



UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS
CURSO DE FILOSOFIA

TARCÍSIO VITTOR RODRIGUES CARVALHO DOS SANTOS

**FUNDAMENTOS DA ONTOLOGIA MATERIALISTA
DO SER SOCIAL DE GYÖRGY LUKÁCS**

SÃO LUÍS

2025

TARCÍSIO VITTOR RODRIGUES CARVALHO DOS SANTOS

**FUNDAMENTOS DA ONTOLOGIA MATERIALISTA
DO SER SOCIAL DE GYÖRGY LUKÁCS**

Monografia apresentada como requisito parcial
para a conclusão do Curso de Licenciatura em
Filosofia da Universidade Federal do Maranhão.

Orientador: Prof. Dr. Daniel Schiochett

SÃO LUÍS

2025

TARCÍSIO VITTOR RODRIGUES CARVALHO DOS SANTOS

**FUNDAMENTOS DA ONTOLOGIA MATERIALISTA
DO SER SOCIAL DE GYÖRGY LUKÁCS**

Monografia apresentada como requisito parcial
para a conclusão do Curso de Licenciatura em
Filosofia da Universidade Federal do Maranhão.

Prof. Dr. Daniel Schiochett.

Data de aprovação: ____/____/____

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Daniel Schiochett – UFMA (Orientador)

Prof. Dr^a. Maria Olívia Serra – UFMA (Examinador)

Prof. Dr. Luis Hernán Uribe Miranda – UFMA (Examinador)

SÃO LUÍS

2025

Ficha gerada por meio do SIGAA/Biblioteca com dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Carvalho dos Santos, Tarcísio Vittor Rodrigues.
Fundamentos da ontologia materialista do ser social de
György Lukács / Tarcísio Vittor Rodrigues Carvalho dos
Santos. - 2025.
66 p.

Orientador(a): Daniel Schiochett.
Monografia (Graduação) - Curso de Filosofia,
Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2025.

1. Lukács. 2. Ontologia. 3. Ser Social.
4. Natureza. 5. Trabalho. I. Schiochett,
Daniel. II. Título.

DEDICATÓRIA

Em memória do meu avô, Francisco.

AGRADECIMENTOS

Meus mais sinceros agradecimentos à minha família que sempre acreditou em mim e me deu todo o suporte emocional e financeiro para me dedicar aos estudos, em especial minha avó, Raimunda, minha mãe, Rosângela e minha tia, Isabel.

Agradeço também a minha namorada, Sophia, por sempre estar comigo, sendo minha fonte de conforto, paz e alegria nesses anos tão felizes em que estamos juntos. Agradeço igualmente à sua família, na figura de seus pais, Osman e Sílvia, que já se tornaram minha família também.

Agradeço ao meu grande amigo Thallyson pelas sempre estimulantes e longas conversas e por ter me presenteado com a obra de Lukács sem a qual esse trabalho não teria existido. Por fim agradeço a meu orientador, Prof. Dr. Daniel Schiochett, pela sua constante disposição em me ajudar.

RESUMO

A presente monografia apresenta os fundamentos sobre os quais o filósofo marxista húngaro, György Lukács, constrói sua ontologia materialista do ser social: a historicidade do ser, a objetividade do ser e o trabalho como categoria fundante do ser social. Para Lukács todo ser é imanente à história, se realiza na história, passando por um processo de mudança e transformação ao longo do tempo. Exatamente por ser profundamente histórico, o ser é também objetivo, concreto. Pode-se, assim, conhecer a realidade através da investigação do ser em sua objetividade e historicidade. Essa investigação demonstra que há três grandes complexos do ser, respectivamente: o inorgânico, o orgânico e o social e que este último só pode existir tendo como base os dois primeiros, ou seja, que surgiu a partir deles, de suas transformações. Mas o ser social representa algo qualitativamente novo em relação à natureza orgânica e inorgânica, pois é marcado por ações conscientemente orientadas por uma finalidade, algo radicalmente diferente dos processos da natureza, que são dirigidos pela causalidade. O primeiro lugar onde houve esta ação guiada por uma teleologia, isto é, este pôr teleológico, foi no trabalho. Por esse motivo o trabalho é a categoria fundante do ser social. Desse modo, o ser social é um complexo histórico e objetivo que foi autocriado pelo ser humano através do trabalho.

Palavras-chave: Lukács; Ontologia; Ser social; Natureza; Trabalho.

ABSTRACT

This monograph presents the foundations on which the Hungarian Marxist philosopher György Lukács builds his materialist ontology of social being: the historicity of being, the objectivity of being and work as the founding category of social being. For Lukács, all being is immanent in history, it is realized in history, undergoing a process of change and transformation over time. Precisely because it is profoundly historical, being is also objective, concrete. It is therefore possible to know reality by investigating being in its objectivity and historicity. This investigation shows that there are three major complexes of being, respectively: the inorganic, the organic and the social, and that the latter can only exist on the basis of the first two, in other words, that it arose from them, from their transformations. But social being represents something qualitatively new in relation to organic and inorganic nature, because it is marked by actions consciously guided by a purpose, something radically different from the processes of nature, which are directed by causality. The first place where there was this action guided by a teleology, that is, this teleological action, was in work. For this reason, work is the founding category of social being. In this way, social being is a historical and objective complex that has been self-created by human beings through work.

