos padrões instintivos da espécie (e não indo além da reprodução fechada que repõe o mesmo), o que se diferencia da educação, enquanto componente exclusivamente social, na qual as instruções são habilidades e conhecimentos transmitidos visando capacitar o indivíduo a lidar adequadamente com as situações novas colocadas ininterruptamente pelas causalidades naturais e aquelas postas pelos seres humanos. Esta é a educação em *sentido amplo*, segundo o filósofo marxista (2013, p. 176-178): um processo universal e aberto. Ela é uma mediação privilegiada na apropriação (*Aneignung*) do patrimônio espiritual de determinada sociedade (complexos gnosiológicos e valorativos). Contudo, diferente da linguagem, que funciona como um *medium* tanto nos pores teleológicos primários quanto nos secundários, quando se trata de educação, estamos falando, precisamente, de um complexo social fundado e do âmbito das atividades ideológicas, embora com uma função social de extremo peso no processo de formação da consciência individual: a constante transferência das crescentes capacidades humanas. Em suma, do ponto de vista da totalidade, o conjunto transferível das capacidades humanas supera (*aufheben*) a afirmação e a negação biológica (a morte). A vitória ontológica sobre o genoma e sobre Yama. Enquanto a dialética genérico-biológica do ser orgânico só vence o segundo⁷⁶.

Com esta superação (*Aufhebung*) da determinidade natural, um componente presente na reprodução social que tem um papel nada negligenciável é o acaso (*Zufall*). Já discorreremos sobre causalidade e teleologia, mas nessa teia contraditória de relações complexas abre espaço para a casualidade, pois entre os pores singulares e a reprodução da sociedade há várias camadas mediatas que afunilam as diversas subjetividades em direção às relações produtivas e ideológicas estabelecidas por um determinado contexto histórico. É por isso, pela quantidade enorme de determinações (sobrepostas e automoventes) entre os seus polos, que as leis sociais são tendenciais. Lukács, nesse sentido, observa uma relação casual entre a lei geral e o caso singular. Os pores teleológicos não alteram a lei em sua universalidade (em suas tendências histórico-genéricas), mas eles desenvolvem para o sujeito um “campo de ação dinâmico que pode modificar até certo grau os efeitos da lei geral sobre ele”⁷⁷. Novamente, o que ocorre é

⁷⁶ “A morte aparece como uma dura vitória do gênero sobre o indivíduo *determinado* e parece contradizer a unidade de ambos; mas o indivíduo determinado é apenas um *ser genérico determinado* e, enquanto tal, mortal” (MARX, 1999, p. 38, grifos do autor).

⁷⁷ Lukács (1986, p. 143; 2013, p. 189).

aquele dialético *caminho do meio*⁷⁸ do qual a concepção metafísica de mundo é incapaz de captar de maneira precisa (pois, com ela, é oito ou oitenta, ou às vezes, como em Spinoza e Hegel, um nebuloso quarenta e quatro). A polarização entre a necessidade da lei da sociedade e a vida singular (direcionada pelos atos teleológicos) não é uma antinomia lógica e nem uma identidade gnosiológica. Há uma imbricação entre lei e acaso (surgida da relação entre causalidade dada e causalidade posta), pois os próprios polos da universalidade e da singularidade se interpenetram, influenciando-se mutuamente, sem se reduzirem um ao outro na dinâmica que reproduz o ser social, pois o reducionismo é sempre uma brecha pela qual o deslize metafísico entra em uma teoria. Em vista disso, o movimento singular é teleológico e, enquanto isso, “a ação conjunta de muitos desses pores singulares e suas interações reais possuem sempre um caráter puramente causal”⁷⁹. O movimento pluri-teleológico é, portanto, não teleológico. Por isso, mesmo quando o devir da reprodução oferece a imagem de uma teleologia da história, isso não passa de uma miragem teleologista (aquele mítico oásis que muitos marxistas e anti-marxistas atribuem erroneamente a Marx, como se ele fosse um profeta da filosofia da história). O que, por outro lado, não impede uma qualificação ontológica própria desta universalidade como um novo tipo de desenvolvimento ascendente (*Höherentwicklung*); se o universal da espécie é o gênero (*Gattung*) e o gênero biológico é mudo, o processo geral de humanização é a emergência do gênero humano não mais mudo (*nicht mehr stummer Menschengattung*):

A mudez [*Stummheit*] só pôde cessar quando, em decorrência dos resultados objetivos e subjetivos do pôr teleológico no trabalho, na divisão do trabalho etc., os fundamentos da reprodução filogenética [*phylogenetischen Reproduktion*] cessaram de ser meramente biológicos, quando foram encobertos, modificados, remodelados etc. por determinações sociais [*gesellschaftlichen Bestimmungen*] cada vez mais sólidas, cada vez mais dominantes (ibidem, p. 154; p. 199).

A generidade (*Gattungsmässigkeit*) é uma categoria feuerbachiana que Marx incorpora criticamente nos *Manuscritos*. A generidade muda indica uma reprodução filogenética que seja causal e passiva entre os membros e entre estes e o meio ambiente (a reprodução biológica é essencialmente assim, coincidindo universalidade e singularidade). Na generidade não mais muda, há pores teleológicos individuais e consciência genérica como mediações dentro da reprodução. A gênese do ser social indica, por si só, a passagem do gênero mudo

⁷⁸ O caminho do meio, neste caso, é o *tertium datur* que une determinações causais sociais e vontade individual; essa última, por sua vez transcorre e se aperfeiçoa, predominantemente, por outro tipo de *tertium datur*: o moral e ético de moderação aristotélica.

⁷⁹ “[...]das Zusammenwirken vieler solcher Einzelsetzungen, ihre realen Wechselwirkungen stets rein kausalen Charakters (ibidem, p. 147; p. 192).

para o gênero não mais mudo. Contudo, o gênero humano *em-si* é uma superação da mudez apenas no plano objetivo. A superação autêntica da generidade muda só é possível através do processo de movimentação ideológica geral através do processo gradual e revolucionário de emancipação humana, estabelecendo o gênero humano *para-si* (ibidem, p. 206-208).

A reprodução ininterrupta (*ununterbrochenen Reproduktion*) é a condição existencial do gênero humano, modificando constantemente a funcionalidade da sua substância. A base irrevogável como ser biológico contida na matéria social não é subjugada (como na visão da moral dualista), mas remodelada nas suas aptidões para esta peculiar espécie animal que transcende a centralidade da reprodução biológica, fazendo desta um dado relacional no interior de um novo patamar de materialidade. A prova deste deslocamento, que marca a ruptura que suprassume (*aufheben*) um vasto e diversificado nível ontológico (o ser orgânico), é que entre a reprodução muda e a reprodução social não há uma linha reta de consequência mecânica, mas há uma quebra no padrão estabelecido (conservando-o como fundamento não determinista). Vejamos: ao criarmos um filhote abandonado de gato, sobrevivendo o animal, ele se realiza enquanto sua essência ao se desenvolver, mesmo sem nenhum contato com qualquer outro da sua espécie. Situação essa que é impossível no desenvolvimento humano: um “filhote” da nossa espécie, deixado sem contato algum com as nossas relações genéricas (*Gattungsverhältnisse*), mesmo conseguindo sobreviver, não emerge a potencialidade de ser social que guarda em si, estacionando como um mero exemplar de ser biológico. E os casos registrados de crianças selvagens só confirmam isso: a sociabilidade é a essência humana e, deste modo, o mito do indivíduo atômico da ideologia do individualismo burguês é reduzido a pó (embora permaneça como uma força pulsante como o *falso necessário* de justificação conservadora do nosso contexto histórico). No filme de F. Truffaut⁸⁰ sobre a (história real da) criança selvagem chamada Victor Aveyron, na cena em que o Dr. Itard busca fazer o menino dizer o seu primeiro som articulado, a palavra *lait* (leite), o que ele está estimulando ali é a passagem para um patamar ativo de interação (típico da consciência humana) e, por isso, fica desapontado quando Victor pronuncia a palavra de maneira passiva, como satisfação ao leite que ganhou. Assim sendo, a mudez dita nessa conceituação do mundo orgânico, indica uma unidade imediata entre a generidade e a singularidade. Acima disso, o fazer-se do ser social rompe estes limites estreitos, primeiramente através de uma atividade inédita (o *work*), inaugurando o devir humano do ser humano⁸¹. O movimento do ser social é, então, um tornar-

⁸⁰ *L'Enfant Sauvage*, França, 1970.

⁸¹ Numa tradução mais apurada, Lukács (1986, p. 157; 2013, p. 203) usa a expressão “devir humano do ser humano” (*Das Menschwerden des Menschen*), contudo, a tradução coloca “devir homem do homem” (um

se dominante (*Herrschendwerden*) em relação à base orgânica que o estrutura. Por exemplo, as já sofisticadas constituições biológicas que interagem com o externo (como as reações químicas que criam o sabor e o cheiro) se travestem em interações típicas da sociabilidade (a linguagem e a música como recursos auditivos e as artes plásticas e a escrita como recursos visuais). Da singularidade (*Einzelheit*) simples se forma, de maneira processual, uma individualidade (*Individualität*) social.

A ciência moderna, com o seu aroma do objetivismo empirista (fragrância presente desde a época em que o empirismo era revolucionário), adoraria encontrar o “elo perdido” entre o animal e o ser humano, mas isso nunca vai acontecer, pois este *missing link* é apenas um mito naturalista (LÚKACS, 2013, p. 43). A evolução da humanidade tem caráter social, mesmo apresentando também algumas ressonâncias fisiológicas, visto que, como Lessa (2012b, p. 15) salienta, o animal *Homo sapiens* é mais antigo que o ser propriamente humano. A humanidade e, conseqüentemente, a nova esfera da matéria, tem início no interior da vida milenar do homínido desta espécie e o salto ontológico não significa uma nova espécie biológica (biologicamente, a espécie é a mesma), mas um novo tipo de reprodução para além do ser orgânico (ontologicamente, surge uma generidade de tipo inédito). Eis a passagem da atividade vital-muda para a atividade vital-teleológica (o trabalho). Com isso, as barreiras naturais tendem a se afastar na razão direta da humanização – nunca totalmente, é claro, mas evitam que o metabolismo e as mudanças no meio ambiente interfiram absolutamente no mundo humano, isto é, se trata daquilo que Lukács chama de “interferências socialmente mediadas”⁸². Essa teia de mediações tem a sua gênese nos atos mais simples e singulares dos indivíduos sociais, quando os pores teleológicos primários (atividade fundante) produzem novos pores, que, por sua vez, produzem novos pores, e este processo acumulativo dá forma a mediações cada vez mais complexas⁸³. Deste modo, independente se a transição ontológica ocorreu num período extenso, o fato é que o desenvolvimento da humanidade ocorre num outro patamar da substância e possui os próprios meandros, tão ou mais distintos do movimento biológico quanto este é distinto do movimento físico-químico.

costume não apenas da Boitempo, como também de várias traduções). É preciso um esclarecimento sobre nossa posição sobre o termo “homem”. Usar “homem” como sinônimo de “ser humano” foi uma tendência geral em muitos lugares e, deste modo, é compreensível em muitos contextos; mas, nos dias de hoje, não se justifica continuar com essa tradição semântica, já que dizer “ser humano” é também possível (se há um sinônimo mais condizente com o sentido de humanidade, que ele seja preferido). Essa é uma proposta coerente em relação à linguagem. Diferente da substituição pós-modernista dos artigos “a” e “o” por “x”: algo insustentável.

⁸² “[...] sondern um gesellschaftlich vermittelte” (LUKÁCS, 1986, p. 159; 2013, p. 205).

⁸³ “Um pôr teleológico sempre vai produzindo novos pores, até que deles surgem totalidades complexas, que propiciam a mediação entre homem e natureza de maneira cada vez mais abrangente, cada vez mais exclusivamente social” (ibidem, 2013, p. 205).

Até aqui, falamos em reprodução e foi destacada a processualidade – não sem motivo, afinal, todo cuidado é pouco na ênfase de manter longe qualquer imprecisão teórica que resulta, inevitavelmente, em deslize metafísico. Contudo, o fato do movimento ontológico da realidade geral ser radicalmente histórico não implica que a realidade seja uma transformação arbitrária – ela possui uma movimentação que compreende tanto os traços de mudança como os de continuidade (*Kontinuität*). A substância (automovente) é o fundamento insuprimível da existência, havendo também processos de continuidade (relativa) em determinados setores e, se até o ser em geral tem uma dinâmica sintética com aspectos contínuos presentes, o ser social também se move com os seus (o que não tem nada a ver, é bom que se esclareça, com essências anistóricas). Estes traços de continuidade social necessitam da consciência, que não surge como algo estabelecido, mas no compasso gradual do ser cognitivo em seu desdobrar – as ontologias da subjetividade do Idealismo Alemão, por exemplo, compreendem bem o papel ativo da emergência da consciência, porém, desvincula-o do predomínio da atividade sensível. A consciência (*Bewußtheit*), segundo Lukács, é o produto do seu objeto, órgão da continuidade e vínculo com o presente. Ela é ontologicamente funcional e um “momento real do desenvolvimento social”⁸⁴, aparecendo como um *medium* no processo e agindo ativamente por meio da linguagem, a consciência preserva a continuidade do gênero dentro do fluxo de mudanças (objetivas e subjetivas). E isso ocorre através de dois momentos: preservar e aperfeiçoar (ibidem, p. 169; p. 215), visando a solução de novas questões postas pelo devir da sociedade. O filósofo de Budapeste observa que, de acordo com o contexto, a consciência desempenha um papel de conservação ou progresso, relativo à postura em relação ao socialmente necessário. Ou seja, a continuidade não apenas registra o que é alcançado, mas, mantendo essa preservação, se direciona para além em um progresso constante, constituindo a superação⁸⁵ (*Aufhebung*) como movimento dialético cognitivo com as suas próprias especificidades em relação à materialidade natural e social da dialética do polo objetivo.

A linguagem cumpre o papel de mediadora da continuidade porque faz da consciência processual da reprodução um retrato equivalentemente aproximativo da realidade objetiva, espelhando-a e tornando-a comunicável. Sua função de portadora da continuidade existe desde a tradição oral e é aperfeiçoada quando a humanidade cria a tradição escrita. O caminho que o gênero humano percorre é possível, graças às formas de linguagem, de ser apreendido e

⁸⁴ “[...] reale Moment der gesellschaftlichen Entwincklung” (idem, p. 163; p. 209).

⁸⁵ “[...] a continuidade jamais constitui o mero registro [*Festhalten*] do que já foi alcançado, mas também, sem renunciar a essa fixação [*Fixierung*], um ininterrupto progredir [*ununterbrochenes Darüberhinausgehen*] para além, no qual se efetiva, em cada estágio, essa dialética de superação, a unidade contraditória [*widerspruchsvolle Einheit*] do preservar e seguir adiante” (ibidem, p. 176; p. 222-223).

de ter uma postura positiva ou negativa em relação às suas etapas. Esse aspecto possui um caráter espontâneo⁸⁶ (*spontane Charakter*) – sem que, com isso, os pores teleológicos deixem de ter sua constituição volitiva. Ilustração dessa espontaneidade na reprodução da linguagem é a pluralidade de línguas, surgida de ramificações e uniões de línguas e dialetos. Nesse sentido, Lukács aponta as duas forças que operam no devir da linguagem: a dependência da dinâmica própria da vida social e, de modo decisivo, a lei interna própria da linguagem. É por isso que as chamadas línguas vivas (*lebenden Sprachen*) se diferenciam das línguas mortas (*toten Sprachen*). As primeiras se renovam constantemente em meio às contradições da relação mencionada e expressam “intuições, sentimentos, pensamentos, aspirações etc. dos que vivem justamente naquele momento e forma sua expressão ativa imediata”⁸⁷. As línguas mortas, por sua vez, se transformam em monumentos históricos e formam um tipo de retrato fixo de sociedades passadas, e não é mais possível entrar num fluxo dinâmico de renovação. Assim sendo, a linguagem é um complexo no interior do ser social que medeia os outros complexos desta esfera. Ela possui um caráter universal dentro desta processualidade, tanto do intercâmbio metabólico com a natureza, como o intercâmbio entre seres humanos – muitos outros complexos, por exemplo, se situam apenas em uma das duas formas de atividades (primárias e secundárias).

Sendo um complexo de complexos (*Komplex aus Komplexen*), o ser social possui complexos parciais com autonomia relativa, porém cabe à maior totalidade (*Totalität*), a sociedade, a influência predominante nessa rede de interações. No outro extremo desta dinâmica está o menor complexo social, o indivíduo (*Einzelne*). O próprio termo “ser social” significa que a vida genérica e a vida individual estão, inevitavelmente, unidas e, portanto, a exteriorização da vida (*Lebensäußerung*) do indivíduo é também uma “manifestação e confirmação da vida social” (MARX, 1999, p.38).

A adequada compreensão desta dinâmica polarizada é fundamental para a expansão da teoria social marxiana, visto que o marxismo dogmático, com sua entonação economicista, coloca o polo da individualidade num papel extremamente passivo, quase apagado, e o marxismo heterodoxo, por outro lado, infla o indivíduo e as relações culturais, criando outro tipo de caricatura, desta vez subjetivista. À constatação marxiana de que o ser humano é o resultado de sua própria práxis deve ser equilibrada aquela outra que diz que os seres humanos fazem sua história, porém em circunstâncias transmitidas historicamente. Devido a

⁸⁶ Mesmo no caso das influências de instituições, como academias no desenvolvimento da linguagem, a interferência é ínfima. A linguagem se desdobra espontaneamente no cotidiano. Cf. idem, p. 182; p. 229.

⁸⁷ “Sie ist Leben, weil sie die Welt der Anschauungen, Gefühle, Gedanken, Bestrebungen etc. der eben Lebenden abbildet und zum sofort wirkenden Ausdruck formt” (idem, p. 179; p. 226).

isso, para Lukács, tão equivocado quanto conceber uma substância humana atemporal, é a ideia de que o ser humano é um “simples produto do seu meio”⁸⁸ e, por outro lado, o indivíduo social é um ser que dá respostas às determinações da sociedade, portanto, ele não age simplesmente “por impulsos advindos de sua necessidade interior” (*Impulsen seiner inneren Notwendigkeit*). O caráter alternativo, surgido no trabalho (*work*), faz com que afirmação e negação se tornem “determinações ontológicas da existência” (*ontologischen Existenzbestimmungen*) – sim e não, e abstenção de voto. Há concretude até mesmo na negação, pois ela diz respeito a um campo de ação concretamente determinado. Resumindo: na esfera do ser inorgânico, os entes apenas transformam-se em outros – enxergar estes processos como positivos e negativos é uma projeção logicista. Na esfera do ser biológico, por outro lado, há vida e morte – esta última pode ser vista como ontologicamente a negação da primeira, porém, apenas quando não se contrabandeia o sentido das categorias típicas do ser social (idem, p. 235; p. 287). É por isso que o uso da expressão “negação”, por Engels, em alguns *exemplos* da dialética da natureza é problemático.

A singularidade social tem uma base direta na singularidade biológica. Cada ser humano possui uma constituição orgânica única. Contudo, não há uma redução da individualidade às determinações biológicas, pois o desenvolvimento da subjetividade transborda para além de mecanismos como a hereditariedade. Além disso, como já dissemos, há o processo de humanização dos sentidos, que faz com que a mera recepção instintiva do meio ganhe contornos cada vez mais profundos e relacionados à razão⁸⁹. Apenas nas organizações gregárias humanas, erguidas e reproduzidas através do trabalho (*work*), o indivíduo deixa de ser um “mero exemplar do gênero”⁹⁰ (*bloßes Exemplar der Gattung*) e passa a ser, conscientemente, um membro. Quanto mais desenvolvida uma sociedade, maior é a centralização das decisões na pessoa singular. E quanto maior o número de decisões, tanto mais o ser humano necessita de um tipo de “sistema de prontidão” (*System der Bereitschaft*) para dar conta das várias possibilidades de respostas, num meio com ações cada vez mais numerosas e heterogêneas. Com efeito, as tendências da singularidade (*Einzelheit*) e da particularidade (*Besonderheit*) estão entrelaçadas com os elementos da genericidade (*Gattungsmäßigkeit*), onde o polo do gênero tem papel predominante sobre o do indivíduo, mas longe de ser uma superioridade mecânica. Deste modo,

⁸⁸ Lukács (1986, p. 232; 2013, p. 284).

⁸⁹ Lukács cita Engels – “A águia vê muito mais longe que o homem, mas o olho do homem [*Menschen Auge*] vê muito mais nas coisas [*Dingen*] que o olho da águia” – e Marx – “A formação [*Bildung*] dos cinco sentidos [*fünf Sinne*] é um trabalho de toda a história do mundo até aqui” – para ilustrar a peculiaridade dos sentidos humanos. Cf. ibidem, p. 244; p. 296-297.

⁹⁰ Idem, p. 245; p. 298.

Pode-se dizer o seguinte: quanto mais desenvolvida, quanto mais social for uma sociedade, quanto mais intensamente se fizer presente, em termos práticos, o afastamento da barreira natural [*Zurückweichen der Naturschranke*], tanto mais nítida, multifacetada e resolutamente se externará essa centralização da decisão [*Zentrierung der Entscheidung*] no eu que deve levar a cabo a respectiva ação (idem, p. 246; p. 299).

Marx e Engels nunca idealizaram no sentido idílico a polarização do ser social, pois soam estranhas certas análises românticas do comunismo primitivo. Em Marx e Engels tal período é visto como a tese rústica cuja antítese é o emergir e desenvolver da sociedade de classes, sem uma valorização dessa sociedade primitiva como uma “idade de ouro”. Lukács também não idealiza esse período. Nestes pensadores, a história da humanidade não deixa de ser exposta com os conflitos entre generidade e individualidade. Há uma tensão entre indivíduo e gênero humano, porém, isso não significa uma antinomia, como dizem muitas correntes burguesas⁹¹. Uma tensão dessas se mantém em equilíbrio em condições livres – e os desequilíbrios profundos são o resultado da turbulência da sociedade de classes (tema do próximo capítulo). Há, portanto, duas dualidades no ser social: a primeira é a dualidade entre os aspectos biológicos e sociais do ser humano e a outra é esta dualidade entre particularidade e generidade. Nenhuma delas é essencialmente antagônica, mas aspectos de uma unidade dialética:

Por mais significativas desigualdades e profundas contradições codeterminem o trajeto, as fases do processo total [*Gesamtprozesses*], igualmente está estabelecido que o gênero humano jamais poderia realizar-se plenamente, deixar para trás sua mudez herdada da natureza, se nos homens singulares não corresse, de modo socialmente necessário, uma linha tendencial paralela [*parallele Trendlinie*] na direção do seu ser-para-si: somente homens conscientes de si mesmos como indivíduos (não mais como singulares diferenciados entre si só pela sua particularidade) estão em condições de converter uma autêntica generidade [*echte Gattungsmäßigkeit*] numa práxis humano-social, isto é, em ser social impele paralelamente, em escala histórico-mundial [*welthistorischem Maßstabe*], para o surgimento das individualidades existentes para si nos homens singulares e para a constituição de uma humanidade consciente de si mesma como gênero humano em sua práxis (ibidem, p. 249; p. 302).

No desenvolvimento da generidade em-si rumo à generidade para-si (essa só se realiza com a emancipação humana), o indivíduo precisa dar respostas na sua práxis, confrontado com perguntas cada vez menos de natureza imediata, e constitui um metabolismo ascendente, gradualmente mais complexo e mediado, entre ser social e natureza – consequentemente, as

⁹¹ Pensemos, por exemplo, no grosso do liberalismo em diversas expressões, como o contratualismo, a psicanálise freudiana e o existencialismo.

respostas também são menos imediatas, e mais aprofundadas. O indivíduo passa a contar com um patrimônio humano-genérico para o seu enriquecimento enquanto personalidade. No processo de “autonomização das perguntas” (*Selbständigwerden der Fragen*) (ibidem, p. 251; p. 304), o embrião do conhecimento teórico (*intentio recta* “autonomizada” e *intentio obliqua*), do desenvolvimento afetivo, da reordenação da vida cotidiana etc. Além disso, esse processo de acumulação de conhecimento direcionado à complexidade crescente ocorre também devido à expansão profunda do outro polo do ser social: a sociedade como totalidade.

É preciso deixar claro, já de início, quando o assunto é a reprodução ideal da totalidade social: a totalidade real é um complexo que se movimenta dentro de outros complexos mais amplos (a totalidade biológica e, num nível mais amplo ainda, a totalidade geral), porém, apreendida na sua própria área, ela é um ponto em que deságua e retroage todo o fluxo dos complexos parciais do ser humano, que se movimentam, por sua vez, de maneira mais rápida em seus eixos mais diretos. Estes complexos parciais têm obviamente a sua peculiaridade, todavia, ontologicamente, não apenas a peculiaridade se determina pela estrutura parcial, como também pela “posição e função na totalidade social”⁹². Deste modo, se for analisado um complexo parcial apenas de forma isolada, ou quando ele é colocado no centro, as chances de uma distorção aumentam consideravelmente, como observa Lukács desde os tempos de HCC. Outro ponto fundamental: a totalidade não é indeterminada e indiferenciada, tal como a totalidade geral de Schelling, que Hegel critica no prefácio da *Fenomenologia do Espírito*⁹³. Há toda uma cadeia hierárquica estruturando a realidade – e o pensamento marxiano identifica acertadamente o complexo da economia como o momento predominante no movimento da esfera social. Superado o seu culturalismo e historicismo de juventude, Lukács pode acrescentar isso sem ferir o aspecto de predomínio da totalidade:

Nesse aspecto, na condição de reprodução factual da vida [*tatsächliche Reproduktion des Lebens*], a economia [*Ökonomie*] se diferencia ontologicamente de cada um dos demais complexos (LUKÁCS, 1986, p. 257; 2013, p. 310).

E complementando a concepção marxiana da reprodução histórica, o desenvolvimento assimétrico de complexos indica que a predominância do econômico não deve ser entendida de maneira mecânica e inflexível, pelo contrário, muitos complexos alcançaram uma autonomia relativa. Essas três determinações da existência, (1)

⁹² “[...] Stelle und Funktion in der gesellschaftlichen Totalität” (idem, p. 253; p. 306).

⁹³ Hegel é irônico em relação ao conceito de absoluto de Schelling (e de outros românticos), dizendo que tal conceito é uma noite ingênua na qual todas as vacas (*Kühe*) são pardas (HEGEL, 1992, p. 28-29). Nesta edição brasileira referenciada, se coloca “gatos” em vez de “vacas”.

predominância do todo sob as partes, (2) do econômico sob os outros complexos e (3) a flexibilidade de desenvolvimento dos complexos secundários, são salientadas por Lukács, pois as três determinações precisam ser sobriamente incorporadas quando se busca captar o desenvolvimento da totalidade social.

Enquanto isso, estes “princípios ordenadores da sociedade” (*Ordnungsprinzipien der Gesellschaft*) (idem, p. 294; p. 351) se entrelaçam com as subjetividades, conferindo determinada validade à sociabilidade de cada singularidade. É através dessa tensa adaptação que vai se ajustando o pertencimento consciente do indivíduo ao gênero humano, durante o devir que desenvolve o ser social. Caminho que finalmente anula essa dualidade tensa do ser humano, a ética (*Ethik*) é apontada por Lukács como ponto unitário que supera a particularidade da individualidade.

O desenvolvimento social em seu decurso real cria a possibilidade objetiva para o ser social do gênero humano. As contradições internas [*inneren Widersprüche*] do caminho para chegar lá, que se objetivam como formas antinômicas da ordem social [*gesellschaftlichen Ordnung*], assentam, por seu turno, a base para que a evolução do simplesmente singular rumo à individualidade [*Individualität*] possa converter-se, ao mesmo tempo, em base portadora do gênero humano no plano da consciência. O ser-para-si [*Fürsichsein*] do gênero humano é, portanto, o resultado de um processo, que se desenrola tanto na produção econômico-objetiva global como na reprodução dos homens singulares (LUKÁCS, 2013, p. 351).

Obviamente, essa ética não tem nada a ver com o moralismo difundido no nosso mundo burguês, pois o ponto fundamental da ontologia marxiana está justamente em desvendar a polaridade social entre totalidade e singularidade, demonstrando a relação mútua entre a “produção econômico-objetiva” e a “reprodução dos homens singulares”. O projeto ontológico do Lukács tardio, assim sendo, não só é o desenvolvimento minucioso da resposta marxista à questão milenar da essência humana, mas também uma contribuição notável para a abordagem dialético-materialista da questão da formação da personalidade. Sim, sem exageros, é possível dizer que o filósofo húngaro coopera, assim como outros pensadores (como, por exemplo, os cientistas marxistas A. Leontiev, L. Sève e K. Holzkamp), para a fundamentação da teoria da personalidade que seja alternativa e superior ao tratamento das correntes burguesas⁹⁴. Entretanto, ironicamente, isto que é uma das maiores conquistas em *Para Uma Ontologia do Ser Social*, também traz, em certo sentido, uma falha considerável; na gana de articular com simetria o processo de desenvolvimento dos polos do ser social, Lukács aposta na identificação do processo de individuação com uma categoria obscura de

⁹⁴ Sobre a importância do último Lukács para a teoria marxista da subjetividade cf. Tertulian (2007 e 2016), Vaisman (2009), Macário (2009) e Costa (2012).

Marx: *Entäusserung*. Com a publicação dos *Manuscritos* em 1932, o significado desta categoria na obra marxiana gera uma divergência entre marxistas que ecoa até hoje. Para exemplificar isso, no Brasil, a leitura imanente de Jesus Ranieri (desde a sua dissertação de 1995), desta obra de Marx, conclui que *Entäusserung* é uma categoria ontopositiva e necessária à humanização; enquanto isso, a leitura (também imanente) dessa obra feita por Mônica Hallak (1999) afirma que é uma categoria ontonegativa. E muito tempo antes de Ranieri, a partir de *O Jovem Hegel* (concluído em 1938 e publicado em 1948), Lukács, vai na contramão da maioria dos tratamentos marxistas dessa categoria – que a concebem como uma face da desigualdade social presente apenas nas atividades desumanas – e a entende como uma característica intrínseca do ser humano. E é na *Grande Ontologia* (mais precisamente nos capítulos III e IV da segunda parte) que ele desenvolve a equivocada conceituação de *Entäusserung* como o momento subjetivo da objetivação (*Vergegenständlichung/Objektivierung*) que gera a individuação⁹⁵. Essa posição não se sustenta porque se inspira no significado hegeliano desse conceito e, o que era uma manifestação idealista em Hegel (a ideia se exteriorizando e pondo a objetividade), na inversão materialista presa a este ranço logicista, se torna um movimento mecânico (um tropeço de um dos maiores críticos do materialismo vulgar). As intenções lukacsianas são louváveis ao conectar, corretamente, o processo de formação da personalidade com a base econômico-objetiva (além de salientar que ao se objetivar o sujeito também se transforma), porém, ao escolher a categoria *Entäusserung* para indicar isso – e mesmo se essa conceituação estivesse certa –, o marxista húngaro atrela, mecânica e limitadamente, a constituição da personalidade a *pari passu* com o movimento exteriorizador de um determinado indivíduo. Em Marx não há essa redução objetivista da individuação, pois a formação da personalidade está na sociabilidade (conjunto das relações sociais), considerando também as atividades internas (ideações não externalizadas, por exemplo), que são parte das objetivações, mas não são idênticas ao movimento delas. O objetivar e o subjetivar de um sujeito não estão em nado sincronizado (nem quando há condições amistosas). O único momento dos *Manuscritos* em que Marx coloca este sentido hegeliano é quando expõe a visão presente na *Fenomenologia do Espírito*, mas ele a expõe para criticar e não validar (HALLAK, 1999). Nada autoriza Lukács (e Ranieri) a tirar essa interpretação do texto marxiano, até porque, à primeira vista, já se nota algo estranho:

⁹⁵ Apenas na *Grande Ontologia*, pois nos *Prolegômenos*, de acordo com Hallak (2012), essa conceituação não é tratada ou, pelo menos, não diretamente. Seria isso uma demonstração de que Lukács percebe este equívoco e abandona essa conceituação de *Entäusserung*? O palpite da autora brasileira é que sim. Há lukacsianos, por outro lado, que não só discordam disso, como não veem problema na conceituação de *Entäusserung* feita por Lukács e, conseqüentemente, usam o termo no mesmo sentido do húngaro (Tertulian e Lessa, por exemplo).

Entäusserung significa “remissão para fora, extrusão, passagem de um estado a outro qualitativamente diferente, despojamento, realização de uma ação de transferência” (RANIERI, 2001, p. 24). Ora, como algo que indica “um movimento para fora” e “perda” pode descrever o “movimento para dentro” de efeito de retorno e subjetivação? Nesse sentido, as investigações de Hallak (1999) nessa temática e sua crítica a Lukács são importantíssimas, pois confirma nossa crítica num estudo rigoroso dos termos – embora, em certo momento, ela insinue que seja um equívoco economicista (sem usar este termo), ao dizer que Lukács reduz a formação da personalidade ao “interior do processo produtivo em si” (ibidem, p. 170) e, sejamos justo com o húngaro, ele não chega a tanto, isto é, o seu deslize terminológico-mecanicista contempla a objetivação (*Objektivation*) em geral.

A sinceridade de Lukács nesta sua inconclusa obra, todavia, merece menção. As cartas estão na mesa quando ele esclarece que esta conceituação de *Entäusserung* parte dele, que a entendeu como um ato unitário com a objetivação:

Para deixar mais clara em termos ontológicos essa factualidade descrita com precisão por Marx, tomei a liberdade de diferenciar terminologicamente um pouco mais o ato de trabalho no capítulo anterior [capítulo sobre a ideologia]. O leitor certamente se lembrará de que eu o decompus analiticamente em objetivação [*Vergegenständlichung*] e alienação [*Entäusserung*], enquanto Marx o descreveu de modo unitário, ainda que terminologicamente variado. No ato real, todavia, os dois momentos são inseparáveis [...]. Marx descreveu com precisão essa duplicidade do trabalho, e isso reforça nosso direito de também fixar terminologicamente a existência dessa duplicidade desse ato unitário (LUKÁCS, 2013, p. 582-583).

Este equívoco serve como uma clara ilustração de como um marxista ortodoxo não pode descuidar nem um instante da leitura imanente das categorias, pois, como um efeito de onda, isso desestabiliza considerações mais amplas no decorrer da pesquisa do indivíduo. Isto acontece nessa obra lukacsiana, contudo, de forma alguma de maneira drástica. Neste caso específico, basta entender e substituir o que Lukács chama de *Entäusserung* pelos conceitos de *Lebensäusserung* (exteriorização/manifestação da vida) e *Aneignung* (apropriação), fazendo os necessários retoques interpretativos nas passagens sobre o tema para não descaracterizar o sentido almejado pelas frases.

O próprio filósofo húngaro não se prende ao mecanicismo que a sua *má escolha terminológica* tenderia a indicar. Ele ressalta como cada processo de individuação é único – processo que dá origem a uma personalidade inédita, diferenciando cada membro da sociedade em sua singularidade, ao mesmo tempo em que cada indivíduo expressa as possibilidades e necessidades de seu contexto sócio-histórico. No outro polo, a sociedade se reproduz como totalidade maior, articulando a vida de cada membro através de uma rede

relacional. Sem anular a individualidade, é possível, no entanto, repousá-la em conformidade com o gênero humano – mas aí é preciso que haja uma sociedade onde a ética (*Ethik*) seja centralizada como mediação do dever-ser. Infelizmente, não é o nosso caso. Desde a Revolução Neolítica, o tipo de sociedade que tende a se destacar, até predominar mundialmente na Modernidade, é uma sociedade que antagoniza as relações no mundo social: a *sociedade de classes*.

CAPÍTULO II

O DESENVOLVIMENTO DA SOCIEDADE ANTAGÔNICA

2.1 Trabalho alienado e propriedade privada

Em certas condições sociais, as objetivações (*Vergegenständlichungen/Objektivationen*) carregam um duplo caráter na sua função de humanização dos indivíduos humanos (*Menschwerdung des Menschen*). Nestes casos, a tendência da sociedade de aumentar a sua complexidade permanece – até numa forma mais acelerada do que nas condições originais devido à formação de contradições (*Widerspruchen*) mais agudas –, entretanto, a produção e reprodução social, movimentadas por essas objetivações excêntricas, negam a realização da humanidade dos indivíduos sociais. O resultado deste processo ambivalente é um desenvolvimento do mundo humano que, simultaneamente, desumaniza e antagoniza as relações sociais, negando a essência das condições positivas de humanização. Essa negação é o estranhamento (*Entfremdung*). E esse estranhamento é a alienação (*Entäusserung*).

Categoria importante dentro da ontologia marxiana, a alienação se revela concretamente numa teoria que é a forma mais desenvolvida (monista, dialética, materialista e ateia) de explicar a ocorrência da degradação humana. É, todavia, um conceito usado e abusado por marxistas e não marxistas – tal como o termo dialética perde o rigor em muitos usos desmedidos –, e que também pode gerar confusões devido a desentendimentos na tradução⁹⁶. O uso mais popular (e acadêmico, ora pois) do termo de maneira crítico-valorativa, por exemplo, costuma associar a palavra alienação com um fenômeno estritamente gnosiológico e psicológico, como se alienado (*entäusserten*) fosse um adjetivo pertencente

⁹⁶ A tradução dos termos alemães *Entäusserung* e *Entfremdung* possui uma história própria de desentendimentos. Em terras brasileiras, estava se formando um ponto pacífico traduzindo *Entfremdung* por *alienação*, mas na busca pela tradução rigorosa, alguns teóricos – primeiro Chasin e depois outros pensadores – optam pela palavra *estranhamento*; e, assim, este termo entra também na literatura marxista brasileira. Mas o que gera confusão é que, neste tratamento, não se dispensa a palavra “alienação”; ela é utilizada como tradução do outro conceito da teoria social marxiana: *Entäusserung*. Deste modo, alguns preferem traduzir o binômio *Entäusserung/Entfremdung* por *alienação/estranhamento*, respectivamente, enquanto outros, por *exteriorização/alienação*. Nossa posição é a de traduzir *Entäusserung/Entfremdung* por *alienação/estranhamento* (tal como a editora Boitempo vem fazendo). Contudo, apesar de que *Entfremdung* significa o fenômeno da alienação em sua realização (causando desumanização e antagonismo na esfera do ser social), em alguns dos nossos raciocínios apresentados, a preferência é por *alienação* e suas variantes para denominar o fenômeno. Por dois motivos: primeiramente, *Entäusserung* e *Entfremdung* estão acoplados e são, praticamente, intrínsecos enquanto fenômeno da sociedade de classes; em segundo lugar, o fato de que, em muitos países, o termo “alienação” já carrega um tom crítico-valorativo mais fácil de lidar, além de soar melhor como algo objetivo. Deste modo, a inclinação preponderante é por termos como “trabalho alienado”, “ideologia alienada” e “desalienação”.

apenas à consciência. Não está de todo errado, afinal, podemos falar mesmo de manifestações ideológicas e psicológicas da alienação (*Enttäusserung*) e do estranhamento (*Entfremdung*), porém, este fenômeno é um emaranhado profundo e possui uma fundamentação ontológico-objetiva tão tangível quanto as páginas de um livro que a mistifica. E é nesse sentido que a explicitação da ontologia marxiana feita na última fase de Lukács contribui consideravelmente para a melhor apreensão desse dado ontonegativo do desenvolvimento humano. Embora algumas interpretações feitas sobre a *Ontologia* (a grande e a pequena) são, no mínimo, polêmicas. Em dois dos principais grupos de marxismo ortodoxo no Brasil (ambos de linhagem lukacsiana), os chasinianos⁹⁷ e a Escola de Maceió⁹⁸, há estudos – como o de Mônica Hallak (2012) e o de Norma Alcântara (2014), respectivamente – entendendo que a leitura do devir histórico apresentada pelo filósofo húngaro conclui que os estranhamentos (*Entfremdungen*) não são manifestações específicas das sociedades de classes (*Klassengesellschaft*). A propriedade privada (*Privateigentum*), nesse caso, inaugura uma sociabilidade baseada numa forma específica de sistema de objetivações alienadas, mas no período paleolítico haveria algumas expressões estranhadas (*entfremdete*). Não é preciso dizer que há marxistas – inclusive alguns lukacsianos – que não concordam com isso.