Keywords: Lukács; Ontology; Social being; Nature; Work.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	9
2. OS ASPECTOS FUNDAMENTAIS DO SER: HISTORICIDADE E OBJETIVIDADE	13
2.1. A historicidade do ser como substância.....	14
2.2. A objetividade do ser e o princípio da totalidade	21
3. OS PRINCÍPIOS DA PRIORIDADE ONTOLÓGICA E DO MOMENTO PREPONDERANTE	30
3.1. O princípio da prioridade ontológica	31
3.2. O princípio do momento preponderante	35
4. AS TRÊS ESFERAS DO SER E O TRABALHO: GÊNESE E ESPECIFICIDADE DO SER SOCIAL.....	40
4.1. As três esferas do ser e o salto ontológico	40
4.2. O trabalho: gênese e especificidade do ser social.....	48
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS	61
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	64

1. INTRODUÇÃO

No senso comum das sociedades que se desenvolveram sob a luz das grandes religiões monoteístas, como o caso do Brasil e da grande maioria dos países ocidentais, prevalece uma ideia muito difundida de que há um ser transcendente que criou, governa e conduz todo o cosmos, inclusive a humanidade. Aliado a isso, a tradição filosófica do Ocidente, no que diz respeito à metafísica, ajudou de certa maneira a validar essa visão de mundo quando, para explicar a existência, postulou a noção de um ser necessário que, assumindo diferentes formas a depender do filósofo, faz da história, da natureza e/ou da sociedade uma expressão de sua vontade, de seu *télos*. Em oposição a essa concepção, no entanto, desde o Renascimento e culminando no Iluminismo, começou-se a pensar a natureza de modo imanente, isto é, sem a necessidade de uma consciência superior que tudo governa, e a conceber a própria sociedade como uma extensão da natureza. Por sua vez, isso gerou uma visão mecanicista da sociedade como simples continuidade da natureza.

György Lukács (1885-1971), filósofo marxista húngaro, escreveu no final da década de 1960 uma obra em dois volumes chamada *Para uma ontologia do ser social*¹. O objetivo do presente trabalho é, pois, demonstrar os fundamentos sobre os quais se assenta essa ontologia, a saber: a historicidade do ser, a objetividade do ser e o trabalho como categoria fundante do ser social. Desse modo, o ser social é visto como algo histórico e objetivo, isto é, se realizou no curso do desenvolvimento histórico a partir dos outros dois grandes complexos do ser, o inorgânico e o orgânico, e que foi fundado através do ato humano do trabalho. O trabalho instaurou na realidade algo radicalmente novo em relação aos processos causais que conduzem a natureza, pois no trabalho há uma transformação da realidade orientada por uma finalidade. Isso permite uma nova compreensão do ser social: ele não foi criado por uma vontade transcendente e nem é uma simples extensão da natureza, mas é algo imanente à história, fundado no trabalho e que se distingue qualitativamente da natureza por causa da teleologia. Dessa maneira, o ser social é histórico e objetivo, autocriado pelo ser humano através do trabalho.

¹ O volume I trata de aspectos históricos, ou seja, é uma análise de correntes filosóficas como o neopositivismo e o existencialismo, bem como de alguns pensadores como Nicolai Hartmann, Hegel e Marx. O volume II aborda mais diretamente o ser social. Após concluir a redação dos dois volumes, Lukács também escreveu um *Prolegômenos para uma ontologia do ser social* onde basicamente retoma os mesmos argumentos, mas numa ordem expositiva diferente. O presente trabalho se baseia unicamente nos volumes I e II de *Para uma ontologia do ser social*.

Essa ontologia materialista do ser social lukacsiana tem profunda inspiração em Karl Marx, em quem o filósofo húngaro busca suporte para suas ideias. Seu diálogo, no entanto, não se dá exclusivamente com Marx. Pelo contrário, Lukács faz uma retomada de conceitos desde Heráclito, passando por Aristóteles, Kant, Hegel e Nicolai Hartmann, para mencionar apenas os mais comuns em sua obra. Ele destaca os aspectos mais importantes desses pensadores, enquanto também não se furta de mostrar aquilo que, no seu entender, constitui os limites e equívocos desses filósofos. Desse modo, estudar os fundamentos de sua ontologia é mergulhar nas mais autênticas e relevantes construções filosóficas do Ocidente. Ademais, para reforçar seu materialismo não apenas em termos estritamente filosóficos, Lukács procura sempre apoiar suas perspectivas sobre as descobertas científicas de sua época, contribuindo assim com um frutífero diálogo entre ciência e filosofia.

Ao fazer isso, o pensador húngaro revitaliza a corrente filosófica a qual pertencia: o marxismo. Lukács foi militante comunista desde 1918, quando aderiu ao partido comunista húngaro (inclusive participando ativamente da revolução comunista em seu país), até o final de sua vida em 1971. Entretanto, ao longo desse período, ele viu o que considerou um reducionismo e uma desfiguração do pensamento de Marx, tanto no marxismo da II Internacional, como no stalinismo. Mesmo vivendo por mais de quinze anos como exilado na URSS e como membro do partido, Lukács se desvinculou dos esquemas pré-estabelecidos de pensamento e procurou interpretar a obra de Marx com a profundidade que ela merecia, sem, no entanto, considerar que ela era suficiente: investigar os fundamentos de sua ontologia, portanto, permite encontrar elementos para renovar com novas perspectivas e contribuições uma das correntes filosóficas mais importantes da contemporaneidade, além de proporcionar um robusto arcabouço teórico para a prática política comunista.

Sua ontologia materialista do ser social tem como os aspectos mais fundamentais de toda forma de ser, ou seja, não somente do ser social, mas também do ser inorgânico e orgânico, a historicidade e a objetividade. A discussão sobre a historicidade do ser está ligada ao conceito de substância, a estrutura mais fundamental de cada complexo do ser. Dessa maneira, mostrar-se-á inicialmente neste trabalho o modo como Lukács trata o conceito de substância, pensando-o de modo histórico e aliado às descobertas científicas, em oposição às ontologias tradicionais que viam na substância um fundamento transcendente, eterno, imóvel e imutável. Assim, como o ser é histórico, se realiza na história, ele também é algo objetivo, concreto. Isso significa que os três grandes

complexos ou esferas do ser, inorgânico, orgânico e social², são imanentes à história, são objetividades concretas reais, ou seja, não têm um fundamento transcendente e nem são uma mera projeção da consciência.