Isso é verdade em parte. Primeiramente, é preciso por em pratos limpos que Lukács está longe de sequer cogitar a universalidade ontológica do estranhamento (*Entfremdung*). Ele salienta que, apesar de se manifestar “em certos picos de desenvolvimento”⁹⁹, o estranhamento (*Entfremdung*) não é uma *condition humaine* (como nas versões dos existencialistas¹⁰⁰) e também não possui uma “universalidade cósmica” (*kosmische Allgemeinheit*) – no sentido teológico tradicional é a propagada ideia religiosa de “queda” (*Verfallen*) do ser humano. A questão é que Lukács desenvolve um estudo mais focado no momento subjetivo do desenvolvimento humano (algo coerente em quem quer ajudar a

⁹⁷ Como as contribuições teóricas de Chasin à compreensão da teoria social marxiana possuem um nível destacado de originalidade, forma-se esta ramificação específica entre os estudiosos de Marx e Lukács. Atualmente, o principal veículo de divulgação dos chasinianos é a revista online *Verinotio* e o principal núcleo de estudos se encontra em Belo Horizonte (UFMG). Entre os autores dessa linha estão Ester Vaisman, Antônio Rago Filho, Vânia Noeli Assunção, Lívia Cotrim, Ronaldo Fortes, A. J. Lopes Alves, Mônica Hallak, Vitor Sartori, Ana Cotrim, entre outros.

⁹⁸ Denominamos de Escola de Maceió o grupo de estudiosos lukacsianos que se estabelece e se desenvolve na capital alagoana, mais precisamente, na Universidade Federal de Alagoas (Ufal). A característica essencial deste grupo é a ênfase na centralidade fundante do trabalho e na afirmação da classe operária como o sujeito fundamental da revolução. Essa escola é o núcleo do Instituto Lukács e do Coletivo Veredas – editoras (sem fins lucrativos) fundadas em 2012 e 2016, respectivamente. Entre os nomes dessa vertente estão Sergio Lessa, Ivo Tonet, Cristina Paniago, Gilmaísa Costa, Artur Bispo dos Santos Neto, Mariana Andrade, Norma Alcântara, Adriano Nascimento, Edlene Pimentel, entre outros.

⁹⁹ “Die auf bestimmten Höhen der seienden Entwicklung auftaucht” (LUKÁCS, 1986, p. 501; 2013, p. 577).

¹⁰⁰ A elaboração mais destacada dessa concepção é o *Geworfenheit* (“ser jogado no mundo” ou “derrelição”) da ontologia metafísica de M. Heidegger, que influenciou figuras como Arendt e Sartre.

enterrar o moribundo “marxismo-leninismo”¹⁰¹), isto é, o estranhamento enquanto efetivação precária e deformada da individualidade. Isso, por si só, já abre brechas interpretativas para fazer do estranhamento uma espécie de duplo invertido e indissociável dos conceitos de individuação e humanização (assim como quente/frio, alto/baixo), ampliando ilimitadamente o conceito para um risco potencial constantemente presente na existência humana como possibilidade (*Möglichkeit*). Acrescente também a questão da relação das sociedades primitivas com a natureza. Devido a sua baixíssima complexidade social, fruto do trabalho primitivo (*primitive work*), a vida dos indivíduos primitivos possui um nível de autodeterminação – e de consciência reflexiva sobre a sua condição – extremamente escasso. O cotidiano é um joguete de forças estranhas (*fremden*). Desse fato, é inevitável vir a dúvida ao pensar sobre este contexto sócio-histórico: a sociedade primitiva, em sua essência constitutiva, possui uma condição estranhada (*entfremdet*)? O caminho é tentador e não tem volta. O velho húngaro, no entanto, de maneira vívida, discorre justamente sobre a personalidade¹⁰² e, como ele frisa, numa fase tão primitiva, a personalidade “ainda não havia surgido ou se encontrava em estágios de tal maneira iniciais que, por ainda não funcionar positivamente, tampouco podia estranhar-se” (ibidem, 2013, p. 729-730). Além disso, os obstáculos naturais, nessa fase, não são *obstáculos socialmente postos* (subjetividades objetivadas¹⁰³) ou socialmente superáveis, estando em correspondência com o nível de complexidade social contígua à naturalidade. É justamente nesse sentido que Lukács se dedica, na *Grande Ontologia*, a uma ontologia da religião, isto é, entender melhor a essência do complexo social que significa a origem da consciência alienada (*entäusserten*). Para isso, a diferenciação entre magia (*magic*) e religião (*Religion*), feita pelo pesquisador escocês James G. Frazer, é destacável por ser um estudo científico que ilumina a gênese da alienação (*Entäusserung*) ideológica, mesmo que Frazer desconhecesse essa terminologia. O pensamento mágico, primeira forma de ordenação ideal, tem uma conexão rente ao trabalho (*work*), e, através de recursos como cerimônias, representações (como pinturas rupestres), animismo e métodos de busca do aperfeiçoamento do controle metabólico com a natureza, estabelece uma visão de mundo (*Weltanschauung*) em que a especulação tem caráter antropocêntrico-prático voltado ao cotidiano. Depois de muito tempo, as objetivações do pensamento mágico vão se autonomizando gradualmente até resultar nas formas ideológicas

¹⁰¹ No sentido de um eufemismo para a teoria stalinista, e não do *leninismo* (esse entendido estritamente como a *corrente política* desenvolvida pelos bolcheviques nas duas primeiras décadas do século XX).

¹⁰² Lukács usa a palavra *Persönlichkeit* (personalidade) e também *Individualität* (individualidade), indicando que, por mais próximo que o conteúdo destes conceitos estejam, há uma discreta diferenciação entre eles. Entendemos que a personalidade é a parte central da individualidade madura, mas não a esgota.

¹⁰³ Expressão de Chasin (2009) para designar as objetivações.

(*ideologischen Formen*) mais complexas, como os pensamentos religioso, artístico, filosófico e científico – sendo o primeiro a manifestação preponderante do incipiente desenvolvimento alienado (*entäusserten*) no âmbito ideológico. Não que as primeiras visões sistemáticas de mundo (as primeiras ontologias, ou se quiser, proto-ontologias) não tivessem também o seu lado progressista como necessidade posta pela cotidianidade (*Alltaglichkeit*); acontece que as religiões inserem mediações idealmente projetadas (como deuses e demônios) no interior da sociabilidade e transferem (*entäussert*) para estes sujeitos estranhos (*fremd*) a condução da vida social, restando aos humanos negociar a existência subserviente através de pedidos de favores (ibidem, 2013, p.661). E, apesar de não dizer explicitamente que este tipo de ideologia vai se formando antes das transformações neolíticas – algo que só pode ser confirmado e detalhado pelas pesquisas arqueológicas e etnográficas –, Lukács raciocina nesta direção ao mirar na questão do desenvolvimento do pensamento religioso na ultrapassagem do pensamento mágico. É aqui que desemboca aquele comentado quiprocó feito por Lukács com a conceituação de *Entäusserung*. Se ele não tivesse optado pelo uso de tal termo para denominar o processo ontopositivo de subjetivação, teria lhe sobrado esse conceito para perceber as nuances de uma alienação fora e dentro da sociedade de classes – e como isso não ocorre, lhe resta o problemático entendimento de *sistemas de Entfremdung* extrínsecos à sociabilidade da propriedade privada. Ou seja, o *feeling* do marxista húngaro de que é preciso diferenciar *Entäusserung* e *Entfremdung* (algo que começa a se desenhar em *O Jovem Hegel*) está correto, mas no momento em que mais precisou do primeiro termo, tal termo não estava lá para socorrê-lo, pois já havia lhe compelido em outra parte da teorização.

Os estranhamentos (*Entfremdungen*) que ocorrem no mundo primitivo (o mundo anterior e alheio à sociabilidade classista) são episódicos e não sistemáticos (no sentido de não serem intrínsecos àquelas sociedades). Mesmo quando há a formação da alienação (*Entäusserung*) religiosa, isso não significa que essa superestrutura conduza necessariamente ao estranhamento (*Entfremdung*) da sociedade primitiva. Os casos de atos desumanos e antagônicos continuam a ser episódicos, dependendo da função social de determinada prática religiosa que a tribo adota. Lessa ressalta esta questão importante, embora ele, por seguir a equivocada categorização de *Entäusserung* de Lukács, também fique sem ela neste momento crucial da diferenciação.

Entäusserung é um fenômeno anterior a *Entfremdung*, como bem nota Hallak (1999), e avançando nessa perspectiva, concluímos que um conceito de “alienação não necessariamente estranhada” se ajusta, de fato, com a emergência da necessidade religiosa primitiva se tornando complexa. Assim sendo, um *sistema ideológico* baseado na

Entäusserung (despojamento, perda, transferência) possui um prólogo anterior à propriedade privada, sem deixar de ser, contudo, tão ontonegativa quanto à escravidão, o direito e o amor romântico. Trata-se do fetichismo (*Fetischismus*) religioso, que se imbrica posteriormente com a forma estrutural da alienação (aí sim, um sistema essencialmente de *Entfremdung*) mediante à institucionalização classista das religiões¹⁰⁴ e, além disso, se faz presente até hoje e, embora não com a mesma potência e protagonismo como em tempos anteriores, o nosso “mundo sem coração” põe essa “realização fantástica da essência humana” (MARX, 2010, p. 145) como uma necessidade auxiliar de analgésico para as massas. Em vista disso, o próprio deslocamento contemporâneo da religião indica que este complexo social tem especificidades que escapam do perfil de outras mediações alienadas, pois ela diz respeito às “necessidade de seres humanos singulares de conferir sentido à própria vida” (LUKÁCS, 2012, p. 32). Não é sem razão, portanto, que Lukács dedica tantas páginas a esse fenômeno, que transita pela sociabilidade de maneira singular, e se interesse pelo seu alvorecer como passagem ideológica na forma de relacionamento com a natureza e nas tradições e costumes internos. Nisso não decorre, contudo, que ele conecte a origem das alienações nas relações de produção como produtos das primitivas alienações (*Entäusserungen*) ideológicas. A alienação decorrente da propriedade privada (*Privateigentum*) possui uma clara e direta fundamentação econômica que cria uma intrusa estrutura mediadora na atividade fundante e, como ecos se deslocando, na sociabilidade. O complexo econômico, de forma mais direta ou indireta, é sempre o *übergreifendes Moment* do desenvolvimento histórico da totalidade:

Isso se refere a todas as formas de estranhamento [*Formen der Entfremdung*], tanto às que surgem no plano socioeconômico [*gesellschaftlichökonomisch*] imediato quanto àquelas em que a forma fenomênica [*Erscheinungsform*] imediata é ideológica (religião), embora também estes e semelhantes modos de estranhamento, por mais remotamente mediados que sejam, estão, em última análise, socialmente fundados [*gesellschaftlich fundiert*] (LUKÁCS, 1986, p. 510; 2013, p. 587).

Lukács considera como estranhamento (*Entfremdung*) todo descompasso entre o nível de determinada sociabilidade (desenvolvimento das forças produtivas e capacidades humanas) e o nível de determinada individualidade (formação da personalidade do sujeito singular). Por

¹⁰⁴ Mesmo se optarmos por uma classificação que chama de religião a sistematização religiosa a partir do neolítico e de religiosidade (em sentido amplo) as manifestações embrionárias dela nas sociedades primitivas, não muda o fato de que há um salto (*Sprung*) qualitativo quando a sociedade atinge um determinado patamar de produtividade do trabalho (*work*), ainda baixo e primitivo, mas desenvolvendo mais a individualidade e, consequentemente, este tipo de conhecimento passa a projetar personificações mediadoras na natureza e outro mundo no além, caracterizando a alienação (*Entäusserungen*) religiosa e, com o tempo, faz surgir a primeira categoria de trabalhador intelectual (*intellectual labourer*), o sacerdote (cf. MARX; ENGELS, 2007, p. 35, nota e).

essa razão, mesmo a sua “fenomenologia da subjetividade” (TERTUALIAN, 2007) busca uma fundamentação ontológica conectada com a estrutura econômica e a sociabilidade, sem se reduzir mecanicamente a elas – e é isso, aliás, que a destaca no cenário contemporâneo sobre o tema. Se o principal efeito do estranhamento em nível individual é o definhamento da personalidade (*Persönlichkeit*), temos que compreender que quando se trata de personalidade não estamos falando de um recorte extraído que paira sobre a naturalidade e a sociabilidade (idealismo e individualismo) e nem de um mero receptáculo de determinações exteriores e endógeno-biológicas (objetivismo e coletivismo), mas de um dado socialmente fundado, movido e movente¹⁰⁵. A gênese da personalidade, como diz Lukács (2013, p. 588-589), acontece com a divisão de tarefas do trabalho (*work*) e se dá através de um extenso desenvolvimento contraditório (e assimétrico) entre objetivação e subjetivação, desde a época em que a objetivação, predominante sobre a subjetivação, se concentrava em simples valores de uso e na simples valoração implicada, onde o desenvolvimento da singularidade era mais restrito, havendo uma diferenciação relativamente pequena entre os membros no que diz respeito a sua individualidade – até estabelecer uma correspondência mais profunda entre esses polos do ser social, gerando uma diferenciação¹⁰⁶ humanamente mais rica, uma diversificação mais complexa na unidade. O devir humanizador do ser humano ocorre tanto em nível macro como no processo de individuação do ser, movendo a singularidade simples do indivíduo na direção do desenvolvimento da personalidade. Ao fazermos menção à contradição (*Widerspruch*) entre genericidade e singularidade, estamos falando de um natural ponto tensivo que tende ao equilíbrio (ainda que oscilante, por vezes), mas quando os estranhamentos entram em cena, tornando-se cotidianos, o desenvolvimento das capacidades humanas pelas forças produtivas causa o esfacelamento (*Zertrümmerung*) da personalidade.

O estranhamento (*Entfremdung*) é o avesso da humanização (*Menschwerdung*). O que não quer dizer que é a sua anulação completa, pois isto significaria uma pressão em direção ao interior da esfera do ser biológico que tenderia a eliminar o salto (*Sprung*) ontológico alcançado pelo *Homo sapiens* – o que seria literalmente uma “involução” da espécie. De outro modo, produto de uma dialética extremamente complexa (o ser social é a síntese mais

¹⁰⁵ “Portanto, se realmente quisermos compreender o fenômeno do estranhamento, sem ingredientes nem deformações mitológicas [*mythologische Zutaten und Verzerrungen*], jamais deveremos perder de vista que a personalidade [*Persönlichkeit*], com toda a sua problemática, é uma categoria social [*gesellschaftliche Kategorie*]” (LUKÁCS, 1986, p. 513; 2013, p. 591).

¹⁰⁶ Importante distinguir *diferença* de *desigualdade* no âmbito do ser social. A autêntica diferença humana só pode se dar num contexto de igualdade. Já a desigualdade social, essência da sociedade de classes, implica numa sociedade da indiferença, e não da diferença (humanamente autêntica). Netto costuma chamar a atenção para essa diferenciação (cf. NETTO; BRAZ, 2006, p. 47). Lukács, diferentemente, usa o termo “desigualdade” de maneira universal (o que não explicita a particularidade do movimento da sociabilidade classista).

atravessada por determinações), o fenômeno do estranhamento apresenta o seu *tertium datur* na medida em que é um movimento histórico que traz progressos e regressões no metabolismo social. O desenvolvimento humano-genérico continua na sociedade de classes, mas é um desenvolvimento deformado das estruturas e dos indivíduos, tornados unilaterais. No altar da propriedade privada, o humano padece em sacrifício, mas, contraditoriamente, também a mudez genérica é sacrificada constantemente, embora não extinta. Há uma humanização das capacidades e uma desumanização dos relacionamentos predominantes. E como a raiz do ser social está no trabalho (*work*), as formas de alienação (*Entäusserung*) possuem uma conexão íntima com as mudanças da estrutura econômica da sociedade, que, abrupta ou gradualmente, influencia a maneira como a constante sociabilidade vai operar e como ela vai afetar, singularmente, cada indivíduo. Por isso, esse fenômeno adentra a vida cotidiana (*Alltagslebens*) conforme esta é ontologicamente prioritária na reprodução social. Contudo, como Lukács se concentra no estudo do momento ideal (subjetividade) e das ideologias, ele define o papel do estranhamento como uma barreira no processo de superação da fragmentação feita pela propriedade privada; essa fragmentação é a particularidade (*Partikularität*) – e a superação subjetiva dela não significa a anulação do indivíduo e é o único antídoto (ainda que não definitivo) no plano singular sobre os efeitos dessa alienação sobre a consciência do sujeito¹⁰⁷, embora tal sujeito permaneça alienado, pois a vida cotidiana estranhada lhe absorve inevitavelmente¹⁰⁸. Se, por um lado, essa ênfase lukacsiana no polo subjetivo é propícia para o desenvolvimento da teoria ética, por outro lado, revela como este projeto ontológico inconcluso é menos intenso nas elaborações sobre o outro polo social, onde o estranhamento opera despersonalizado. Ou melhor, gera personalizações sem rosto.

É claro que quando falamos “a alienação” ou “o estranhamento”, assim no singular e com sentido universal, é devido ao uso científico-analítico como uma abstração razoável (*vernünftige Abstraktion*), tal como Marx trabalha nos seus estudos ontológicos presentes nos *Manuscritos de 1844*. Lukács comenta isso – o que nos indica que seu enfoque hiperbólico no caráter subjetivo da alienação não tem nada a ver com uma visão monolítica e unilateral deste fenômeno ontonegativo. Na realidade efetiva (*Wirklichkeit*) do nosso mundo, encontramos alienações (*Entäusserungen-Entfremdungen*); no plural. Diversas, contraditórias, desniveladas, relativamente autônomas, singularmente experienciadas e historicamente

¹⁰⁷ No entanto, “não que uma elevação espiritual-moral [*geistig-sittliche Erhebung*] acima da particularidade [*Partikularität*] possa constituir um meio infalível de se proteger contra o estranhamento” (LUKÁCS, 1986, p. 527; 2013, p. 606).

¹⁰⁸ Como veremos, no contexto da sociedade civil-burguesa (*bürgerliche Gesellschaft*), esta absorção é profunda – os níveis de alienação nessa formação social representam um ápice.

transmutáveis (pense-se, à guisa de ilustração, em como as mediações alienadas do feudalismo entram em conflito com as mediações alienadas do capitalismo, até que essas últimas suprima as primeiras). De modo que um indivíduo pode combater um determinado estranhamento e não oferecer resistência a outros¹⁰⁹. Ainda sim, o fato de os estranhamentos de um determinado período serem descentralizados não quer dizer que não sejam fundadas na mesma base histórico-econômica.

O estranhamento [*Entfremdung*] é uma abstração científica [*wissenschaftliche*], todavia indispensável à teoria, portanto uma abstração razoável [*vernünftige, Abstraktion*]. Nesse tocante, está claro que todas as formas de estranhamento que se tornam atuantes num determinado período estão fundadas, em última análise, na mesma estrutura econômica da sociedade [*ökonomischen Struktur der Gesellschaft*]. Portanto, a sua superação objetiva [*objektive Überwindung*] pode – mas não deve – ser implementada mediante um novo período estruturalmente distinto da mesma formação. Por isso, certamente não é nenhum acaso que, em toda crítica radical, revolucionária [*radikalen, revolutionären Kritik*], a um estado de sociedade, que tenha em mira reais revoluções ou pelo menos uma reforma profunda, existem tendências de derivar teoricamente de sua raiz social comum [*gemeinsame gesellschaftliche Wurzel*] os diferentes modos de estranhamento, visando arrancá-los com essa raiz (ibidem, p. 552; p. 633).

A processualidade do estranhamento (*Entfremdung*) decorre dos atos de exteriorização da vida social (*Lebensäußerung*), que, em determinados contextos, se tornam práticas de transferência (*Entäußerung*), portanto, de perda da demiúrgia consciente (cf. MARX, 1999), e, como esta delegação necessita de uma constante reposição dos indivíduos sociais, não é, de maneira nenhuma, um estado petrificado – embora a constância em forma de rotina aparente uma condição estacionada –, mas um devir se movimentando através dos complexos da totalidade social e determinando, em nível de autosobrevivência metabólica, como será a apropriação (*Aneignung*) do patrimônio humano (material e ideal) feita por determinado indivíduo e grupo, realizando concomitantemente individualizações em ressonância com a preservação deste panorama humanamente anômalo. Os estranhamentos surgem como os “casos anormais, infelizes” – de que falou Engels¹¹⁰ – em que ser e essência se distinguem (obviamente, esse tipo de distinção só pode ocorrer no ser social e, além disso, no metabolismo das sociedades de classes, estes casos “anormais” se tornam a regra do movimento). E é devido a uma ontologia dialética (integralmente dialética) que se pode falar

¹⁰⁹ “Nesse caso, é perfeitamente possível e também ocorre frequentemente na realidade que pessoas combatam com fervor [*Leidenschaft*] um dado estranhamento que mais as oprime [*meisten drückende Entfremdung*] e, simultaneamente, em outros campos [*auf anderen Gebieten*], não deem nenhuma atenção a outros estranhamentos” (ibidem, p. 552; p. 633).

¹¹⁰ “O ser não é um conceito geral, separável das coisas. Ele é uno com aquilo que é... O ser é a posição da essência. O que é minha essência é meu ser. [...] Apenas na vida humana distinguem-se ser e essência, mas apenas em casos anormais, infelizes [...]” (ENGELS apud LUKÁCS, 2013, p. 641).

em natureza humana sem se atolar no pântano da metafísica e é possível pesquisar o que é a autenticidade (*Eigentlichkeit*) do devir humano sem soar como se falasse de um púlpito (alienação religiosa) ou de um tribunal (alienação jurídica).

Não nos concentraremos na questão da alienação (*Entäusserung*) primitivo-religiosa e dos estranhamentos (*Entfremdungen*) episódicos da sociabilidade paleolítica, e nem na “fenomenologia da subjetividade” feita por Lukács (embora quando o assunto for a consciência de classe, considerações sobre a subjetividade são imprescindíveis). Como o cerne do presente objeto de estudo é a sociabilidade classista, a alienação enfocada é aquela que é típica desta forma social e o sujeito abordado seja aquele que é o predominante (*übergreifendes*) nesta sociabilidade: a classe social (*soziale Klasse*). Primeiramente, como foi dito, o processo de alienação (*Entäusserung*) da demiurgia consciente, por si só, não significa necessariamente a alienação enquanto estranhamento (*Entfremdung*), pois ela pode ser para-si sem ser em-si. Para desencadear um sistema de estranhamentos é preciso uma forma de alienação (*Entäusserung*) que ocorra nos pores teleológicos primários, no processo de trabalho (*work*) em si. A perda das rédeas da condução da vida se intensifica e penetra materialmente quando há a separação (*Entäusserung*) do trabalhador (*worker*) dos objetos e produtos do seu trabalho (*work*). O sujeito estranho (*fremden*) se torna de carne e osso. O objeto estranho (*fremden*) é material (materialidade natural). Assim, a famosa frase de Terêncio (frase que Marx adorava, aliás) – *homo sum, humani nil a me alienum puto*¹¹¹ – é negada não só no plano da consciência, mas nas disposições da efetividade (*Wirklichkeit*) das relações sociais mais básicas. E, como o conjunto das relações sociais é a essência humana e a realização dela necessita de equilíbrio entre generidade e individualidade e a promoção da liberdade (propiciada pelo constante afastamento das barreiras naturais e pelo livre desenvolvimento de cada um), o estranhamento (*Entfremdung*) sistematizado estruturalmente em tais relações é a configuração de uma existência alienada (*entäusserten*) da sua essência. Como o trabalho (*work*) e sua esfera (o complexo da economia) são as “ossadas da sociedade”, o mundo social estranhado (*entfremdete*) é fundado sobre uma forma desumanizante da atividade fundante: o trabalho alienado¹¹² (*alienated work*). E essa viragem essencial nas relações humanas é possível de identificar com alguma precisão no curso da história social: a Revolução Neolítica é o salto (*Sprung*) ontológico no modo dos seres

¹¹¹ “Sou um homem, nada do que é humano me é estranho.”

¹¹² Trabalho alienado (*entäusserte Arbeit* ou *alienated work*) é simultaneamente trabalho estranhado (*entfremdete Arbeit* ou *estranged work*), porém, o movimento genético do fenômeno está na alienação (*Entäusserung*) da atividade, fundando a propriedade privada e, numa reação necessária, “esta relação se torna recíproca” (MARX, 1999, p. 29), tanto na relação com a propriedade privada como mediação, como na relação alienação-estranhamento.

humanos se relacionar com a natureza através de um aumento considerável da produtividade do trabalho (*work*). Todavia, esse salto – período em que se afirma a agricultura e as condições do trabalho excedente (*Mehrarbeit*) –, por si só, não leva necessariamente à alienação (*Entäusserung*) do trabalho, mas torna a exploração (*Ausbeutung*) do ser humano pelo ser humano uma possibilidade (*Möglichkeit*) concreta (e sedutora, para alguns indivíduos). A exploração é justamente o ponto nevrálgico de fluxo e refluxo no estranhamento sistêmico das relações sociais e a propriedade privada é o fruto imediato do trabalho alienado (*alienated work*), retroagindo como a garantia mediata de manutenção desta nova configuração da atividade vital humana. Uma sociedade com a base parasitada assim reflete na superestrutura seus mecanismos de continuidade e validação. No entanto, diferente das cartilhas economicistas típicas do marxismo dogmático (que não captam justamente o caráter dialético da ontologia de Marx, e sim fazem uma caricatura determinista desse caráter), ao constatar a esfera econômica como momento predominante no desenvolvimento do fenômeno do estranhamento estrutural-sistêmico, também se deve ter em mente a pluralidade desnivelada do fenômeno e a ação dialeticamente recíproca, incluindo as suas formas relativamente autônomas no campo ideológico.

Se o trabalho (*work*) primitivo (de coleta) funda a rudimentar sociedade primitiva, o trabalho alienado (*alienated work*) funda a sociedade antagônica – também chamada de sociedade de classes (*Klassengesellschaft*). O antagonismo (*Antagonismus*) é uma forma particular de contradição¹¹³ na esfera do ser social em que determinados pares de totalidades interiores de uma totalidade maior estão dispostos de maneira em que o movimento de reprodução não efetiva a essência dessa totalidade maior – e muito menos a da menor de todas as totalidades (no caso, o indivíduo) –, mas, pelo contrário, constitui um metabolismo de manter, forçadamente, a suspensão da realização ontológica¹¹⁴. A alienação do trabalho

¹¹³ É preciso diferenciar contradição (*Wilderspruch*) e antagonismo (*Antagonismus*) na dialética da realidade, como fazem Lenin (2011) e Mao Tse-Tung (2008). A contradição é ontologicamente universal (no ser em geral) e o antagonismo é somente uma das formas efetivo-particulares de contradição. O movimento básico e irrevogável da realidade (objetiva e subjetiva) é a contradição, que leva (relativamente) à síntese dos opostos e (absolutamente) a novas contradições, num processo constante que significa a radical processualidade (espacial e temporal) da existência. O antagonismo, no caso do ser social, é uma forma aguda e inconciliável de contradição que, devido a uma formatação anômala, impossibilita a realização da essência no complexo de ser envolvido. Assim sendo, numa sociedade emancipada, o antagonismo na sociabilidade não existiria (assim como na sociedade primitiva não havia). Tal classificação não se encontra em Lukács e se torna mais um pressuposto para as interpretações dos pontos polêmicos de sua obra ontológica. Para uma análise do conceito de contradição (*Wilderspruch*) na obra marxiana cf. Zelený (1974) e Bhaskar (1988).

¹¹⁴ Entretanto, é sempre bom lembrar, para não pisarmos no terreno metafísico da “totalidade fechada”, que o devir da totalidade social é aberto. O movimento de “autotranscendência da humanidade”, nos aspectos tecnológico, gnosiológico e ético, é contínuo e ilimitável. “Nunca se pode alcançar um ponto na história no qual seja possível dizer: ‘agora a substância humana foi plenamente realizada’”. Essa delimitação privaria o ser

(*work*) consiste, em primeiro nível, na divisão dos seres humanos em determinados grupos sem unidade genérica para-si (*Gattungsmässigkeit für sich*) e que possuem, ao mesmo tempo, uma unidade genérica em-si (*Gattungsmässigkeit na sich*) de interdependência desigual e hostil. E a hostilidade aqui referida não é nenhum juízo individualista de avaliação do dever-ser do sujeito singular, mas um aspecto intrínseco da sociabilidade ontonegativada, manifestando-se desniveladamente desde as raízes da árvore social até as folhas subjetivo-ideológicas. Deste modo, não há apenas a assimetria e os conflitos das contradições não antagônicas – aquelas em que o movimento unitário de pares em “oposição inclusiva” (BHASKAR, 1988, p. 80) não significa o desnivelamento, a atrofia e o obstáculo para a inevitável auto-expansão essencial (via saltos ontológicos) deste ser –, mas há também uma tendência de acumulação na reprodução social de contradições antagônicas, que se mantém em regime de desigualdade vampirista em vários pares dialéticos, fazendo do desenvolvimento ascendente (*Höherentwicklung*) uma incoerência unilateral. O antagonismo no mundo humano é, por assim dizer, uma contradição que contraria a contradição natural, isto é, ele é uma contradição artificial¹¹⁵, que realiza uma série de saltos ontológicos – num período comparativamente bem mais curto – ao custo de tender a uma complexificação cada vez mais insuportável. E mesmo nos casos em que os polos antagônicos são ontopositivos, como o par feito pelas forças produtivas (*Produktivkräften*) e relações de produção (*Produktionsverhältnissen*), na realidade histórico-concreta da sociedade antagônica, os pares estão travestidos de forma a opor estes elementos. Como o antagonismo é o eixo do estranhamento, então, ele é o aspecto estrutural do estranhamento – e o estranhamento, por sua vez, é o aspecto unificante-relacional da alienação da propriedade privada: aquilo que “gruda” desumanamente os cacos quebrados pelas perdas e separações (*Entäusserungen*) e, conseqüentemente, reduz a um mero devaneio todas as doutrinas éticas que prescrevem um caminho individual-subjetivo de superação (*Aufhebung*) integral dessa situação. O espaço criado pela constante separação (*Entäusserung*) sistêmica é preenchido, concomitantemente, pela ação e retroação do estranhamento (*Entfremdung*) entre os entes da vida cotidiana (o estranhamento, assim sistematizado, é uma forma de relação social particular, predominante e crescente na totalidade alienada), sendo *protagonizada* pelos grupos antagônicos

humano de seu atributo essencial: seu poder de ‘automediação’ e ‘autodesenvolvimento’” (MÉSZÁROS, 1981, p. 107).

¹¹⁵ Mézáros (1981, p. 157) nos chama a atenção para o duplo uso das palavras *natural* e *artificial* em Marx: “natural” pode ser o produto direto da natureza ou idêntico à “segunda natureza” (a sociabilidade); já “artificial” pode ser aquilo que não é natural (feito pelo ser humano) ou ainda no sentido ontonegativo de desarmonia com a sociabilidade natural do ser humano, como nas alienadas *necessidades artificiais* – é neste último sentido que empregamos o termo “artificial” aqui.

denominados de classes sociais. Estes sujeitos ontonegativos representam a fragmentação efetiva do sujeito genérico-coletivo – tão falado no Idealismo Alemão como a mistificada autoconsciência (*Selbstbewusstsein*) – e são os agentes centrais daquilo que Marx chama de “motor da história” (da sociedade antagônica). Tal antagonismo se apresenta mais visível e diretamente na contradição principal, que é a relação entre proprietários (de meios de produção) e os não proprietários, que precisam trabalhar (*work*) para os possuidores dos meios e objetos de trabalho, mas também pode ser caracterizado, dependendo do ângulo que se reproduza idealmente a totalidade sócio-histórica, na contradição entre forças produtivas (*Produktivkräften*) e relações de produção (*Produktionsverhältnissen*) e na contradição entre base (*Basis*) econômica e superestrutura (*Überbau*) ideológica. Devido a essa divisão, é possível que alguns setores da sociedade possam viver sem trabalhar (*work*) e explorem, direta ou indiretamente, a atividade vital humana (*menschliche Lebenstätigkeit*) de outros. O trabalho (*work*), dessa forma, passa a ser um processo em que a essência humana não se realiza; pelo contrário, o indivíduo é oprimido na própria atividade que emerge a humanidade como dado ontológico superior. Marx define assim a alienação (*Entäusserung*) do trabalho (*work*):

Primeiramente no fato de que o trabalho é exterior (*äusserlich*) ao trabalhador, ou seja, não pertence a sua essência, que portanto no trabalho, não se afirma, mas se nega, não se sente bem, mas infeliz, não desenvolve uma livre atividade física e intelectual, mas mortifica seu corpo e arruína seu espírito. Por conseguinte, o trabalhador só se sente em si fora do trabalho, enquanto no trabalho se sente fora de si. Assim, o seu trabalho não é voluntário, mas imposto, é trabalho forçado. Não constitui a satisfação de uma necessidade, mas apenas um meio de satisfazer outras necessidades fora do trabalho. O seu caráter estranho (*Fremdheit*) aparece nitidamente no fato de se fugir do trabalho como da peste, quando não existe nenhum constrangimento físico ou de qualquer outro tipo. O trabalho externo (*äusserliche*), o trabalho em que o homem se aliena (*entäussert*), é um trabalho de sacrifício de si mesmo, de mortificação. Finalmente, a exterioridade (*Äusserlichkeit*) do trabalho para o trabalhador transparece no fato de que ele não é seu bem próprio mas de outro, no fato de que não lhe pertence, de que no trabalho ele não pertence a si mesmo, mas pertence a outro. Assim como na religião a atividade espontânea da fantasia humana, do cérebro e do coração humanos, reage sobre o indivíduo independentemente dele, ou seja como uma atividade estranha (*fremde*) divina ou diabólica, da mesma maneira a atividade do trabalho não é a sua atividade própria. Pertence a outro e é a perda de si mesmo (MARX, 1999, p. 26, grifos do autor)¹¹⁶.

O trabalho alienado (*alienated work*) gera, num primeiro patamar, uma relação de estranhamento (desumanização e antagonismo) em quatro níveis. Primeiramente, entre

¹¹⁶ Marx se refere, nessa passagem, ao trabalho alienado (*alienated work*) no modo de produção capitalista – onde a divisão manufatureira da produção potencializa a alienação da atividade fundante, fazendo com que os produtos do trabalho (*work*) sejam extremamente despersonalizados (embora, nunca de forma total). Contudo, as características essenciais da relação do trabalhador (*worker*) com sua atividade, mencionadas nesse trecho, podem ser estendidas, em níveis diferenciados, para o trabalho alienado (*alienated work*) em geral.

produtor e o produto do seu trabalho (*work*). O valor de uso criado pelo sujeito lhe aparece como um objeto estranho. A energia físico-psíquica despendida pelo ser humano cria algo que escapa ao seu domínio, sendo incorporada numa criação que não lhe pertence e absorve sua força de trabalho (*Arbeitskraft* ou *labour power*) e tempo de vida para uma existência segregada. Este objeto se autonomiza (*verselbständige*) perante o criador, opondo-se a ele. Em suma, o produtor está alienado da natureza¹¹⁷ (mundo exterior, existência objetiva). Simultaneamente, num segundo nível, este indivíduo está alienado do ato de produção. Há uma relação de oposição entre ele e sua atividade e, conseqüentemente, entre ele consigo mesmo; sua vida o deixa numa posição passiva de impotência e insatisfação. Assim sendo, o trabalho (*work*), que, em condições primitivas, humaniza o seu executor, passa a degradá-lo, a “animalizá-lo”¹¹⁸, no contexto antagônico. Nesse mesmo movimento de auto-alienação (*Selbstentfremdung*), a personalidade do ser humano, como dissemos, se fragmenta e hiper-individualiza ou, numa palavra, tende a caminhar rumo à particularização (no sentido da ontonegativa *Partikularität*). Sua autoimagem e autoestima se tornam problemáticas (oscilando entre murchamento e inflação) e há o sentimento de inadequação em relação ao todo social (sociedade e história humana). Esta última característica corresponde ao terceiro nível de alienação: a oposição fenomênica entre indivíduo e o gênero humano (*Menschengattung*). A vida genérica (*Gattungsleben*) das pessoas, numa sociedade erguida sobre o trabalho alienado (*alienated work*), não passa de um meio (*Mitte*) da vida individual (*individuelle Leben*). Nestes níveis de alienação, não só os produtores diretos são afetados, como também engloba *mutatis mutandis* todos os indivíduos da sociedade numa vida inautêntica (mesmo a classe dominante, em outro grau e estado); embora, evidentemente, os produtores dominados encontram-se na raiz de toda alienação, fazendo com que a atividade fundante seja apenas um alicerce de subsistência, alienado do palco onde ocorre o teatro das autossuficientes marionetes. Por fim, em quarto lugar, o lobisomen é mais que uma lenda, é uma alegoria. Na sociedade antagônica, nos tornamos, em algum grau, os caninos que Hobbes

¹¹⁷ “A natureza, ou seja, a natureza que não é o próprio corpo, é o *corpo inorgânico* do homem” (MARX, 1999, p. 26, grifo do autor).

¹¹⁸ Ao dizermos “animalização” (acompanhando o raciocínio de Marx nos *Manuscritos*) é necessário cuidado para não caracterizarmos o fenômeno da alienação da esfera produtiva como se fosse um tipo de regresso à esfera ontológica do ser biológico, deixando margem para entendê-lo como uma “naturalização”. Isso pode levar ao grave equívoco de naturalizar a alienação, fazendo entender que o processo de humanização é um certo afastamento civilizatório desta condição. A alienação, é preciso frisar, é uma manifestação exclusiva e essencialmente da esfera do ser social e historicamente determinada, posterior e suprimível. Quando Marx diz que o trabalhador alienado (*alienated worker*) “nas funções humanas se vê reduzido a animal” está fazendo menção à perda da dimensão humanizadora neste tipo de atividade, que nega um desenvolvimento autêntico e brutaliza os indivíduos. Essa “animalização” irônico-metafórica é no sentido de atrofiamento do ser social e não no de um tipo de retorno a uma suposta “essência humana bestial” (um mito naturalista presente no ascendente Hobbes e reutilizado pelos decadentes Nietzsche e Freud).

enxergava sempre que caminhava por uma feira da sociabilidade burguesa nascente e isso acontece já na própria divisão em classes e frações (de classe), que fragmenta o interior da reprodução social como uma rede desigual de apropriação (*Aneignung*) do excedente e, conseqüentemente, de subjetivação do patrimônio tangível e cultural da humanidade, e se repercute até na relação indivíduo-indivíduo, para além da classe. O sujeito, neste contexto, estranha não só o produto do trabalho (*work*), a atividade que é impelido a se dedicar (a si mesmo) e o gênero humano, como também estranha os outros¹¹⁹. Os outros seres humanos são postos como instrumentos e/ou competidores pela sobrevivência diante do indivíduo alienado. Não se trata de uma mera percepção (ainda que a determinação ideológica, cotidiana e teórica, se incline para reforçar isso); de fato, todo mundo que vive numa sociedade antagônica, mesmo que não seja da classe dominante, querendo ou não, vive, em algum grau, da instrumentalização de outros seres humanos, e se insere numa sociabilidade alienada e competitiva.

Se o humano-que-trabalha (*Arbeitsmensch*) está separado dos meios e do produto do trabalho, isso significa que outro ser humano (que não se efetiva enquanto *Arbeitsmensch*) tem a posse dos mesmos. O proprietário é o antagonista do indivíduo que trabalha (*work*); e não é por apenas deixar o seu caráter de humano-que-trabalha (*Arbeitsmensch*) como potencial não objetivado (pois, como veremos, muitos grupos também fazem isso), mas por dominar o sistema alienado de produção e distribuição de excedente (econômico). E, entre os excedentes produzidos tipicamente pelo trabalho alienado (*alienated work*), a propriedade privada é o resultado direto do movimento geneticamente constitutivo desta forma de trabalho (*work*), pois esta atividade usurpada é a *essência subjetiva*¹²⁰ de sua constituição. Já o trabalho alienado (*alienated work*), por sua vez, é o resultado (não necessário) do aumento da produtividade do trabalho, graças às transformações estruturais do período neolítico. Essas condições só emergem com a existência do excedente, onde as necessidades objetivas postas para a sua acumulação geram o gradual processo de transição da sociabilidade mediada predominantemente pela *consciência genérica* para a predominância da *consciência particular* (expressão da *Partikularität*). Divisor de eras na sociedade e antítese da propriedade social, a consolidação da propriedade privada acontece quando as condições externas da atividade fundante (terra, instrumental, produto etc.) passam a pertencer a

¹¹⁹ Apenas nessas condições sociais alienadas, a famosa frase de Sartre – “o inferno são os outros” – passa a fazer sentido como disposição estranhada entre os indivíduos sociais (obviamente em condições não antagônicas, esse tipo de oposição estrutural não existe).

¹²⁰ *Ibidem*, 1999, p. 33.

particulares¹²¹. Isso não significa que a dissolução das sociedades primitivas através da agricultura e pecuária já engendrou inevitavelmente as sociedades de classes. Durante alguns milênios do período – estranhamente – conhecido como “estágio da barbárie”, formas de propriedade agrário-comunal eram predominantes. É com o estágio da civilização que a sociedade antagônica se expande como a forma predominante, porque a sociedade igualitário-camponesa não consegue desenvolver as forças produtivas como ela e geralmente é cooptada, em algum grau, quando ambas entram em contato.

Deste modo, a primeira forma de propriedade privada é a propriedade agrária¹²² e a primeira forma de trabalho alienado (*alienated work*) é a escravidão. Portanto, “a estrutura de classe e tudo o que dela decorre” tem conexão íntima, mas não necessária, com o desenvolvimento da produtividade do trabalho (*work*) e o surgimento do excedente:

A resposta social à pergunta econômica “a quem pertencerá o que foi produzido além do que é necessário à reprodução da vida?” produz a estratificação de classe da sociedade, e é esta que, desde que surgiu, domina pelo menos até agora o desenvolvimento social da humanidade (LUKÁCS, 2013, p. 266).

No mesmo movimento que afirma a propriedade privada como a base do novo tipo de sociedade que emergiu, se desenvolvem outras manifestações intrínsecas a ela: as classes sociais, o trabalho intelectual, o estado e a família monogâmica. Cada uma destas instâncias é essencialmente alienada e artificial, expressando uma maneira de organização e dominação do tecido social que garanta a apropriação privada do excedente, desenvolvendo a totalidade progressiva e desumanamente (o caráter dual desta reprodução social antagônica). Vejamos a estratificação desta sociedade. Há classes sociais porque surge uma divisão unilateral (e, em certo sentido, ilusória) do trabalho (*work*) nessa estrutura produtiva, sendo um mérito de Marx a correção dos economistas políticos que insistiam na naturalização desta divisão: a chamada divisão social do trabalho (*gesellschaftliche Arbeitsteilung*) é ontologicamente negativa e (ingênua ou ardilosamente) simulada. No comunismo primitivo, havia uma divisão natural do trabalho (enquanto *work* e baseada nos sexos, nas idades e aptidões físicas, mas isso não significa necessariamente uma relação de dominação opressiva); já na sociedade antagônica,

¹²¹ Contudo, há estágios intermediários entre a propriedade comunal e a propriedade privada (Marx, 1984, XXIV).

¹²² O domínio da propriedade agrária dura alguns milênios e só encontra uma forma de superação (*Aufhebung*) recentemente (há poucos séculos): a *indústria* é a forma atual em que a propriedade privada se expressa predominantemente. Por outro lado, isso não significa que a propriedade agrária deixou de existir, mas sim que ela incorporou outra função econômica, tornando-se um agronegócio (específico da era burguesa-industrial). Ainda sim, para não cair na tecnofobia do anticapitalismo romântico, é preciso enfatizar que a indústria não é ontonegativa, o que é ontonegativo é o *modo burguês de indústria*. Cf. Marx (1999) e Mészáros (1981).

passa a coexistir uma divisão antagônica nas distintas atividades humanas e uma dominação *sobre o trabalho (work)* que lhe opõe ao resto da práxis. Primeiramente, uma expansão da produção em diferentes ramos, constituindo assim as diversas ocupações de acordo com a crescente oferta de valores de uso criados (essa é uma faceta da ontopositiva divisão do *work* e existe de forma embrionária nas arcaicas sociedades igualitárias). A reprodução social aponta gradualmente para uma maior complexidade e variedade dos valores de uso produzidos, o que faz dessa divisão algo ineliminável, pois é consequência do desenvolvimento expansivo dos complexos sociais – o que é eliminável é o destino unívoco do ser humano singular rumo a um só tipo de ocupação¹²³. Enquanto isso, a outra cisão se dá na essência do trabalho (*work*), devido à mediação extorsiva da propriedade privada. O trabalho (*work*), neste contexto, perde em parte considerável, variando em cada particularidade (*Besonderheit*), o seu poder teleológico. Não que o produtor alienado se torne um tipo de autômato – a teleologia é parte constituinte da atividade fundante (mesmo no caso do trabalho fabril feito pelo personagem de Charlie Chaplin no filme *Tempos Modernos*) –, mas em escala de causalidade, sua manobra de liberdade é rarefeita, pois o direcionamento de sua atividade passa a ser cerceado pelas decisões de outros, alienados dele, e do sociometabolismo “inconsciente”, deixando-o subserviente a interesses privados e, em nível mais profundo, a interesses estranhamente extra-humanos; ou melhor, um “poder social” (LUKÁCS, 2013, p. 179) autonomizado que surge da atividade de seres humanos, mas voltando-se contra a humanidade. Resumindo, no primeiro tipo (a divisão natural do *work* e a divisão das unidades produtivas), há, de fato, uma divisão *dentro* do trabalho (*work*), ou melhor, dentro da esfera de produção; no segundo tipo, o fundamento das classes, há uma divisão *fora* da esfera de produção em dois níveis: em algumas unidades produtivas há a *dominação* dos produtores como escravos e a relação entre as diversas unidades produtivas (independente se é exploratório-antagônica ou agrário-comunal) se dá mediada pela troca: um *intercâmbio mercantil* que *absorve* (e direciona em muitos casos) aquela tendência humanamente natural da esfera de produção se dividir em tipos de objetos de trabalho (*work*) diferentes (trigo, algodão, carne, olaria, carpintaria etc.).

A categoria fundante (*work*), sob o domínio da propriedade privada e em certos povos, acaba sendo interpretado de forma opaca como “trabalho manual” (*Handarbeit*). E

¹²³ “A concepção “orgânica” da sociedade, por exemplo, segundo a qual todo elemento do complexo social deve atender à sua “função adequada” – isto é, uma função predeterminada pela “natureza”, ou pela “providência divina”, de acordo com um rígido padrão hierárquico – é uma projeção totalmente a-histórica e investida das características de uma ordem social estabelecida sobre um suposto “organismo” (o corpo humano, por exemplo), que deveria ser o “modelo natural” de toda a sociedade. Grande parte do “funcionalismo” moderno é, *mutatis mutandis*, uma tentativa de liquidar a historicidade” (MÉSZAROS, 1981, p. 41).

complementando essa visão (deveras distorcida), muitas atividades humanas secundárias são reunidas e batizadas (e, em certos contextos, há de fato uma consagração teologizada¹²⁴) com o nome purificado de “trabalho intelectual” (*Kopfarbeit*). O resultado disso é visível até hoje no nosso mundo: a terminologia mistificada acaba por equiparar duas atividades radicalmente distintas como se fossem ontologicamente necessárias, harmônicas e justas, sem detectar a relação adequada entre elas – isso sem contar quando os chamados “trabalhadores intelectuais”, de nariz empinado, olham com desdém para o humano-que-trabalha (*Arbeitsmensch*) que os sustentam, sem ter consciência dessa condição. Eis um véu de Maya que Marx e Engels retiram, pela primeira vez, quando estão no seu laboratório mental objetivado – e base de uma nova e radical visão (*Weltanschauung*) da história humana – chamado *A Ideologia Alemã*, que felizmente não foi todo roído pelos ratos¹²⁵.

Marx (assim como outros autores) lida com termos já estabelecidos na cotidianidade e nos debates teóricos, por isso faz uso dos termos “trabalho manual/físico/material” (*handbuch/ körperlicher/ materiellen Arbeit*) e “trabalho intelectual/espiritual” (*Kopfarbeit /geistigen Arbeit*) na sua crítica da *political economy*. Por outro lado, o pensador alemão diferencia decisivamente a atividade vital humana, o trabalho (*work*), como categoria fundante, “metabolismo entre o homem e a natureza, condição natural eterna da vida humana e [...] sendo antes comum a todas as suas formas sociais” (MARX, 1983, p. 153), do trabalho abstrato (*labour*) e, no caso, do trabalho intelectual (*intellectual labour*), que é uma categoria mais antiga. Como dissemos no capítulo anterior, é preciso ter em mente isso ao lidar com tantos usos distintos da palavra “trabalho” (*Arbeit*) na obra de Marx e na nossa vida cotidiana.

Todavia, para evitar desentendimentos (e há muitos quando se trata deste assunto), é preciso esclarecer que a divisão social do trabalho significa sim, basicamente, a divisão da sociabilidade entre “trabalho manual” e “trabalho intelectual”, porém, este último não é trabalho (*work*), no sentido ontológico-genético de atividade vital humana (*menschliche Lebenstätigkeit*), como o “manual” (ou, ao menos, de parte preponderante do que foi classificado como “manual”, visto que há muitos serviços, como os de limpeza, por exemplo, entendidos juntos nessa terminologia em determinados povos). O trabalho intelectual (*intellectual labour*) se trata de um determinado conjunto de atividades de controle dominante-classista, direto e indireto, sobre a atividade fundante, negando o livre direcionamento do trabalho (*work*) através de condições alienadas. Marx (1984, p. 105) diz

¹²⁴ E não nos esqueçamos de que o primeiro trabalhador intelectual (*intellectual labour*) foi o sacerdote. (cf. MARX; ENGELS, 2007, p. 35, nota e).

¹²⁵ Marx, 2008, p. 49.

que “como no sistema natural cabeça e mão estão interligados, o processo de trabalho une o trabalho intelectual com o trabalho manual”. Com a propriedade privada, “separam-se até se oporem como inimigos” – e com a grande indústria, nos tempos modernos, essa separação entre potências materiais e espirituais “se completa” (ibidem, p. 44). A “divisão” referida no termo diz respeito à transferência (*Entäusserung*) para outros, para estranhos (*fremde*), da elaboração, efetivação ideológica e do poder de controle sobre o sujeito que trabalha (*Arbeitsmensch*) e sua atividade, fazendo com que este “dividir” seja, no fim das contas, referente a condenar uma parte dos humanos ao trabalho (*work*) forçado (literal ou camufladamente), enquanto há uma parte que emerge necessitando ser a garantia administrativa para que os primeiros continuem sendo o titã Atlas deste mundo estranho e antagonizado. Na fase pré-capitalista, contudo, essa abstração objetiva das atividades humanas não é geral, como será na sociabilidade burguesa, mas tal homogeneização binário-mistificada representa o desenvolvimento embrionário do futuro e absorvente *labour* (o trabalho abstrato: a máxima abstração das atividades humanas através da sociedade da mercadoria). Neste período anterior, a força de trabalho (*labour power*) se manifesta nas relações sociais com uma dualidade rígida e explícita de subjugação e, com isso, tendo em mente o uso de “trabalho” como energia humana indiferenciada (e apenas assim), há, de fato, um trabalho manual (*manual labour*, um nome indiferenciado que engloba também o *work* na sociedade antagônica) e trabalho intelectual (*intellectual labour*) como polos da sociedade antagônica. E estes sacerdotes, filósofos, administradores, professores, cobradores de impostos etc. não são todos, evidentemente, da classe proprietário-dominante, mas formam um grupo diversificado (e tendencialmente crescente ao longo da história) que, servindo aos interesses de administração e aperfeiçoamento da ordem social (de maneira mais consciente disso ou não) e ao lado dos “intelectuais” proprietários, formam um extenso e complexo bloco de atividade de controle e justificação da sociabilidade vigente – nem toda práxis desta gama de objetivações, contudo, é de caráter histórico-artificial, mas é justamente essa funcionalidade como sistema de controle que é o tal do trabalho intelectual (*intellectual labour*). Em suma, o trabalho manual (*manual labour*) é ontopositivo enquanto atividade universal-fundante (*work*) e ontonegativo enquanto atividade particular-alienada (*labour*). E, no outro polo, está uma diferença de explicação ontológica que escapa a muitos (marxistas e não marxistas): o trabalho intelectual (*intellectual labour*) é integralmente ontonegativo¹²⁶ e mantém uma aparência ilusória de independência para as atividades espirituais e reguladoras:

¹²⁶ Lessa (2011, p. 184-195) é o autor mais destacado, que conhecemos, a enfatizar constantemente as determinações histórico-ontológicas da questão da oposição entre trabalho manual (*manual labour*) e trabalho

A divisão do trabalho só se torna realmente divisão a partir do momento em surge uma divisão entre trabalho material e [trabalho] espiritual. A partir desse momento, a consciência *pode* realmente imaginar ser outra coisa diferente da consciência da práxis existente, representar algo realmente sem representar algo real – a partir de então, a consciência está em condições de emancipar-se do mundo e lançar-se à construção da teoria, da teologia, da filosofia, da moral etc. “puras”. [...] a força de produção, o estado social e a consciência, podem e devem entrar em contradição entre si, porque com a *divisão do trabalho* está dada a possibilidade, e até a realidade, de que as atividades espiritual e material – de que a fruição e o trabalho, a produção e o consumo – caibam a indivíduos diferentes [...] (MARX; ENGELS, 2007, p. 35-36, grifos dos autores).

Para que haja a divisão social do trabalho e o domínio parasitário de uma parte da sociedade sobre o trabalho (*work*) de outra parte é imprescindível que haja todo um aparato organizacional que garanta, por meio da força centralizada, o controle privado dos meios de produção – sendo este próprio aparato constituinte da estratificação social e seus membros pertencendo a uma classe intermediária (isso quando não são também da classe dominante, como certos empresários parlamentares dos tempos modernos). Esta força aglutinadora determina, como um poder de gravitação, a constância dos movimentos da reprodução social girando em torno da propriedade privada. É a existência do estado (*Staat*) que empurra violentamente o modo de vida igualitário (primitivo ou camponês) para o modo de vida classista e funciona como a instância que impede que os inconformados possam se rebelar e dissolver o mecanismo de exploração do ser humano pelo ser humano. Autonomização ilusória do interesse coletivo¹²⁷, a essência do estado – dominação de uma classe sobre as outras –, com o passar dos tempos, acabou favorecendo a complexificação da sociabilidade antagônica, servindo como um tipo de esqueleto que garante a vida do corpo exploratório e, além disso, o estado canaliza um novo tipo de poder. Exclusiva da sociedade de classes, a política (*Politik*) – o poder classista que, por mais elástico, plural e antagônico que possa se expressar em enfrentamentos, garante, em último nível, a relação de conciliação e dominação de uma classe sobre as outras. A política, além de tudo, é o complexo mais mistificado e,

intelectual (*intellectual labour*) em Marx e, ainda que não desenvolva mais detalhadamente este conceito marxiano de “trabalho intelectual” (*intellectual labour*), é um dos que evitam a queda no tratamento romantizado desta categoria. Ainda sim, o marxista brasileiro não chega a explicitar a ontonegatividade do trabalho intelectual (*intellectual labour*), como é feito aqui. Nossa posição apenas avança esse raciocínio ao constatar que mesmo que nem todas as objetivações constitutivas desta categoria sejam ontonegativas (como a arte, a ciência, a filosofia, a educação, por exemplo, indiscutivelmente ontopositivas), todas funcionam como atividade classista de controle e justificação e é justamente a isso que se dá este nome de “trabalho intelectual” (*intellectual labour*). Fora do contexto antagônico, há as *atividades ideológicas* feitas por todo *Arbeitsmensch*, portanto não tem como ser um controle que é separado (*entäusserten*) e “inimigo mortal” do “trabalho manual” (*manual labour/ work*). Neste ponto, a caracterização de Lenin (apud Lukács, 2013, p. 522-523) da organização operária dos revolucionários pode ser entendida como a forma embrionária do resgate enriquecido deste sentido: na organização revolucionária “deve desaparecer por completo toda distinção entre trabalhadores e intelectuais”.

¹²⁷ Ver a anotação (letra a) de Marx em *A Ideologia Alemã* (MARX; ENGELS, 2007, p. 37).

nesse sentido, ideologicamente nebuloso, no seguinte sentido: da pólis grega à democracia burguesa, predomina intensamente a visão aristotélica de política como uma essência universal destinada ao bem comum. A superação dialética do pensamento moderno, a ontologia marxiana, solapa a concepção petrificada de vários complexos, mas este, em especial, está tão enraizado que muitos não percebem que há em Marx uma concepção ontonegativa da politicidade. Resultado: gerações de marxistas nem atinam para a amplitude desta primeira crítica ontológica feita por Marx¹²⁸ – e inclusive o Lukács tardio não percebe isso. As poucas páginas que o filósofo húngaro dedica à gênese da política na *Grande Ontologia* apenas repetem a concepção limitada de uma suposta universalidade da política¹²⁹, carecendo da delimitação da concepção ontopositiva da política à fase juvenil do teórico alemão. Pois, o jovem Marx¹³⁰ de fato ainda se debatia com uma visão moderna da política, mais especificamente com as formulações hegelianas sobre o Estado (das quais ainda ensaiava a superação), porém, a partir das *Glosas* (1843), tem início a transição da sua virada ontológica – virada essa que significa um salto ideológico para além de toda milenar tradição metafísica. Como bem observa Chasin (2009, p. 65), Marx identifica a práxis política “como uma força social pervertida e usurpada, socialmente atividade como estranhamento por debilidades e carências intrínsecas às formações contraditórias [antagônicas]”. A sentença que tiramos daí é inescapável: a política é mais uma expressão da alienação da propriedade privada. Entretanto, não se deve extrair desta constatação nenhum tipo de “apoliticismo”¹³¹,

¹²⁸ Esta é a primeira das três críticas ontológicas do filósofo alemão ao pensamento moderno e, curiosamente, a mais ignorada. Cf. Marx (2010a), Mészáros (2002) e Chasin (2009). Já o italiano A. Gramsci, o marxista que é referência em teoria política, fundamenta certo por linhas tortas, cf. Araujo, 2013.

¹²⁹ Lukács atesta a positividade da política no seguinte trecho: “Ainda mais complexo é determinar idealmente com alguma precisão o lugar da práxis política no âmbito da própria ideologia. Aqui também é preciso remontar antes de tudo ao fato ontologicamente fundante. Não pode haver nenhuma comunidade humana, por menor que seja, por incipiente que seja, na qual e em torno da qual não aflorassem ininterruptamente questões que, num nível desenvolvido, habituamos-nos a chamar de políticas. [...] A política é um complexo universal da totalidade social [...]” (LUKÁCS, 2013, p. 502). O fato de Lukács ter se dedicado pouco à teoria política, como se dedica a outras questões da ontologia marxiana, contribui para lhe ter escapado esse aspecto fundamental da crítica de Marx.

¹³⁰ A expressão “jovem Marx” é muito usada para caracterizar a fase inicial do pensador, porém, na maioria dos casos, o uso é problemático. Distinguir um “jovem Marx” para o Marx dos *Manuscritos* ou ainda para abaixo dos trinta anos de idade, por exemplo, pode dar margem, mesmo que involuntariamente, a teses como a althusseriana (equivocadíssima) do corte epistemológico marxiano. Afinal, quando se faz uma divisão entre uma fase “jovem” e outra da “maturidade”, ou o “primeiro” e o “segundo” em um pensador, é preciso que o ponto de viragem traduza um giro de fato no pensamento deste autor. No caso de Marx, o ano de 1843 (com as *Glosas*) inicia as bases da sua original concepção de mundo – o seu pensamento maduro começa cedo (aos 25 anos de idade). Anterior a isso, no período que vai da adolescência até os textos da Gazeta Renana é que podemos identificar o seu pensamento juvenil. É por isso que Chasin chama também de “Marx pré-marxiano” o período do jovem Marx (cf. CHASIN, 2009, p. 45).

¹³¹ Apesar de reconhecer que ela é ontonegativa, nossa situação é tão delicada que, para sairmos dessa formação social em que a humanidade se encontra, precisamos recorrer à política, mesmo porque ela é uma *expressão classista privilegiada*, visando um processo histórico de passagem (*Umschlagen*). Deste modo, o movimento anticapitalista-revolucionário, como movimento classista, também é essencialmente político – mas não uma

afinal, “a luta de classe contra classe é uma luta política” (MARX apud LUKÁCS, 2013, p. 521).

No mesmo movimento alienado que cria as forças políticas, aparece a força jurídica como um instrumento de coesão das órbitas antagônicas da sociedade. O direito surge como auxiliar da “conciliação forçada” e como fundamentador da brutalidade coercitiva do estado (sua função é tanto evitar o confronto corretivo, como justificar este confronto nos casos em que for necessário para a preservação da ordem estabelecida e a segurança da sacrossanta propriedade privada). Esse complexo jurídico significa “o curvar-se de todas as classes diante da dominação de uma classe”¹³² e possui um caráter paradoxal: se apresenta como uma unidade racional (de racionalidade formal) que exclui contradições e lida com uma realidade extremamente contraditória que, no caso, se reproduz até ao nível do antagonismo no seu interior. Lukács comenta a especificidade manipulatória do direito:

O funcionamento do direito positivo está baseado, portanto, no seguinte método: manipular um turbilhão de contradições de tal maneira que disso surja não só um sistema unitário, mas um sistema capaz de regular na prática o acontecer social contraditório, tendendo para a sua otimização, capaz de mover-se elasticamente entre polos antinômicos – por exemplo, entre a pura força e a persuasão que chega às raízes da moralidade –, visando implementar, no curso das contantes variações do equilíbrio dentro de uma dominação de classe que se modifica de modo lento ou acelerado, as decisões em cada caso mais favoráveis sobre a práxis social. Fica claro que, para isso, faz-se necessária uma técnica de manipulação bem própria, o que já basta para explicar o fato de que esse complexo só é capaz de se reproduzir se a sociedade renovar constantemente a produção dos “especialistas” (de juízes e advogados até policiais e carrascos) necessários para tal. Porém, a tarefa social vai ainda mais longe. Quanto mais evoluída for uma sociedade, quanto mais predominantes se tornarem dentro dela as categorias sociais, tanto maior a autonomia que a área de direito como um todo adquire na interação dos diversos complexos sociais¹³³.

Mas nem só de forças público-externas aos indivíduos a reprodução social antagônica vive. No espaço de âmbito individual-íntimo, desenvolveu-se uma forma de organização familiar que é a correspondência nuclear do domínio da propriedade privada. A família monogâmica (também chamada de *família nuclear*) é a menor célula de grupo social numa

política voltada “para dentro”, mas uma política específica e direcionada para além de si mesmo. Neste movimento, precisamos dos estados (transformados de burgueses em operários) como mediação importante no estágio de transição, para que eles próprios desapareçam na fase seguinte. A importância dos grupos e partidos políticos com essa orientação não pode ser subestimada; do contrário, se pode cair num tipo de visão *espontaneísta* ou próxima dela. Chasin, quando não aprofunda o seu conceito de “metapolítica” (ora, o mundo supra-político só pode ser o da ética, práxis universalizada minada pelo contexto da sociabilidade antagônica), assim como alguns dos seus discípulos e influenciados, parece ter uma postura que subestima o uso socialista e autodissolvente da política.

¹³² Lukács, 2013, p. 245.

¹³³ Idem, p. 247. Para uma abordagem do complexo do direito a partir da contribuição da *Ontologia* de Lukács, cf. Sartori, 2010.

sociabilidade estruturalmente alienada e o ponto em que a afetividade do ser humano é concentrada e centralizada para uma unidade particular¹³⁴. Se devido ao trabalho alienado (*alienated work*) dos quais são agentes, os produtores diretos sofrem em maior intensidade os efeitos da alienação (que é geral entre os membros da sociedade), as forças estranhadoras não reservam um destino muito distante para as mulheres. A propriedade privada se desenvolve tendo o poder do patriarcado como organizador metabólico principal da seleção afetivo-sexual e da esfera privada. Se, num estágio mais primitivo, as funções econômicas da mulher tinham um peso maior na reprodução social, por isso ela desfrutava de uma posição ativamente sociabilizada (período do matriarcado), com a antítese estruturalmente alienada, seu desenvolvimento humano é extremamente cerceado e ela se torna uma espécie de ser humano secundário¹³⁵. Isso acontece com o rompimento da essência afetivo-sexual original e a instauração de uma forma de relacionamento íntimo que reifica as mulheres de acordo com a necessidade posta pela fragmentação dos interesses gerais em núcleos privados, fazendo das mulheres, com o passar dos tempos nas sociedades antagônicas, objetos de posse individual (como as terras e o instrumental de trabalho) ou alienadamente coletivo (a prostituta aparece como a outra face da mesma moeda em que surge a esposa monogâmica). Engels, com base nos trabalhos marcantes de J. J. Bachofen e L. H. Morgan e indo além deles, detecta o ponto preciso em que a alienação estrutural adentra o domínio familiar e rearticula sua forma, conteúdo e movimento em conformidade com o que a sociabilidade antagônica necessita para se reproduzir. Este ponto é a anulação do “direito materno”¹³⁶:

A derrocada do direito materno foi a derrota do sexo feminino na história universal. O homem tomou posse também da direção da casa, ao passo que a mulher foi degradada, convertida em servidora, em escrava do prazer do homem e em mero instrumento de reprodução. Esse rebaixamento da condição da mulher, tal como aparece abertamente sobretudo entre os gregos dos tempos heróicos e mais ainda dos tempos clássicos, tem sido gradualmente retocado, dissimulado e, em alguns lugares, até revestido de formas mais suaves, mas de modo algum eliminado (ENGELS, 2009, p. 57).

Se na família comunal apenas a mãe de determinado filho tinha o seu reconhecimento individualizado (as regras podem ter variações em cada lugar, mas geralmente os pais eram

¹³⁴ Como ilustração desta diferença do alcance da afetividade, podemos citar as palavras de um membro da tribo Montagnais-Naskapi (Canadá) ditas para um francês no século XIX: “Vós não tendem o menor juízo. Vocês franceses amam apenas seus próprios filhos; mas nos amamos todas as crianças de nossa tribo” (frase citada por LEACOCK apud LESSA, 2012b, p. 33).

¹³⁵ Ou o “segundo sexo”, nas palavras de Simone de Beauvoir.

¹³⁶ Observação necessária: o “direito” dito nesta expressão (cunhada por Bachofen) não é o direito das sociedades de classes – complexo ideológico regulador e ontonegativo. E sim está no sentido de norma estabelecida apenas moralmente. As normas sociais são anteriores à alienação jurídica (Direito).

todos os homens da tribo e as crianças eram todas tratadas como irmãs ou primas), é justamente este vínculo natural que é subjugado pela reorganização patriarcalista. As tarefas diretamente ligadas com a reprodução biológica (preparação dos alimentos, educação das crianças, organização da moradia etc.), que antes eram atividades da vida coletiva, passam a ser tarefa de cada unidade nuclear (a cisão em vida coletiva e vida doméstica é uma característica do mundo antagônico e na sociedade burguesa se intensifica essa separação). Além disso, o reconhecimento dos herdeiros é algo vital para que o metabolismo da propriedade privada possa se perpetuar para além de um individualismo fechado em sua singularidade, trazendo a tendência biológica do reino animal, a competição em passar os genes adiante, para o primeiro plano da organização social (mas servindo de moldura para um contexto totalmente diferente do simples impulso biológico: o conteúdo desta moldura é o patrimônio privado – uma mediação não só essencialmente social, como também, uma mediação de segunda ordem do ser social¹³⁷). A família primitiva é toda a comunidade. A família nuclear-monogâmica é a comunidade afetiva reduzida a cada lar, pois é a forma familiar congruente com as novas mediações sociais introduzidas com as transformações nos milênios após a Revolução Neolítica. Deste modo, por mais que haja variações no transcorrer dos séculos e entre regiões distintas, a forma privada de família não pode ser superada (*aufheben*) enquanto a sociabilidade antagônica estiver existindo. Mesmo as importantes conquistas de direitos e inovações nesse âmbito, ocorridas em maior intensidade desde o século XX, não têm as condições, por si só, de superar esse modelo alienado de família – apenas injetam complexidade e diversidade fenomênicas em torno de um centro sociometabólico de irradiação incorrigivelmente desumana.

A reprodução da sociedade burguesa – como todas as sociedades de classe – requer a disjunção entre as atividades de criação dos filhos, as tarefas domésticas mais imediatamente vinculadas à reprodução biológica, das atividades genéricas socialmente decisivas. Independentemente de serem homens ou mulheres os responsáveis pelas tarefas domésticas, tais responsáveis continuam sendo portadores de possibilidades limitadas, rebaixadas, de crescimento das suas pessoas (as alienações). E, por isso, nem a maternidade nem a paternidade, nem a condição de filhos, podem ser mediações para o pleno desenvolvimento dos indivíduos – independentemente de como as mulheres adentram ou saem do mercado de trabalho e de uma maior ou menor equidade na divisão das tarefas domésticas e de criação dos filhos pelos membros da família (irmãos mais velhos, inclusive). Tais novidades quase imediatamente se convertem em renovados obstáculos ao desenvolvimento dos indivíduos: as relações intrafamiliares espontaneamente reproduzem e reforçam a concorrência e o individualismo, a cotidiana violência doméstica se mantém,

¹³⁷ Mészáros (1981, p. 74), estudando a teoria marxiana da alienação, ressalta como as mediações criticadas por Marx (propriedade privada, troca e divisão social do trabalho) são devidamente postas como ontologicamente negativas, não constituindo, portanto, as mediações essenciais das condições originais e universais. Elas são, na verdade, de acordo com o filósofo húngaro, “mediações de segunda ordem” ou “mediações das mediações”.

continua o abuso sexual de crianças e adolescentes (principalmente por parentes!), intensifica-se a dupla jornada de trabalho por obra e graça da reestruturação produtiva – numa lista que poderia prosseguir por muito mais¹³⁸.

Obviamente, não é só a produção e seus suportes que se modificam, mas também a esfera da distribuição. A mediação de segunda ordem mais atípica é a troca. Ela possui uma história de interação com o reino da propriedade privada diferente da relação direta que o Estado, por exemplo, mantém desde o seu alvorecer. O mercado – este explícito inversor dos atributos humanos e da sociabilidade positiva –, no seu início, não penetra no principal eixo relacional da reprodução social – a relação entre a classe dominante e a classe dos produtores diretos –, mas, curiosamente, representa o espírito comercial (o movimento competitivo que só pode resultar da negação da essência cooperativa e a colocação de uma ponte artificial, que visa dinamizar parte das relações dentro da sociedade fragmentada), que diz mais respeito, nessa fase inicial e pouco desenvolvida (que durou muitos milênios), às classes intermediárias: camponeses, artesãos e, forçando em certo sentido, os funcionários do aparelho estatal (se considerarmos estes últimos como a forma embrionária do mercado de trabalho). Somente com a passagem da Idade Média à Idade Moderna começa a se desenvolver a fase superior da relação mercantil rumo a sua generalização. Do mercantilismo até a consolidação da sociedade capitalista madura há um processo gradual de expansão do efeito mediador do mercado nos vários complexos da totalidade social (da civilização moderna), inclusive a absorção do eixo principal (produtores diretos vendendo sua força de trabalho no mercado). O mercado (mundializado), este deus laico-moderno, e a produção manufatureiro-industrial representam a unificação das duas cabeças de Janus (a troca e a

¹³⁸ Lessa, 2012b, p. 85. *Abaixo a Família Monogâmica!*: este pequeno livro de Lessa serve como uma atualização recente do tema da gênese e desenvolvimento da família monogâmica tratado em *A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado*, de Engels. Sua importância é a de ser um “posfácio não oficial” a essa obra do século XIX e, de forma notável, disseminou mais o debate sobre a família alienada no Brasil. Assim como Engels pode ter como base principal o solo etnográfico de Morgan, Lessa consulta a marxista norte-americana E. Leacock. No entanto, o termo “família monogâmica” utilizado pode levar a confusões sobre o caráter essencial desta unidade privada, podendo fazer até que haja pessoas que acham que podem se livrar deste modelo alienado de família ao optarem por relações “exóticas” (para o nosso mundo), como o relacionamento aberto, ou morarem sozinhas. Dentro do contexto do nosso mundo antagônico é impossível superar a família monogâmica, pois tem que se ter em mente que, apesar deste nome que destaca a monogamia, é o adjetivo “nuclear” que é o principal definidor do caráter alienado desta forma de família (por isso, o termo *família nuclear* também é usado). Lessa, neste trecho citado, transmite isso, mas deveria ter explicitado essa questão. Quanto à sua crítica a Engels quando este visualiza uma possível “monogamia humanista” no futuro, faltou ao autor brasileiro fazer uso dos argumentos mais disseminados para a crítica da monogamia humana: ela é ontonegativa, tem inevitavelmente o *espírito do ter*, o sofrimento por ciúmes, a repressão de instintos que poderiam ser consensualmente usados em outras relações e a concentração da afetividade para um foco específico. Esta última característica nos faz pensar, aliás, o quanto o amor individual sexuado (outro termo para o popularizado amor romântico), enaltecido por Engels e Lessa, pode existir livre destas características alienantes citadas, o que, em certo sentido, indica a sua superação (*Aufhebung*).

exploração do ser humano pelo ser humano), que sempre dividiram o mesmo corpo, mas só com a Modernidade se sobre põe na mesma face.

Diante de tantos termos parecidos, é necessário um rápido mapeamento de categorias. A força de trabalho (*labour power*) é ontopositiva, pois significa a energia físico-psíquica dos seres humanos que pode ser usada para qualquer atividade da práxis (pores teleológicos primários ou secundários). Com a propriedade privada, surge a organização que divide a sociedade em dois grandes blocos antagônicos: identificados na nomenclatura dos seus extremos como trabalho manual (*manual labour*) e o trabalho intelectual (*intellectual labour*). E, por fim, acompanhando a ascensão burguesa, esta divisão classista continua, porém num patamar qualitativamente mais complexo e, ao mesmo tempo, homogeneizador em certo aspecto: surge o trabalho abstrato (que pode ser indicado apenas por *labour*).

O mercado, apesar de ter desenvolvido dinamicamente o mundo humano (possibilitando que as plurais sociedades se integrassem como “a” sociedade – o que significa a realização da humanidade como gênero), representa, simultaneamente, a visceral alienação das relações sociais (temos um gênero humano universalmente constituído, mas que se encontra ontologicamente negativado pela desapropriação da essência humanizadora de sua existência). Assim, não tem como escapar: toda relação social mediada pelo mercado é uma relação alienada. Os indivíduos não se apresentam mais como partes de uma totalidade aberta em relações que expressam essencialmente o seu ser, mas, diferentemente, se organizam e fazem intercâmbios por intermédio da troca de propriedades alheias a seus atributos constitutivos. É o predomínio do ter em vez do ser¹³⁹. Nesse sentido, a alienação das relações mercantis encontrara sua expressão genérica com o surgimento do dinheiro – este, como caracteriza Marx, é a “divindade visível” e “proxoneta geral”¹⁴⁰. Sendo “a capacidade alienada da humanidade”, o dinheiro expressa, como relação social, uma forma própria de alienação: a venda (*Veräußerung*¹⁴¹). E, como a essência humana é a sociabilidade (o conjunto das relações sociais), a cooperação primitiva não é fruto de uma fixa essência boa, mas de circunstâncias sociais que fazem da reprodução social cooperativa uma necessidade posta pelo contexto; do mesmo modo, o “cada um por si e todos contra todos”¹⁴² da reprodução antagônica engendra a mesquinhez competitiva, gerando um metabolismo social cujos momentos ideais (as várias consciências constitutivas) tendem a incorporar, de modo

¹³⁹ Marx, 1999, p. 38.

¹⁴⁰ Cf. *ibidem*, p.49-52.

¹⁴¹ Cf. *idem* e Hallak, 1999.

¹⁴² E este “cada um por si” assume vários níveis de sujeito nos complexos sociais: indivíduo, família, classe, cidade, etnia, nação, grupo econômico etc.

pontual e *relativo*¹⁴³ durante os milênios, um aspecto egoísta como o principal articulador subjetivo dessa reordenação social da luta pela existência de determinados sujeitos sociais e de meio de desenvolvimento (esta tendência da consciência alienada da sociedade antagonica transborda e ganha sua máxima expressão com a ideologia do individualismo burguês, que até o início do século XIX teve um papel revolucionário na dissolução da era feudal, mas depois, no período de decadência burguesa, eleva a níveis assombrosos a estúpida atomização social dos indivíduos). Na sociedade civil-burguesa (*bürgerliche Gesellschaft*), como foi dito, outra tendência residual de formações sociais anteriores é afirmada de modo a criar a supremacia do mercado e, concomitantemente a isso, ocorre a (relativa) autonomização do objeto da troca: a produção generalizada dos valores de uso como mercadorias (que além da utilidade possuem a propriedade de valor mercantil¹⁴⁴), além do processo de ampla privatização e mercantilização para outras relações (os serviços e a esfera do lazer, por exemplo, são absorvidas como meras mercadorias). Assim, neste sentido, conclui-se, como o arremate de um devir pluri-milenar, a completa inversão da realidade humana como um espelho refletindo o contrário. O divórcio da essência positiva atinge um patamar imenso da existência esvaziada de sua substância humana naturalmente constitutiva. Com este pico de desenvolvimento antagonico-acelerado que, ambigualmente, traz uma complexidade genérica e universal socialmente integradora, por outro lado, representa o ponto mais alto possível em que pode ir o fenômeno da alienação (nos seus aspectos interligados na estrutura objetivo-relacional e nas múltiplas subjetividades). E é exatamente por esse estado de coisas que o mundo burguês realiza um resultado ontológico espantoso e funesto (e que deve indignar qualquer um que tenha ao menos um lampejo de consciência humanista – abstrata ou concreta – fora da “inconsciência” da total imersão na ideologia dominante): o sujeito vira objeto e o objeto vira sujeito. Obviamente, não no sentido literal (afinal, como é sempre bom lembrar, são os seres humanos que fazem sua história, mesmo sem ter consciência disso e em circunstâncias transmitidas), mas na aparência e na distância mediada com que o movimento das mercadorias e do capital (alheios ao planejamento humano) dita os rumos da sociedade e

¹⁴³ Obviamente esse antagonismo é relativizado e mediado por instituições como a religião e o estado, cada uma com suas particularidades para forçar a conciliação comunitária em meio aos antagonismos engendrados. Na sociedade burguesa, com sua alta competitividade escancarada, essa ambivalência aflora de forma intensa e laica e se torna uma *bipolaridade*. Marx (2010c), ao criticar o politicismo social-liberal de B. Bauer em *Sobre a Questão Judaica* e indicar as enormes limitações da emancipação política, explicita essa condição atual, em que todo ser humano está cindido em *citoyen* (ser comunitário como fantasia projetada e efetivamente limitada) e *bourgeois* (ser privado orientado para o mercado/práxis individualista e competitiva).