O ser inorgânico é o fundamento mais geral que possibilitou a existência de uma forma de ser mais desenvolvida e complexa, o ser orgânico. Sobre a base destes dois é que surgiu o ser social. Há, portanto, uma linha de continuidade entre essas três esferas do ser, ou seja, o ser social só pode existir sobre a base da natureza orgânica e inorgânica, assim como o orgânico só existe a partir do inorgânico. Entretanto, isso não significa que o ser social seja determinado mecanicamente pela natureza inorgânica e orgânica: cada nova esfera do ser tem suas próprias categorias e características específicas que submetem às suas próprias leis e especificidades as categorias e características das esferas inferiores. Assim, para compreender essas relações entre os complexos do ser e entre suas próprias categorias em seu interior, Lukács usa os princípios ontológicos da prioridade ontológica e do momento preponderante.

No segundo capítulo se explica, pois, o significado e a função desses princípios na ontologia lukacsiana. Eles reforçam sua perspectiva materialista, ao demonstrar que os complexos inferiores têm prioridade ontológica sobre os superiores, enquanto ao mesmo tempo eliminam qualquer interpretação determinista e mecanicista de seu pensamento, tanto no que diz respeito a um determinismo que enxerga em um único elemento social a condicionante única de toda a vida humana, como aquele mecanicismo que compreende a sociedade como simples continuidade da natureza. Na verdade, destaca Lukács, cada complexo possui suas próprias especificidades e características. Isso significa que o ser social, mesmo tendo como base necessária para sua origem a natureza inorgânica e orgânica, é algo completamente novo em relação a elas: o ser social surgiu de um salto ontológico que marca uma ruptura com a continuidade da natureza.

Assim, no terceiro capítulo, a especificidade de cada esfera do ser, bem como o significado do salto ontológico são explicados, sublinhando especialmente sua implicação para o ser social. Isso permite avançar para compreender o motivo do trabalho ser considerado a categoria fundante e modelo do ser social: ele se destaca diante das outras

² Ao longo deste trabalho os conceitos de “esferas do ser” e “complexos do ser” são usados como sinônimos. Eles sempre se referem ao ser inorgânico, orgânico e social. Além desses termos, Lukács também se refere a eles como “níveis do ser”, ou “formas do ser”. Algumas vezes o filósofo húngaro também chama as categorias do ser de “complexos”, mas por questões didáticas se preferiu guardar para elas o termo “categorias”, justamente para evitar confusão, exceto quando um comentador usa esse termo em uma citação direta, mas que pelo contexto é possível diferenciar.

categorias sociais por ser a única categoria social que têm em sua essência o caráter de mediação entre a natureza e o social, ao mesmo tempo que marca um salto qualitativo em relação à natureza, por operar uma transformação da realidade dirigida por uma consciência que põe fins, isto é, por uma teleologia. Por esse motivo Lukács considera o trabalho como a categoria fundante do ser social. Dessa forma, o ser social é um complexo fundado não por uma vontade transcendente, a-histórica ou eterna, mas pela própria ação humana no trabalho.

Essa perspectiva lukacsiana possibilita, pois, compreender ser social não mais sob a ótica transcendental, religiosa ou mítica, muito menos mecanicista e determinista, mas como algo profundamente histórico, imanente à realidade material, que se realizou no contínuo processo de transformação do ser inorgânico e orgânico ao longo do tempo, que é objetivo e concreto, não uma mera projeção da consciência, que é resultado da própria ação humana no trabalho, mas que não se resume a ela. Assim, se faz necessário analisar com mais detalhes esse percurso que permite edificar essa ontologia materialista do ser social, ou seja, os fundamentos sobre os quais ela é construída. Cabe iniciar por aquilo que Lukács enxergava como os aspectos mais fundamentais de todo ser: a historicidade e objetividade.

2. OS ASPECTOS FUNDAMENTAIS DO SER: HISTORICIDADE E OBJETIVIDADE

No início de 1930 Lukács vai para Moscou e consegue ter acesso aos até então inéditos *Manuscritos econômico-filosóficos* de Karl Marx no Instituto Marx-Engels-Lênin. Até o verão do ano seguinte, quando será enviado para Berlim pela Internacional Comunista para assessorar na União dos Escritores Revolucionários Proletários, Lukács se dedicará inteiramente aos estudos desses manuscritos de Marx, além dos recém-publicados *Cadernos filosóficos* de Lênin (Netto, 2023). Conforme atesta Guido Oldrini (2017, p. 133) “essas leituras pesam, portanto, profundamente sobre ele, pois mudam por completo a sua relação com o marxismo, por transformar a sua perspectiva filosófica”.

Elas o levaram a abandonar muitas teses que ele havia defendido em seu livro mais famoso e celebrado, *História e consciência de classes* (1923), principalmente por causa de seu “utopismo messiânico”, além de fortalecer sua rejeição pelo marxismo economicista da II Internacional (Oldrini, 2017). Aquilo que mais lhe impactou nos manuscritos parisienses é seu forte caráter ontológico: a historicidade e a objetividade do ser afirmadas por Marx. O ser em todas as suas dimensões, incluindo suas categorias, seria algo concreto, real, não uma mera ideia, abstração lógica ou algo transcendente, mas tangível, objetivo e histórico. Em uma longa passagem de sua autobiografia, Lukács diz que:

Marx elaborou principalmente – e esta eu considero a parte mais importante da teoria marxiana – a tese segundo a qual a categoria fundamental do ser social, e isto vale para todo ser, é que ele é histórico. Nos manuscritos parisienses, Marx diz que só há uma única ciência, isto é, a história, e até acrescenta: “Um ser não objetivo é um não-ser”. Ou seja, não pode existir uma coisa que não tenha qualidades categoriais. Existir, portanto, significa que algo existe numa objetividade de determinada forma, isto é, a objetividade de forma determinada constitui aquela categoria à qual o ser em questão pertence. Aqui a ontologia se distingue nitidamente da velha filosofia. A velha filosofia esboçava um sistema de categorias no interior do qual apareciam também as categorias históricas. No sistema de categorias do marxismo, cada coisa é, primariamente, algo dotado de uma qualidade, uma coisidade e um ser categorial. Um ser não objetivo é um não-ser. E dentro desse algo, a história é a história da transformação das categorias. As categorias são, portanto, partes integrantes da efetividade. Não pode existir absolutamente nada que não seja, de alguma forma, uma categoria. A este respeito, o marxismo distingue-se em termos extremamente nítidos das visões de mundo precedentes: no marxismo, o ser categorial da coisa constitui o ser da coisa, enquanto nas velhas filosofias o ser categorial era a categoria fundamental no interior da qual se desenvolviam as categorias da efetividade. Não é que a história se passe no interior do sistema de categorias, mas sim que a história é a transformação do sistema de categorias. As categorias são, portanto, formas de ser (Lukács, 2017, p. 183).

Assim, a partir de sua leitura do jovem Marx, Lukács destaca dois aspectos fundamentais do ser: o ser e suas categorias são históricos e objetivos. Portanto, estes dois conceitos vão constituir os fundamentos mais gerais sobre os quais o filósofo húngaro edifica sua ontologia materialista do ser social, juntamente com a gênese e a especificidade do ser social pelo trabalho. Embora esses dois conceitos apareçam na ontologia de Lukács de modo entrelaçado, isto é, ele trata a historicidade e a objetividade do ser de forma conjunta, pois para ele um implica no outro e vice-versa, cabe analisá-los aqui de modo distinto, para que se possa compreender melhor o significado e as implicações específicas de cada um. No primeiro momento, portanto, se examinará a historicidade que, segundo o filósofo húngaro, é a “categoria fundamental” do ser.

Ronaldo Vielmi Fortes diz que “a história é elevada à condição de ‘categoria fundamental’ [*grundlegende Kategorie*] de toda forma de ser, na medida em que ela corresponde ao movimento dinâmico do processo de ‘transformação do sistema das categorias’” (2011b, p. 96). Essa afirmação da historicidade do ser e de suas categorias, por sua vez, tem consequências ontológicas que levam a uma profunda ruptura com a ontologia tradicional, pois “implica a determinação da existência de movimento no interior do próprio ser. Determinação fundamental que golpeia na raiz os caminhos da tradição do pensamento sobre a essência do ser” (Fortes, 2011a, p. 43). Isso, por sua vez, põe em cena o conceito de substância (essência).

Desse modo, a discussão do primeiro tópico vai girar exatamente em torno do conceito de substância por Lukács. Em primeiro lugar procurando demonstrar como a ontologia tradicional pensou este conceito, o que revela uma antinomia entre o ser (ou a ontologia em geral) e a história. Em segundo lugar, explicando que as descobertas científicas também vão na contramão do modo como se entendia a substância, para em seguida mostrar que, para o pensador húngaro, esse conceito não deve ser excluído da reflexão filosófica, mas repensado de modo histórico. Por fim, se buscará entender como Lukács repensou o conceito de substância e qual papel ela assume na sua ontologia materialista do ser social. Ao fazer isso, se poderá então avançar na compreensão do ser como algo objetivo, real, material (segundo tópico deste capítulo).

2.1. A historicidade do ser como substância

Definir de modo exato a substância é algo complexo, pois este conceito assume muitas variações dependendo do filósofo (Mora, 2001). Mas de modo geral se pode dizer

que na ontologia clássica o conceito de substância está relacionado à estrutura fundamental do ser (Abbagnano, 2007). Na ontologia de Lukács ela também tem esse sentido. O problema é que a tradição filosófica, de modo geral, entendia a substância de modo transcendente, eterno, estático e imutável, fixando, assim, a ideia de uma contraposição rígida entre a história e o ser, pois este último corresponderia justamente à perenidade, isto é, a um fundamento permanente que não poderia estar sujeito à mudança ou ao movimento. Dessa forma, história e ontologia seriam auto excludentes. Fortes explica que:

Tradicionalmente, o denominador comum do multiverso de construções filosóficas em torno da definição do ser se encontra na ideia da perenidade e unicidade dos atributos essenciais, ou seja, a essência aparece definida como a natureza dominante e permanente, é aquilo que se encontra subjacente aos variados estados e manifestações exteriores da coisa. Assim, encontra-se descartada a mutabilidade e a processualidade como princípio fundante da ontologia. Do ponto de vista da ontologia clássica, é necessário negar a história ou colocá-la de lado quando entram em consideração os princípios formadores do ser, pois esse não comporta a mudança, o movimento, o processo, o diverso e o múltiplo (Fortes, 2011a, p. 43).

Dessa maneira, a afirmação lukacsiana da historicidade como elemento fundamental de todo ser, não é algo simples e sem consequências. Pelo contrário, afirmar isso é se voltar contra uma longa tradição da filosofia, ao mesmo tempo que suscita novas questões a serem respondidas. Essa rígida contraposição entre ontologia e história como algo inconciliável é assumida por grandes pensadores contemporâneos do filósofo húngaro. Um exemplo clássico disso é a rejeição de Jürgen Habermas à empreitada filosófica de Lukács, pois “Habermas, sabemos, rejeitou *in limine* toda ontologia” (Lessa, 1996, p. 94). A recusa de Habermas procede exatamente da ideia de que é impossível conciliar história e ontologia:

Habermas, mesmo desconhecendo as ideias do húngaro, contesta os caminhos de sua reflexão alegando uma impossibilidade de conciliar a ontologia com o centro ordenador do pensamento marxiano, ou seja, a história. Sua crítica tem por base o mesmo argumento comum ao pensamento contemporâneo: a ontologia nega a historicidade do ser, considera a perenidade do ser em detrimento do movimento e dos processos reais de transformação que ocorrem na realidade. Embora Habermas, no que tange ao tratamento usual da filosofia em relação ao ser, esteja coberto de razões, precipita-se em sua crítica ao pensador húngaro. Os passos assumidos por Lukács não são fruto do desconhecimento de tal problema, antes pelo contrário, são uma tentativa consciente de chegar a uma resolução para a dualidade excludente destes pares categoriais que sempre apareceram como contrapostos no percurso da filosofia ocidental (Fortes, 2011b, p. 96).