¹⁴⁴ O valor mercantil (que Marx chama apenas de *valor*) é determinado pelo trabalho abstrato (*labour*) objetivado (cristalizado) na produção dos valores de uso e é medido pelo tempo de trabalho (*working time*) médio socialmente necessário para a constituição destas mercadorias. Cf. Marx (1983, Seção III).

afeta, direta e indiretamente, a vida de cada pessoa. É a “valorização do mundo das coisas” e “desvalorização do mundo humano”, de que falou Marx, em escala ampliada, para além da fábrica (a esfera de produção alienada mais típica faz parte da infraestrutura, e essa é precisamente a raiz desta desumanização altamente complexa e organizada a que chegamos). Essas condições generalizantes, antes pontuais, se manifestam nas formas de alienação típicas da sociabilidade do capitalismo constituído: o fetichismo de mercadoria¹⁴⁵ (*Warenfetischismus*) e a reificação estranhada¹⁴⁶ (*entfremdende Verdinglichung*).

Há outros fetichismos que ocorrem com a ascensão burguesa, como o capital fetiche (a percepção mistificada de que capital gera diretamente capital), mas o que para a nossa abordagem temática é mais significativo é o *fetichismo do mercado de trabalho* (*labour market*). Primeiramente, apenas foi possível a constituição deste complexo porque o trabalho alienado (*alienated work*) entra num estágio superior com as relações de produção capitalistas, implicando no destacamento dos atributos abstratos dessa atividade (que é fundamental como medida de valor). O trabalho abstrato (*labour*) é a fase superior do trabalho alienado (*alienated work*).

Seria equivocado colocar o trabalho assalariado (*wage labour*) como sinônimo de trabalho abstrato (*labour*) sem especificar que trabalho abstrato se trata de *trabalho assalariado nas relações sociais capitalistas*. Afinal, a existência de trabalhadores assalariados (*wage labourers*) atravessa diversas formações sociais, havendo ocupações assalariadas no mundo escravista, asiático, feudal e híbrido. As condições de concorrência mercantil engendram uma forma de trabalho (*work*) que necessita se desligar de determinações estáticas (típicas das formações pré-capitalistas) e operar a atividade fundante numa mobilidade que transforma a própria força de trabalho (*labour power*) numa mercadoria

¹⁴⁵ Se a *political economy*, enquanto movimento liberal-ascendente, foi importantíssima para superar, teoricamente, o velho fetichismo agrário-feudal (que concebia a terra, e depois, com os fisiocratas, apenas o trabalho agrícola [*agricultural work*], como a essência da riqueza), ela é totalmente impotente para detectar a nova forma de fetichismo decorrente da sociedade capitalista. Isso porque, para perceber o fetichismo de mercadorias, é necessária uma postura ideológica que observe as mediações antagônicas como mediações de segunda ordem historicamente estabelecidas. Além disso, na percepção cotidiano-burguesa do senso comum, as mercadorias aparecem como entidades em si mesmo valiosas - como se seu valor não fosse trabalho (*labour*) armazenado -, formando um movimento alheio ao planejado controle social e se apresentando como uma força acima dos poderes humanos. Não é raro vermos os economistas burgueses falando sobre como anda o “humor” do mercado, como se fosse uma entidade estranha com a qual entramos em contato subserviente. As mercadorias são produzidas e distribuídas de seres humanos para seres humanos, mas o sistema mediador da produção mercantil as colocam como protagonistas da reprodução social, restando aos seres humanos se adaptarem ao fluxo de sua dinâmica irracional para sobreviverem nestas condições. Deste modo, o fetichismo de mercadorias é uma *condição objetiva* e também uma *percepção* inerente à visão burguesa de mundo. Cf. *ibidem*, p. 204-218.

¹⁴⁶ A reificação (coisificação) estranhada é a outra face da moeda do fetichismo de mercadorias. Se as mercadorias parecem dotadas de vida própria, por outro lado, a subjetividade dos seres humanos e suas relações são coisificadas como meros instrumentos e mercadorias deste metabolismo. Há uma vasta bibliografia sobre esta categoria, mas destacamos aqui: Lukács (1974 e 2013) e Kofler (2010).

(deste modo, todas as pessoas na sociedade burguesa são “guardiães de mercadorias”). O fato é que estamos diante de uma mediação tão homogeneizadora, que apresenta como tendência absorver e uniformizar sob o manto de produto vendável (*Veräußerung*), não só a atividade humano-primária (o *work*), como também uma enorme gama de atividades secundárias, mais especificamente, os serviços (*services*), em sentido estrito. O trabalho abstrato (*labour*) é uma categoria bem mais ampla que a forma anterior (o trabalho alienado pré-capitalista) e, justamente por essa configuração limpa-trilhos, nem todo trabalho abstrato (*labour*) é necessariamente o trabalho (*work*), a categoria fundante. Entretanto, mesmo sendo uniformizadas na aparência, não tem como *work* e *service* (em sentido estrito) deixarem de ser práxis ontologicamente distintas (e vamos insistir nesse ponto). Este aparente apagamento de fronteiras nas atividades humanas operada pelo sociometabolismo do capital é uma expressão direta do fetichismo do mercado de trabalho (*labour market*), que imprime uma aura universal e democrática (obviamente relativa à unilateral democracia burguesa) para uma instância que encaixa (ou nem sempre) os indivíduos de acordo com suas aptidões e com a “benevolência” do “ser superior” (certas vagas que surgem e, muitas vezes, são disputadas acirradamente pela massa desempregada). Assim sendo, além de uniformizar a práxis (na superfície fenomênica) como mercadoria força de trabalho (*labour power*) para ser convocada e injetada, de acordo com o ritmo do mercado, em atividades ontologicamente distintas (não importa se é vaga para trabalhar diretamente na linha de produção, ou para secretária, bailarino, técnico de informática, policial ou gari), também surge com a aparência de entidade sobre-humana que organiza, seleciona e descarta a vida cotidiana (*Alltagslebens*) de bilhões de pessoas que necessitam vender a sua força de trabalho (*labour power*) para sobreviver. Uma relação de dependência coercitiva, como se a essência humana pudesse ser dada pelo mercado de trabalho (*labour market*) a conta-gotas e isso, para a maioria, é preferível a perecer numa existência excomungada.

2.2 Ser da classe

Nas sociedades antagônicas, diferente das sociedades igualitárias, há uma sociabilidade, portanto, uma essência, intrinsecamente alienada. Isso significa que a própria infraestrutura desenvolve um conjunto de mediações artificiais imbricadas nos pontos de articulação da reprodução social, gerando um movimento em que o ponto de desague dos esforços humanos seja, prioritariamente, a reprodução da propriedade privada (a principal mediação de segunda ordem) e, como objetivo de retaguarda, vem a satisfação das

necessidades humanas e o processo de individuação de cada sujeito singular. No entanto, para que esse parasita artificial se estabilize dentro da reprodução social, é necessário que determinados grupos de seres humanos se diferenciem no que tange a produção e a apropriação (*Aneignung*) dos frutos do trabalho (*work*) e das atividades secundárias. Esses grupos antagonizados, as classes sociais, se tornam a *principal* identidade como sujeitos cotidianos e históricos, se manifestando prático-idealmente acima do indivíduo e, até mesmo, acima da genericidade (impossibilitada de se tornar efetivamente para-si por causa desta específica fragmentação). Deste modo,

a classe, por sua vez, assume uma *existência independente em contraposição aos indivíduos*, de forma que estes últimos encontram suas condições de vida *predeterminadas* e têm sua posição na vida e seu desenvolvimento pessoal *condicionados por sua classe*, tornando-se assim *subordinados* a ela. Este é o fenômeno da sujeição de indivíduos isolados à *divisão do trabalho* e só pode ser eliminado pela abolição da *propriedade privada e do próprio trabalho [labour]* (MARX apud MÉSZÁROS, 2004, p. 330-331, grifos do autor).

Outro ponto predeterminado a ser salientado é a reciprocidade existencial entre as classes, em que uma classe, como ente objetivo, só pode existir como processo interativo e com a identidade baseada na configuração e dinâmica simultânea das outras classes. Eis a dialética do senhor-escravo (cf. HEGEL, 1992) como historicidade objetiva do processo econômico e não obra do espírito universal:

Do ponto de vista da ontologia do ser social isso significa, num primeiro momento: - que cada classe enquanto complexo social só pode existir em certa sociedade; - que, por essa razão, a sua existência relativamente autônoma comporta uma relacionalidade irrevogável com essa sociedade em sua totalidade e com as demais classes da mesma sociedade; - que uma classe só existe socialmente em interação prática com as demais classes de formação em que se encontra. (LUKÁCS, 2013, p. 185).

É por isso que todas aquelas mediações alienadas comentadas anteriormente (propriedade privada, mercado, divisão social do trabalho, estado, família monogâmica etc.) são *expressões estruturais classistas*, que se reconfiguram fenomenicamente de acordo com o contexto histórico dos modos de produção, com seus tipos próprios de dominantes e dominados, e todos os conflitos (*Konflikts*) no interior da sociabilidade antagônica são *expressões relacionais classistas* em algum grau, mais direto ou menos direto, mais ou menos consciente desta determinação de pano de fundo – determinação essa que não é não só social, mas também social de segunda ordem, no sentido tardio de alienação, como diz Lukács ao tratar da diferenciação da reprodução biológica para a reprodução social:

Justamente as lutas de classe na sociedade foram usadas com maior frequência para interpretar o ser social como um tipo de ser natural. Não abordaremos aqui as intenções geralmente reacionárias associadas a tais teorias, embora sua repetição obstinada até mesmo em períodos em que nem mesmo a aparência lhes confere alguma plausibilidade aponte claramente para o seu interesse em ignorar conexões verdadeiras e para fontes sociais dessa espécie (LUKÁCS, 2013, p. 186).

E falando de determinadas teorias naturalistas mais extremas, especialmente o abominável “darwinismo social”, o húngaro evidencia:

Todas essas teorias ignoram que, na luta propriamente dita pela existência, o que está em jogo de modo imediato e real é vida ou morte no sentido biológico, é matar e devorar ou morrer de fome, ao passo que todas as lutas de classe na sociedade giram em torno da apropriação daquele mais-trabalho que compõe o valor específico de uso da força de trabalho humana. (Matar na guerra, a não ser que ocorra por razões canibalescas, nada tem a ver com a luta pela existência na natureza. Como veremos mais adiante, a própria guerra é um fenômeno decorrente – que às vezes se torna relativamente autônomo – da reprodução socioeconômica recém-indicada) (ibidem, p. 187).

Por outro lado, a categoria de lutas de classes (*Klassenkämpfen*) de Marx e Engels também está longe da caricatura economicista que é bastante disseminada. Essa categoria diz respeito a algo tão complexo que abarca profunda e inescapavelmente todas as instâncias da vida social dos perímetros do mundo estranhado. Quando se usa tal termo, há a tendência em pensar apenas em atividades politicamente conscientizadas e que interrompem bruscamente uma rotina social e a base econômica estabelecida, como piquetes de greves em portas de fábricas no ABC Paulista, ou quando tomamos conhecimento de um levante de classes populares num passado distante, como a Revolta dos Ciompi (1378) em Florência. No entanto, essas são apenas algumas das expressões destacadas extraordinariamente como *força motriz da história* da sociedade antagônica. Há também as expressões de porte mediano, mais estritamente de caráter político-institucional, quando a política, como expressão classista por excelência dos conflitos, é canalizada pela mediação do estado, ou de associações comunitárias restritas, para haver enfrentamentos e debates em torno do disseminado e falseado “bem comum”. E, por fim, há as expressões extremamente implícitas das lutas de classes de maneira bem mais mediada pelos complexos sociais e incorporadas à vida cotidiana (*Alltagslebens*): como nos debates de alto nível filosófico na Academia de Platão, na disputa judicial por uma determinada herança familiar, nas mensagens díspares de ingênuas fábulas infantis, na competitividade entre trabalhadores (*labourers*) do contemporâneo mercado de trabalho, na relação dos estereótipos de gêneros patriarcais, na compra-venda de uma simples

mercadoria no armazém da esquina etc. Em suma, além dos conflitos (*Konflikts*) em contexto antagônico expressarem graus de estranhamento (*Entfremdungen*), como desumanização e antagonismo em diversos níveis, estas contradições são portadoras de um *classismo* nos posicionamentos teleológicos de interação com esta sociabilidade e na reflexão sobre ela.

Junto à contradição fundamental de uma determinada estrutura social, há *contradições secundárias*, como salientou Mao (2008), e elas se esparramam de diversas maneiras até as menores unidades do cotidiano – não é sem razão que nas quatro formas de alienação (*Entäusserung*) ditas nos *Manuscritos*, como vimos, Marx fale inclusive da alienação e estranhamento do indivíduo consigo mesmo. Lukács menciona essa cadeia variada das expressões das lutas de classes e lembra que até no panfleto político do *Manifesto Comunista* é possível notá-la:

A enumeração político-proclamatória no *Manifesto Comunista* já fala, por exemplo, com relação à Antiguidade, ao lado do antagonismo de senhores e escravos, também do antagonismo de patrícios e plebeus, e Marx aponta, em outras passagens, repetidamente, para a relação, estreitamente ligada à anterior, entre credores e devedores, para o papel do capital comercial, do capital financeiro, nesse processo de desenvolvimento. Esse tipo de consideração naturalmente vale para todas as formações, já que espelha a estrutura dinâmica autêntica do respectivo ser social (LUKÁCS, 2013, p. 268).

As classes sociais são uma estratificação de segunda ordem do ponto de vista universal da ontologia do ser social e uma estratificação de primeira ordem do ponto de vista histórico-particular da sociabilidade antagônica. Essa divisão categorial tem o seu embrião no resultado simultâneo do trabalho alienado (*alienated work*), a desfiguração brusca do complexo econômico; uma forma de trabalho (*work*) que é um esvaziamento do trabalho primitivo (*primitive work*) do contexto cooperativo e original, no sentido de que a atividade primária é despojada do seu conteúdo genérico de fonte aberta e universal das objetivações e plataforma do intercâmbio cooperativamente organizado¹⁴⁷, tornando-se um meio de vida particularizado e cerrado em si, submetido aos ditames e caprichos de outros seres humanos, alçados à posição de déspotas deuses terrenos (como forças estranhas personificadas na figura humana, na visão dos produtores diretos). Do ponto de vista dos proprietários e seus lacaios, por outro lado, o trabalho alienado (*alienated work*) é enaltecido como forma superior de atividade fundante, pois ele (no mundo pré-capitalista) consegue expandir o conceito de meios de trabalho (*instruments of work*) para instrumentalizar um número de seres humanos como

¹⁴⁷ De acordo com Lukács (ibidem, p. 179), “a divisão originária do trabalho certamente é apenas ocasional e, por essa razão, uma ação conjunta meramente técnica por ocasião de certas operações ou cooperações”.

ferramentas vivas para produzir o excedente. É só com o desenvolvimento histórico da sociedade antagônica que esta uniformização rústica dentro das forças produtivas se mostrará mais diferenciada como meios de produção (instrumentos e objetos do *work*) e a força de trabalho (*labour power*). O que é universal nesse contexto antagônico é a existência de uma quebra de correspondência entre a produção e a apropriação (*Aneignung*). O excedente econômico é produzido por uma parte das pessoas e controlado e aproveitado por outra parte, sobrando para os trabalhadores (*workers*) as migalhas tangível-espirituais de sua própria atividade. No entanto, o desenvolvimento histórico da sociabilidade classista e da individualidade antagonizada tem a sua própria dialética de Perséfone e Despina, havendo o convívio de bonanças e turbulências, palácios e choupanas, confraternização e barbárie, ciência e obscurantismo, ou seja, humanização e desumanização. Uma face desumana, cruel¹⁴⁸, e uma face de enriquecimento humano propiciado pelo desenvolvimento das forças produtivas – este desenvolvimento acelerado ocorreu por injetar parte do excedente na própria produção e se esgota, depois de milênios, com a sociedade burguesa madura, ao deixar de representar os interesses universais da generidade humana. Ao ouvir isso, é compreensível que cabeças científicistas balancem negativamente, em desacordo, pois ainda lhes faltam perceber o bê-a-bá da comentada diferenciação ontológica que há no interior das forças produtivas e seu caráter de atividade sensível¹⁴⁹.

Como o trabalho alienado (*alienated work*) é o fundamento ontológico das classes sociais, os produtores diretos que o realizam são a base de cada formação social antagônica e os produtores indiretos da cultura predominante de cada formação social classista. Indiretos porque entre o “conteúdo material da riqueza”¹⁵⁰ (de autoria deles) e o conteúdo espiritual (das atividades ideológicas) se colocam mediações que, dificilmente, permitem um intercâmbio considerável e proveitoso de alguém dos andares mais abaixo do edifício social. Justamente por isso, a classe subjugada de *workers*, alicerce social, tende a ser, na história, um grupo social com a existência com menos possibilidades de aflorar suas capacidades humanas; sendo o seu sacrifício¹⁵¹ a matéria-prima tangível para as outras classes,

¹⁴⁸ “A crueldade é humano-social e não animal. Os animais não conhecem crueldade alguma” (ibidem, p. 436).

¹⁴⁹ Cf. Marx e Engels (2007) e Lessa (2011, p. 253-274).

¹⁵⁰ Marx, 1983, p. 46.

¹⁵¹ Exatamente por esse fato, a classe dos produtores diretos possui a contradição mais drástica naquela cadeia de oposições que Marx descreveu bem desde os *Manuscritos de Paris*. Mesmo levando em conta que as outras classes e frações de classes também sofrem (em diferentes níveis) as alienações e que o panorama atual da classe básica é, em certo sentido e descontando os casos de superexploração, menos brutal do que no passado, ainda sim se pode dizer que a classe dos produtores diretos, no devir da sociabilidade antagônica, *foi e é* a porção da humanidade sacrificada no altar da história para que o desenvolvimento acelerado das forças produtivas acontecesse.

especialmente as dirigentes, que cultivam de forma intensa as manifestações sociais mais complexas.

Ora, é o desenvolvimento da produção, de suas formas e limitações específicas, que determina o tipo de diferenciação de classe, da função social e da perspectiva das classes, o que ocorre, todavia, na forma de uma interação, porque o tipo da constituição das classes, sua relação recíproca, retroage decisivamente sobre a produção (LUKÁCS, 2013, p. 183).

Cada forma de trabalho alienado (*alienated work*) fundamenta um tipo de formação social. É através do trabalho escravo (*slave work*) que se ergue e mantém a sociedade escravista. É por meio do trabalho do servo (*serfdom*) que se estrutura a sociedade feudal e, por fim, é a existência do trabalho operário (*industrial alienated work*¹⁵²) que permite a existência da sociedade capitalista até hoje. E os modos antagônicos de produção que destoam destes, como o asiático ou alguma forma mista, também possuem classes subjugadas com a função de realizar o intercâmbio com natureza para gerar os valores de uso que são meios de produção e de subsistência.

Contudo, como foi dito, nem só de sociedades antagônicas o ser social se configurou, especialmente nos milênios entre a Revolução Neolítica e a Antiguidade. E no contato, mediado principalmente pelo mercado, entre a sociedade antagônica de produção classista (escravocrata nos tempos antigos) e as comunas camponês-igualitárias há um processo gradual de incorporação classista dessas pequenas comunidades. O desenvolvimento histórico deste intercâmbio deu fisionomia a uma classe social de produtores paralela, o campesinato. Portanto, o desprezo pelo trabalho (ou melhor, *work* travestido de *alienated work*) foi a tônica durante toda a extensa primeira fase da sociedade antagônica, mas se pode achar concepções mais simpáticas ao trabalho (*work*) justamente nas camadas produtoras intermediárias (LUKÁCS, 2013, p. 135). Desprezo esse sendo flexibilizado (e não eliminado) somente com a fase antagônica superior, quando essa alienação se suprassume (*aufheben*) em trabalho abstrato (*labour*) e, no plano ideológico, ocorre a Reforma Protestante (a partir do século XVI), com a sua doutrina ética da “dignidade do trabalho” em sintonia com os valores liberais.

Importante passo no processo de “socialização do ser social” (ibidem, p. 181), o surgimento das cidades, por mais que tenha sido um processo diversificado em suas várias manifestações históricas de gênese, dá origem à outra face da divisão do trabalho: a *divisão*

¹⁵² O *industrial* neste termo está em sentido amplo, abrangendo toda a esfera de produção além do fabril: compreende o assalariamento capitalista do extrativismo, do *agrobusiness*, da construção (civil, naval etc.) e até da culinária e do transporte de mercadorias (sobre este último cf. Max, 1985, p. 108-110).

entre campo e cidade. E como essa diferenciação se eleva a reboque do desenvolvimento da sociedade antagônica¹⁵³, numa relação em que os agentes do campo se subordinam de forma mais ou menos direta, o caráter de determinação classista se manifesta na vida cotidiana (*Alltagslebens*) distintamente nessas duas áreas do ser social. Essa relação campo-cidade é rica na variabilidade de relações desencadeadas e a cidade representa o polo dessa dialética que concentra uma socialização mais intensa¹⁵⁴, pois é feita, em sua maioria, de categorias “predominantemente sociais”.

E, como a esfera do ser social agudiza o processo de socialização, Lukács observa como a cidade intensifica em seu metabolismo “o processo social de separação entre trabalho braçal e trabalho intelectual” (idem, *ibidem*). O processo de industrialização é a potencialização dessa tendência histórica de concentrar os progressos da cultura no polo cotidiano urbano. A passagem gradual da Cidade-Estado, antiga e medieval, até chegar ao moderno Estado Burguês é, assim, portador do processo contraditório de socialização do ser social e do desigual (antagônico) desenvolvimento classista. E, apesar de o filósofo húngaro não detalhar historiograficamente como se dá essa relação sobreposta de desenvolvimento da ontológica socialização, tendo o complexo da economia como base, e o caráter histórico-particular do antagonismo classista, ele menciona frequentemente o cruzamento entre estas linhas históricas. Todos os desdobramentos nesse contexto se conectam com a “diferenciação das classes”, que é a “forma histórica mais importante” (*ibidem*, p. 183).

A divisão entre campo-cidade – importante distinção no “corpo inorgânico” (cf. MARX, 1999) do ser social –, no entanto, não é por si só fundamento de uma divisão classista. Nem mesmo o trabalho (*work*) por si só gera isso, pois, como foi observado, há produtores realizando a categoria fundante no campo e na cidade e, mesmo assim, não compartilhando a mesma função social como classes. Um camponês, um artesão e um escravo trabalham (*work*). A divisão entre os dois primeiros, no entanto, é de critério do produto social com que trabalham (agricultura/pecuária de um lado e fabricação do outro), pois não são subordinados, ao menos não diretamente, à propriedade privada. O escravo é. E continua sendo parte dessa classe social fundamental (da Antiguidade) mesmo se for tirado das plantações e colocado para fazer vasos de cerâmica. Todavia, o escravo não era o único

¹⁵³ Quanto às consequências da divisão do trabalho, Lukács destaca os “dois complexos que diferenciam com nitidez a sociedade originalmente unitária: a divisão entre trabalho intelectual e trabalho braçal e a divisão entre cidade e campo, que, no entanto, ininterruptamente se entrecruzam com o surgimento de classes e antagonismos de classes” (*ibidem*, p. 179).

¹⁵⁴ “A cidade é de modo geral um complexo que não pode ter analogia com qualquer nível inferior de ser. [...] Até mesmo um jardim ou um parque no interior da cidade são formações predominantemente sociais” (idem, p. 182).

subordinado à propriedade privada e/ou seu comitê de suporte (Estado Antigo). Havia ocupações assalariadas como guardas, escribas e professores. E nenhum desses tem como função realizar a categoria fundante (*work*).

A classe escrava, por sua inserção naquela determinada estrutura produtiva, tem uma relação com a totalidade radicalmente distinta das relações de outras classes sociais em tal sociabilidade. E apenas a mudança essencial de determinada formação social pode mudar a relação da determinada parte com o todo, como realça Lukács:

Não pode haver nada mais falso, portanto, do que considerar relações de classe bem determinadas isoladas dessa posição que ocupam na respectiva totalidade. A escravidão é, por exemplo, a forma dominante de classes na Antiguidade; seus resquícios na Idade Média constituem um episódio sem consequências; a escravização dos negros na América, em contrapartida, é um componente do capitalismo em formação, apesar de sua natureza manifestamente anacrônica e monstruosa (LUKÁCS, 2013, p. 185).

Naquela determinada totalidade, a classe escrava e a classe dos proprietários escravocratas formam o antagonismo essencial, elas são a configuração histórico-particular de uma polaridade motriz permanente na sociabilidade antagônica com a relação entre as forças produtivas (em que o fator humano é um determinado grupo de *workers*) e as relações de produção (a propriedade privada em diferentes modos). As outras classes interagem, em diferentes níveis, com essa contradição fundamental. O camponês, o artesão, o soldado, o escriba e o professor são o que Marx chamará de classes de transição (*Übergangsklassen*), ao falar da configuração de uma delas na sociedade capitalista, a pequena burguesia¹⁵⁵, na obra (*O 18 de Brumário de Luís Bonaparte*) em que faz uma análise de conjuntura da França de seu tempo e deixa claro que uma sociedade é atravessada por mais classes além das duas fundamentais.

O termo alemão *Übergangs* para caracterizar as camadas médias (*Mittelstände*) é interessante, pois ele não insinua apenas “transição” no sentido de passagem como um elo perecível, mas também de conservação no processo, ou seja, literalmente *transitar*, passar sobre algo. São classes que atravessaram o processo histórico, sofrendo determinados efeitos na sua forma fenomênica, obviamente, mas mantendo uma determinada identidade essencial. Se o servo da gleba só existe no determinado contexto do modo de produção feudal, por exemplo, um camponês e um assalariado de serviços, por outro lado, existem há milênios nas

¹⁵⁵ “Porém, por representar a pequena burguesia [*Kleinbürgertum*], ou seja, uma *classe de transição* [*Übergangsklasse*], no qual os interesses de duas classes se embotam de uma só vez, o democrata [*Demokrat*] tem a presunção de se encontrar acima de toda e qualquer contradição de classe [*Klassengegensatz*]” (MARX, 1960, p. 144; 2011a, p. 67, grifo do autor).

mais diversas formações sociais. E ambos só conhecem uma força centrípeta com o movimento ascendente do capital, que tende a se expandir no campo como *agrobusiness* e expandir o setor de serviços como componente de circulação e realização desta propriedade privada extremamente dinâmica. Assim, o outro sentido que se pode inferir de *Übergangs*, contrário ao primeiro, de simples elo, em processo de dissolução e perda de identidade, também se afirma em determinados aspectos em tempos de consolidação da sociedade burguesa e expansão mundial do Monsieur Capital. As estatísticas da quantia de indivíduos em um determinado contexto histórico e regional não alteram as funções sociais dos pores teleológicos, por isso não há antinomia nesses *dois sentidos* das classes intermediárias.

No esquema de Nicolai Bukharin (1970, p. 332-333), com efeito, é proposta uma diferenciação entre classes de transição e classes intermediárias, mas essa distinção não se sustenta, pois o argumento do autor russo é que essas últimas representariam a novidade de estratos do mundo capitalista, como a “classe de técnicos intelectuais”, que não teriam transitado historicamente. Ora, falta aí a percepção ontológica para além das subdivisões profissionais surgidas com a tecnologia moderna: pores teleológicos secundários tratados como serviços e sendo assalariados é algo antigo, bem antigo. Entretanto, até mesmo Lessa (2011, p. 177-184 e 2014b) faz uma distinção equivocada deste tipo, invertendo o uso da nomenclatura: a classe de transição, para o autor brasileiro, ao contrário, é um termo que caberia apenas ao “conjunto de assalariados não proletários” da sociabilidade burguesa.

Nas suas considerações sobre as variadas leituras (contraditórias) sobre a classe camponesa, Teodor Shanin (2005, p. 14) conclui:

[...] aceitar a existência e a possível transferência dos camponeses “intermodos” é chegar mais perto da riqueza e das contradições da realidade. Dizer isso não é afirmar que os camponeses sob o capitalismo são iguais aos camponeses sob o feudalismo, porque isso não está em questão (pressupõe-se, obviamente, o contrário). O que realmente se quer dizer é que os camponeses representam uma especificidade de características sociais econômicas, que se refletirão em qualquer sistema societário em que operem. Que dizer também que a história camponesa se relaciona com as histórias societárias mais amplas, não como seu simples reflexo, mas com medidas importantes de autonomia. Em poucas palavras, significa que uma formação social dominada pelo capital, que abarque camponeses, difere daquelas em que não existem camponeses.

E complementa o seu raciocínio:

[...] Finalmente, e o que é mais importante, essas conclusões não são simplesmente um exercício de lógica, mas são centrais para estratégias de pesquisa e ação política, pois implicam que os camponeses e sua dinâmica devem ser considerados *tanto*

enquanto tais, *como* dentro dos contextos societários mais amplos, para maior compreensão do que são eles e do que é a sociedade em que vivem (ibidem).

Estendemos essas considerações para cada classe de transição e salientamos tal como esse autor: isso não se refere a um esquematismo forçado, um dedutivismo que violenta teoricamente determinadas categorias histórico-sociais que se apresentam sob variadas formas dependendo da época e da região. Trata-se de detectar que o desenvolvimento da sociedade antagonica engendrou determinadas classes sociais que compartilham certas estruturas de identidade, mas que se inserem em diversos contextos e formas particulares. A busca pelo *tertium datur* entre a universalidade e a particularidade das categorias sociais – no caso, as classes médias e sua dinâmica “intermodos”.

As classes de transição são coadjuvantes da contradição principal nas formações sociais ao longo do processo histórico, por mais que determinados generais e filósofos, por exemplo, se tornem nomes emblemáticos de um povo e de uma época. Isso, entretanto, não exclui parte dessas classes de apresentarem contribuições decisivas ao desenvolvimento econômico-estrutural, mesmo que de uma maneira apartada e mediada do palco principal de sustentação. Os dois exemplos citados dizem muito sobre isso: o soldado e o teórico. Sobre esse último campo não tem muito o quê dizer além do óbvio de que a ciência e a técnica são complexos importantíssimos no desenvolvimento do ser social – talvez seja até melhor ressaltar novamente os equívocos de uma superestimação delas na reprodução social devido ao fetichismo do *intellectual labour*: a atividade sensível da força de trabalho manual (*manual labour*) faz parte das forças produtivas (como momento predominante, inclusive), a ciência, por outro lado, está nos complexos secundários das relações sociais. Por outro lado, os soldados, como um setor da classe de assalariados de serviços, formavam em certos contextos um curioso laboratório de experiências produtivas paralelas em suas sociedades. Lukács cita as conexões íntimas entre a guerra e a economia, que, sob certas circunstâncias, faz da área bélica um campo de complexidade econômica mais elevada do que a própria economia estrita (as esferas de produção e de distribuição). Deste modo, certos elementos, como o desenvolvimento de um sistema de assalariamento e a acolhida da mecânica para a construção da maquinaria de guerra, têm o pioneirismo nesta esfera porque “o exército é o único setor da totalidade social da Antiguidade em que o trabalho escravo não pôde desempenhar nenhum papel fundamental” (LUKÁCS, 2013, p. 262). Estes fenômenos específicos significam um espaço muito mais aberto de criação, contudo “jamais sem ser determinados pelas tendências básicas da economia” (ibidem). A autonomia dos complexos secundários pode atingir níveis consideráveis, mas sempre é relativa ao desenvolvimento histórico do complexo fundante e,

do mesmo modo, os limites da técnica são postos pelas relações sociais vigentes. Sublinhando isso, o filósofo húngaro cita uma carta de Marx a Engels, de 1857, em que é observado uma espécie de processo em esboço de aspectos do sistema de trabalho (*work*), feito por essa categoria de uma classe intermediária, que serão incorporados e desenvolvidos na sociabilidade burguesa posteriormente:

A história da *army* [do exército] ressalta e ilustra melhor do que qualquer outra coisa a correção de nossa concepção da conexão entre as forças produtivas e as relações sociais. De modo geral a *army* é importante para o desenvolvimento econômico. Por exemplo: o salário foi desenvolvido por primeiro inteiramente no exército entre os antigos. Igualmente entre os romanos o *peculium castrense* [patrimônio do soldado] constitui a primeira forma legal, na qual foi reconhecida a propriedade móvel de quem não era chefe de família [*pater familias*]. Igualmente o sistema associativo na corporação dos *fabri*. Nesta igualmente a primeira aplicação da maquinaria em grande escala. Até mesmo o valor especial dos metais e seu *use* [uso] como dinheiro parece basear-se originalmente [...] em sua importância para a guerra. Também a divisão do trabalho *no interior* de um ramo foi levada a cabo primeiro nos exércitos. Toda a história das formas sociais burguesas está resumida aí de maneira muito contundente (MARX apud LUKÁCS, *ibidem.*, p. 261).

Portanto, a historicidade é um componente fundamental das relações classistas, reordenando nas passagens de modos de produção tanto a aplicação de determinadas técnicas desenvolvidas, como os elementos relacionais decisivos de determinados antagonismos: a hierarquia, a dominação, a subordinação e, ecoando para além do cotidiano estabelecido, as lutas explicitadas. A historicidade classista, na continuidade e descontinuidade das formações sociais, afeta também os pilares que sustentam essa sociabilidade – sem, no entanto, no curso da história da sociedade antagônica, desfazer o eixo centrado na propriedade privada. Mészáros (2004, p. 333), ao falar da “posição objetiva das principais classes da sociedade na estrutura de produção historicamente estabelecida”¹⁵⁶, localiza neste imperativo estrutural um predomínio ontológico nas relações de dominação:

De fato, neste relacionamento, o *übergreifendes Moment* é, sem dúvida, a obstinada *persistência* do imperativo estrutural que objetivamente sustenta o pessoal que exerce uma determinada dominação de classe ou, inversamente, seu desaparecimento com a mudança das circunstâncias históricas. É por isso que a aristocracia, como classe dominante do sistema feudal, torna-se “classe supérflua” – na verdade, uma força parasitária e obstrutiva – do ponto de vista da reprodução social durante a reestruturação objetiva que caracteriza o processo socioeconômico do “antigo regime” em sua última fase de desenvolvimento, antes da Revolução Francesa (grifos do autor).

¹⁵⁶ “Em outras palavras, as classes são dominadas não apenas pelo *pessoal* da outra classe, mas também pelos *imperativos estruturais objetivos* do sistema de produção e da divisão do trabalho historicamente dados” (op.cit., *ibidem*).

O que as reestruturações históricas na esfera de produção da sociedade de classes revelam é que as classes fundamentais pré-capitalistas foram suscetíveis de se tornar “classes supérfluas”. A posição básica continuou fundamentando esta exploração, mas os agentes sociais (as classes fundamentais) que a preencheram se alternaram. E é justamente essa superfluidade que não ocorreu com as classes de transição, pois são paralelas e transversais a estes imperativos estruturais objetivos. Isto é, pelo menos foi assim até chegar a situação extremada e universalizada da forma puramente social da sociedade burguesa, onde o sistema antagônico como um todo entra em crise por essa generalização e, deste modo, *todas as classes se tornam supérfluas* ao desenvolvimento das forças produtivas imbricado com a necessidade emancipatória do gênero humano – embora a burguesia, como classe dominante, seja o obstáculo primário e central do processo de transição que visa a *Aufhebung* desta situação.

2.3 Consciência de classe

Na *Grande Ontologia*, há a ênfase na objetividade econômica da gênese e configuração classista, desenvolvida pela divisão social do trabalho (*manual e intellectual labour*), sem descartar o aspecto da consciência nas relações entre as classes:

Ora, é o desenvolvimento da produção, de suas formas e limitações específicas, que determina o tipo de diferenciação de classe, da função social e da perspectiva das classes, o que ocorre, todavia, na forma de uma interação, porque o tipo de constituição das classes, sua relação recíproca, retroage decisivamente sobre a produção (limitações da produção da economia escravista). Mas, por mais que as classes formem complexos sociais singulares, determinados em termos economicamente objetivos, esses complexos só podem existir em referência recíproca, como determinações de reflexão, mais exatamente, enquanto determinações em que a consciência dessas relações de reflexão desempenha um papel determinado, às vezes decisivo (LUKÁCS, 2013, p. 183-184).

O desenvolvimento da esfera de produção é, portanto, o momento predominante (*übergreifendes Moment*) da diferenciação classista no âmbito tanto social-funcional quanto de perspectiva, sendo maleável, no entanto, à retroação que as relações entre as classes exercem sobre esta base econômica. Exatamente por isso é que a categoria de reflexão de classe possui um papel ativo, pois, por mais que os complexos envolvidos tenham uma existência objetivamente estabelecida, trata-se de um processo interativo de agentes singulares e coletivos com pores teleológicos em constante intercâmbio. Deste ponto aberto, Lukács não abandona ou menospreza, de maneira alguma, uma categoria que lhe colocou na notoriedade

do debate teórico contemporâneo e, ao mesmo tempo, lhe foi muito cara na juventude¹⁵⁷: a *consciência de classe*. Época, aliás, em que o jovem Lukács (1974, p. 59), mesmo em sua heterodoxia (inconsciente), sabia que, para Marx, classe social diz respeito ao “lugar no processo de produção”.

Marx não esquematiza mecanicamente a relação entre ser social e sua consciência e, na particularidade da sociedade antagônica, entre ser da classe e consciência de classe. Mesmo porque, o próprio pensador alemão é a prova viva disso ao se orientar ideologicamente de maneira singular e se consolidar como principal vocalizador teórico de uma classe social que não era a sua. E em trechos como a de *A Miséria da Filosofia*, ele indica aquela divisão que ficará conhecida como classe em-si e classe para-si:

As condições econômicas tinham a princípio transformado a massa da população do país em trabalhadores. A dominação do capital criou para essa massa uma situação comum, interesses comuns. Assim essa massa já é uma classe diante do capital, mas não o é ainda para si mesma. Na luta [...] essa massa se reúne, se constitui em classe para si mesma (MARX apud LUKÁCS, 2013, p. 184).

Há uma curiosidade importante sobre esta distinção: alguns autores marxistas que se dedicam à teoria das classes sociais simplesmente descartam essa distinção marxiana como se fosse um resíduo hegeliano antinômico. E, ironicamente, tais pesquisadores se encontram em campos opostos: não aceitam tal distinção nem o objetivismo de E. O. Wright e N. Poulantzas e nem o culturalismo de A. Przeworski e E. P. Thompson. De acordo com Luis Felipe Miguel (1998, p. 24), o descarte desta categorização é um “campo comum que reúne esses quatro autores”. Tanto os que priorizam as determinações estruturais quanto os que priorizam as determinações relacionais dos indivíduos. Sem entrarmos na profundidade destas quatro teorias, apenas sinalizando superficialmente as críticas recorrentes a elas como a deste texto referenciado, notamos, de imediato, como os deslizos metafísicos se apresentam nos velhos extremos da não apreensão adequada da relação entre objeto e sujeito e entre essência e fenômeno: o procurado *tertium datur*.