Lukács, portanto, ao assumir a determinação marxiana da historicidade do ser não o faz por desconhecimento dos problemas que envolvem a aproximação entre ontologia e história, mas ao contrário, ele faz isso justamente para tentar superar essa dualidade. Lukács admite que essa visão estática, imutável, eterna e transcendente do ser, apoiada no conceito de substância, não faz mais sentido à luz das descobertas científicas, pois elas revelaram um universo imanente e material, que está em um constante processo de transformação, de mudança e de evolução. Conforme o conhecimento humano progrediu no âmbito das ciências naturais, verificou-se que o universo é histórico, que está em expansão, que teve um início e terá um fim.

Por esse motivo o conceito de substância utilizado pela tradição para validar sua ontologia passou a ser eliminado pelas visões de mundo modernas. O neokantismo e o positivismo, por exemplo, apoiando-se nessas novas descobertas ajudaram a remover o conceito de substância do panorama filosófico:

Não utilizamos a expressão “substância” por acaso. Desde o início do século XIX observamos na filosofia um movimento no sentido de eliminar a substância da imagem do mundo. Nesse tocante, pense-se nem tanto em Hegel, já que sua tendência a transformar a substância em sujeito não visa, no final das contas, à eliminação filosófica do conceito de substância, mas apenas a entendê-lo como algo ligado, de modo variado e histórico, ao sujeito formado pela humanidade, por mais problemática que seja, em si, essa aspiração. Ademais, trata-se de uma concepção que não teve repercussões amplas e duradouras. Só com o neokantismo e o positivismo pôs-se em marcha uma dissolução – orientada em sentido gnosiológico – do conceito de substância; [...] Essas tendências parecem se apoiar nas novas conquistas do conhecimento, sobretudo as das ciências naturais e, por isso, muitas vezes tiveram razão em sua crítica às velhas concepções de substância – materialismo vulgar, vitalismo na biologia etc. Mas passam ao largo do essencial da questão (Lukács, 2018, p. 340).

Mesmo tendo removido o conceito de substância, o neokantismo e o positivismo o fazem, segundo Lukács, orientados por um sentido gnosiológico problemático que passa ao largo da questão principal. Lukács não considera que o procedimento adequado diante do avanço e das descobertas científicas seja uma exclusão do conceito de substância, pois ela faz parte da estrutura fundamental do ser, embora o conceito tradicional de fato tenha que ser criticado. Para o pensador húngaro, uma simples recusa do conceito de substância não chega ao âmago do problema que seria justamente a rígida dicotomia entre história e substância como categoria fundamental da ontologia clássica. Por esse motivo, o realismo ontológico de Lukács, derivado da objetividade e historicidade do ser, implica na pretensão do conhecimento da realidade mesma, e essa

“radicalidade da compreensão do real, pretendida por toda ontologia, tem na categoria da substância seu problema decisivo” (Lessa, 2016, p. 52).

É necessário, pois, repensar o conceito de substância à luz das descobertas científicas, exatamente porque elas revelaram de modo seguro e confiável um universo histórico e material, em constante transformação e mudança, não transcendente, eterno e estático:

A inadequação da definição clássica e o distanciamento de seus postulados das exigências da ciência contemporânea não é justificativa suficiente para levar ao abandono do problema ontológico e nem mesmo da noção de substância. Antes pelo contrário, as exigências e os novos desafios construídos pela cientificidade colocam a necessidade de superar a rígida dicotomia entre história e as categorias da ontologia clássica. As descobertas e os avanços da ciência fornecem elementos para reformular as determinações da categoria substância, para colocá-la sob novas bases e, deste modo, extrair as consequências corretas advindas das conquistas da ciência (Fortes, 2011a, p. 45-46).

Lukács, então, repensa o conceito de substância à luz do lineamento ontológico que ele encontrou em Marx e que está em pleno acordo com as descobertas científicas: a historicidade. A referência a Marx é importante, pois ele “teria descoberto e delineado uma nova concepção, absolutamente histórica, da substância” (Lessa, 2016, p. 52). Por conseguinte, essa nova definição de substância deve excluir, em primeiro lugar, a ideia de transcendência. Isso porque a substância do ser, “em vez de ser dada *a priori*, se consubstancia ao longo do próprio processo de desenvolvimento ontológico” (Lessa, 2016, p. 53). Ou seja, a substância, enquanto estrutura fundamental do ser, não é exterior à história e à materialidade, não é transcendente, mas imanente, realizando-se no próprio processo histórico, no desenvolvimento do próprio ser.

Em segundo lugar, e como consequência de sua radical historicidade, essa nova concepção de substância também se opõe à imobilidade, eternidade e imutabilidade do ser. Conforme explica Lukács:

[...] a substancialidade não é uma relação estática-estacionária de autoconservação, que se contraponha em termos rígidos e excludentes ao processo do devir; ao contrário, ela se conserva em essência, mas de modo processual, transformando-se no processo, renovando-se, participando do processo (Lukács, 2018, p. 413).