¹⁵⁷ No *Posfácio* de 1967, Lukács diz que a primeira coisa que choca em HCC é uma tendência “contra os fundamentos da ontologia do marxismo” (1974, p. 356). A obra trata o marxismo descoladamente como uma teoria da sociedade e ignora suas considerações sobre a natureza – aquela posição do jovem Lukács, com ranços de culturalismo, é compartilhada por M. Adler, A. Lunatcharski, existencialismo francês etc. Ou seja, é a velha rejeição metafísica da dialética da natureza. Com isso, em HCC a “economia é empobrecida” (idem, p. 357) porque não apreende o trabalho (*work*) como a categoria marxista fundamental: intercâmbio teleológico entre ser social e natureza. Sem entender a centralidade fundante do trabalho (*work*), não se entende essencialmente o processo ambivalente da exploração capitalista, aonde “o desenvolvimento superior da individualidade só se pode comprar pelo preço desse processo histórico em que o indivíduo é sacrificado” (idem, p. 358).

Em uma determinada passagem de *O 18 de Brumário*, Marx realiza uma ênfase da condição classista “a partir do ponto de vista político e não do socioeconômico, não do ontológico” (LUKÁCS, idem, ibidem) ao analisar a nação francesa e falar da mais antiga classe de transição da história, o campesinato:

Milhões de famílias existindo sob as mesmas condições econômicas que separam o seu modo de vida, os seus interesses e a sua cultura do modo de vida, dos interesses e da cultura das demais classes, contrapondo-se a elas como inimigas, formam uma classe. Mas na medida em que existe um vínculo apenas local entre os parceiros, na medida em que a identidade dos seus interesses não gera entre eles nenhum fator comum, nenhuma união nacional e nenhuma organização política, eles não constituem classe nenhuma. Por conseguinte, são incapazes de fazer valer os interesses da sua classe no seu próprio nome, seja por meio de um Parlamento, seja por meio de uma convenção. Eles não são capazes de representar a si mesmos, necessitando, portanto, ser representados (MARX, 2011a, p. 142-143).

Entretanto, seria uma total distorção da teoria de Marx, quem, com base em fragmentos soltos como esse, tomasse a categoria de classe social como fundamentada na consciência política, pondera Lukács na *Grande Ontologia*. Está claro que está sendo falado de classe para-si nesta passagem específica. E, assim sendo, a conscientização da condição de classe é uma “determinação decisiva” não “para o ser-aí, mas certamente para o ser-assim da relação de classe” (LUKÁCS, 2013, p. 184). Em outras palavras, seria deformar a categoria de classe social se

fôssemos concluir que o ser da classe é algo vinculado à conscientização. A formulação anterior do problema como para-si, que se desenvolve a partir do em-si, indica a proporção que de fato se tem em mente: o ente objetivo da classe origina-se das relações de produção concretas, da estrutura da referida formação. O fato de a conscientização ser capaz de exercer uma função objetivamente modificadora no ser social da classe só pode causar surpresa naqueles que, em correspondência a certas tradições marxistas vulgares, veem uma infraestrutura “puramente objetiva” e uma superestrutura tão “puramente subjetiva” como concepção marxista de sociedade (LUKÁCS, 2013, p. 184-185).

Na interpenetração processual entre o reflexo ideal da classe e o ser em-si da classe, as classes sociais, como dados ontológicos de uma particular historicidade antagônica, não se alteram, embora a consciência seja necessária para sustentar essa condição, pois a vida humana, dentro ou fora da sociabilidade antagônica, se caracteriza justamente por ter essa mediação ativa nas relações. Certamente, no plano histórico, as classes sociais se alteram como objetos de transição de formações sociais distintas – vide o processo plurissecular de *acumulação primitiva do capital* que, nesse sentido, transformou massas de camponeses em operários e serviçários, muitas vezes com um movimento de brutalidade sanguinária (cf.

MARX, 1984, Cap. 24). E, além disso, no plano fenomênico de uma mesma ordem social estabelecida, as classes sociais mudam de alcance e formato em determinados períodos. Porém, no plano cotidiano, estão lá estabelecidas com gigantesco vigor enquanto esta forma de sociedade específica tiver a sua vigência. Então, observado isso, exatamente o que pode escapar desta determinação classista numa determinada formação social?

O destino classista individual de alguns certamente se pode alterar. Tomemos como exemplo a sociedade capitalista consolidada, visto que, comparando com as anteriores, há uma probabilidade maior de *mobilidade interclasses* para uma fração da população. Alguns operários podem se tornar funcionários públicos e um camponês pode chegar ao posto de burguês ruralista. E vice-versa. No entanto, além de estatisticamente, do ponto de vista da totalidade, uma mobilidade ascendente ser pífia, ela não altera em nada a própria estrutura de classes – uma mobilidade que continua destacável nos tempos modernos, especialmente em certas regiões dos países da periferia capitalista, é a que está confinada entre certos setores das classes subalternas. Se um raro e determinado megaempresário já foi vendedor de pipoca ou se um juiz federal trabalhava na colheita de café na juventude, o que houve nesses casos extremos foi apenas uma reordenação eventual de algumas peças em um jogo já estabelecido para ser fundado na exploração e na desigualdade social.

Todavia, há algumas espécies de sinuosidade e de desacoplamento mais simples de ocorrer, gerando várias combinações, embora, em última análise, a sociedade mantenha uma estrutura correspondente de ideias dominantes¹⁵⁸. Primeiramente, há movimentos nos *interesses de classe*. Bukharin (1970, p. 336) divide em dois tipos: os interesses gerais e os interesses passageiros – e estes últimos podem ir à contramão dos primeiros; por exemplo, quando determinados operários entram em acordo com os patrões para conquistar alguns direitos, mas numa visão da totalidade estão negociando a permanência de seus grilhões. Em outro nível, para além do movimento das classes, há também a *conscientização para além do próprio ser da classe* do indivíduo. Assim como os complexos mais puramente sociais conquistam uma relativa autonomia em relação à base material, a consciência dos indivíduos sociais, como mediação humana incomparavelmente versátil, *pode* ir para além de sua própria configuração como indivíduos ontológica e economicamente funcionais de um determinado ser da estrutura de classes.

¹⁵⁸ Os indivíduos que compõem a classe dominante possuem, entre outras coisas, também a consciência e, por isso [...] eles dominam também como pensadores, como produtores de ideias que regulam a produção e a distribuição de ideias de seu tempo; e, por conseguinte, que suas ideias são as ideias dominantes da época (MARX; ENGELS, 2007, p. 47).

Essa passagem de consciência classista em certos indivíduos sociais, durante o desenvolvimento histórico, é mais comum de acontecer nas classes de transição e, especialmente, na fração composta pelo chamado trabalho intelectual (*intellectual labour*). Apesar de que os trabalhadores intelectuais (*intellectual labourers*) representem na sociedade de classes justamente aquela fração que afirma os serviços de controle administrativo e a justificação ideológica (clero, burocracia, *intelligentsia* etc.) devido à relativa autonomização dos pores de segunda ordem, somado às circunstâncias históricas que movimentam interesses divergentes. Por isso

[...] pores teleológicos dessa espécie podem ser colocados espontânea ou institucionalmente a serviço de uma dominação sobre aqueles que por ela são oprimidos, do que provém a tão frequente ligação o trabalho intelectual automatizado e os sistemas de dominação de classe, embora seus primórdios [dos pores teleológicos secundários] sejam mais antigos, embora no decorrer da luta de classes, como já demarca o *Manifesto Comunista*, justamente uma parte dos representantes do trabalho intelectual se bandeia, com certa necessidade social, para o lado dos oprimidos e rebelados (ibidem, p. 180).

Aqui Lukács remete à complexa plataforma social, onde não só o ser da classe desemboca univocamente na mesma “média” de consciência social¹⁵⁹, como também pode se posicionar, de acordo com as circunstâncias, em uma determinada posição ideológica nos embates entre os interesses classistas. Mas, atenção, é importante repetir mais uma vez: se sobrepõem posicionamentos classistas em determinadas tomadas de consciência, mas não se altera o ser da classe de determinado sujeito singular. Voltemos, portanto, aos exemplos extremamente ilustrativos: por mais contribuições para à causa operária que fizeram, por mais que, nas lutas de classes, se destacaram historicamente na trincheira da frente popular-emancipatória, Marx era um jornalista, Lenin, um advogado e dirigente político, e o próprio Lukács, um professor (e durante um tempo, dirigente político também). Ou seja, os três *não deixaram* de ser trabalhadores (*labourers*) das classes intermediárias. Engels, então, era literalmente de origem burguesa e herdou o seu patrimônio de negócios industriais – um caso raro de alguém da classe dominante que combate o ser da própria classe em que está posicionado ontologicamente como indivíduo.

Entretanto, a própria consciência de classe possui uma história de desenvolvimento e o advento em que ela se volta para si mesma, tornando-se o próprio objeto de estudo, só ocorre depois de muitos milênios. Uma consciência de classe *stricto sensu*, no mais alto nível – ou

¹⁵⁹ “[...] as forças que determinam a “concepção de mundo” do homem singular em sua vida cotidiana, sendo que jamais se deve esquecer que aquela corrente social é síntese (todavia não a soma mecânica) de pores teleológicos de homens singulares” (ibidem, p. 459).

melhor, uma consciência de classe que entende perfeitamente o que representa uma consciência de classe, a *consciência desta consciência* – como a destes revolucionários contemporâneos citados – é algo recente na história da humanidade. Possibilitado, de forma mediada pela superestrutura, através do segundo grande marco que revolucionou as forças produtivas (após a Revolução Neolítica), a Revolução Industrial – e, dentro destas décadas de transformação profunda, há a emancipação política com a Revolução Francesa. É quando a humanidade chega ao nível da superprodução. As relações antagônicas, neste nível de complexidade, não desenvolvem mais as forças produtivas e, por fim, a nova classe geradora de riqueza assume a potencialidade revolucionária. E assim se torna possível o reconhecimento do radical caráter classista atravessando os vários complexos e relações sociais da vida cotidiana e conduzindo não só os embates da vida político-econômica, mas até mesmo da teoria (filosofia e ciências), terreno imaculado historicamente tanto por um fetichismo metafísico-universalista quanto, a partir do século XIX, de feição cientificista (embasado no agnosticismo de Hume e Kant ou, ainda, no materialismo antidialético). Com efeito, a clarificação das determinações classistas foi possibilitada justamente por Marx, que não é o descobridor das lutas de classes, mas revela adequadamente o significado delas ao realizar a última grande síntese teórica do que a nova realidade iluminava sobre a história humana e da concepção do que é o próprio ser humano, resultando num novo padrão de cientificidade (absorvido do patrimônio cultural da humanidade que havia desembocado no movimento iluminista). Deste modo, além de demonstrar que a teoria é objetivamente práxis (mas não só, sendo mais um caso de identidade da identidade e da não identidade, em termos hegelianos, isto é, o conhecimento nasce da prática humana e representa um posicionamento objetivo perante o mundo), há a possibilidade de enxergar, no contexto da sociedade antagônica, que este conhecimento não paira acima da estratificação classista, visto que as classes são os principais sujeitos da reprodução social e do desenvolvimento histórico da sociabilidade alienada¹⁶⁰. Com essa ontologia dialética (lembramos que a ontologia de Hegel é insuficientemente dialética e o seu lado metafísico-idealista é uma herança classista-liberal do epistemologismo não superado), não só entendemos melhor o passado, a história da evolução do pensamento humano etc., como também nos armamos metodologicamente para a ampliação da massa crítica a partir da sociedade capitalista consolidada:

¹⁶⁰ “A completa “ausência de interesse” do erudito é, nessa universalidade, um mero dogma de convenções catedráticas. A paixão por desmascarar uma formação econômica, um sistema legal, uma forma de Estado ou por impô-la como progressista etc., e, estreitamente ligado a isso, a valoração positiva ou negativa do passado histórico etc. também podem trazer à tona verdades puramente científicas, para as quais o objetivismo acadêmico-dogmático estava cego” (ibidem, p. 448).

Duas são, portanto, numa perspectiva ontológica, as condições essenciais para a produção de um conhecimento, o mais verdadeiro possível, em cada momento histórico: a capacidade, o empenho e o rigor do indivíduo, de um lado e, de outro, o ponto de vista de classe. Ambas as condições são indispensáveis. Como, porém, a cientificidade moderna [burguesa] rejeita inteiramente a perspectiva de classe, vale a pena enfatizar o seu caráter absolutamente ineliminável. Independente de ser admitida conscientemente, e mesmo quando explicitamente rejeitada, ela sempre intervém no processo de conhecimento, pois não pode haver neutralidade axiológica numa sociedade perpassada pelo antagonismo das classes sociais. A própria rejeição da interferência do ponto de vista de classe já é uma tomada de posição a partir de um determinado ponto de vista, não por acaso, o da classe burguesa (TONET, 2013, p. 213).

Algumas observações são necessárias para evitar compreensões mecanicistas da vinculação entre interesses de classe e conhecimento, como Ivo Tonet salienta, e uma delas é: há uma diferenciação entre neutralidade e objetividade; e, se a primeira é inexistente (um pretexto mistificador), a segunda é necessária na produção de conhecimento teórico¹⁶¹. Acrescente a isso, o fato de que o reconhecimento das determinações classistas do pensamento se coloca como uma das condições de conhecimento da esfera do ser social apenas nessa viragem histórica em que as forças produtivas engendram um novo sujeito histórico que carrega em si as aspirações da generidade humana para-si. Antes desse período, o sujeito do conhecimento só havia se auto-descrito com adjetivos como racional, universal, prático, ético etc., mas não capta, claramente, o classista, que estava lá, embora não detectado. E mesmo a burguesia e seus *representantes políticos e literatos*¹⁶², a primeira classe literalmente revolucionária surgida no devir histórico, não pôde reconhecer as consequências decisivas desta articulação entre as lutas de classes e a batalha das ideias, embora, no plano efetivo, suas frentes teóricas, abertas pelo racionalismo e pelo empirismo, desempenhassem um papel de combate:

Toda filosofia é prática, mesmo aquela que, de início parece a mais contemplativa. Seu método é uma arma social e política. O racionalismo crítico e analítico dos grandes cartesianos sobreviveu a eles; nascido do conflito, olhava para trás a fim de esclarecer o conflito. Na época em que a burguesia tentava destruir as instituições do Antigo Regime, atacou as formulações desgastadas que tentavam justificá-las. Mais tarde, ofereceu seus serviços ao liberalismo e forneceu uma doutrina para os procedimentos que tentavam realizar a “atomização” do proletariado (SARTRE apud MÉSZÁROS, 2004, p. 304-305, grifos do autor).

¹⁶¹ “Lenin discorre com razão sobre o fato de que o partidarismo, que desse modo ganha expressão, pode realizar um nível mais elevado de objetividade do que o puro objetivismo” (LUKÁCS, 2013, p. 448).

¹⁶² Nessa conexão variada entre ser da classe e consciência da classe, está claro que muitos dos *representantes* destacados de determinados interesses de classe não são necessariamente pertencentes a ela. Cf. Marx, 2011a.

As mediações antagônicas no curso da história, portanto, não eliminam aquele caráter de valor (*Werhaftigkeit*) das atividades humanas, mas transfere a comentada “polaridade entre provido de valor [*Werhaftig*] ou adverso de valor [*Wertwindrig*]” (LUKÁCS, 2013, p 373) para um patamar extremamente mais complexo e se expressando, inclusive, no processo de produção teórica e embate ideológico, “entre duas espécies de valor, entre complexos de valor” (ibidem, p. 374). Todavia, nessa nova contextualização histórica que dá origem à sociedade antagônica, o determinante na pluralidade de ideologias e, inclusive naquela mais geral e dominante que mantém a justificação de uma determinada formação social, não deixa de ser o critério ontológico da vida cotidiana do ser social. O seu caráter propriamente gnosiológico é secundário quanto à determinação de sua vitalidade e vigência, pois as ideologias são práticas e não contemplativas, desempenhando funções sociais de afirmação e negação para cada questão posta por uma particularidade social – aqui se apresenta mais uma grande contribuição dos estudos ontológicos de Lukács que explicitam a abordagem ontológica contida no método dialético de Marx. Algo que começa a se esboçar mesmo antes da virada do pensador alemão. Portanto, não é sem razão (ou incoerente) que o jovem Marx, um ateu, na sua tese de doutorado, critique Kant, um “agnóstico-cristão”, quando o autor de *Crítica da Razão Pura* usa argumentos epistemológicos para desdenhar da chamada “prova ontológica da existência de Deus”: Moloque e Apolo de Delfos, diz o universitário neo-hegeliano, eram poderes reais, efetivos, na vida cotidiana dos povos que os cultuavam (ibidem, p. 480-481).

Deste modo, por mais que a contradição entre o desenvolvimento das forças produtivas e as relações sociais criem momentos históricos de transformações bruscas nas estruturas sociais – o que, nos últimos séculos, caracteriza-se por serem situações revolucionárias objetivas –, o papel ideológico da superestrutura, tentando frear ou amenizar essas situações explosivas, é forte, decorrendo daí o ato de que nem toda situação objetivamente revolucionária resulte em revolução. Ela busca, ao máximo, evitar ou remediar a saída da cotidianidade para o extraordinário e, nessa direção, “restringir a luta de classes aos antagonismos imediatos” (ibidem, p. 522). Por isso, a luta econômica, no sentido de embates absorvidos na imediaticidade da aceitação da ordem vigente ou no saudosismo por uma condição passada, por mais que tenha gerado grandes revoltas, rebeliões etc., não pôde gerar nas classes produtoras dominadas e/ou subalternas (escravos e plebeus, por exemplo) uma ideologia revolucionária própria, como observa Lukács (ibidem, p. 520-521). Algo semelhante, em parte, ocorre com a classe fundamental dos produtores modernos (sociedade capitalista), porém com uma diferença essencial: ela traz em si a potencialidade

revolucionária de um projeto próprio (e simultaneamente universal) para desenvolver a humanidade dos entraves em que se encontra – propriedade ontológica em potência que os produtores fundamentais anteriores não possuíam. Contudo, deixada na vida cotidiana por si só, nas imediatas lutas econômicas, também essa classe dificilmente poderia expandir seus horizontes. A maior autonomia (relativa) de certas classes intermediárias, devido a sua função social, possibilita o espaço de estudos e ampliação de visão – é só lembrar que a classe burguesa tem sua gênese como uma classe média. Porém, a “apuração” da consciência de classe revolucionária, o *fator subjetivo*, não cai do céu ou se dá como pedagogia imposta, mas sim, surge com o descortinamento mais amplo de determinadas relações classistas agudizadas, onde se enxergam todas as classes em interação nos embates políticos e há, inclusive, o contato entre a classe e seus representantes ideológicos. E na sociedade capitalista, onde o protagonista da emancipação está confinado na produção, esse momento de suspensão do cotidiano imediato-econômico é mais necessário ainda como processo de conscientização classista:

A consciência política de classe não pode ser levada ao trabalhador *senão do exterior*, isto é, fora da luta econômica, de fora da esfera das relações entre trabalhadores e patrões. A única esfera de onde se poderá extrair esses conhecimentos é a das relações entre *todas* as classes e camadas e o Estado e o governo, na esfera das relações de *todas* as classes entre si (LENIN apud LUKÁCS, *ibidem*, p. 522, grifos do autor).

O que Lukács, ao discorrer sobre o assunto citando até essa passagem de Lenin, está enfatizando é justamente como nas relações das classes, na sua interatividade como dados objetivos e ideias classistas, as ações centradas na imediatez, na unilateralidade e na visão bipolar dos conflitos (tão comuns no reducionismo e no praticismo), desfavorecem a própria consciência e prática classistas depuradas¹⁶³. Por isso, torna-se imprescindível um panorama em que é reconhecida a complexidade das *várias* classes sociais interagindo, com suas fisionomias concretas e, dentro disso, as suas particularidades (frações, setores, nacionalidades etc.) e, também, distinguindo as classes fundamentais das classes de transição.

¹⁶³ “[...] o que interessa destacar é que a análise política marxista das sociedades capitalistas só começa quando, e somente quando, o analista evidencia os laços complexos que unem a cena política aos interesses econômicos e aos conflitos de classe. Praticar análise política designando os agentes presentes na cena política pelos nomes e objetivos que eles próprios se dão é permanecer na superfície enganosa do fenômeno, e muitos marxistas incorrem nesse erro, típico da ciência política vulgar.”

“[...] imaginam que as lutas políticas opõem, pura e simplesmente, a esquerda à direita, os progressistas aos conservadores, os desenvolvimentistas aos liberais, os nacionalistas aos entreguistas e assim por diante. *Nunca se perguntam que interesses de classe ou fração [de classe] tais correntes representam e por quê*” (BOITO JR., 2002, p. 129-130, nota 2, grifos do autor).

CAPÍTULO III

CLASSES FUNDAMENTAIS E CLASSES DE TRANSIÇÃO NO CAPITALISMO

3.1 Os dilemas do conceito sociológico de classes sociais

Ciência típica da fase de decadência ideológica burguesa – fenômeno que tem a sua afirmação no plano histórico-universal em 1848, com a Primavera dos Povos¹⁶⁴ –, em linhas gerais, a *sociologia*¹⁶⁵ representa o divórcio entre os estudos econômicos (em especial a básica esfera de produção que era objeto de estudo da dissolvida *political economy*), os estudos históricos do desenvolvimento do ser social e os estudos dos contemporâneos pores teleológicos secundários – estes últimos agora tomados como fantasmagóricas “relações sociais modernas” e considerados o objeto de estudo desta nascente *semiciência*. A sociologia tem o seu parto positivista na França, com a “física social” de A. Comte, enquanto na Inglaterra se desenvolve as bases do “darwinismo social” com H. Spencer e, em outro tom, nas atípicas terras alemãs as “ciências do espírito” (*Geisteswissenschaft*) são uma versão que recebe contornos românticos por W. Dilthey e F. Tonnies.

Além da superficialidade social, a antidualética sociologia é também permeável aos *dois extremos* ideológicos referenciados quando, no primeiro capítulo, observamos as três abordagens sobre o trabalho (*work*): o naturalismo e o culturalismo. Não é sem razão, portanto, que os dois mais destacados sociólogos até hoje, sejam, no fim das contas, representantes de cada uma destas duas abordagens. O francês Émile Durkheim e o alemão Max Weber, os dois clássicos da sociologia¹⁶⁶, ilustram, nesse sentido, os tratamentos

¹⁶⁴ Do período gradual e plurissecular de transição do modo de produção feudal para o modo de produção capitalista, a burguesia – e todos os valores e concepções ligados a sua afirmação histórica, sendo o liberalismo, em sentido amplo e heterogêneo, a sua própria cosmovisão de classe – foi revolucionária e trazia consigo, nessa marcha, os elementos da emancipação política e, conseqüentemente, o caminho progressivo da generidade humana para-si. A virada de 1848 afirma a *posição contrarrevolucionária* e de entrave dessa classe e sua ideologia ao desenvolvimento das forças produtivas (sobre a Primavera dos Povos, cf. Marx 2011a e 2012). Lukács, com base nas críticas de Marx e Engels aos decadentes e apologetas *teóricos* e *artistas* da segunda metade do século XIX, desenvolve os estudos marxistas da decadência burguesa na arte e na teoria.

¹⁶⁵ Para se introduzir na crítica marxista da sociologia cf. Lukács (1959, 1979 e 1981), Netto (1976), Botelho (2008) e Carli (2013). Uma observação importante: há vários marxistas que caracterizam os seus estudos como sociológicos e se autodenominam sociólogos, no entanto, como observa J. P. Netto em relação ao seu professor, o cientista social marxista Florestan Fernandes, que, segundo Netto, transcende os estreitos e unilaterais limites da sociologia na década de 1960, entrando na marxista “ciência da história” (ciência social unitária): “Quanto ao fato de o próprio Florestan continuar caracterizando a natureza do seu trabalho como ‘interpretação sociológica’, isto em nada afeta essa notação – afinal, como dizia Marx, ‘não o sabem, porém o fazem’” (NETTO, 2004b, p. 208, nota 11).

¹⁶⁶ Marx nunca foi sociólogo. Os manuais didáticos que nos ensinam sobre os “três clássicos da sociologia” são mistificadores nesse ponto (e em outros, dependendo da linha ideológica do livro). Contudo, como a sociologia está estabelecida como disciplina em muitas grades escolares e universitárias, quando há um determinado espaço

possíveis e *complementares* sobre as classes sociais dentro da lógica apologética do pós-1848: coesão funcional(ista) e situação volúvel dos “humores” do mercado e da sorte individual(ista).

Ideólogo da primeira fase da Terceira República Francesa (1870-1940), quando “a tempestade revolucionária passou”¹⁶⁷ e o massacre da Comuna de Paris (1871) é uma página virada, Durkheim desenvolve um estudo sobre a divisão do trabalho que lima as noções de antagonismo (isto é, as expressões das lutas de classes) e concebe uma diferenciação harmônica, funcionando tal como um corpo biológico, onde a ideia de classes sociais é entendida na chave de uma espécie de órgãos vitais necessários para a manutenção da saúde deste ser que é a sociedade burguesa. O moralismo coletivista durkheimiano é uma necessidade posta pelas suas convicções políticas e por suas posturas metodológicas que, como bom racionalista formal, parte sempre do status quo estabelecido e inquestionável para, a partir daí, se auto-enxergar como o cientista “neutro”, recortado de qualquer influência ideológica, que visa entender o seu objeto petrificado de pesquisa.

Congruente com a tradição da miséria da razão¹⁶⁸, o objetivismo de Durkheim diferencia dois tipos de solidariedade, a mecânica de feição física e a orgânica de feição biológica. Obviamente, para este tipo de naturalismo, a segunda é o aspecto humanamente enriquecedor, pois não consegue enxergar as especificidades do ser social, muito mais complexo do que estas meras analogias biológicas. Com isso, a divisão social do trabalho (no sentido de sua forma alienada) é tomada elogiosamente como o componente de individuação:

Bem diverso é o caso da solidariedade produzida pela divisão do trabalho. Enquanto a precedente implica que os indivíduos se assemelham, esta supõe que eles diferem um dos outros. A primeira só é possível na medida em que a personalidade individual é absorvida na personalidade coletiva; a segunda só é possível se cada um tiver uma esfera de ação própria, por conseguinte, uma personalidade. É necessário, pois, que a consciência coletiva deixe descoberta uma parte da consciência individual, para que nela se estabeleçam essas funções especiais que ela não pode regulamentar; e quanto mais essa região é extensa, mais forte é a coesão que resulta dessa solidariedade (DURKHEIM, 1999, p. 108).

As classes sociais, para essa leitura sociológico-naturalista e para as tendências teóricas que se ramificam dela, são naturalizadas como peças sociais necessárias, onde as particularidades das funções sociais (referentes aos contextos históricos distintos e as de um

para falar de Marx, autor vinculado essencialmente à perspectiva operária e popular de emancipação, é algo importante, independente dos desacordos quanto à nomenclatura científica.

¹⁶⁷ Durkheim apud Carli, 2013.

¹⁶⁸ Cf. Coutinho, 2010.

mesmo contexto social) são desfocadas em nome da centralidade presentista do coletivo¹⁶⁹, ou das estruturas, tal como o estruturalismo enfatizará em outra leitura posteriormente, ou mesmo do fetichismo da técnica, à maneira das inúmeras teorias que há décadas e décadas apostam que a tecnologia no capitalismo contemporâneo está reconfigurando a sociabilidade classista de modo que as classes sociais (ou, ao menos, algumas tal como estabelecidas na fase concorrencial do capital), seriam uma coisa do passado ou em vias de extinção¹⁷⁰ (variando os detalhes das apostas nas penas dos autores).

Contudo, podemos perceber que no nosso cotidiano falamos – e muito – de “classes sociais” (senso comum, grande mídia privada, órgãos estatais etc.). Então que “classes” são essas exatamente?

Ora, a resposta está no outro clássico da sociologia. Não que tenha surgido com ele, mas este cientista social, por sua fama estabelecida, é um catalisador desta categoria alternativa. Weber, um sociólogo filho de outro contexto (a Alemanha que passou pela via prussiana e agora se depara com as guerras imperialistas e o “perigo vermelho” melhor organizado de forma comunista e social-democrata), não pode se dar ao luxo de ignorar o caráter desnivelado e conflituoso da sociedade antagônica e capta as expressões das lutas de classes, reorientando-a para uma tipologia (gnosilogia neokantiana) em que a categoria de classes sociais é rebaixada, metafisicamente, a apenas *um* componente de uma *soma* de *estratos*. Além disso, como foi dito, a própria ideia de “classes sociais” aqui retoma uma linha fenomênica de superfície (embora concreta como dado social), do senso comum e de teorias mais antigas, em que a *quantia de renda* é valorizada como critério de demarcação classista e pouco, ou nenhum (dependendo do autor, instituto etc.), interesse é demonstrado pela *fonte de renda* (e como se origina tal riqueza). Esse foco na superfície da renda é favorecido pela própria dinâmica da sociedade burguesa consolidada, que realiza uma intensa circulação de capitais e meios de pagamento (a nova forma de riqueza é radicalmente móvel). Entretanto, esse sistema dinâmico não significa nem uma “mobilidade social” que derrube as tendências capitalistas de concentração e centralização de capitais¹⁷¹, e também não significa que o indivíduo alterna de classe social, no sentido de estratificação ontologicamente predominante da sociabilidade antagônica, dependendo da quantia de dinheiro que ele tem no bolso ou na conta bancária.

¹⁶⁹ Cf. Mészáros (1981, p. 41).

¹⁷⁰ Cf. Lessa, 2011.

¹⁷¹ Sobre a *lei geral da acumulação capitalista* – que inclui as tendências de centralização de capitais e concentração de capitais –, a base dos estudos está em Marx (1984, Cap. XXIII).

Adepto do subjetivismo metodológico, Weber valoriza o “destino individual” como o norte de demarcação classista. Desmancha-se a funcionalidade estrutural do conceito e observamos o espetáculo superficial das oportunidades de mercado, tal como o discurso liberal (*social* ou *neo*) narra aos quatro cantos ao lidar com o fato incontornável da desigualdade social. “Classe social”, para o sociólogo de Heidelberg e para a versão mais disseminada, “oficializada” no mundo do capital, é, em suma, “situação de mercado”.

Como observa Ranieri Carli (2013, p. 95), o conceito weberiano atribui inteiramente ao sujeito individual “a responsabilidade por estar em determinada classe social”. O culto do “empreendedorismo”, entrelaçado ao fetichismo do mercado de trabalho (*labour market*), impede que a análise deste “homem para todas as estações” (MÉSZÁROS, 2004, p. 210-219) alcance o movimento da totalidade material e hierarquizada do ser social. A esfera de produção, e a sua determinação (dialética) da esfera de distribuição e da troca, é menosprezada por este teatro de sombras sociológico chamado “classes sociais”. E mesmo o significado da esfera de distribuição não é apreendido em seu alcance profundo nessa abordagem, pois não há apenas a *distribuição de produtos*, enfatizada na economia burguesa, mas antes também há “a distribuição dos instrumentais de produção” e a “distribuição dos membros da sociedade nos diferentes tipos de produção” (MARX apud LUKÁCS, 2013, p. 504). Ou seja, como Marx disse nos *Grundrisse*, há uma “distribuição incluída no próprio processo de produção” e, *esta* sim, representa uma fundamentação para as classes sociais.

Enquanto isso, em reboque desta categorização sociológica, é reforçada aquela ideia liberal de que “classes”, estando fundamentada no mercado, indica que

aqueles cujo destino não é determinado pela oportunidade de usar, em proveito próprio, bens e serviços no mercado, isto é, os escravos, não são, porém, uma “classe”, no sentido técnico da expressão. São, antes, um “estamento” (WEBER, 1982, p. 214).

Nessa operação, nota-se claramente a valoração positiva do conceito de “classes sociais”. Tal como uma conquista árdua de universalização feita pela “sociedade moderna-pluralista-ilustrada-laica” (geralmente nas abordagens da ideologia liberal, o adjetivo *burguês* some como momento predominante de caracterização). O “desencanto” romântico de Weber, por ser metafisicamente unilateral, funciona na base mecânico-binária de rejeição e saudação. Essa categoria de “classe social” está mecanicamente elencada nesta última e, justamente nesse sentido, determinadas críticas oriundas da perspectiva do anticapitalismo romântico ao abismo social contemporâneo, geralmente, não questionam as estruturas, mas só os efeitos

modernos mais escandalosos, especialmente na cultura (é aí que a tradição romântica fará emergir a distorcida *Kulturkritik*). No caso de Weber, não há nem o descarte do termo “lutas de classes”, mas sim, a sua reutilização pela lente sociológica: “luta pelo acesso ao mercado e para determinar o preço dos produtos” (ibidem, p. 218).

Essa miopia decorrente da fragmentação acadêmica da ciência social não consegue nem ser contornada por uma proposta de “interdisciplinaridade”. E Lukács cita justamente Weber¹⁷² – um intelectual que se interessava por várias áreas do estudo do ser social – como um exemplo claro de *especialização mesquinha*:

Isto pode ser visto claramente através do exemplo de um sábio de nosso tempo, o qual mesmo sendo um cientista escrupuloso, dispunha de vasto e multiforme saber e, não obstante, jamais superou uma especialização estreita: refiro-me a Max Weber. Weber era economista, sociólogo, historiador, filósofo e político. Em todos esses campos, tinha à sua disposição profundos conhecimentos, muito superiores à média e, além disso, sentia-se à vontade em todos os campos da arte e da sua história. Apesar disto, não existe nele qualquer sombra de um verdadeiro universalismo (LUKÁCS, 1981, p. 122-123).

Na *Pequena Ontologia*, falando desta especialização mesquinha disseminada pelo contexto histórico do pós-1848 decadente, Lukács (2010, p. 289) usa até o termo “idiotismo da especialização” como algo que “alivia e estimula a subsunção das ciências particulares à manipulação capitalista universal”. Ou seja, esta pseudo-universalidade teórica, de uma maneira ou de outra, joga água no moinho da universalidade efetiva do metabolismo do capital, pois não acompanha adequadamente o seu movimento real, petrifica as suas categorias e não pode criticar as suas raízes. Deste modo, a superação da deformadora divisão capitalista do trabalho intelectual (*intellectual labour*) de âmbito acadêmico não se resolve numa “totalidade posta pela intelecção”, mas somente “como resultante de uma ontologia do ser social, compreendido em sua especificidade abrangente”, como enfatiza Netto (1976, p. 77).

Entretanto, não se deve vilipendiar essa outra estratificação referente à quantia de renda. Ela diz algo muito importante sobre a participação dos indivíduos na reprodução social. Seja a noção tripartite popularizada de “classe alta”, “classe média” e “classe baixa”, seja a versão ainda mais sintética, relativista e quase sem nitidez de “ricos” e “pobres”, “elites” e “plebe”, ou ainda uma versão pretensamente mais “científica” e “oficializada” por órgãos estatais e privados, tomando como “classes sociais” um patético abecedário de “classes A, B,

¹⁷² Para uma crítica de mais fôlego da sociologia weberiana, cf. Carli (2013). Aliás, *György Lukács e as Raízes Históricas da Sociologia de Max Weber* é um exemplo de uma ampla crítica a um autor burguês contemporâneo à luz dos estudos históricos do fenômeno da decadência ideológica burguesa.

C, D e E” que, sempre revisa as suas variáveis de critérios, porém, continuamente se atem ao conceito liberal de “classes”¹⁷³. Para se ter uma ideia do poder de mistificação desta conceituação, nos anos de vigência do lulismo (entendido aqui de maneira ampla como os governos de coalizão PT-PMDB do período de Lula e Dilma), esta noção foi usada intensamente como propaganda destes governos social-liberais de que estariam promovendo uma ascensão classista nas camadas populares. Reza a lenda que no “Brasil, um país de classe média” (slogan), emergiu no novo século uma “nova classe média” em meio à superexploração dos trabalhadores¹⁷⁴.

A questão decisiva, que coloca as perspectivas liberal e socialista em campos excludentes é, portanto, como situar essas camadas de quantia de renda na análise da dinâmica social: um grupo fundamental ou um *grupo de efeito*, respectivamente. Para o economista Marcelo Neri (apud Luce, 2013, p. 171), apologista da era lulista e ex-ministro do governo Dilma, por exemplo, as camadas de renda são o grupo fundamental: a questão é “dinheiro no bolso”, pois para ele, justificando os seus critérios, é “a parte mais sensível da anatomia humana”. Essa epiderme, entretanto, é pura cortina de fumaça para não se tocar em assuntos mais profundos – mesmo porque, mesmo da perspectiva limitada da esfera de circulação, as migalhas destas formas de distribuição de renda também não surtem um efeito considerável nos desníveis da desigualdade social.

As camadas de renda, na verdade, são um grupo de efeito *sobreposto* à estratificação das classes sociais, mas ontologicamente *fundado* por estas últimas. Elas não se direcionam para a efetiva produção e a reprodução do ser social, ou melhor, são parte do movimento de reprodução como o aspecto de apropriação (*Aneignung*), alienadamente mediada, do patrimônio material e espiritual da humanidade. Exatamente por isso, tal categoria também tem o seu valor para além das mistificações da cortina de fumaça do pensamento burguês. Ela está relacionada com a categoria da liberdade – por mais que liberdade e dinheiro sejam, em certo aspecto, mutuamente excludentes. O dinheiro, poder alienado da humanidade, como disse Marx¹⁷⁵ ao captar a essência deste princípio equalizador miserável, por mais que rebaixe os indivíduos sociais ao movimento reificador da venda (*Veräußerung*), é, goste-se ou não, o meio de compra de “doses” de liberdade, especialmente na sociedade burguesa madura. Por

¹⁷³ Desacordos entre instituições burguesas – como entre as pesquisas de renda familiar do Critério por Faixas de Salário-Mínimo (do IBGE) e a ABEP (Associação Brasileira das Empresas de Pesquisa), que desenvolveu o Critério de Classificação Econômica Brasil (CCEB) focando no “poder de compra” do consumidor – e mesmo as propostas de uma revisão avaliativa, continuam estacionadas na superfície das relações sociais. Por causa, obviamente, de um princípio ideológico não revogável.

¹⁷⁴ Sobre as mistificações da “nova classe média brasileira” e a superexploração dos trabalhadores (*labourers*) durante os governos lulistas, cf. a crítica com estatísticas de Luce (2013).

¹⁷⁵ Cf. o belo tópico *Dinheiro* em Marx (1999).

isso, e levando em conta os valores ideológicos dominantes que formam a consciência dos seres humanos num contexto assim, muitos sujeitos (pessoas, grupos, empresas, nações etc.) matam e morrem por esses pedaços coloridos de papel (ou pelas condições materiais e os créditos intangíveis que representam determinado valor mercantil). Ora, se a liberdade no seu sentido dialético-materialista nascente e mais básico, diz respeito à escolha concreta entre alternativas concretas, logo essa mediação de segunda ordem aumenta o grau de liberdade para o indivíduo transitar geograficamente, ganhar mais tempo livre e se apropriar de mais objetivações – simultaneamente o aprisionando em relações profundamente reificadas (negando o sentido mais amplo de liberdade). E o protesto em forma de “vida alternativa” de certos anticapitalistas românticos, tais como alguns grupos de hippies, são totalmente impotentes e, unilateralmente, enxergam apenas o lado do estranhamento do dinheiro, como mediação decadente e desumana, ao se acharem mais livres que a população *mainstream*.

Há ainda um fator problemático de outra ordem no conceito sociológico de “classes sociais”: tal abordagem penetra – não sem passar por uma determinada e frágil peneira antiliberal – em teorizações de alguns cientistas sociais do campo marxista com propostas de reformulação dos agentes sociais no contexto do *capitalismo monopolista*¹⁷⁶. E, assim sendo, a miséria semicientífica da sociologia, variando o autor em algum grau, deixa algumas lacunas em certas obras marxistas. Mesmo não sendo algo explícito, alguma porção metodológica deste conceito de “classe social” é absorvido em propostas de revisão do conceito marxiano.

Em certos casos, até a categoria “trabalho” padece junto. É preciso fazer menção a uma forma híbrida de abordagem do trabalho (*work*), mas que não significa, com isso, que seja uma “quarta abordagem”, pois ela apenas une, paradoxalmente, a abordagem ontológico-

¹⁷⁶ Capitalismo monopolista é o terceiro estágio do capitalismo (após o *mercantilismo* e o *capitalismo concorrencial*), iniciado no último quarto do século XIX. Vinculado a uma segunda revolução técnico-científica na indústria, esse estágio desenvolve os modernos monopólios que controlam o mercado mundial. As tendências do capital em se concentrar e se centralizar chegou ao ponto em que, na virada do século retrasado, grupos capitalistas já dominavam ramos econômicos inteiros de uma nação; e romperiam as fronteiras “colonizando” as diferentes áreas do planeta. O grande capital assume o caráter monopolista, subordina o pequeno capital e controla a economia através de cartel, *pool*, truste, fusão, sindicato industrial etc. Além da indústria, houve uma monopolização no setor bancário: os bancos passaram de intermediários para associados dos monopólios. Capital industrial e capital bancário se fundem e nasce o *capital financeiro*, a forma central do capital monopolista, e um número reduzido de capitalistas controla a vida econômica dos países: a oligarquia financeira. Sendo chamado também de *imperialismo*, o capitalismo monopolista é objeto de inúmeros estudos, mas a obra que se tornou uma referência básica do fenômeno nascente (período *clássico* do imperialismo), compreendendo o significado amplo destas profundas transformações já estudadas por R. Hilferding, R. Luxemburgo, N. Bukharin, é a de Lenin (2012). O estudo básico de outro período dentro do capitalismo monopolista, o *capitalismo tardio* do pós-Guerra, está em E. Mandel (1985) e, por fim, com o esgotamento do padrão taylorista-fordista-keynesiano e a afirmação do capitalismo tardio como *produção destrutiva*, há o período da *crise estrutural*, cujo estudo referencial está em Mészáros (2002). Para uma introdução mais didática ao assunto, cf. Netto e Braz (2006).

dialética (ontopositividade do trabalho) com raciocínios do culturalismo. Essa abordagem “ontológico-culturalista” pode se apresentar de duas formas: identificação entre práxis ocupacional e trabalho (*work*) ou uma tese adaptativa da “descentralidade do trabalho” (*work*). Na primeira forma, se trata de considerar a centralidade fundante do trabalho (*work*), mas entendendo que outras formas da práxis, *várias atividades teleológicas secundárias*, são (ou se tornam) trabalho (*work*) igualmente, seja por uma imbricação com a esfera de produção ou apenas porque se apresentam como meios de sobrevivência ocupacionais. Essa abordagem ontológico-culturalista, apesar de fazer a defesa da centralidade do trabalho (*work*) também, é assaz problemática, pois realiza uma dissolução do que seria propriamente o trabalho (*work*) e não o diferencia adequadamente de *outras práticas humanas*. Isso faz parte de uma ideologia mais abrangente que a do “fim do trabalho”, é o “adeus ao proletariado”: dissolver a atividade fundante (*work*) e a classe operária no conjunto dos assalariados. Entre os autores brasileiros com essa posição estão R. Antunes, M. Yamamoto e D. Saviani – os aspectos contraditórios dessa leitura relativista são analisados por Lessa (2011). Já a segunda forma de abordagem ontológico-culturalista é a incorporação problemática da tese da “centralidade capitalista-cotidiana do trabalho” de Postone (tal tese estaria certa se o referido fosse especificado como *labour*, contudo, tal como se apresenta, esta tese faz a velha indistinção entre *work* e *labour*), de modo que a negatividade retire o caráter emancipatório do trabalho (*work*). A edição nº 22 da revista Verinotio (2016) é dedicada aos textos de autores brasileiros que defendem essa posição: M. Duayer, P. H. Furtado de Araújo e M. F. Escurra. A falta de rigor, ao não diferenciar o trabalho (*work*) de serviço (*service*) e não indicar a relação de ambos sob a forma do trabalho abstrato (*labour*), é impressionante em autores com fortes influências lukacsianas. Por via diferente, este grupo, assim como o outro, se desloca em certo nível para um conceito sociológico de “trabalho”, em vez da *categoria ontológico-econômica* de Marx.

E o sintomático do poder de penetração desta abordagem unilateral é que nos exemplos referenciados logo acima estamos falando de lukacsianos, isto é, de pensadores marxistas vinculados à defesa ortodoxa da metodologia dialético-materialista como superação (*Aufhebung*) do padrão moderno-liberal; pensadores que, com a vista mais privilegiada de hoje, percebem os *déficits* que a sociologia (e outros compartimentos positivistas) gerou nas teorias marxistas da II Internacional (G. Plekhanov, F. Mehring, K. Kautsky...), da III Internacional (N. Bukharin, A. Zhdanov, J. Stalin...) e, do outro lado, o *transbordamento* feito pelo ecletismo do marxismo heterodoxo (K. Korsch, E. Fromm, S. Zizek...). Entretanto, mais ou menos consciente disso ou não, todos estes companheiros lukacsianos absorvem

acriticamente, em algum grau, determinados aspectos metodológicos típicos dessa especialização mesquinha de feição fragmentária e burguesa.

Além disso, vivemos em um tempo conturbado para as chamadas ciências humanas, intensificado na última quadra do século XX (pós-consenso neoliberal) com a ampla e multifacética cultura denominada de pós-modernismo¹⁷⁷ (estágio superior da tradição do irracionalismo moderno), gerando a neofilia acadêmica que afeta até quem não pertence necessariamente a esta corrente (os marxistas, os formal-racionalistas e os neoiluministas). Tal como gírias da estação, novas categorias são propostas eventualmente de maneira pouco criteriosa, independente se, nos fins das contas, é a busca decadente de acadêmicos por “quinze minutos de fama”, como diz Lessa, ou a busca sincera, porém estabanada, de alguns intelectuais de esquerda. Aliás, o pesquisador da Escola de Maceió resume bem o cenário atual que afeta também alguns marxistas:

A crescente distância para com a realidade impõe um outro traço característico do novo "estilo": a forma vai se tornando cada vez mais rebuscada e obscura, novos conceitos e formulações vão se impondo quase semanalmente com um estilo crescentemente rococó. Sociedade se converteu em "formação societal", determinações sociais em "societárias", relações sociais em "relações societárias", produtos do trabalho em "produtos laborativos" ou "laborais", teoria em "teorização", "essencialidade" substitui essência, "supra-sumir" no lugar de superação, realidade passa a ser "efetividade", expressões como "(in)material", "precarizado", "pobretariado", "infoproletariado", etc. possuem livre curso. A obscuridade dos novos conceitos é positivamente valorizada em si e por si – por um lado, porque conflui com a adoração da novidade e, por outro lado, porque fortalece a nebulosidade geral do discurso que é imprescindível para que as expressões e conceitos imprecisos possam ter a aparência de rico conteúdo e formidável achado teórico. A velha e boa máxima da "navalha de Occam" já não tem mais lugar no novo *Zeitgeist*; a novidade tem um valor intrínseco e é cultivada sem críticas (LESSA, 2014a, p. 323).

Sem a busca pela fundamentação ontológico-genética, sem a perspectiva teórica dialético-materialista da totalidade e/ou sem o bom uso da navalha de Occam – o uso nominalista é um péssimo uso da navalha –, muitas editoras e congressos de pesquisa social se tornam um festival de egos acadêmicos e necessidades mercantis:

Cada autor se sente livre para criar suas categorias próprias – ainda mais, para a sobrevivência na "nova configuração do mercado de ideias" (sic), passa a ser imprescindível que cada um crie a sua "marca" particular. Na busca dos quinze minutos de fama, não deixa de ter um quê de cômico como, nos congressos ou

¹⁷⁷ Para um panorama deste período e como um pensador como Lukács, dezoante do cenário dominante, é importantíssimo na contribuição de manter os pés no chão e não ser levado ao sabor dos ventos filosóficos arbitrários (“crise de paradigmas”), agnósticos (antiontológicos) e antidialéticos (mecânicos ou relativistas), cf. o ensaio de J. P. Netto (2004c): *G. Lukács: Um Exílio na Pós-Modernidade*. Uma pequena observação: discordamos do professor na terminologia de “pós-modernidade”. O sufixo “ismo” é melhor para descrever uma corrente de pensamento (e suas expressões culturais) que, apesar de tudo, é tão moderna quanto outras.

encontros de ciências humanas, novas categorias e conceitos são propostos, não raramente acompanhados por expressões como "que eu denomino", "que determinamos como", "que preferimos chamar de", "que já denominamos de" e assim por diante. Os pesquisadores em início da carreira rapidamente aprendem o truque que consiste em esconder sob uma formulação nova a carência de conteúdos que sejam reflexos do mundo real – as ciências humanas e a filosofia incorporaram em larga medida a arte do embuste (idem, ibidem).

Este cenário atual altamente mercantilizado (“mercado de bens simbólicos”), apressado e superficial, que afeta, em algum nível, grande parte do conteúdo teórico produzido, se acopla ao formato, já decadente, da especialização mesquinha das semiciências humanas dos departamentos universitários; em sintonia com a fase de afirmação da classe (e consciência) burguesa como agente de justificação e conservação do mundo estabelecido desde a segunda metade do século XIX.

E, mesmo reconhecendo o fato de que há uma bibliografia vastíssima¹⁷⁸ de estudos do tema “trabalho” e “classes sociais” – tanto de teóricos burgueses quanto de socialistas – feita no transcorrer do século XX até os dias de hoje, ainda sim, não desconsiderando as particularidades de cada tese, todas que propõe negar ou revisar os fundamentos das categorias marxianas aderem, de alguma forma, à *recusa* de uma ou mais destas categorizações distintivas *essenciais* (no sentido ontológico mesmo): a diferenciação entre trabalho (*work*) e trabalho abstrato (*labour*), entre trabalho manual (*manual labour*) e trabalho intelectual (*intellectual labour*) e entre trabalho produtivo (*productive labour*) e trabalho improdutivo (*unproductive labour*). E, em certos casos, além de cancelar essas diferenças decisivas, alguns propõem novas divisões extremamente nebulosas, como a categoria metafísica de “trabalho imaterial”, puro dualismo que se desvia da rota monista da ontologia dialético-materialista¹⁷⁹.

3.2 Operariado e burguesia: eixo fundamental

Do emaranhado de classes sociais existentes na sociabilidade capitalista, as duas classes fundamentais não perdem o seu estatuto de momento predominante (*übergreifendes*

¹⁷⁸ Deste modo, um indivíduo não dá conta de esgotá-la, porém, se pode ter contato com uma amostragem de destacadas teses apresentadas e, assim, podemos delinear certos pontos que estão sendo recusados em propostas de revisão de elementos fundamentais. É isso que Lessa (2011) faz ao analisar criticamente uma gama de autores que não se contentam em pesquisar as configurações fenomênicas das mudanças na ordem do capital, mas vão lá mexer nas determinações essenciais, resultando em antinomias e falta de nitidez. Entre as teses criticadas nessa amostragem, estão as de: R. Dahrendorf, N. Bukharin, J. Nagel, M. Dijás, S. Mallet, P. Belleville, R. Blauner, J. Woodward, P. Naville, G. Gurvitch, H. Braverman, A. Gorz, C. Offe, M. Piore e C. Sabel, G. Cohen, A. Schaff, T. Bottomore, J. Lojkine, A. Negri, M. Lazzarato, M. Hardt, H. Habermas, R. Kurz, R. Antunes, M. Iamamoto, D. Saviani, N. Poulantzas, J. Nagel, J. Bernardo, D. Gallie, M. Burawoy, M. P. Leite e L. Vasapollo.

¹⁷⁹ Para uma crítica ao conceito de “trabalho imaterial”, cf. Lessa, 2005 e 2011.

Moment), de ser as “duas classes economicamente determinantes” (LUKÁCS, 2013, p. 346), por mais que novos fenômenos sejam engendrados pelo metabolismo de expansão do capital ao passar dos anos. Eis um eixo classista determinado pela principal contradição antagônica, referente ao próprio modo de produção da riqueza, ao tipo mediado de transformação da natureza orientado para a lógica de expansão da propriedade privada moderna: a acumulação de capital. “Operários” e “burgueses”, como termos também popularizados no senso comum e na academia, são conceitos que sofrem também os efeitos do desgaste e banalização, mas isso não muda o fato de que a linguagem não altera o ser em si. Mesmo que fenomenicamente possam se expressar de novas formas, operariado e burguesia são categorias ontológica e economicamente rigorosas. Cientificamente demonstráveis.

Entretanto, mais utilizado por marxistas que operariado é o termo proletariado (*Proletariat*) para designar a classe fundamental, sujeito revolucionário principal e antagônico à burguesia. E não há consenso no uso do conceito de proletariado na tradição marxista, podendo resumir o tratamento, dado por autores desta tradição, em três leituras básicas – não desconsiderando a variedade de matizes existente dentro desta classificação tripartida. Um conceito amplo, um médio e outro estrito.

O conceito amplo, utilizado por muitos, é proletariado como sinônimo de assalariado. Deste modo, a operária boia-fria, o metalúrgico da montadora de automóveis, a moça empregada num salão de beleza, o desembargador do aparelho estatal, o palhaço assalariado do circo, o gerente da fazenda, o jogador argentino de futebol Lionel Messi e o presidente (assalariado) da PepsiCo do Brasil, João Campos, são todos “proletários”. Obviamente, que, de imediato, já se percebe algo de estranho nessa relativização. As tentativas de dar uma forma mais concreta a esta categoria vasta de “classe trabalhadora ampliada” propõem, variando os métodos em cada autor, de “expulsar” certos cargos que possuem um salário bem elevado. Tentativa frustrada. Como Lessa (2011) demonstra em H. Braverman, P. Bellevile, R. Castel, R. Antunes, entre outros que tomam o assalariamento como critério decisivo, esta leitura entra em dilemas incontornáveis e termina acampando no terreno sociológico do “um centavo a mais” e “um centavo a menos”. É claro que muitos tergiversam e não explicitam as quantias exatas, mas as suas teorias inferem que se você receber um salário até determinado valor você é um “assalariado”, um “proletário”. Ao ganhar um salário com “um centavo a mais” de determinada quantia, você já não é mais um “assalariado” e está fora da “classe trabalhadora”.

Muitos marxistas também usam um conceito médio de “classe trabalhadora” – talvez não seja tão frequente quanto o conceito amplo, mas também é muito defendido. “Classe

trabalhadora”, ou “proletariado”, como sinônimo de trabalhador produtivo¹⁸⁰ (*productive labourer*). Essa é uma visão unilateral, no entanto, pois toma a produtividade do ponto de vista de *valorização* do capital individual (*Einzelkapital*) e não da produção do capital social total¹⁸¹ (*gesellschaftliche Gesamtkapital*), ou em outros termos, a soma global de mais-valia. E lembremos que “o pensamento burguês considera sempre e necessariamente a vida econômica do ponto de vista do capitalista individual” (LUKÁCS, 1974, p. 78). O D-M-D’ quando o M é um serviço “vivo” vendido por uma empresa privada (esfera de circulação) é uma segunda rodada de valorização que funciona como deslocamento de um valor já produzido antes e que, como todo valor, foi gerado na esfera de produção.

Por fim, o conceito estrito de proletariado, em total consonância com os escritos dos chamados clássicos do marxismo (Marx, Engels e Lenin): a classe trabalhadora fundamental como sinônimo de operariado. Aquela fração da sociedade capitalista subordinada diretamente à propriedade privada e que, tal como o escravo (no modo de produção escravista) e o servo (no modo de produção feudal) produz o *conteúdo material da riqueza social*¹⁸², realizando de maneira predominante (*übergreifendes*) nesta formação social a categoria fundante (metabolismo com a natureza gerando valores de uso que são meios de produção e de subsistência), isto é, o *work*; e, além disso, produzindo todo o valor excedente que circula no mundo e passa por inúmeros bolsos e contas bancárias de maneira disforme.

Como o presente estudo sublinha a leitura imanente e rigorosa de Lessa em *Trabalho e Proletariado no Capitalismo Contemporâneo*, não faz sentido se estender sobre aquilo que este livro investiga pormenorizadamente na letra de Marx e na crítica a uma amostra de autores que propõem revisões problemáticas. Nessa obra, a categoria de proletariado, no sentido de classe operária e sujeito classista fundamental, é exposta de maneira que faz jus a apreensão ideal do movimento real do objeto, no sentido da cientificidade inaugurada por Marx – e não aquela com antolhos sociológicos e politicistas.

¹⁸⁰ Marx (1984, Cap. V e XIV), no Livro I de *O Capital*, absorve e aperfeiçoa a distinção categorial da *political economy* entre trabalho produtivo (*productive labour*) e trabalho improdutivo (*unproductive labour*), que distingue duas formas de trabalho assalariado na sociabilidade burguesa, isto é, são *duas subcategorias do trabalho abstrato (labour)*. Resumindo, o primeiro é todo trabalho (*labour*) que gera mais-valia (e consequentemente lucro) para um determinado negócio; o segundo é todo trabalho (*labour*) que não gera mais-valia (representa um custo necessário, tanto para as empresas privadas como para todo o aparato institucional estatal). Cf. Mandel (1998, p. 119-127), Netto e Braz (2006, p. 113-118), Dias (2006), Lessa (2011, Parte II) e Machado (2017).

¹⁸¹ Cf. a Seção III do Livro II d’*O Capital*. É onde Marx (1985) analisa a reprodução e a circulação do capital social total. É evidenciado que a produtividade fora da esfera de produção é *apenas relativa* e os trabalhadores da esfera de circulação, no nível da totalidade (*Totalität*), são *também improdutivos*.

¹⁸² Marx, 1983, p. 46. Esta categoria apresentada por Marx no Livro I de *O Capital* é importante para distinguir não só o trabalho (*work*) das outras formas de práxis, como também para distinguir a classe dos produtores diretos de capital em relação à outra classe assalariada.

Numa frase-síntese¹⁸³:

Por “proletário” só se deve entender economicamente o assalariado que produz e valoriza “capital” e é jogado na rua assim que se torna supérfluo para as necessidades de valorização de “Monsieur Capital”, como Pecqueur chama esse personagem (MARX, 1984, p. 188, nota: 70).

Alguns empregados do setor de serviços que são trabalhadores produtivos (*productive labourers*) apenas deixam *um* capital valorizado (*verwertet*), ao converter um valor *já existente* (na forma de dinheiro/meio de pagamento) em capital individual na expansão de *um* negócio, mas não produzem novo *quantum* de capital. O operariado, por outro lado, realiza as duas coisas simultaneamente: valorização de um capital individual através da mais-valia e produção de um *quantum* inédito de mais-valia/capital para a sociedade. Portanto, devido a essa particularidade (*Besonderheit*), sintetizando o aspecto de ordem ontológico-genético da reprodução do ser social na sua categoria fundante e a especificidade histórica da função econômica no modo de produção capitalista, estes humanos-que-trabalham (*workers*) realizam os pores teleológicos essenciais de acordo com o metabolismo da ordem do capital. Por isso,

A classe proletária (ou proletariado) é constituída pelos *operários urbanos e rurais* e se insere no conjunto bem mais amplo dos trabalhadores assalariados (que não constitui, estritamente, *uma* classe); nesse sentido, rigorosamente, proletário não é o mesmo que trabalhador – todo proletário é trabalhador, mas nem todo trabalhador é proletário. É por isso que evitamos a expressão *classe trabalhadora*, ainda que autores clássicos a utilizem (NETTO, BRAZ, 2006, p. 220, nota: 5, grifos dos autores).

A classe operária é uma das classes trabalhadoras (*labouring classes*). O próprio Marx, em certas passagens, usa o termo classes trabalhadoras, assim no plural (por exemplo, cf. Marx, 2012, p. 45). Isso indica que, tal como há aquela questão referente à *Arbeit*, também há para *Arbeiterklasse* – muitas vezes, ele e Engels usam este termo se referindo especificamente à classe operária. E essa classe, por sua vez, não é *apenas mais uma*, mas justamente o agente fundamental de sustentação e, conseqüentemente, de potencial revolucionário, por sua posição produtora e de subsunção real na reprodução do ser social sob a forma burguesa.

Aliás, são inevitáveis as expressões como sociabilidade burguesa, mundo capitalista, ordem social do capital, estados burgueses etc.; e classificações deste tipo não são gratuitas ao

¹⁸³ “Unter ‘Proletarier’ ist ökonomisch nichts zu versteh, als der Lohnarbeiter, der ‘Kapital’ produziert und verwert und aufs Pflaster geworfen wird, sobald er für die Verwertungsbedürfnisse des ‘Monsieur Kapital’ [...]” (MARX apud LESSA, 2011, p. 168).

adjetivar a consolidada sociedade industrial-moderna e indicam que, por mais que a base e *primus motor* sejam os proletários na esfera de produção, a outra classe fundamental nesse eixo tem o domínio estrutural e ideológico de todo o sistema, que é voltado para que um determinado objeto exista e se reproduza ampliada e incessantemente: a propriedade privada em formato burguês, o capital.

A burguesia é aquela classe que emerge timidamente como uma classe de transição nos séculos de dissolução do mundo feudal até se levantar, gradualmente, afirmando a sua “vocação de classe para a dominação” (LUKÁCS, 1974, p. 66). O arremate da sua passagem de classe de transição para classe fundamental se dá em dois grandes movimentos radicais no final do século XVIII: o processo de Revolução Industrial (afirmando o novo modo de produção de maneira predominante) e a Revolução Francesa, episódio político que funciona como uma punhalada decisiva na antiga classe dominante, a aristocracia. Entre 1789 e as revoluções de 1830-1848 ocorre, no plano histórico-universal, o combate progressista da classe capitalista contra os resíduos feudal-aristocráticos. A partir da Primavera dos Povos (1848), com a esmagamento repressor sobre o levante operário, a posição burguesa muda drasticamente (no *plano histórico-universal*, é bom enfatizar, pois em outras regiões as lutas contra as carcaças aristocráticas continuaram).   uma questão de sobrevivência defender o novo modo de produção com unhas e dentes. O seu passado revolucionário fica para tr s: revolução agora, para ela, é caso de polícia.

Essa classe social é aquela que congratula o moderno trabalho alienado (*alienated work* e *labour*) como fator de dignificação. É a personificação do capital que se vê como um “trabalhador” (*labourer*) especial. Todavia, inverte causa e efeito da sua função social parasita: a propriedade e a posse lhe colocam no comando. Afinal, “o capitalista não é capitalista porque ele é dirigente industrial, ele torna-se comandante industrial porque ele é capitalista” (MARX, 1983, p. 64). O mesmo vale para o comerciante e o banqueiro – a repartição principal da massa global de mais-valia gerada na esfera de produção destaca as três principais frações dentro da classe capitalista: burguesia industrial, comercial e bancária (no capitalismo monopolista, uma camada se eleva: a oligarquia financeira). Há uma acirrada competição econômica em vários níveis entre estas frações e nas camadas, ramos e empresas que as atravessam: a busca por maximizar os lucros e, no plano geral, apresentar medidas contratendenciasiais   lei (*tendencial*) da queda da taxa de lucros¹⁸⁴. Todavia, é necessária uma

¹⁸⁴ Cf. Netto e Braz (2006, p. 151-155).

observação importante em relação aos fundamentos da exploração realizada por essa heterogênea classe dominante e da sua sede lucrativa:

Cumprir observar que a busca incessante de lucro nada tem a ver com elementos psicológicos ou de natureza moral [...]. Não se trata, aqui, de questões que digam respeito às *peças* dos sujeitos sociais: trata-se, no campo das atividades e relações econômicas, da função social que tais sujeitos desempenham. *Como o lucro é força motriz do MPC* [modo de produção capitalista] [...], a função social do capitalista não pode ser compreendida através de (ou reduzida a) traços psicológicos, biográficos ou morais: nas suas características individuais, os capitalistas, assim como os proletários, apresentam-se numa infinita gradação – das personalidades generosas às figuras mais canalhas (NETTO; BRAZ, 2006, p. 96-97, grifo dos autores).

Do mesmo modo, como a exploração é uma categoria objetivo-econômica, pouco importa aqueles casos peculiares em que existe um “patrão legal”, como um (raro?) fazendeiro gentil que almoça às vezes com os seus operários rurais: a relação econômica entre eles continua sendo a de exploração – extração de valor excedente de um trabalho (*labour*) excedente. Assim sendo, *também* precisa ser desmistificado o *verniz moralizador* do “empreendedor com responsabilidade social” usado na propaganda de “ética empresarial” (uma verdadeira contradição em termos¹⁸⁵) da “empresa cidadã”, que escamoteia que o objetivo fundamental de cada empresa privada é sempre a caça aos lucros:

Pensar nessas atividades filantrópicas das fundações empresariais como produto de uma maior “sensibilidade” e “responsabilidade social” do empresariado resulta numa visão romântica e fetichizada da realidade. Longe disso, as vantagens econômicas e/ou políticas da atividade filantrópica trazem para a empresa maiores benefícios que seus custos. [...] “a *filantropia empresarial* entra nos custos de representação do capital”, limpando a imagem da empresa, melhorando o *marketing* comercial, isentando o capital de impostos estatais, conseguindo subsídios, entre outros benefícios (MONTAÑO, 2008, p. 213, grifos do autor).

Mas não é só a contradição da bipolaridade moral *generalizada* na sociedade capitalista que afeta *mais intensamente* a burguesia. A sua própria afirmação como classe social não elimina as suas contradições internas, pelo contrário, as afirma devido à competitividade elevada que alimenta essa forma de sociabilidade. As complexas relações intraburguesas em determinado plano nacional (com suas frações) e, conectado a este nível, no plano internacional da totalidade mundial, rendem diversas pesquisas e debates. O movimento do metabolismo do capital nas últimas décadas, após as mudanças trazidas pelas transformações fenomênicas na produção e na acumulação, intensifica as questões que brotam desse objeto de estudo. Pense-se, à guisa de ilustração, a questão referente à “burguesia

¹⁸⁵ Cf. Lukács (2014).

nacional” que movimentava posições antagônicas na leitura política brasileira (o PCB, por exemplo, da defesa etapista de aliança com a burguesia brasileira frente ao imperialismo estrangeiro, passou, nos últimos tempos, à postura de grande crítico dos “órfãos da burguesia nacional no Brasil”¹⁸⁶). Não entraremos nos detalhes de nenhum dos debates contemporâneos sobre a classe capitalista, apenas sinalizamos que ela, tal como a classe operária, é objeto de permanente investigação teórica para captar os seus movimentos complexos.

3.3 Classes de transição: paralelas e transversais

Por não serem os atores da contradição fundamental da sociabilidade burguesa e por terem uma dinâmica muito mais heterogênea, as classes de transição (*Übergangsklassen*) estão numa situação delicada nas suas identidades em-si e para-si. E isso se reflete em muitos dos estudos feitos nos últimos tempos sobre o seu ser: ou são em parte negligenciadas, ou em parte acopladas (“imbricadas”, para usar um termo da moda sociológica) ao operariado ou à burguesia, ou, ainda, em alguns casos até elevadas em parte ao status de protagonista, num palco que só existe na sua imaginação - especialmente na autoimagem da esnobe camada (*Schichten*) de renda média chamada popularmente de “classe média”.

No mundo burguês consolidado, essas classes médias não deixam de apresentar os mais extremos contrastes nos aspectos tanto de funcionalidade de suas objetivações (*Objektivationen*) como do acesso às apropriações (*Aneignungen*). O nível de heterogeneidade é tão alto nessa órbita que se encontram gravitando nela desde artistas, atletas e executivos milionários até, pensando para sobreviver com as migalhas do sistema, camelôs, atendentes de loja e moradores de rua. De servidores públicos até marginalizados do mercado (ilegal) do narcotráfico. Ou seja, a sociedade capitalista, do ponto de vista da funcionalidade econômica, não cumpriu aquela tendência que muitos interpretaram, sem muita nitidez, a partir dos textos da primeira fase de Marx e Engels (década de 1840, época em que Marx ainda nem havia desvendado fenômenos sociais como o mecanismo de extração de mais-valia e a pauperização relativa), de que essa sociabilidade está concentrando a população mundial em dois polos acirradamente antagônicos¹⁸⁷ - posição realçada com ênfase no panfleto político do *Manifesto Comunista*. Do ponto de vista ideológico e, conseqüentemente, da bipartição essencial, em *último nível*, das lutas políticas, isso está certíssimo. Do ponto de vista ontológico-econômico, não. À medida que desenvolvem as suas obras nas análises de conjuntura política e na crítica

¹⁸⁶ Cf. Costa, 2017.

¹⁸⁷ Cf. Netto (2004a) e Bianchi (2014).

da *political economy*, fica mais nítida a diferenciação complexa da moderna divisão social do trabalho (*labour*) e das expressões das lutas de classes nos dois âmbitos – econômico e ideológico-político (relacionados intimamente, mas de forma não mecânica, sempre é bom lembrar). Atestam isso: as várias classes na análise de conjuntura política de obras como *O 18 de Brumário* e *As Lutas de Classes na França* e, também, a investigação das funções dos agentes econômicos, diferenciando os trabalhadores (*labourers*) e inclusive os assalariados, nos livros de *O Capital*.

Paralelamente, portanto, as classes de transição se situam no exterior do antagonismo fundamental da exploração direta do trabalho (*work*) feita pela propriedade privada burguesa no típico modo de produção capitalista, todavia, *transversalmente*, participam em algum nível e com algum tipo de funcionalidade, da manutenção desta reprodução social profundamente estranhada. E isso gera consequências no próprio ser destas classes e na dificuldade da sua apreensão teórica, afinal falta a elas aquela “pureza” classista comentada pelo jovem Lukács (1974, p. 74) ao se referir às duas classes fundamentais:

A burguesia e o proletariado são as únicas classes puras da sociedade; quer dizer, só a existência e a evolução destas classes assenta exclusivamente na evolução do processo moderno de produção e só a partir das condições da sua existência *podemos aceder à representação* de um plano de organização da sociedade no seu conjunto (grifos do autor).

É esse tipo de falta de delineamento mais concreto, comparando com as classes fundamentais, é que reforça aquelas dúvidas referentes se estas camadas (*Stände* ou *Schichten*) podem ser chamadas de classes, no sentido marxista rigoroso. E, se sim, quantos e quais destes estratos formam uma classe de fato e não apenas fragmentos sociais? Questões como essas referentes às classes de transição estão relacionadas com aquilo que Mészáros (2004, p. 331) chama de “problemas de estratificação” devido à falta de homogeneidade das classes modernas; e ele lamenta: “infelizmente, os problemas de estratificação pertencem à parte menos desenvolvida da teoria de classes marxista”.

Entretanto, apesar desta elevada complexidade do ser social na sociedade burguesa (com mais determinações em sua síntese), como as classes de transição são elementos da sociedade antagônica que atravessam formações sociais distintas na história, é possível captar os seus fundamentos mais gerais de caracterização e eles se erguem, basicamente, em *dois pilares*: (1) o tipo de pôr teleológico e (2) a sua relação com a propriedade privada¹⁸⁸. Quanto

¹⁸⁸ Apenas no caso da diferenciação entre classe camponesa e classe produtora autônoma urbana entra na contabilidade uma *terceira* determinação geral: o objeto de *work* e, conectado intimamente a isso, a localização

às atividades humanas, como foi visto, elas se distinguem essencialmente em duas formas, dois conjuntos principais quanto à sua natureza ontológica de relação entre causalidade natural e causalidade posta (social) e a conseqüente função econômica na reprodução social: a categoria fundante (feita pelos pores teológicos primários) e o restante da práxis (incontáveis formas de objetivação que são os pores teleológicos secundários). Estes pores teleológicos secundários, *quando encarados como ocupações econômicas*, são delineados de maneira melhor quando se usa especificamente o termo serviços (*services*) para designá-los e contrastá-los com a atividade produtora. Marx (1983, p. 159) chama a atenção para um conceito amplo de “serviços” que engloba qualquer ação humana como valor de uso e cita até uma ironia de M. Lutero sobre este termo; todavia, ele também usa a categoria em sua acepção estrita, como atividade econômica de troca de mercadorias em que é vendida a atividade em si e não um produto tangível desta atividade ou uma atividade que gera estes produtos tangíveis¹⁸⁹. A outra determinação geral é a relação da classe com a propriedade privada (incluindo o estado, o principal aparelho de sustentação da propriedade privada). O assalariamento é a relação mais direta entre uma classe média e a propriedade privada e ele é um fenômeno já registrado nos tempos antigos. O que a ordem burguesa realiza é o assalariamento da produção e, cada vez mais, das mais diversas áreas de serviços (a reprodução social – e a esfera de circulação, em particular – intensifica a sua tendência processual à complexidade em inúmeras manifestações), especialmente a partir da fase tardia do capitalismo monopolista (cf. MANDEL, 1985).

Outro ponto importante, como Bukharin (1970, p. 333) nota, há *os tipos de classes mistas*. São

os grupos que pertencem, ao mesmo tempo, por um lado a uma classe e por outro a outras classes. Assim um ferroviário que possui um pequeno sítio e toma ao seu serviço um jornaleiro, é, em relação à companhia de ferro, um operário, e em relação ao seu empregado, um patrão, etc.

É possível um mesmo indivíduo ocupar duas funcionalidades na estrutura produtiva da sociedade e, portanto, pertencer a duas classes sociais. Categorias distintas de atividades humanas, como dados ontológicos e funções econômicas, não se tornam a mesma coisa quando um mesmo indivíduo as executa. É importante ter isso em mente, também, porque em tempos da mistificada “reestruturação produtiva” da *acumulação flexível* (mistificada quando

geográfica do ser social. Isso, no entanto, não é critério para diferenciar o operariado urbano e o operariado rural como duas classes sociais distintas, pois há a determinação da subsunção direta da classe operária à propriedade privada – classe que nasce com a sociabilidade capitalista.

¹⁸⁹ Sobre a categoria de serviço, cf. Nogueira e Gomes (2012) e Machado (2017).

inferem que esta nova etapa da produção capitalista altera determinados elementos essenciais de seu modo de produzir), intensificou a flexibilidade funcional de trabalhadores em determinadas empresas e linhas de produção, principalmente uma parte dos operários. Se atendo à superfície do fenômeno, alguns pesquisadores começaram a diluir em suas teorias as distinções da práxis. Mas nem mesmo o toyotismo, com o seu *just in time*, pode dissolver a ontologia do ser social:

O que distingue o trabalho produtivo do trabalho improdutivo é a função de produzir (ou não) mais-valia, e não o indivíduo que os executa. No início do capitalismo e, hoje, nas pequenas empresas ou negócios nascentes, era e é comum o próprio burguês executar as funções de vigilância, superintendência, supervisão, inspeção etc. que, com o crescimento do capital (em se tratando dos pequenos ou nascentes “empreendimentos”) ou com o desenvolvimento do modo de produção capitalista, são transferidas aos trabalhadores improdutivos. Esse fato não torna o burguês, naquelas circunstâncias iniciais dos empreendimentos ou do capitalismo, um trabalhador produtivo, mas apenas um burguês cujo desenvolvimento ainda não foi capaz de libertá-lo destas funções. Igualmente, quando um burguês pode obrigar o proletariado a vigiar a si próprio, não significa que a vigilância esteja se identificando à produção e se tornando atividade produtiva, significa apenas que o burguês, nas novas condições, pode conseguir o mesmo resultado pagando um salário, em vez de dois (LESSA, 2011, p 82-83).

Em uma nota de *O Capital*, Marx (1983, p. 162-163, nota 18) cita as estatísticas de S. Laing sobre a Inglaterra e o País de Gales do ano de 1844. Da população de 18 milhões, o pesquisador britânico coloca na classe média 4,65 milhões de pessoas, isto é, “pequenos rentistas, funcionários, escritores, artistas, professores etc.” Até aí, tudo bem. Marx, no entanto, exclama, demonstrando desacordo, com o fato de que ele inclui, junto à “parte trabalhadora [*labourer*]” da classe média, “além de banqueiros etc.”, todos os “trabalhadores de fábrica mais bem remunerados” e os *bricklayers* (pedreiros). Esse esquema *separa* tais operários dos outros operários que, na terminologia dessa abordagem, executam trabalho simples (*unskilled labour*) e estariam na outra fatia da população; uma de 11 milhões de pessoas. Há aí implícita uma crítica marxiana da leitura superficial de “classes sociais”, que as nascentes sociologia e *Economics* incorporariam e vulgarizariam ainda mais como categoria de superfície. Nesta parte final do Capítulo V do Livro I, Marx critica o uso que a *political economy* faz destes termos de *unskilled labour* (trabalho simples, não qualificado) e *skilled labour* (trabalho especializado, complexo), pois, esta diferenciação

baseia-se, em parte, em meras ilusões, ou pelo menos diferenças que há muito tempo cessaram de ser reais e só perduram em convenções tradicionais; em parte, baseia-se na situação desamparada de certas camadas da classe trabalhadora, situação que lhes permite menos que as outras exercer pressão para obterem o valor de sua força de

trabalho. Circunstâncias acidentais desempenham no caso um papel tão importante que os mesmos tipos de trabalho invertem suas posições (ibidem).

Mas se essa distinção, “em parte”, realiza “meras ilusões”, ao ser usada como critério decisivo, isso não muda o fato de que existe, realmente, diferenças de complexidade do trabalho abstrato (*labour*). Marx, falando da classe operária e exemplificando com o fiandeiro e o joalheiro, observa que “para o processo de valorização é totalmente indiferente se o trabalho apropriado pelo capitalista é trabalho simples, trabalho social médio ou trabalho mais complexo” e que “os valores proporcionalmente mais altos” gerados pelo operário joalheiro fazem parte de um valor quantitativamente médio gerado que “sempre tem de ser reduzido a trabalho social médio” (ibidem, p. 163).

Hoje, em tempos que o maquinário eletroeletrônico se destaca em relação ao maquinário eletromecânico, é perceptível que há uma fração de operários especializados (alguns, altamente especializados), mas, ainda assim, estas considerações econômicas de Marx sobre a acumulação capitalista se mantêm e as considerações sobre a ontologia da práxis também. Por exemplo, um operador especializado de máquina agrícola que ganha um salário de vinte mil reais não deixa de ser da classe operária, pois continua realizando trabalho excedente em relação ao seu peculiar capital variável que, numa visão da totalidade, se adequa ao trabalho social médio. Do mesmo modo, a imensa variedade de especializações nas classes de transição não alteram os seus pertencimentos classistas, embora criem camadas (*Schichten*) relativas à formação profissional e à quantia de renda dentro das classes sociais. Numa passagem dos *Grundrisse* há uma noção da heterogeneidade que já havia nas classes da transição e é incorporada no mundo capitalista:

Na própria sociedade burguesa, faz parte dessa rubrica ou categoria toda troca de prestação de serviço pessoal por renda – do trabalho para o consumo pessoal, cozinha, costura etc., jardinagem etc., até as classes improdutivas, funcionários públicos, médicos, advogados, intelectuais etc. Todos os criados domésticos etc. Por meio de suas prestações de serviços – com frequência impostos – todos estes trabalhadores, do mais humilde ao mais elevado, conseguem para si uma parte do produto excedente, da renda do capitalista (MARX, 2011b, p. 385).