Dessa forma, em Lukács, a substância é algo profundamente histórico, imanente ao mundo, não transcendente, que se realiza ao longo do processo histórico, no

desenvolvimento do ser. Ela não é uma essência imóvel, eterna e imutável, pelo contrário, a substância se conserva processualmente, transformando-se e renovando-se ao longo do tempo, da história. Assim, Lessa (2016, p. 53) diz que, na concepção lukacsiana, a substância “é o complexo de determinações que permanece ao longo do desdobramento categorial do ser”. Portanto, ela é a permanência que se mantém por meio da sua própria transformação e renovação no processo histórico, real e concreto, que através de sua mudança conserva sua continuidade:

As novas compreensões a respeito do ser destruíram a concepção estática, imutável, da substância; e, no entanto, disso não deriva, de modo algum, a necessidade de sua negação no âmbito da ontologia, mas apenas é necessário reconhecer o seu caráter essencialmente dinâmico. A substância é aquilo que, na contínua mudança das coisas, mudando ela mesma, pode conservar-se em sua continuidade. No entanto, esse dinâmico conservar-se não está necessariamente ligado a uma “eternidade”. As substâncias podem surgir e perecer, sem que com isso deixem de ser substâncias – desde que se mantenham dinamicamente durante o tempo da sua existência (Lukács, 2013, p. 122).

Ou seja, para Lukács, a substância não é eterna e imutável, mas sim histórica e dinâmica. Todavia, como exatamente se dá esse dinamismo? Ele é idêntico ao que afirmou Heráclito? De acordo com Lukács, essa nova maneira de abordar o problema supera tanto a visão eleática do ser, onde ele é pensado como estático e perene, quanto a visão de Heráclito (que já representava um avanço diante do imobilismo de Parmênides), mas na qual há um dinamismo indiferenciado. Lukács explica:

Também a profunda verdade parcial enunciada por Heráclito, segundo a qual ninguém pode se banhar duas vezes no mesmo rio, funda-se no ininterrupto movimento da matéria, sobre o fato ontológico básico de que matéria e movimento representam dois lados, dois momentos da mesma relação de substancialidade; e a correção dialética dessa genial verdade parcial só pode consistir em vislumbrar na própria substancialidade (enquanto continuidade em movimento) o princípio fundamental (Lukács, 2018, p. 340).

Dessa maneira, o erro de Heráclito consiste em não perceber que na substância, além do movimento há também continuidade, isto é, a substância é continuidade em movimento, em transformação. Por isso sua visão do ser é um dinamismo indiferenciado, pois ele generalizou “ao extremo o movimento como dinâmica do ser, perdendo a dimensão da continuidade operante no processo” (Fortes, 2011b, p. 97). Por esse motivo, Lukács chama a descoberta de Heráclito de “verdade parcial”: o filósofo grego está

correto ao perceber e enfatizar o movimento do ser, mas erra ao fazer isso de modo extremo, sem perceber a persistência, a continuidade que opera no interior do devir.

Assim, segundo Lukács, por causa desse novo modo de entender o conceito, a substância ganha uma “validade nova e mais profunda, já que o persistente é entendido como aquilo que continua a se manter, a se explicitar, a se renovar nos complexos reais da realidade [...]” (Lukács, 2018, p. 341). É importante explicar a esse respeito que para o pensador húngaro a realidade é um complexo de complexos: o ser em geral tem três grandes complexos (ou esferas): o inorgânico, o orgânico (ou biológico) e o social; cada um desses complexos é formado por outros complexos, isto é, as categorias que os compõem. Ou seja, cada grande complexo do ser se constitui como o conjunto de suas próprias categorias. Aqui percebe-se a importância concreta para a ontologia de Lukács desse novo conceito de substância.

Este novo conceito de substância é imprescindível exatamente porque constitui a estrutura fundamental de cada complexo do ser e explica suas características gerais: eles não são eternos, transcendentais, imutáveis, estáticos, pelo contrário, cada complexo (ou esfera) do ser é profundamente histórico, concreto, dinâmico; estão em movimento, transformação e mudança. Mas, ainda assim, conservam sua identidade, suas legalidades específicas, isto é, eles permanecem enquanto mudam. Portanto, esse novo conceito de substância explica, tanto o processo de transformação que ocorre no interior de cada uma dessas esferas do ser, como a permanência de suas tendências e especificidades:

A substância comporta o movimento, é a resultante da dinâmica operativa de forças internas e externas; essas forças promovem tanto a transformação e a gênese de novas categorias, quanto à permanência de atributos distintivos e de tendências imanentes de dada forma do ser (Fortes, 2011a, p. 46).

Isso é da maior importância para a ontologia materialista do ser social lukacsiana, pois significa que no interior do ser social há um constante processo de transformação e mudança, há o surgimento e o desaparecimento de novas categorias e tendências, sem que esta esfera do ser perca, contudo, sua continuidade. Segundo Lukács (2018, p. 413), a continuidade da substância no ser social nada mais é que “a continuidade do homem, de seu crescimento, de seus problemas e alternativas”, ou como ele diz noutro lugar “o ser do ser social se preserva como substância no processo de reprodução [social]” (Lukács, 2013, p. 122), o que não exclui a mudança, a transformação, mas a envolve:

O ser social só tem existência em sua reprodução ininterrupta; a sua substância enquanto ser é por essência uma substância que se modifica ininterruptamente, consistindo justamente em que a mudança incessante produz de maneira sempre renovada e em constante intensificação quantitativa e qualitativa os traços especificamente substanciais do ser social (Lukács, 2013, p. 201).

O ser social, dessa maneira, se mantém em sua continuidade por meio da sua constante mudança que preserva e produz de modo sempre renovado os seus traços específicos. Isso diz respeito a sua substância que se modifica ininterruptamente justamente por meio da renovação destes traços. Mas não somente no ser social: a substância de cada complexo do ser tem essa mesma característica. Assim, esse novo conceito de substância supera a dicotomia entre o ser e a historicidade. Esse novo conceito explica também a característica fundamental dos complexos do ser que formam a realidade, isto é, sua substancialidade: o movimento e a continuidade que há no interior das esferas do ser:

Com essa transformação do conceito tradicional estático de substância num conceito dinâmico, esse conceito – que antes degradava o mundo fenomênico para dar valor única e exclusivamente à substância, mas que agora aparece transformado na substancialidade de complexos dinâmicos extremamente diversos entre si – torna-se capaz de explicar filosoficamente todas as novas conquistas da ciência e, ao mesmo tempo, de rechaçar todo simples relativismo, subjetivismo etc. E uma das consequências – de extrema importância para nosso problema atual – é que o conceito de substância não mais se encontra, como ocorria com a máxima nitidez em Espinosa, em contraposição excludente à historicidade. Ao contrário: a continuidade na persistência é, enquanto princípio de ser dos complexos em movimento, indício de tendências ontológicas para a historicidade como princípio do próprio ser (Lukács, 2018, p. 341).

Lukács, dessa forma, não exclui o conceito de substância de sua reflexão filosófica, pois esta categoria, enquanto estrutura fundamental dos complexos ou esferas do ser, é de suma importância para a ontologia. Sua rejeição se direciona ao modo como a substância era entendida na ontologia tradicional: como transcendente, eterna, imutável e imóvel. Contra isso, tendo por base os lineamentos ontológicos do jovem Marx e em consonância com as descobertas científicas, ele repensa o conceito de substância de modo profundamente histórico: ela é imanente ao mundo material, se realiza na história, se conserva por meio de sua própria transformação, correspondendo a substancialidade das esferas do ser em suas constantes e incessantes mudanças e permanência.

Dessa forma, o ser social é um complexo histórico, sua substancialidade tem origem no próprio curso do desenvolvimento histórico, se conserva de modo dinâmico, a partir da mudança e da transformação. Por esse motivo, a historicidade do ser, ancorada

nesse novo conceito de substância, constitui um dos fundamentos da ontologia materialista do ser social lukacsiana. Ela é materialista no sentido de que a estrutura fundamental do ser social, bem como dos outros complexos do ser, não é transcendente ou uma mera abstração: ela é histórica, concreta e real. Isso, por sua vez, leva ao outro fundamento da ontologia de Lukács: a objetividade do ser.

2.2. A objetividade do ser e o princípio da totalidade

O ser é histórico: a substância de cada complexo do ser não é um fundamento transcendente à história, mas se realiza nela. Consequentemente o ser (e suas categorias) é objetivo, não apenas uma ideia ou abstração lógica, mas algo real, histórico, concreto. Conforme Lukács lê nos *Manuscritos econômico-filosóficos* de Marx:

Um ser que não tenha sua natureza fora de si não é nenhum ser natural, não toma parte na essência da natureza. Um ser que não tenha nenhum objeto fora de si não é nenhum ser objetivo. Um ser que não seja ele mesmo objeto para um terceiro ser não tem nenhum ser para seu objeto, isto é, não se comporta objetivamente, seu ser não é nenhum [ser] objetivo. Um ser não objetivo é um não ser (Marx, 2010, p. 127).

Esse trecho é decisivo para Lukács, pois sublinha que ao lado da historicidade, o ser é objetivo. Para entender as implicações disso na ontologia lukacsiana, inicialmente mostrar-se-á as diferenças entre a reflexão ontológica de Lukács e as filosofias de vertente gnosiológica, começando por Kant, para quem o “em-si” das coisas é inapreensível. Em seguida, será explorado como o desenvolvimento dessa ideia culmina em correntes filosóficas que negam completamente a ontologia. Contra isso Lukács encontra apoio em Nicolai Hartmann, argumentando que a ontologia não está subordinada à epistemologia, que o ser existe independentemente da consciência. Na sequência, a discussão será em torno do princípio ontológico da totalidade, explicando como ele se relaciona com a objetividade do ser e a crítica lukacsiana à interpretação hegeliana desse princípio. De acordo com Lukács, somente em Marx se encontra um tratamento adequado da totalidade.

O ponto de partida para a reflexão de Lukács é Marx, que desde o início separa duas coisas: “o ser social, que existe independentemente do fato de ser mais ou menos conhecido corretamente, e o método de sua apreensão ideal mais adequada possível” (Lukács, 2018, p. 303). Ou seja, o ser em todas as suas dimensões, inclusive a social, existe independentemente da consciência. Fortes (2011a, p. 33) é esclarecedor quando diz que “essa demarcação de fronteiras implica a ruptura direta com as vertentes

gnosiológicas construídas sobre o fundamento da dependência da objetividade com as chamadas categorias gnosiológicas do entendimento”. Comentando o citado trecho dos manuscritos parisienses de Marx, Lukács diz que:

Marx rechaça já nesse ponto todas aquelas concepções segundo as quais determinados elementos “últimos” do ser teriam ontologicamente uma posição privilegiada com relação aos elementos mais complexos, mais compostos; e rechaça também a concepção segundo a qual, no caso destes últimos, as funções sintéticas do sujeito cognoscente desempenhariam certo papel no quê e no como de sua objetividade. A filosofia kantiana foi, no século XIX, a forma mais típica da teoria que afirma o nascimento do sintético de cada objetividade concreta, em contraposição à transcendência da consciência e, portanto, à incognoscibilidade da coisa-em-si abstrata – uma teoria segundo a qual é o sujeito que, no que se refere a objetividade concreta, realiza em cada oportunidade a síntese concreta, embora submetido a um procedimento que lhe é prescrito por uma lei (Lukács, 2018, p. 303).

Dessa forma, com a pretensão de explicitar sua concepção sobre o ser e suas categorias como algo objetivo, isto é, não dependentes das funções da consciência, Lukács começa tratando da filosofia kantiana. Em Kant a coisa-em-si é incognoscível, cabendo às funções sintéticas do pensamento a função de articular as relações e propriedades existentes da realidade. Por isso que, diz Lukács, a filosofia da natureza de Kant é “construída sobre a oposição entre fenômeno e coisa-em-si” (Lukács, 2018, p. 187). O filósofo húngaro, por sua vez, rejeita essa famosa separação kantiana de noumeno e fenômeno de forma peremptória (Fortes, 2011a), pois a ontologia pretende exatamente conhecer a realidade em si mesma.