As classes de transição são formadas por trabalhadores (*labourers*) “do mais humilde ao mais elevado”, “da puta ao papa” (ibidem, p. 212), “do engraxate até o rei” (ibidem, p. 382), que, de alguma maneira, conseguem uma fatia do produto (e valor) excedente, através da prestação de serviços (assalariados ou diretamente no mercado) ou da produção autônoma que se troca por equivalentes. No contexto da sociedade burguesa, o denominador comum das classes de transição é: todas, em algum nível, *vivem de renda (revenue)* e nenhuma produz

novo *quantum* de capital – embora os produtores autônomos produzam novos valores, eles se dão por troca de equivalentes no mercado; e os trabalhadores produtivos (*productive labourers*) não operários apenas valorizam um capital individual (*Einzelkapital*), sendo improdutivos do ponto de vista da totalidade (*Totalität*).

Quanto aos trabalhadores (*labourers*) autônomos, a relatividade de sua autonomia varia muito nas regiões do mundo e em cada ramo profissional devido ao grau de desenvolvimento do capitalismo no local, mas os fenômenos da crise estrutural se expressando na ofensiva do neoliberalismo, como a *pejotização* e a *uberização*¹⁹⁰ (este mais recente ainda), revelam uma tendência do capital em duas frentes: a precarização e a terceirização de determinadas camadas do trabalho abstrato (*labour*) e uma dominação crescente da fatia de mercado do trabalho autônomo (de modo que as próprias atividades autônomas são também, no nosso contexto, um tipo de *labour*, se adequando cada vez mais, nos últimos tempos, à abstração das atividades humanas realizadas pelo capital). Este encontro entre o setor autônomo e o setor assalariado precarizado são tecidos pelos “fios (in)visíveis da produção capitalista”, para ficarmos na expressão de Maria Augusta Tavares (2002) sobre o trabalho (*labour*) informal.

3.3.1 Campesinato

A velha classe social rural paralela ao modo de produção antagônico – expressada em modos de produção predominantemente agrícolas antes da sociabilidade burguesa – ainda se faz presente. O campesinato (*Bauernklasse*) tem um aspecto peculiar, pois o seu histórico fazer-se classe ocorreu gradativamente em um processo de dissolução das sociedades agrário-comunais e a absorção delas pela sociedade de classes, de modo que elas foram transitando na gradação entre esta autonomia absoluta (em relação à sociedade antagônica) e a autonomia relativa (a incorporação mercantil e geográfica como classe) à medida que a propriedade privada avançava. Por mais que o capital reordene a zona rural desde a sua violenta acumulação primitiva até a contínua marcha sedenta do agronegócio, essa classe continua sendo uma agente social econômica e politicamente relevante em várias regiões. Ela não foi extinta como alguns analisam.

¹⁹⁰ Este nome para uma forma de contratação informal é em referência ao aplicativo de celular Uber, modelo de uma nova flexibilização. Esta empresa extrai altas taxas de lucro de seus motoristas informais ao fazer eles se sentirem como “empreendedores”, donos de seus próprios narizes. Cf. Fontes (2017).

Deste modo, se “a única maneira de insistir em encaixar os camponeses exclusivamente no modo de produção feudal é através de uma tautologia, isto é, definido arbitrariamente” (SHANIN, 2005, p. 13), por outro lado, os produtores rurais autônomos não se esquematizam de apenas uma forma, por mais que os reúnam debaixo de uma mesma nomenclatura. Na contemporânea ordem mundial do capital, a classe camponesa continua se expressando em diferentes circunstâncias e configurações, desde os países capitalistas centrais (onde o seu número tende a ser menor e a sua função social no sistema tende a ser mais fragmentada) até as grandes expressões nos países periféricos do mundo capitalista, embora com significativas diferenças do seu papel nas conjunturas (não podemos, de forma alguma, colocar um sinal de igual entre os camponeses bolivianos, sul-africanos, chineses, indianos...).

Há ainda o caso em que “os fios (in)visíveis da produção capitalista” adentram na produção rural autônoma, em algum nível, diminuindo o grau de liberdade destes trabalhadores (*workers*). Marx observa que

Numa sociedade dominada pela produção capitalista, até o produtor não capitalista é dominado por concepções capitalistas. No seu último romance, *Les Paysans (Os Camponeses)*, Balzac, geralmente notável pela profunda assimilação das condições reais, descreve com competência como o pequeno camponês, no intuito de conservar a boa vontade do seu usurário lhe executa muitas pequenas tarefas gratuitamente e pensa que dá coisa alguma em troca de nada, porque o seu trabalho não lhe custa o mínimo dispêndio de dinheiro. O usurário, por outro lado, mata assim dois coelhos de uma só cajadada. Poupa o dinheiro dos salários e conserva o agricultor cada vez mais preso na teia da aranha da usura, arruinando-o gradualmente por meio do desvio do seu trabalho dos seus próprios campos. (cf. MARX; ENGELS. 1986, p. 98).

Preso ao usurário ou encurralado pela grande propriedade privada ruralista, às vezes sendo um “assalariado não oficial”, ou mesmo conseguindo uma autonomia maior em uma determinada comunidade de resistência, entre essas e outras circunstâncias, o fato é que definir o campesinato como uma das “classes proprietárias” (MARX, 2012, p. 44-45), só contempla parte do seu movimento. A sociedade burguesa, nas suas expressões liberais mais (relativamente) democráticas e progressistas (o social-liberalismo que participa de frentes populares) assumiu espontaneamente, de acordo com os seus interesses mercantis, a bandeira da reforma agrária ou foi pressionada a isso pelos movimentos das camadas populares em certos casos. Contudo, em muitos países nem mesmo este ciclo reformista-burguês mais básico foi executado predominantemente. Este é o caso do Brasil, em que a pauta da reforma agrária continua na ordem do dia e gerou um dos mais destacados movimentos sociais da história do país, o MST (Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra). Deste modo, este e vários outros exemplos pelo mundo revelam que o movimento camponês,

contraditoriamente, também engloba as famílias engajadas em se estabelecer como camponesas, famílias que não estão propriamente nesta condição enquanto partícipe do movimento de maneira mais intensa. Esta e outras questões revelam as particularidades das lutas de classes no campo. Particularidades essas que fazem de uma classe de transição, mesmo em pleno século XXI, o agente social mais combativo nos antagonismos rurais de determinadas localidades, mesmo que a quantidade e a combatividade, por si só, não possam lhe colocar como uma classe fundamental nas formações sociais capitalistas. O operariado rural, diferentemente, tende a mal conseguir um esboço da organização combativa que o operariado urbano e determinadas classes camponesas pelo mundo conseguem.

3.3.2 Serviçariado

De todas as classes sociais, a classe assalariada de serviços é o principal pivô que tem despertado pesquisas propondo revisões com “ampliação” e “imbricação” no conceito de classes sociais. Não é para menos que essa classe chame tanto a atenção de sociólogos e economistas: a tão falada “expansão do setor terciário” é um fato empiricamente constatável como fenômeno intensificado na fase monopolista do capital (especialmente desde a etapa dos “anos dourados” do imperialismo no pós-Guerra).

O olhar superficial se espanta com a quantidade, ou melhor, retira daí imediatamente (no sentido preciso de ausente de mediação) a constatação dialética da transformação da quantidade em qualidade (o salto ontológico), de uma maneira que altera os fundamentos universais das atividades humanas e os fundamentos histórico-econômicos do modo de produção capitalista. As fronteiras ontológicas entre trabalho (*work*) e reprodução, ou mais especificamente entre a esfera de produção e a esfera de circulação, são borradas para encaixar um modelo *sociologicamente maniqueísta* à força – por mais que neguem isso, as propostas de “imbricação” dessas categorias científicas guardam, em última instância, um componente emocional de pena (da garota que é caixa de supermercado, por exemplo) ou de soberba (servidores públicos que colocam um sinal de igualdade entre si e operários, por exemplo); uma dissolução político-passional que é mais comum de se encontrar em determinadas correntes anarquistas e certos social-liberais românticos. Como Gustavo Machado (2017) corretamente diz:

[...] de nada adianta criarmos um conceito mais abrangente se este não encontra respaldo na realidade ou, então, se este suprime diferenças e determinações que, independente de nossa vontade, continuam a atuar. Não fosse assim, Marx seria,

certamente, adepto de Bakunin. Este último se opunha, até mesmo, a ênfase dada por Marx aos trabalhadores assalariados, expandindo seu conceito para todos indivíduos e povos de algum modo oprimidos, fossem eles assalariados, camponeses, pequeno burgueses, presidiários e assim sucessivamente. Não se trata de excluir ou incluir nenhum setor da classe trabalhadora em um programa de transformação social, mas de compreender o seu papel objetivo no interior da sociedade, para, então, vislumbrarmos com clareza as vias possíveis de sua destruição.

Há ainda outra questão importante observada por Machado que vai de encontro com certo senso comum sobre a teoria marxiana das classes sociais: Marx já assinala, nos *Grundrisse* e em *Teorias da Mais Valia*, a tendência do capital de expandir o número de trabalhadores (*labourers*) prestadores de serviços fora da esfera de produção, devido primeiramente ao próprio aumento da produtividade do trabalho (*work*). Por isso, como diz o autor brasileiro, “o aumento do setor de serviços apenas eleva o peso do setor que produz a riqueza por eles consumida” e “longe de negar os prognósticos de Marx, o crescimento do setor de serviços apenas os reforça e confirma”. O aumento do setor de serviços está na razão direta do aumento da produtividade do trabalho (*work*) e, assim sendo,

outra causa de ser grande o número dos sustentados por renda é a circunstância de ser grande a produtividade dos trabalhadores produtivos, isto é, seu produto excedente que os serviços consomem. Neste caso, em vez de o trabalho dos trabalhadores produtivos não ser produtivo por haver tantos serviços, há tantos serviços, por ser ele tão produtivo (MARX apud MACHADO, 2017).

Apesar das considerações distintivas das atividades econômicas feita por Machado estarem corretas, ele usa equivocadamente o termo mercadoria apenas para bens tangíveis. Um serviço vendido, enquanto força de trabalho (*labour power*), todavia, também é *um tipo* de mercadoria, embora não desempenhe o mesmo estatuto ontológico e a mesma função da atividade que se cristaliza em um produto (ou seja, o *work*) e do produto em si, a mercadoria no sentido de coisa (*Ding*) tangível. Em outro ponto problemático, o autor trotskista diz, sem citar exemplos, que há lukacsianos que tomam o trabalho produtivo (*productive labour*) como uma categoria apenas referente ao proletariado e, além disso, o texto nega a centralidade fundante do trabalho (*work*) ao dizer que o fundamento das sociedades são seus “traços específicos”. Ora, desde quando a particularidade (escavidão, servidão e produção assalariada) nega a universalidade da prioridade ontológica da esfera de produção? Mais um caso de binarismo metafísico.

Essa imensa classe, que existe desde a Antiguidade, é o *serviçariado*. Tal termo é proposto também pelo marxista heterodoxo Nildo Viana, com base na menção de Marx à

classe dos assalariados serviçais feita em *O Capital*. Neste caso em particular, não se trata de um daqueles neologismos da miséria sociológica reconfigurando o sentido marxista de classes sociais ao gosto liberal da quantia de renda, mas apenas um nome para melhor sintetizar o termo “trabalhadores assalariados não operários”:

Entenda-se por serviçariado (ou subalternidade) a classe subalterna, ou seja, aqueles que Marx denominou de “classe dos serviçais”. O termo em Marx é mais restrito, já que ele cita mordomos e outros trabalhadores domésticos. Consideramos que estes são apenas uma fração da classe subalterna e que esta engloba outras frações e incluem funcionários subalternos do aparato estatal e instituições (estatais ou privadas), como trabalhadores de limpeza e todos que exercem os chamados “serviços” (como bancários, comerciários), entre outros. Os subalternos (ou “serviçais”) são aqueles trabalhadores assalariados improdutivos que não exercem controle sobre os demais, mas, ao contrário, são controlados por outros (capitalistas, burocratas, empregadores) (VIANA, 2016, p. 73-74).

A definição de Viana é adequada em linhas gerais, mas imprecisa em certos detalhes, ou exatamente em dois pontos. Primeiramente, o fato de o neomarxista excluir posições assalariadas de alto comando desta classe para, seguindo esse raciocínio, fundamentar uma camada de burocratas como uma classe social à parte, absorvendo um conceito sociológico de “burocracia”¹⁹¹ e chegando ao cúmulo politicista de enxergar dirigentes políticos como uma classe social própria. Além disso, na passagem dos *Grundrisse* citada anteriormente, Marx (apud Machado, 2017) indica a unidade dentro da vasta dimensão desta classe de assalariados, ao dizer que estes trabalhadores (*labourers*), indo “do mais humilde ao mais elevado”, por meio de seus serviços prestados, “conseguem para si uma parte do produto excedente, da renda do capitalista” (MARX, 2011b, p. 385), isto é, em última escala, conseguem uma parte da riqueza produzida pelos produtores (*workers*).

O segundo ponto problemático da definição de Viana: ele diz que os serviçários são trabalhadores improdutivos (*unproductive labourers*) e, embora grande parte seja mesmo, nem todos são. Esta, aliás, é uma das distinções essenciais dentro dessa classe. Trabalho produtivo (*productive labour*) e trabalho improdutivo (*unproductive labour*), como subcategorias do trabalho abstrato (*labour*), dizem respeito à produção de mais-valia para um determinado negócio, para um capital individual (*Einzelkapital*). E se a categoria fundante (*work*) feita pela classe operária é necessariamente um trabalho produtivo (*productive labour*), as atividades secundárias feitas pela classe serviçária só desempenham esta função em determinados casos.

¹⁹¹ Para uma crítica das interpretações sociológicas de burocracia, cf. Botelho (2008).

Os serviçários improdutivos representam *custos necessários* para o capital (incluindo o seu comitê de sustentação, o Estado Burguês) manter a sua reprodução. A questão da *necessidade* é justamente um ponto em que se apoiam os sociólogos e economistas que querem cancelar as distinções marxianas manual-intelectual e/ou produtivo-improdutivo. Fazem tabula rasa com a necessidade, pois enxergam aí a produtividade (no sentido ontológico-social e/ou particular-capitalista). Ora, para haver a produção no mundo burguês, todos (ou quase todos) os trabalhadores (*labourers*) são, em algum grau, necessários, inclusive (ou até principalmente), a classe não trabalhadora (*labourer*), a classe burguesa que organiza; porém, uma coisa é ser necessário à existência da produção capitalista, outra diferente é a atividade que produz, o ser que produz. Como Lessa (2011, p. 108) enfatiza, desde Aristóteles está claro que se um ente é necessário a outro ente, logo são entes (categorias, processos, complexos etc.) distintos.

Enfim, o serviçariado improdutivo é uma enorme e diversificada camada (*Schicht*) que não valoriza os capitais individuais (e muito menos o capital social total), mas que existe por dois motivos básicos: preservar a estrutura de dominação, controle e exploração na sociedade antagônica – cada vez mais complexa sob a forma burguesa – e, contribuir para escoar parte do excedente e gerar empregos em atividades perdulárias. Na junção das duas tendências, encontramos aquela velha trinca de ouros da dominação classista – exército, clero e burocracia – apresentando uma crescente complexidade, oriunda do aprofundamento da manipulação capitalista, em expressões diversificadas, especializadas e localizadas (funcionalismo público, diversas polícias, sistemas religiosos, setor bancário, etc.). Contudo, também encontramos serviçários domésticos e comerciários, por exemplo, pois dentro do estrato (*Schicht*) destes trabalhadores improdutivos (*unproductive labourers*) também entra aquela distinção entre trabalho (*labour*) especializado e não especializado. Inclusive nesse sentido, a função dos serviçários improdutivos que atuam no planejamento, controle e vigilância *dentro* da esfera de produção mantém a velha lógica do gerente e do capataz de formações sociais passadas, mas emergindo uma crescente complexidade técnico-industrial em determinadas categorias profissionais, resultando nos *Licurgos fabris* (MARX, 1984, p. 44-45). Deste modo, na divisão manufatureira, intensifica despoticamente *dentro* da produção aquela divisão característica da sociedade de classes que Marx relata: quando surge a separação entre trabalho manual (*manual labour*) e trabalho intelectual (*intellectual labour*) “até se oporem como inimigos” (ibidem, 105) ou, como também é traduzido, “se separam até formar um antagonismo hostil” (*zum feindlichen Gegensatz*). Ademais, Lessa (2011, p. 148-149, nota 82) informa que na primeira edição inglesa do Livro I d’*O Capital*, revisada por

Engels, temos a expressão *deadly foes* (inimigos mortais). Sobre os *white-collar labourers* (“trabalhadores de colarinho branco”, expressão surgida no século XX) que realizam a atividade de controle dentro da produção capitalista comparada a uma hierarquia militar, Marx menciona que a eles são transferidos um conjunto de funções de trabalho intelectual (*intellectual labour*) que, em certas condições específicas (como um empreendimento nascente, pequeno, por exemplo) é realizado pelo capitalista, porque

ele transfere agora a função de supervisão direta e contínua do trabalhador individual ou de grupos de trabalhadores a uma espécie particular de trabalhadores assalariados (*ein besondere Sorte von Lohnarbeitern*) (MARX, 1983, p. 264; apud LESSA, 2011, p. 158).

Em seguida, Marx cita algumas funções dos Licurgos fabris:

Do mesmo modo que um exército precisa de oficiais superiores militares, uma massa de trabalhadores, que cooperam sob o comando do mesmo capital, necessita de oficiais superiores industriais (dirigentes, *managers*) e suboficiais (capatazes, *foremen, overlookers, contre-mâîtres*) que durante o processo de trabalho comandam em nome do capital. O trabalho da superintendência se cristaliza em sua função exclusiva (MARX, 1983, p. 264).

Mas há também, na sociedade burguesa, uma fração de serviçários produtivos. E Marx (1984, p. 105-106) escolhe o professor de escola privada como “um exemplo fora da produção material” de trabalho produtivo (*productive labour*). Do ponto de vista do empresário, do capital individual (*Einzelkapital*), tanto faz se ele se está colhendo o seu lucro de uma fábrica de armas, de uma fábrica de salsichas ou de uma “fábrica de ensinar”. Porém, do ponto de vista da totalidade, da sociedade ou do capital social total (*gesellschaftliche Gesamtkapital*) é radicalmente diferente o lucro surgido na esfera de produção para o lucro que é extraído na esfera de circulação. Essa mais-valia apropriada pelo dono da escola ao explorar o serviço do professor não representa nenhum novo *quantum* de valor, afinal este serviçário não produz uma “coisa” (*Ding*) em que se cristaliza o dispêndio excedente de energia humana como “acréscimo de novo valor ao objeto de trabalho” (MARX, 1983, 164), mas apenas converteu um determinado valor, *já existente* como dinheiro que estava nos bolsos dos pais dos alunos, em capital para o capitalista dono da escola. Como Lessa (2011, p. 168) costuma dizer, do *ponto de vista da totalidade social*, “é uma autêntica troca de soma de zero”. Em última instância, portanto, assim como outras camadas, este trabalhador produtivo (*productive labourer*) também vive da riqueza gerada pelos operários.

Diante deste fato, resta comentar, ainda que também brevemente, sobre a relação entre essas duas classes trabalhadoras (*labouring classes*) assalariadas e exploradas: classe operária e classe serviçária. Em primeiro lugar, fazendo jus a complexidade dialética, trata-se de uma relação ambivalente: identidade da identidade e da não identidade. Segundo ponto, a diversidade funcional dos assalariados de serviços é tão grande que a sua relação com o operariado também se apresenta em formas e intensidades variadas. Nessa classe de serviços há camadas precarizadas (muitas pessoas recebendo um salário mínimo ou menos), outras especializadas (muitas vezes com cursos universitários: a Universidade Burguesa tem como uma das metas formar serviçários qualificados e, quiçá, “empreendedores”) e até alguns milionários. Vejamos um caso de serviçários realizando *exploração direta* sobre operários para ilustrar essa contradição através de uma situação extrema. Quando fala do salário por peça, Marx descreve um caso destes:

Como qualidade e intensidade do trabalho são controladas aqui pela própria forma de salário [o salário por peça], esta torna grande parte da supervisão do trabalho supérflua. Ela constitui, por isso, a base tanto do moderno trabalho domiciliar anteriormente descrito como de um sistema hierarquicamente organizado de exploração e opressão. Este último possui duas formas fundamentais. O salário por peça facilita, por um lado, a interposição de parasitas entre o capitalista e o trabalhador assalariado, o subarrendamento do trabalho (*subletting of labour*). O ganho de intermediários decorre exclusivamente da diferença entre o preço do trabalho que o capitalista paga e a parte desse preço que eles realmente deixam chegar ao trabalhador. Esse sistema chama-se na Inglaterra caracteristicamente de *sweating-system* (sistema de suador). Por outro lado, o salário por peça permite ao capitalista concluir com o trabalhador principalmente – na manufatura com o chefe do grupo, nas minas com o quebrador de carvão etc., na fábrica com o operador de máquina propriamente dito – um contrato de tanto por peça, a um preço pelo qual o próprio trabalhador principal se encarrega da contratação e pagamento de seus trabalhadores auxiliares. A exploração dos trabalhadores pelo capital se realiza aqui mediada pela exploração do trabalhador pelo trabalhador (MARX, 1984, p. 141).

Ao falar de um tipo de “exploração do trabalhador pelo trabalhador”, Marx pode parecer para alguns um sujeito confuso, ambíguo, em determinadas categorias – uma conclusão, por exemplo, que o português (neomarxista) João Bernardo chegou¹⁹² –, porém, isso só ocorre quando se perde o chão dos fundamentos da teoria, as distinções ontológicas e a complexidade das relações sociais que se sobrepõem em níveis de interação – ou seja, o caminho expositivo almejado aqui para se chegar ao tema, propriamente dito, das classes sociais na sociedade burguesa. Sem contar os casos de um mesmo indivíduo pertencendo a duas classes distintas em lugares e ocupações diferentes, falando de um mesmo ambiente, uma exploração de *worker* por *worker* (tal como caracterizamos *work* aqui) é algo

¹⁹² Cf. Lessa, (2011, p. 192-195).

antinômico. Mas, neste caso, se pensarmos em exploração de *labourer* por *labourer* é perfeitamente possível e coerente. Além disso, quando se busca uma consistente fundamentação ontológica da apreensão teórica evita também fazer as dissoluções das atividades. Vejamos este exemplo acima de Marx: o fato de algum destes atravessadores e chefes citados também ser um operário, isto é, realizar a atividade fundante (*work*), junto com os comandados, não muda o fato. Isso porque, ao ocupar *duas* funções sociais na mesma unidade produtiva, há uma relação de exploração entre ele e seu patrão e outra relação de exploração entre ele e seus “colaboradores”. Contradições qualitativamente distintas. Como foi dito anteriormente, Lukács, na análise dos estranhamentos (*Entfremdungen*), observa como estas alienações (*Entäusserungen*) têm uma base no complexo econômico, porém se esparramam pela sociabilidade de maneira diversificada e com (relativa) autonomia. Por isso, ele cita aquele exemplo literário de *E Agora, Zé Ninguém?*¹⁹³ (LUKÁCS, 2013, p. 633), de dois militantes combativos (combatem estranhamentos mais gerais, estrutural-econômicos), mas, dentro de casa, são opressores da esposa/mãe e filha/irmã (eles são os protagonistas causadores deste estranhamento em particular). *Mutatis mutandis*, a relação econômica da classe assalariada de serviços é também assim (vítima-algoz e algoz-vítima), levando em conta as particularidades de cada caso na modesta diversidade de apropriação (*Aneignung*) dentro da classe operária e na gigantesca diversidade de apropriação dentro da classe serviçária:

Os assalariados não proletários possuem, portanto, identidades e contradições tanto com a burguesia como com o proletariado. Tais identidades e contradições dos setores assalariados não proletários decorrem da sua inserção na estrutura produtiva. Sua função social, de um modo geral, é auxiliar na reprodução das relações sociais burguesas e, neste preciso sentido, tais setores atuam predominantemente como força auxiliar na reprodução do capital. Contudo, a ampliação das relações capitalistas a todos os poros da sociedade faz com que, de forma crescente, as profissões ditas liberais sejam convertidas em fonte de lucro – sejam incorporadas à valorização do capital, transformando advogados, médicos etc. em trabalhadores assalariados. Esta tendência marcante do desenvolvimento capitalista contemporâneo faz com que aumentem as contradições reais, materiais, destes profissionais para com a burguesia. Contradições estas qualitativamente distintas das do proletariado, mas nem por isso pouco importantes para com o processo histórico (LESSA, 2011, p. 180-181).

Como a heterogeneidade e a funcionalidade servidora desta classe impede que ela se unifique em interesses unívocos em um bloco político próprio e coeso, nos momentos em que há acirramento do antagonismo entre burguesia e operariado em determinada conjuntura (ou se quiser, em termos ideológicos, o confronto agudo entre perspectiva burguesa de

¹⁹³ *Kleiner Mann, was nun?* (Alemanha, 1932), romance de Hans Fallada.

manutenção da ordem e perspectiva socialista de superação da ordem), as circunstâncias tendem a dividir, de maneira mais nítida e intensa, o apoio político de setores dessa classe para os dois polos classistas fundamentais. Fenômeno semelhante ocorre com as outras classes de transição. Na Revolução Russa, por exemplo, apesar de não ser a classe protagonista das demandas principais que fundamentaram a insurreição socialista em 1917 (após a Revolução de Fevereiro), o campesinato (esmagadora maioria da população russa), ao empunhar a bandeira da “Terra”, teve um papel decisivo como *colaborador* na particularidade daquele processo revolucionário¹⁹⁴.

3.3.3 Classe dos produtores autônomos urbanos

A divisão geográfica essencial do ser social em campo-cidade tem o seu fundamento histórico na distinção do trabalho (*work*) quanto ao tratamento do objeto de trabalho: matéria-prima natural (extrativismo e produção agrícola) e matéria transformada (reordenação de elementos naturais para gerar um objeto não encontrado na natureza) – distinção essa que, no curso histórico se interpenetra com aquela ontonegativa divisão social do trabalho (fundada na propriedade privada), mas não se identifica ou se reduz a ela. O acelerado e diversificado processo de urbanização na sociedade capitalista – que, independente da sua forma alienada, traz em si a tendência universal de tornar o ser social mais complexo, mais puramente social – coloca nos ombros do operariado urbano um peso enorme de ser o transformador da matéria natural, o criador destas selvas de pedras e de muitos acessórios e elementos que consumimos na vida cotidiana como bens duráveis e não duráveis¹⁹⁵. Porém, os produtores autônomos continuam se expressando de forma fragmentária e oscilante quando vão ao mercado vender os seus produtos: a particularidade da venda na sociedade de mercadorias os fazem oscilar

¹⁹⁴ Em sentido oposto, o campesinato (isto é, a sua fração predominante) se movimentou de maneira reacionária no Império napoleônico. O jovem Lukács (1974, p. 75) comenta que nestas classes médias o “interesse de classe orienta-se somente em função de *sintomas de evolução* e não da própria evolução, em função das manifestações parciais da sociedade e não da estrutura de conjunto da sociedade” (grifos do autor). Assim sendo, elas são “conduzidas sob bandeiras ideológicas opostas” dependendo da conjuntura.

¹⁹⁵ Há uma ironia nessa terminologia. A expressão “bens duráveis” é cada vez mais uma imprecisão com a lógica do capitalismo tardio, que acentua crescentemente a *obsolescência programada* (ou planejada) e a *obsolescência perceptível*. As mercadorias são desenvolvidas para serem descartadas cada vez mais depressa, e isso envolve a própria composição material da mercadoria, como também, o culto ideológico de “compra como sinônimo de felicidade” (somos bombardeados todos os dias por incontáveis propagandas comerciais audiovisuais). Mészáros (2002, Cap. 15 e 16) denomina essa tendência do incontrolável metabolismo social do capital de *taxa de utilização decrescente do valor de uso das mercadorias*. Essa discrepância selvagem se exemplifica no caso da população dos EUA: os estadunidenses representam mais ou menos 5% da população mundial e consomem 25% dos recursos energéticos do planeta (de maneira disforme, obviamente, inclusive na variedade de consumo entre os seus milionários e os pobres, alguns sem um teto para morar). E esse padrão de consumo sendo disseminado numa parte do mundo capitalista, tão desigual, é apenas um dos indicativos explícitos da *lógica (auto)destrutiva do capital*, que tem a sua expressão maior na máquina de guerra permanente do complexo industrial-militar.

entre o papel de produtor (*worker*) e o de burguês comercial. E essa posição intermediária gera mais consequências de fragmentação classista do que nos camponeses, a outra classe produtora autônoma, justamente por causa do contexto da urbanidade, que engendra outros fenômenos distintos das especificidades das lutas de classes no campo. Eis uma classe com grave crise de identidade na sociedade capitalista.

Sua crise de unidade e representação própria, no entanto, não dilui as diferenciações das atividades humanas e suas funções econômicas. Essa é a classe do artesão e do *Baumeister* (construtor) – o segundo é aquele trabalhador (*worker*) que Marx compara a uma abelha no Capítulo V do Livro I de *O Capital*, no momento da obra em que ele trata de categorias gerais da ontologia do ser social. Todavia, nas análises de conjuntura política, esta classe econômica não comparece como um agente social com papel próprio configurado, pois ela chega aos embates classistas da sociedade burguesa de uma forma tão mediada que, nas expressões políticas, se desfaz a característica unitária desta atividade econômica. Neste caso, a identidade do moderno pequeno comerciante representa um ponto de gravitação ideológico-política que realiza a unificação da representatividade destes setores fragmentados. Os *épiciers* (merceeiros, vendeiros) e *boutiquiers* (pequenos lojistas), por exemplo (cf. Marx, 2012, p. 42), representam, como fatia do mercado e voz política, o que os pequenos proprietários fazem em suas oficinas caseiras ou os sobrados que erguem. Mesmo quando eles atuam como atravessadores ou varejistas não fabricantes.

Marx e Engels chamam de pequena burguesia (*Kleinbürgertum* ou *petite bourgeoisie*) a configuração desta classe na sociabilidade burguesa. Na Baixa Idade Média desenvolvem-se as corporações de ofício como uma forma de associação da classe urbana dos produtores. Burguesia e pequena burguesia, portanto, a despeito de sua relação estreita em certos níveis, têm origens em “uma importante distinção espacial” (cf. BIANCHI, 2014), pois os produtores se concentravam nas cidades fabris (*den Fabrikstädten*) e os burgueses comerciais nas cidades marítimas. O processo de dissolução da sociabilidade feudal e a gradual ascensão da sociabilidade burguesa, um período econômico de convivência e intercâmbio entre o velho e o novo, faz destas guildas um local de unificação e tenacidade. Uma resiliência frágil à medida que a manufatura capitalista dominava:

O comércio e a manufatura criaram a grande burguesia (*die große Bourgeoisie*), enquanto nas corporações concentrava-se a pequena burguesia [*die Kleinbürgerschaft*], que então já não dominava mais nas cidades como antes, mas tinha de se curvar ao domínio dos grandes comerciantes e manufatureiros. Daí a decadência das corporações, tão logo entraram em contato com a manufatura (MARX; ENGELS, 2007, p. 57).

Há uma classe em-si de produtores (*workers*) que, devido ao desenvolvimento da sociedade burguesa, se expressa predominantemente como um agente comercial, como lojistas (*shopkeepers*). A consciência média deste setor lhe coloca uma auto-percepção capitalista, um aspirante a empresário. Mas não é só a consciência, as próprias necessidades objetivas postas para se manter um pequeno negócio precisam ter em vista a sua expansão, caso contrário, o negócio é sacrificado no altar do deus Mercado. No vocabulário dos últimos tempos, se dissemina ainda mais o conceito de “empreendedor” como nome de guerra em que essa classe, na companhia da classe de serviços autônomos e dos pequenos capitalistas (já empregando algum trabalho assalariado no seu negócio), vai atrás de uma pequena fatia do mercado. Entretanto, se todo produtor autônomo é um pequeno comerciante, nem todo pequeno comerciante é um produtor autônomo.

Tal como “burguesia”, “proletariado”, “fascismo”, “alienação”, “ideologia”, “democracia”, “ditadura”, entre outros, o termo “pequena burguesia” também se vulgarizou com o passar dos tempos. E, além disso, este conceito também é objeto de discordâncias teóricas de como utilizá-lo de forma mais precisa. Há quem entenda nesta categoria, junto aos pequenos proprietários de meios de produção, também os profissionais liberais, os administradores e/ou todo pessoal do escritório (os serviçários chamados de *colarinhos brancos*), ou até mesmo o campesinato como uma “pequena burguesia rural” – e se Marx (2012), por um lado, diferencia classe camponesa e pequena burguesia, por outro lado, a classe camponesa se expressa de várias formas e talvez naquela conjuntura analisada não fizesse ainda sentido um termo como esse (além do fato da questão da unidade do diverso). Lessa (2011, p. 177-184 e 2014b), diferentemente, engloba neste termo todos os assalariados não operários, em algumas passagens – e se, por um lado, desconhecemos um trecho de Marx e Engels em que este termo é usado nitidamente para a função econômica destes trabalhadores, por outro lado, desde *O Capital Financeiro* de Hilferding (1963, Cap. XXIII), há uma parte dos autores marxistas explicitando teoricamente a existência de uma classe média assalariada, ainda que o termo “nova pequena burguesia” em sentido mais amplo só ganhe mais visibilidade a partir de Poulantzas¹⁹⁶. Já um autor como Décio Saes (1977), que também entende a importância da diferenciação entre a classe operária e a classe de serviços, critica o uso da terminologia “pequena burguesia” para estes trabalhadores (*labourers*) assalariados, defendendo o uso do popularizado “classe média”. É uma crítica interessante

¹⁹⁶ Para uma crítica das imprecisões objetivistas (típicas do marxismo estruturalista francês) na teoria de classes sociais de Poulantzas, cf. Lessa (2011, p. 202-216).

ainda que se baseie num tratamento estreito que o cientista social dá ao termo “classe de transição”.

Com efeito, por falar em dois althusserianos, não obstante as nossas diferenças para com a leitura marxista de Althusser em determinados pontos, citamos um depoimento do filósofo franco-argelino, em entrevista para o jornal *L'Unità* (1968), que revela precisamente o sentido prático-ideológico do termo pequeno-burguês:

Não é fácil ser um filósofo marxista-leninista. Como todo "intelectual", o professor de filosofia é um pequeno-burguês. Quando ele abre a boca, sua ideologia pequeno-burguesa fala: seus truques e espertezas são infinitos.

Você sabe o que Lenin diz dos "intelectuais". Individualmente, alguns deles poderiam (politicamente) ser considerados revolucionários e corajosos. Mas no conjunto eles permanecem sendo pequeno-burgueses "incorrigíveis" na ideologia. O próprio Gorki era, para Lenin (que admirava seus talentos), um revolucionário pequeno-burguês. Para se tornarem "ideólogos da classe operária" (Lenin), "intelectuais orgânicos" do proletariado (Gramsci), os intelectuais devem atingir uma revolução radical em suas ideias: uma longa, dolorosa e difícil reeducação. Uma interminável luta exterior e interior.

Os proletários têm um "instinto de classe" que os ajuda a alcançar "posições de classe" proletárias. Os intelectuais, por outro lado, têm um instinto de classe pequeno-burguês que se opõe ferozmente a essa transição (ALTHUSSER, 2016).

Se para o *ser econômico* das classes de transição na particularidade do mundo burguês, o conceito generalizado de pequena burguesia se mostra estranho para revestir todas as classes de transição na configuração moderna, diferentemente, para a consciência e prática ideológica típica deste *terceiro conjunto social*, o adjetivo *pequeno-burguês* descreve precisamente o alcance, ao mesmo tempo, heterogêneo e estreito desta *perspectiva intermediária* no contexto da ordem mundial do capital. A consciência e os interesses de classe nesses segmentos são diversos e até se opõem como contraditórios, contudo é uma *unidade do diverso* de uma perspectiva intermediária entre os polos do eixo fundamental. Com efeito, neste conjunto diverso da ideologia pequeno-burguesa (que pode se manifestar até nas classes fundamentais, inclusive em operários¹⁹⁷, pois as ideologias classistas não são dados mecânicos), há desde a remanescente consciência aristocrático-tradicionista, que vai gerar no estágio imperialista o fenômeno ideológico da extrema-direita chauvinista (fascismo, nazismo, integralismo etc.) até a ideologia progressista social-liberal (nas versões neoiluminista, como Habermas, e romântica, como Foucault). Pequeno-burguês tradicional, deste modo, como um indivíduo classista é o moderno produtor autônomo. Como parte da moderna divisão social do trabalho (*labour*) e fatia do mercado, se expressa nos “empreendedores” em geral. Como visão de mundo particular, pequeno-burguês é um adjetivo referente à *consciência e prática ideológica*

¹⁹⁷ Na chamada *aristocracia operária*, o que impera é uma forma de consciência pequeno-burguesa.

do terceiro campo da sociabilidade burguesa (as classes de transição em geral) em suas várias expressões políticas, culturais etc., tal como o próprio Mouro (2011a, p. 62-ss.) se foca na análise de conjuntura política em *O 18 de Brumário*.

3.3.4 Classe autônoma de serviços

Com o desenvolvimento da forma capitalista de sociabilidade, os prestadores direto de serviço (sem a mediação empregatícia da propriedade privada burguesa) *também* tendem a se concentrar sob o guarda-chuva pequeno-burguês da ideologia do “empreendedorismo”. Assim como as outras duas classes (relativamente) autônomas – a classe camponesa e a classe dos produtores autônomos urbanos –, esta classe está na esfera da *circulação simples de mercadorias* (M-D-M), onde uma atividade ou um produto realiza uma troca direta por dinheiro. Porém, há uma diferença gigante decorrente do fato explícito de que essa classe, diferente das outras duas, não realiza a categoria fundante, o trabalho enquanto *work*.

Com a “mera prestação de serviços”, temos apenas “consumo de renda, que, enquanto tal, sempre pertence à circulação simples, não à do capital (MARX, 2011b, p. 212). O camponês e o artesão também não produzem capital, é verdade, mas, ao produzir uma coisa (*Ding*), a energia humana deslocada no pôr teleológico se cristaliza no valor de uso gerado. Por isso, a diferença não é mero detalhe: os produtores autônomos produzem riqueza, mesmo que seja através de uma troca de equivalentes (pois não produzem o excedente); os servidores *apenas* consomem renda com seus pores teleológicos. *Mutatis mutandis*, o mesmo ocorre com o serviçariado - embora, como vimos, os serviçários produtivos valorizam um capital individual (*Eizenkapital*), por outro lado, eles são improdutivos, meros consumidores de renda também, do ponto de vista da totalidade social, do capital social total (*gesellschaftliche Gesamtkapital*). Deste modo, como Marx (ibidem, p. 324) diz, a “classe de serviço não vive de capital, mas de renda. Diferença fundamental entre essa classe de serviço e a classe trabalhadora”.

Os chamados profissionais liberais que não se tornam assalariados e conseguem abrir o seu próprio negócio e vender seus serviços diretamente no mercado fazem parte dessa classe que é *a mais improdutiva de todas* (cf. MACHADO, 2017), descontando a burguesia, que é a classe dominante, e o lumpesinato, difícil de categorizar nesse sentido por causa da sua peculiaridade no sistema. Isso tem o seu quê de ironia, pois geralmente se encontra muita soberba, muito discurso com mesquinhez ideologicamente liberal (*social* ou *neo*), na

Universidade Burguesa¹⁹⁸, onde há vários graduandos, mestrandos e doutorandos ávidos para ter o seu escritório (advogados, engenheiros...), a sua clínica (médicos, dentistas...), a sua consultoria etc. ou, no mínimo, almejam conseguir uma vaga de serviçário no Estado Burguês ou numa empresa privada que pague bem. Entretanto, a classe de servidores autônomos também possui uma utilidade na reprodução social, isto é, na “máquina que diminui o dispêndio inútil de energia ou que ajuda a liberar tempo de produção”. Exemplificando a atuação desta classe de trabalhadores (*labourers*) nesta grande máquina improdutivo-necessária, assim está no Livro II de *O Capital*:

vamos admitir que esse agente de compra e venda seja um homem que vende seu trabalho nessas operações M-D e D-M. Vive disso, como, por exemplo, outro de fiar ou de fazer pílulas. Executa uma função necessária, pois o próprio processo de reprodução implica funções improdutivas. Trabalha tão bem quanto outro, mas o conteúdo de seu trabalho não gera valor nem produto. Ele mesmo pertence aos *faux frais* [falsos custos] da produção. Sua utilidade não consiste em transformar uma função improdutiva em produtiva, ou trabalho improdutivo em produtivo. Seria um milagre se semelhante transformação pudesse ser efetuada mediante tal transferência de função. Sua utilidade consiste muito mais em que uma parte menor da força de trabalho e do tempo de trabalho da sociedade seja imobilizada nessa função improdutiva (MARX, 1985, p. 97).

Há uma camada de servidores autônomos (e serviçários), todavia, que trabalham (*work*) diretamente em objetos de matéria natural, ou melhor, em mercadorias tangíveis. São profissões mais técnicas, como mecânicos, eletricitas, pintores etc., e a sua função econômica é consertar, restaurar e reformar determinadas mercadorias. Neste caso, há uma curiosa atividade fundante peculiar, um meio-termo entre o *work* e o *service*. É o que determina para qual lado está mais pendido uma determinada atividade realizada é o grau de intervenção no objeto de trabalho, ou seja, até aonde vai a transformação no produto, que já é matéria transformada, trabalho morto. Por exemplo, um carro em restauração pode ser tão modificado que é como se tivesse sido feito outro automóvel. Essa reposição de valor é como a atividade dos produtores autônomos, isto é, a criação de riqueza como troca de equivalentes, sem produzir capital. Todavia, no caso dos assalariados, isso pode ter consequências essenciais que precisam ser mais detalhadamente investigadas. A questão importante de “até onde se desdobra a classe operária?” tem essas zonas fronteiriças que devem ser objeto de uma análise mais refinada. Ainda mais em tempos em que se dissemina a terceirização das unidades

¹⁹⁸ Se o complexo da educação (*Erziehung*) em *sentido lato* é uma manifestação ontopositiva do ser social (LUKÁCS, 2013, p. 176-178), por outro lado, a educação em *sentido estrito* é típica da sociedade de classes e “isso significa que ela surge para atender interesses particulares e não universais” (LIMA; JIMENEZ, 2011). No entanto, assim como no nosso contexto social o universal *work* não deixa de existir por causa do particular *labour*, “entre essas duas formas de educação, não há uma separação metafísica e, sim, influência mútua”.

produtivas e a *falsa autonomia* da “auto-exploração” de determinadas modalidades de trabalho (*labour*) informal e cooperativo. Os pesquisadores deveriam estudar mais essas atividades *sui generis* e o seu papel no capitalismo contemporâneo, em vez de borrar, em algum nível, o quadro geral, dissolvendo os pores teleológicos ontologicamente distintos.

3.3.5 Lumpesinato

O lumpesinato, também chamado de lumpemproletariado (*Lumpenproletariat*) ou simplesmente lúmpen (*lumpen* significa “trapo”, “farrapo”, em alemão), é a classe que se encontra no extremo das órbitas da propriedade privada. Na sociedade burguesa, essa camada continua sendo a classe que possui a identidade com menos elementos de uniformidade, pois, como agente social, funciona como restos ou determinados operadores agindo na obscuridade. São sobras e sombras.

Ao falar do lumpemproletariado parisiense em conluio com os agentes bonapartistas (a Sociedade 10 de Dezembro), Marx cita alguns pertencentes a esta classe social:

Roués [rufiões] decadentes com meios de subsistência duvidosos e de origem duvidosa, rebentos arruinados e aventurecos da burguesia eram ladeados por vagabundos, soldados exonerados, ex-presidiários, escravos fugidos das galeras, gatunos, trapaceiros, *lazzaroni* [lazarones], batedores de carteira, prestidigitadores, jogadores, *maquereaux* [cafetões], donos de bordel, carregadores, literatos, tocadores de realejo, trapeiros, amoladores de tesouras, funileiros, mendigos, em suma, toda essa massa indefinida, desestruturada e jogada de um lado para outro, que os franceses denominam *la bohème* [a boemia] (MARX, 2011a, p. 91).

Trocando em miúdos, a classe lúmpen é a fração especificamente *marginalizada* da sociedade e engloba todos os indivíduos que estão à margem da sociabilidade burguesa, no sentido de viver no extremo de uma “vida alternativa” possível *dentro* destes limites. Essa marginalização pode indicar algo já disseminado pelo vocabulário criminal referente a práticas ilegais ou, também, de sobreviver através de esmolas, prostituição, espetáculos em centros urbanos etc. O anticapitalismo romântico-liberal de alguns hippies e similares se encaixa, em certo sentido, também nesse aspecto *underground* mencionado.

Uma questão que precisa ser melhor pesquisada e analisada é a relação (incluindo a distinção, as fronteiras) que há entre a classe lúmpen e outros contingentes das classes trabalhadoras (*labouring classes*), ou, mais especificamente, com o exército industrial de reserva (afinal, a massa de trabalhadores desempregados entra num estado amorfo de suspensão relativa de diferentes identidades classistas) e, também, a relação que há com

frações das camadas dirigentes (por exemplo, a rede que liga marginalizados aos empresários do narcotráfico e da máfia) e, ainda, com frações precarizadas de trabalhadores (*labourers*) que estão na informalidade, sem “trabalho fixo” (MARX, 2012, p. 55), vendendo seus produtos e serviços de maneira errante ou em determinados pontos das cidades.

Um fato irônico sobre o lumpesinato é que podemos entender certo contrabandista ou um boêmio como parte de uma classe média, mas se dissermos que um morador de rua que vive de esmolas é também, a reação mais esperada é estranhar tal afirmação. Estamos tão acostumados ao conceito sociológico de “classes sociais” baseado na quantia de renda e/ou baseado decisivamente em relações de emprego ou empreendimentos – algo disseminado pela ideologia burguesa –, que geralmente não se percebe essas nuances na vida cotidiana. E, no caso, a fração mais marginalizada e vulnerável dessa classe – não sozinha, mas de forma destacada entre outros segmentos – serve como um dos suportes para a ideia liberal de que existem “excluídos sociais”. No Brasil, organizada pela CNBB desde 1995, há até a marcha do “Grito dos Excluídos”. Todavia, a verdade seja dita: principalmente depois das explicitações feitas por Hegel e Marx, um indivíduo vivendo numa sociedade ser considerado um “excluído social” é um disparate teórico do ponto de vista da ontologia do ser social:

O fato de que em sociedades relativamente bem desenvolvidas, em particular durante períodos de crise, possa surgir em indivíduos singulares a ideia de que todas as relações do indivíduo com a sociedade são puramente externas, secundárias, simplesmente ajustadas, até mesmo produzidas artificialmente, anuláveis e revogáveis ao bel-prazer, é um fato histórico da cultura. Desde os eremitas dos primeiros séculos do cristianismo até a teoria heideggeriana da “derrelição”, essa ideia desempenha, poderíamos dizer, um papel inextirpável na história do pensamento. Das robinsonadas clássicas até aquelas que, criticando o existencialismo, chamei de robinsonadas da decadência, essa concepção dominou até hoje uma parte substancial da ideologia burguesa; inclusive, apoiada pelas tradições cristãs modernizadas por Kierkegaard e pela pretensa exatidão da fenomenologia de Husserl, adquiriu também uma fundamentação pseudo-ontológica: ou seja, o indivíduo isolado seria no mundo humano, o fato ontologicamente primário, a base de todo o resto (LUKÁCS, 2012, p. 397-398).

E mesmo da perspectiva histórico-particular da reprodução da ordem burguesa não se sustenta tal leitura. Marx, por exemplo, evidencia como essa superpopulação relativa (as massas de desempregados) é uma das determinações necessárias para o metabolismo capitalista manter o valor dos salários numa determinada média que não comprometa os lucros, isto é, os “movimentos gerais do salário são exclusivamente regulados pela expansão e contração do exército industrial de reserva, que correspondem à mudança periódica do ciclo industrial” (MARX, 1984, p. 204). Enquanto isso, a contrapartida apresentada pelas ideologias dominantes como “inclusão social” é entendida como a adaptação de determinados

indivíduos ao metabolismo do capital; se tornam indivíduos “exemplares”, ajustados para viver nessa sociedade antagônica – como se a barbárie moderno-burguesa fosse deixar parte das pessoas “de fora” do sistema estruturado na dominação, exploração e opressão; e não o sistema em si. Uma certa semelhança do “*ex-loser*” com o “*ex-pecador*” não é mera coincidência. Não estamos menosprezando os momentos em que ocorrem a ampliação dos chamados direitos sociais, civis e políticos como conquistas importantes de resistência dentro da limitadíssima *cidadania* (cf. TONET, 1999), a crítica está na leitura predominante da sociedade sobre essas conquistas – inclusive assistimos, de maneira mais intensa nas últimas décadas, como a própria ordem social do capital coopta e direciona parte dos movimentos sociais e suas pautas. Deste modo, apenas quando há um grito dos oprimidos, precarizados, marginalizados e explorados (centralizado politicamente nas demandas históricas de emancipação da classe operária, a classe que sustenta as demais), aí sim se pode falar em um movimento com o norte estratégico na emancipação humana. Do contrário, é o velho enxugamento de gelo tratado como um fim em si mesmo pela ideologia burguesa (em sentido amplo, o que inclui as suas expressões pequeno-burguesas).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

É curioso como falamos de classes sociais na vida cotidiana (*Alltagslebens*), mas geralmente não as enxergamos nitidamente. Tendemos a ver apenas determinadas expressões das classes sociais e, mesmo assim, de forma unilateral e limitada aos seus efeitos sobre a apropriação (*Aneignug*) do patrimônio tangível e espiritual da humanidade. Uma mistificação da categoria que nem contempla as suas expressões nas relações sociais sob a forma de estruturas e intercâmbios de funcionalidade econômica. Essa visão desfocada sobre as determinações classistas, com efeito, apenas se torna cada vez mais nítida com as pesquisas científicas assentadas nos estudos dos fundamentos ontológicos do ser social.

A importância dessa abordagem reflete a busca pelo dialético *tertium datur*. O empenho monumental de Lukács na *Ontologia* de modo algum esgota os estudos das categorias mais gerais da teoria social de Marx, mas, equilibradamente (entre os extremos que levam aos deslizes metafísicos), oferece à tradição marxista (e, conseqüentemente, à humanidade) um rumo mais apurado e fundamentado para as pesquisas dos fenômenos sociais que movimentam a sociedade capitalista contemporânea. As categorias gerais de pores teleológicos primários e pores teleológicos secundários, nesse sentido, não são meros caprichos conceituais, mas parte das determinações mais universais desta esfera ontológica que dizem respeito às funções sociais de acordo com o intercâmbio entre as causalidades naturais e as causalidades sociais. Assim sendo, aquela lousa de palavras sobrepostas em giz meio apagado com categorias como identidade, necessidade, materialidade, produtividade, subjetividade, reciprocidade etc., gera nas semiciências burguesas pós-1848, como a sociologia, a *Economics*, a antropologia acadêmica e o politicismo acadêmico (“ciência política”), um quadro teórico-metodológico que confunde aspectos essenciais de categorização do ser social. E quando tais componentes gnosiológicos entram, em algum nível, nas teorias de pesquisadores marxistas, certas brechas se formam.

As duas classes fundamentais da sociedade capitalista e as cinco classes de transição, sumária e esquematicamente descritas aqui como esboços de investigação, não estão suficientemente abordadas – e estas últimas ainda trazem as questões relativas às suas fisionomias classistas como agentes políticos (classe para-si); por exemplo, os produtores autônomos urbanos e os servidores autônomos, como agentes mercantis falam o mesmo idioma nas tribunas e embates políticos? Além disso, há muitas outras questões atravessando a moderna divisão social do trabalho (no sentido estrito de *alienated work* e no mais amplo de *labour*) para além da esquematização analítico-abstrata da configuração das classes sociais,

como os movimentos contraditórios na divisão internacional do trabalho, na divisão sexual do trabalho, dentro dos distintos ramos, setores e camadas, desemprego crônico etc. e, relacionado intimamente a isso, os dados estatísticos que são também extremamente importantes para entender o movimento classista contemporâneo nas suas expressões econômicas e políticas em cada canto do mundo. Por exemplo, a questão da diminuição e da transferência geográfica da classe operária, que já gerou tantos debates e leituras mistificadoras há décadas e décadas (cf. LESSA, 2011), não deixa de ter um núcleo concreto que expressa uma determinada tendência. Até que ponto o capital permite esse movimento, visto que é o trabalho vivo (os operários) que produz o valor excedente, e como isso afeta as táticas das lutas de classes e a própria crise capitalista, são questões que entram no quadro das pesquisas e análises sobre esse período de transição da humanidade – transição com os caminhos em aberto para a generalização da *barbárie* da propriedade privada ou para a sociedade socialista.

Há até mesmo esta outra área de estudo sobre a temática das classes sociais: o estágio socialista de transição. Apesar deste contexto social pós-capitalista erradicar a classe dominante, a burguesia, e direcionar o metabolismo social em outro sentido, as classes sociais continuaram existindo nas *experiências socialistas* surgidas no século XX, como era de se esperar nessa fase. Contudo, a reconfiguração das classes trabalhadoras (*labouring classes*) em cada particularidade (*Besonderheit*) nas experiências de Estado Operário (URSS, China, Cuba, Coreia Popular, Vietnã, Iugoslávia etc.) engendraram fenômenos classistas próprios decorrentes de como cada país respondeu aos dilemas postos por este estágio em que os elementos do velho (antagônico, classista) e do novo (comunista, emancipado) se misturam. Para além da imprescindível avaliação crítica das decisões corretas e equivocadas de cada experiência, esse fato indica também algo mais geral tematizado ao longo deste estudo: o caráter contraditório, ontologicamente ambivalente, de determinadas categorias. A classe social como mediação alienada, intrinsecamente particular, mas posta contraditoriamente para além de si mesma, direcionada para o universal. Com efeito, “a classe é, paradoxalmente, tanto o veículo necessário quanto o agente ativo da tarefa histórica da emancipação socialista e, ao mesmo tempo, também um obstáculo fundamental a sua realização” (MÉSZÁROS, 2004, p. 331). Isso porque as classes sociais, tanto no sentido de classe em-si como classe para-si, tanto como uma forma de organização econômica como uma forma particular de consciência, são expressões existenciais *limitadas à pré-história da humanidade*, no sentido marxiano de mundo humano que não atingiu a emancipação (cf. MARX, 1999 e 2010c). O mesmo vale para cada mediação alienada que é intrínseca às classes sociais e à propriedade

privada, que realiza a exploração do ser pelo ser humano: estados, mercado, família monogâmica, dinheiro etc.

Assim como é importante estudar os fundamentos ontológicos da incontornabilidade do capital (cf. MÉSZÁROS, 2002), iluminando a compreensão do estágio crítico da ordem mundial do capital, que adentrou e afetou profundamente até mesmo as experiências de transição, também é necessário reproduzir teoricamente o ser das classes e seus movimentos de forma cada vez mais nítida. Este panorama cada vez mais complexo exige que a teoria das classes sociais ultrapasse a superficialidade da divisão acadêmico-burguesa do trabalho intelectual (*intellectual labour*) das gavetas de formatos positivistas. Por exemplo, quem entende a distinção e o alcance sócio-histórico de categorias como atividade fundante (*work*), atividades econômicas secundárias (*service*) e trabalho abstrato (*labour*) já não volta do mesmo jeito para o mundo dos artigos sociológicos, dos dados do IBGE e dos “turiferários assalariados ou voluntários” (LUKÁCS, 1979, p. 44) que geralmente comentam sobre a economia e política na grande mídia. Nesse sentido, voltemos àquela passagem em que Lukács (2013, p. 504) observa como Marx diferencia a sua abordagem daquela utilizada pelas ciências burguesas quando o assunto é a estrutura econômica. De acordo com o húngaro, “ao passo que na economia burguesa só se falava da distribuição de produtos”, Marx cita os fundamentos de outra distribuição como determinação anterior a essa, “a distribuição dos membros da sociedade nos diferentes tipos de produção” como “subsunção dos indivíduos sob relações de produção determinadas” (MARX apud LUKÁCS). Lukács esclarece sobre essa distribuição de membros (geradora das classes sociais) que

estamos lidando, portanto, precipuamente com um movimento populacional que, segundo, a divisão estrita do trabalho da ciência burguesa, pareceria ser um problema sociológico ou demográfico, ao passo que, na realidade, trata-se de uma questão central da economia mesma. (Pense-se na “acumulação originária”, como descrita por Marx.)

Nestas considerações de captação do momento predominante (*übergreifendes Moment*), a relação entre a esfera de produção e a esfera de distribuição, incluindo o uso de alguns termos em duplo aspecto – como a comentada distribuição dentro da esfera de produção –, se estrutura ontologicamente como um complexo de complexos em que a prioridade determinante e os efeitos de reciprocidade se mostram ordenados em suas tendências de movimentos. O mesmo se dá com os pores teológicos primários e secundários analisados por Lukács. Quem não entendeu e desdenha do projeto de explicitar a ontologia marxiana do ser social, viu como uma atitude estranha esta obra do filósofo – projeto que

consumiu a sua atenção na parte final da vida –, devido ao seu nível de abstração de categorias mais universais: trabalho, reprodução, ideologia e estranhamento. Com efeito, mesmo um simpatizante do marxista húngaro como o alemão Hans Heinz Holz (apud Frederico, 2014) avalia espantado que “nas mais de três mil páginas [da *Estética* e da *Ontologia*] não é mais tratada a questão da luta de classes”. De fato, este não é foco, não é o objeto diretamente investigado, embora haja comentários geralmente como exemplos que tratam das classes. Todavia, há mais contribuições na *Ontologia* (grande e pequena) – mesmo que indiretas – para se entender as classes sociais e as lutas de classes do que na sua célebre obra (heterodoxa, subjetivista...) de juventude, *História e Consciência de Classe*, que tratava diretamente destas questões. Graças aos estudos dos fundamentos das atividades humanas e da diversidade de estranhamentos (*Entfremdungen*), a distinção entre as classes trabalhadoras (*labouring classes*), que incorporam estas determinações estudadas, supera, em muito, a maioria das leituras apresentadas que buscam dar fisionomia teórica para as classes sociais da sociedade capitalista contemporânea.

BIBLIOGRAFIA

AGOSTINHO. **O livre-arbítrio**. Trad. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995.

ALTHUSSER, L. **Entrevista a Maria Antonietta Macciocchi para o jornal L'Unità (PCI)**, 1968. Trad. Gabriel Zerbetto Vera. In: Fundação Dinarco Reis (PCB), Jun./2016. Disponível: <https://pcb.org.br/fdr/index.php?option=com_content&view=article&id=371:lunita-entrevista-louis-althusser&catid=5:entrevistas-com-a-historia>. Acesso em: 10/11/2017.

ANDRADE, M. **Trabalho e totalidade social: o momento predominante da reprodução social na Ontologia de Lukács**. Orientador: Sérgio Lessa. Maceió: Programa de Pós-Graduação em Serviço Social da Ufal, 2011 (Dissertação de mestrado).

_____. **Ontologia, dever e valor em Lukács**. Maceió: Coletivo Veredas, 2016.

ARAÚJO, P. H. F. Capitalismo, Estado e política: notas a partir de Chasin e do Gramsci de Carlos Nelson Coutinho. In: **Katálisis**. Florianópolis, v. 16, n. 1, p. 26-36, jan./jun. 2013.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Trad. Vincenzo Cocco. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

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

ARENDT, H. **A condição humana**. Trad. Roberto Raposo. 10ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

BHASKAR, R. Contradição. In: BOTTOMORE, T. (org.) **Dicionário do pensamento marxista**. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.

BIANCHI, A. O que é a pequena burguesia? In: **Blog Esquerda Online: pensamento socialista em movimento**. Dez./2014. Acesso em: 20/10/2017. Disponível: <<http://blog.esquerdaonline.com/?p=2766>>.

BOITO JR. A. Cena política e interesse de classe na sociedade capitalista: comentário em comemoração ao sesquicentenário da publicação de “O Dezoito Brumário de Luís Bonaparte”. In: **Crítica Marxista**. São Paulo, n. 15, p. 127-139, 2002.

BONFIM, A. C. F. A descentralidade do trabalho na versão antropológica habermasiana da autoformação do homem. In: **Trabalho & educação**, Belo Horizonte, n. 7, jul./dez., 2000.

BOTELHO, M. P. O. **Divisão do trabalho e burocracia: para a crítica das interpretações sociológicas da burocracia**. Orientador: José Paulo Netto. Rio de Janeiro: UFRJ/ESS, 2008, 189 f. (Dissertação de Mestrado em Serviço Social).

BRAVERMAN, H. **Labor and monopoly capital: the degradation of work in the twentieth century**. New York: Monthly Review, 1998.

BUKHARIN, N. **Tratado de materialismo histórico**. Trad. Edgar Carone. Rio de Janeiro: Laemmert, 1970.

CARLI, R. **György Lukács e as raízes históricas da sociologia de Max Weber**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2013.

CHASIN, J. Rota e prospectiva de um projeto marxista. In: **Ensaio Ad hominem I**, Santo André, 1999.

_____. **Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica**. São Paulo: Boitempo, 2009.

CORDEIRO, T. Qual é a profissão mais antiga do mundo? In: **Mundo estranho**, n. 125. São Paulo: Abril, Junho, 2012.

COSTA, G. M. **Indivíduo e sociedade: sobre a teoria da personalidade em Georg Lukács**. 2ª ed. São Paulo: Instituto Lukács, 2012.

COSTA, E. **As ilusões revividas: o melancólico retorno dos órfãos da burguesia nacional**. In: Partido Comunista Brasileiro. Março/2017. Acesso em: 06/11/2017. Disponível em: <<https://pcb.org.br/portal2/13944>>.

COUTINHO, C. N. **O estruturalismo e a miséria da razão**. 2ª ed. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

DANNER, L. F. Nem neoliberalismo nem intervencionismo irrestrito: Habermas sobre a ideia de ‘regulação indireta’ no que tange às funções do estado de bem-estar social. In: **Cadernos de ética e filosofia política**, n. 23, p-126-144, 2013.

DIAS, C. M. **Trabalho produtivo e trabalho improdutivo: de Marx à polêmica marxista (Napoleoni, Rubin e Mandel)**. Orientador: José Paulo Netto. Rio de Janeiro: UFRJ/ESS, 2006, 323 f. (Tese de Doutorado em Serviço Social).

DURKHEIM, E. **Da divisão social do trabalho**. Trad. Eduardo Brandão. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

ENGELS, F. **Anti-Dühring: la subversión de la ciencia por el señor Eugen Dühring**. Trad. Manuel Sacristán Luzon. 2ª ed., México: Grijalbo, 1968.

_____. **A origem da família, da propriedade privada e do Estado**. Trad. Ciro Mioranza. São Paulo: Escala Educacional, 2009.

FONTES, V. Capitalismo em tempos de uberização: do emprego ao trabalho. In: **Marx e o Marxismo**, v.5, n.8, jan/jun, p. 45-67, 2017.

FREDERICO, C. Epistemologia e ontologia em Lukács, In: **Herramienta: debate e crítica marxista**. Jul./ 2014. Disponível em: <<http://www.herramienta.com.ar/coloquios-y-seminarios/epistemologia-e-ontologia-em-lukacs>>. Acesso 15/11/2017.

GIANOTTI, J. A. Habermas: mão e contramão. In: **Novos Estudos CEBRAP** nº 31, outubro/1991, pp. 7-23.

HABERMAS, J. **Para a reconstrução do materialismo histórico**. Trad. Carlos Nelson Coutinho. 2ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1990.

_____. **Verdade e justificação: ensaios filosóficos**. Trad. Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2004.

HALLAK, M. **As categorias Lebensäußerung, Entäußerung, Entfremdung e Veräußerung nos Manuscritos Econômico-filosóficos de Karl Marx de 1844.** Orientadora: Ester Vaisman. Belo Horizonte: UFMG/FAFICH, 1999, 177 f. (Dissertação de Mestrado – Filosofia).

_____. De como Lukács chegou à distinção entre alienação e estranhamento para depois abandoná-la. In: **Verinotio**, n. 14, ano VIII, jan./2012.

HELLER, A. **Sociología de la vida cotidiana.** Trad. José Francisco Ivars e Enric Pérez Nadal. Barcelona: Península, 2002.

HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do espírito.** Parte 1. Trad. de Paulo Meneses e Karl-Heinz Efkens. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1992.

HILFERDING, R. **El capital financiero.** Trad. V. Romano Garcia. Madrid: Tecnos, 1963.

HOBBS, T. **Leviatã.** Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

INFRANCA, A.; VEDDA, M. Introducción. In: LUKÁCS, G. **Ontología del ser social: el trabajo.** Trad. Miguel Vedda. Buenos Aires: Herramienta, 2004.

KOFLER, L. **História e dialética:** estudo sobre a metodologia da dialética marxista. Trad. José Paulo Netto. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2010.

KONDER, L. **Marxismo e alienação:** contribuição para um estudo do conceito marxista de alienação. 2ª ed. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

KOSIK, K. **Dialética do concreto.** Trad. Célia Neves e Aderico Toríbio. 7ª ed., São Paulo, Paz e Terra, 2002.

KRISIS, Grupo. **Manifesto contra o trabalho.** Trad. Heinz Dieter Heidemann e Claudio Duarte. Coletivo Sabotagem: 1999.

KURZ, R. **Ontologia negativa:** os obscurantistas do Iluminismo e a metafísica histórica da Modernidade. In: O Beco, 2003. Disponível: <<http://obeco.planetaclix.pt/rkurz115.htm>>. Acesso em: 12/12/2016

_____. **O adeus ao valor de uso.** In: O Beco, 2004. Disponível em: <<http://obeco.planetaclix.pt/rkurz165.htm>>. Acesso em: 12/12/2016.

LEFEBVRE, H. **Lógica formal, lógica dialética.** Trad. Carlos Nelson Coutinho. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

_____. **A vida cotidiana no mundo moderno.** Trad. Alcides João de Barros. São Paulo: Ática, 1991.

LENIN, V. I. **Imperialismo, estágio superior do capitalismo:** ensaio popular. São Paulo: Expressão Popular, 2012.

_____. **Cadernos sobre a filosofia de Hegel.** Trad. José Paulo Netto. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2011.

LESSA, S. O reflexo como “não-ser” na Ontologia de Lukács: uma polêmica de décadas. **Crítica marxista**, nº4, Ed. Xamã, São Paulo, 1997.

_____. **Para além de Marx?:** crítica da teoria do trabalho imaterial. São Paulo: Xamã, 2005.

_____. **Trabalho e proletariado no capitalismo contemporâneo.** 2ª ed. São Paulo: Cortez, 2011.

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

_____. **Abaixo a família monogâmica!** São Paulo: Instituto Lukács, 2012b.

_____. **Capital e Estado de Bem Estar:** o caráter de classe das políticas públicas. São Paulo: Instituto Lukács, 2013.

_____. Tecnologia, “fim do proletariado” e a transição ao comunismo. In: **Rebela**, v. 3, n.2, fev. 2014a.

_____. Lukács, trabalho e classes sociais. In: **Anuário Lukács (2014)**. São Paulo: Instituto Lukács, 2014b.

LIMA, M. F. de; JIMENEZ, S. V. O complexo da educação em Lukács: uma análise à luz das categorias trabalho e reprodução social. In: **Educação em Revista**. Belo Horizonte, v.27, n.02, p.73-94, ago. 2011.

LUCE, M S. Brasil: uma nova classe média ou novas formas de exploração da classe trabalhadora? In: **Trabalho, Educação e Saúde**, Rio de Janeiro, v. 11 n. 1, p. 169-190, jan./abr. 2013.

LUKÁCS, G. **El asalto a la razón:** la trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler. Trad. Wenceslao Roces. México/Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1959.

_____. **Estética I:** La peculiaridad de lo estético. 1: Cuestiones preliminares y de principio. Trad. Manuel Sacristán. Barcelona/México: Grijalbo, 1966.

_____. **Existencialismo ou marxismo?** Trad. José Carlos Bruni. São Paulo: Editora Ciências Humanas, 1979.

_____. **História e consciência de classe:** estudos de dialética marxista. Trad. Telma Costa. Porto: Publicações Escorpião, 1974.

_____. Para uma crítica marxista da sociologia. In: LUKÁCS, G. **Sociologia**. Org. José Paulo Netto. Trad. José Paulo Netto e Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Ática, 1981.

_____. **Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins.** Prolegomena zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins. 1-2. Darmstadt: Luchterhand, 1984.

_____. **Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins.** Prolegomena zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins. 2-2. Darmstadt: Luchterhand, 1986.

_____. **Prolegômenos para uma ontologia do ser social:** questões de princípios para uma ontologia tornada hoje possível. Trad: Lya Luft e Rodnei Nascimento. São Paulo: Boitempo, 2010.

_____. **Para uma ontologia do ser social I.** Trad. Carlos Nelson Coutinho, Mario Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2012.

_____. **Para uma ontologia do ser social II.** Trad. Nélio Schneider, Ivo Tonet e Ronaldo Vielmi Fortes. São Paulo: Boitempo, 2013.

_____. **Notas para uma ética/Versuche zu eich Ethik.** Trad. Sergio Lessa. São Paulo: Instituto Lukács, 2014.

MACÁRIO, E. Trabalho, práxis social e educação: notas para uma teoria da atividade educativa. In: **Perspectiva**. Florianópolis, v. 27, n. 2, 409-440, jul./dez. 2009.

MACHADO, G. O lugar dos “serviços” em ‘O Capital’ de Marx. In: **Teoria e Revolução**. Set./2017. Disponível em: <<https://teoriaerevolucao.pstu.org.br/o-lugar-dos-servicos-em-o-capital-de-marx/>>. Acesso em: 23/10/2017.

MANDEL, E. **O capitalismo tardio**. Trad. Carlos Eduardo Silveira Matos, Regis de Castro Andrade e Dinah de Abreu. 2ª ed., São Paulo: Nova Cultural, 1985.

_____. **“El Capital”**: cien años de controversias en torno a la obra de Karl Marx. Trad. Adriana Sandoval, Stella Manstrangelo e Martí Soler. 2ª ed., México: Siglo XXI, 1998.

MAO, T. **Sobre a prática e a contradição**. Trad. José Maurício Gradel. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

MARX, K. Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte. In: MARX, K; ENGELS, E. **Werke, Band 8**, Berlim: Dietz Verlag, pp 111-207, 1960.

_____. **O capital**: crítica da economia política. Livro I: o processo de produção do capital. Trad. Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Nova Cultural, t-1: 1983 e t-2: 1984.

_____. **O capital**: crítica da economia política. Livro II: o processo de circulação do capital. Trad. Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. 2ªed., São Paulo: Nova Cultural, 1985.

_____. Manuscritos econômico-filosóficos de 1844. Trad. Mônica Hallak. Anexo in: HALLAK, M. **As categorias Lebensäusserung, Entäusserung, Entfremdung e Veräusserung nos Manuscritos Econômico-filosóficos de Karl Marx de 1844**. Orientadora: Ester Vaisman. Belo Horizonte: UFMG/FAFICH, 1999, 177 f. (Dissertação de Mestrado).

_____. **Contribuição à crítica da economia política**. Trad. Florestan Fernandes. 2ª ed. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

_____. **Glosas críticas marginais ao artigo “O rei da Prússia e a reforma social”, de um prussiano**. Trad. Ivo Tonet. São Paulo: Expressão Popular, 2010a.

_____. Crítica da filosofia do direito de Hegel – introdução. In: **Crítica da filosofia do direito de Hegel, 1843**. Trad. Rubens Enderle e Leonardo de Deus. 2ª ed. São Paulo: Boitempo, 2010b.

_____. **Sobre a questão judaica**. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010c.

_____. **O 18 de brumário de Luís Bonaparte**. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011a.

_____. **Grundrisse**: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política. Trad. Mario Duayer, Nélio Schneider, Alice Helga Werner e Rudiger Hoffman. São Paulo: Boitempo, 2011b.

_____. **As lutas de classes na França de 1848 a 1850**. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2012.

MARX, K; ENGELS, F. **Sobre literatura e arte**. Trad. Olinto Beckerman. 3ª ed., São Paulo: Global, 1986.

_____. **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). Trad. Rubens Enderle, Nélio Schneider e Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. **A sagrada família**: ou a crítica da Crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes. Trad. Marcelo Backes. 1ª ed. revista. São Paulo: Boitempo, 2011.

MERQUIOR, J. G. **O liberalismo**: antigo e moderno. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991.

MÉSZÁROS, I. **Marx**: a teoria da alienação. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

_____. **Para além do capital**: rumo a uma teoria da transição. Trad. Paulo Cezar Castanheira e Sérgio Lessa. São Paulo: Boitempo, 2002.

_____. **O poder da ideologia**. Trad. Paulo Cezar Castanheira. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. **O conceito de dialética em Lukács**. Trad. Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2013.

MIGUEL, L. F. De que falam os marxistas quando falam em classes? In: **Mediações**, Londrina, v. 3, n. 1, Jan./Jun., p. 23-29, 1998.

MONTAÑO, C. **Terceiro setor e questão social**: crítica ao padrão emergente de intervenção social. 5ª ed., São Paulo: Cortez, 2008.

NETTO, J. P. Lukács e a sociologia. In: **Contexto**, São Paulo, n. 1, p. 61-77, nov. 1976.

_____. Para ler o Manifesto Comunista. In: **Marxismo impenitente**: contribuição à história das ideias marxistas. São Paulo: Cortez, p. 45-86, 2004a.

_____. Florestan Fernandes: uma recuperação marxista da categoria “revolução”. In: **Marxismo impenitente**: contribuição à história das ideias marxistas. São Paulo: Cortez, p. 203-222, 2004b.

_____. G. Lukács: um exílio na pós-modernidade. In: **Marxismo impenitente**: contribuição à história das ideias marxistas. São Paulo: Cortez, p. 139-161, 2004c.

_____. Para a crítica da vida cotidiana. In: NETTO, J. P.; CARVALHO, M. C. B. **Cotidiano**: conhecimento e crítica. 7ª ed. São Paulo: Cortez, 2007.

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

NETTO, J. P.; BRAZ, M. **Economia política**: uma introdução crítica. São Paulo: Cortez, 2006.

NOGUEIRA, R. P.; GOMES, R. M. **Capitalismo e saúde**. Rio de Janeiro: Cebes, 2012.

OLDRINI, G. Em busca das raízes da ontologia (marxista) de Lukács. Trad. Ivo Tonet. In: LUKÁCS, G. **Para uma ontologia do ser social II**. São Paulo: Boitempo, 2013.

PAMPLONA, F. Ontología del ser social o antropología filosófica: una reflexión sobre el materialismo y la naturaleza humana. In: **Mundo Siglo XXI**, revista del CIECAS-IPN ISSN 1870-2872, Núm. 35, Vol. X, 2015, pp. 47-55.

PANIAGO, C. Keynesianismo, neoliberalismo e os antecedentes da “crise” do Estado. In: PANIAGO, C. (org.). **Marx, Mézáros e o Estado**. São Paulo: Instituto Lukács, 2012.

_____. A crise estrutural e a centralidade das classes sociais. In: **Katálisis**, Vol. 17, nº 1, Florianópolis, Jan./Jun., 2014.

PRADO, E. A questão da emergência. In: **Marx e o marxismo** (Niep-Marx). UFF, Niterói, nov/dez, 2011.

QUEIROZ, P. P. de. Estatuto ontológico da teoria social marxiana e “questão de método”. In: **Novos Rumos**. Unesp/Marília, v. 50, n. 2, 2013.

RANIERI, J. **A câmara escura: alienação e estranhamento em Marx**. São Paulo: Boitempo, 2001.

SAES, D. Classe média e políticas de classe. In: **Contraponto**. Ano II, nº. 2, p. 96-102, Nov/1977.

SARTORI, V. B. **Lukács e a crítica ontológica ao direito**. São Paulo: Cortez, 2010.

_____. **Contribuição para uma crítica ontológica à ideologia de Hannah Arendt: natalidade, história e revolução**. Orientador: Antonio Rago Filho. São Paulo: PUC/SP, 2011. 549 p. (Dissertação de Mestrado em Direito).

SHANIN, T. A definição de camponês: conceituações e desconceituações – o velho e o novo em uma discussão marxista. Trad. de Cynhia A. Sarti e Wanda Caldeira Brant. In: **Revista Nera**. Presidente Prudente, Ano 8, n. 7, p. 1-21 Jul./Dez. 2005.

SPINOZA, B. **Ética**. Trad. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

TAVARES, M. A. Trabalho informal: os fios (in)visíveis da produção capitalista. In: **Revista Outubro**, n. 7, p. 49-60, 2002.

TERTULIAN, N. O pensamento do último Lukács. Trad. Juarez Duayer. In: **Outubro**, nº 16, 2ª semestre, 2007.

_____. Sobre o método ontológico-genético em filosofia. Trad. G. Vianna Konder. In: **Perspectiva**, Florianópolis, v. 27, n. 2, p. 375-408, 2009.

_____. Posfácio. Trad. Ivo Tonet. In: LUKÁCS, G. **Prolegômenos para uma ontologia do ser social: questões de princípios para uma ontologia tornada hoje possível**. São Paulo: Boitempo, 2010.

_____. Nicolai Hartmann e Georg Lukács: uma aliança fecunda. In: **Crítica marxista**, n. 32, p.9-32, 2011.

_____. Ontologia do sujeito. Trad. Pedro Campos Araújo Cogorzinho. In: **Verinotio**. Ano XI, n. 21, abr./2016.

TONET, I. Cidadania ou liberdade. In: **Perspectivas**. São Paulo, 22, p. 85-94, 1999.

_____. **Método científico: uma abordagem ontológica**. São Paulo: Instituto Lukács, 2013.

VAISMAN, E. Marx e Lukács e o problema da individualidade: algumas aproximações. In: **Perspectiva**, Florianópolis, v. 27, n. 2, 441-459, jul./dez. 2009

_____. A ideologia e sua determinação ontológica. In: **Verinotio**, n. 12, Ano VI, out., 2010.

VERINOTIO. Revista online de filosofia e ciências humanas. Ano XI, nº 22, Out./2016. Disponível em: <<http://www.verinotio.org/conteudo/0.10882572560461772.pdf>>. Acesso em: janeiro/2017.

VIANA, N. Os movimentos sociais populares. In:_____. (Org.). **Movimentos sociais: questões teóricas e conceituais**. Goiânia: Edições Redelp, p. 71-104, 2016.

WEBER, M. **Ensaio de sociologia**. Trad. Waltensir Dutra. Revisão: Fernando Henrique Cardoso. 5ª ed. Rio de Janeiro: LTC, 1982.

ZELENÝ, J. **La estructura lógica de “El Capital” de Marx.** Trad. Manuel Sacristán. Versão alemã de Peter Bollhagen. Buenos Aires: Grijalbo, 1974.