Segundo Lukács, Kant é uma das fontes das quais surge o movimento de limitar o conhecimento ontológico à gnosilogia: “De Kant, inclusive já de Berkley, procede um preconceito muito disseminado de que a possibilidade de um conhecimento ontológico estaria gnosiológicamente determinado e limitado” (Lukács, 2018, p. 246). Pois, ainda de acordo com o filósofo húngaro, “Kant subjetiviza gnosiológicamente o mundo dos objetos ontológicos” (Lukács, 2018, p. 279). Ou seja, em Kant a ontologia está submetida à teoria do conhecimento, porque não se pode conhecer as coisas em si mesmas, em sua objetividade real: o abstrato em-si das coisas é inapreensível, restando apenas o conhecimento do fenômeno.

Lukács é totalmente contra isso: para ele é possível conhecer as coisas em sua objetividade concreta, isto é, as coisas em si mesmas. Por isso ele faz ontologia: ancorado na objetividade do ser e de suas categorias se pode conhecer a realidade, não apenas a forma como ela aparece para o sujeito cognoscente. Todavia, o pensador húngaro ressalta

que em Kant a essencialidade e a legalidade imanente do mundo físico não foram negadas: “pois muito embora em Kant o mundo físico seja ontologicamente degradado à fenomenalidade, seu caráter essencial e a forma pela qual sua legalidade imanente se afirma permanecem intactos” (Lukács, 2018, p. 107). Somente a partir do neokantismo e do positivismo que houve uma recusa total da ontologia:

Ora, a ambiguidade no próprio Kant é que ele, de forma inconsequente e inconfessada, levou esse ponto de partida gnosiológico adiante – na direção da ontologia; da problemática originalmente gnosiológica originou-se a teoria da fenomenalidade do mundo cognoscível, a teoria da antítese do *phenomenon* e do *noumenon* etc. Mas foi só no neokantismo e no positivismo que essa problemática adquiriu sua imanência propriamente gnosiológica, o que levou a que todos os problemas ontológicos fossem descartados e à filosofia coubesse o papel de justificar incondicionalmente a respectiva práxis científica (Lukács, 2018, p. 157).

Ou seja, a filosofia kantiana abriu as portas para que o neokantismo e o positivismo negassem por completo a validade dos problemas ontológicos, o que leva a um predomínio da teoria do conhecimento. Na verdade, diz o filósofo húngaro que por muito tempo a epistemologia foi apenas um acessório da ontologia, pois seu objetivo era conhecer a realidade concreta. Porém, tudo mudou quando se afirmou que o “em-si” da realidade não poderia mais ser conhecido. Desse modo, a verdade ou falsidade de algo não tinha mais a ver com sua relação aos objetos exteriores, mas sim com a forma que as coisas eram ditas, ou seja, com a forma dos enunciados. Segundo Lukács esse processo culmina no neopositivismo:

Durante longo tempo, a teoria do conhecimento foi complemento e acessório da ontologia: sua finalidade era o conhecimento da realidade existente em si e, por isso, a concordância com o objeto era o critério de todo enunciado correto. Somente quando o em-si foi declarado teoricamente inapreensível a teoria do conhecimento tornou-se autônoma, e os enunciados precisaram ser classificados como corretos ou falsos independentemente de tal concordância com o objeto; ela está centrada unilateralmente na forma do enunciado, no papel produtivo que nela desempenha o sujeito para encontrar os critérios autônomos, imanentes à consciência, do verdadeiro e do falso. Esse desenvolvimento culmina no neopositivismo (Lukács, 2018, p. 58).

Para o filósofo húngaro, a teoria do conhecimento tornou-se, então, uma “técnica de regulação da linguagem” (Lukács, 2018, p. 59) que impõe cada vez mais um elemento formal não contraditório, quase matemático, a serviço de uma manipulação da realidade. Entretanto, ele destaca que: “tal linha jamais pode ser aplicada com total coerência. Os fatos possuem sua própria lógica – nem sempre formal” (Lukács, 2018, p. 59). Lukács,

portanto, rejeita esse movimento que começa em Kant e culmina no neopositivismo, a saber, de submeter ou mesmo negar a ontologia em prol da teoria do conhecimento, pois para ele o ser e suas categorias são objetivos, reais e, portanto, podem ser conhecidos.

No propósito de reforçar sua crítica a essa rejeição da ontologia, Lukács busca apoio em um filósofo contemporâneo seu: Nicolai Hartmann. Ao fazer isso, seu objetivo é não apenas destacar a validade do problema ontológico, mas também afirmar que o ser existe independentemente da consciência, como igualmente teria afirmado Marx. Pois para Lukács, Hartmann é um dos únicos pensadores do século XX onde há uma autêntica virada ontológica da filosofia, que “constitui um ataque frontal ao antiontologismo do primado da teoria do conhecimento, que atingiu em Kant sua forma clássica e mais influente” (Lukács, 2018 p. 132).

Hartmann, diz o filósofo húngaro, sempre trata “os problemas ontológicos de forma sóbria e ponderada com base no seguinte ponto de vista: como o ente-em-si pode estar constituído de fato” (Lukács, 2018, p. 133). Ele toca, assim, no problema da relação entre o conhecimento da realidade e a própria realidade em si mesma, no qual a vida cotidiana assume um papel central:

Ele [Hartmann] verbaliza com clareza esse ponto de vista metodológico logo no começo de sua ontologia: “É que o problema do ser, por sua essência, é terrenal, enraizado em um plano anterior. Ele está preso a fenômenos, não a hipóteses”. O ponto de partida em questão é o da relação “ingênua” do conhecimento da realidade com a própria realidade. Hartmann parte, com razão, dessa postura mais simples e mais cotidiana: “Ninguém presume que as coisas que vê só vêm a existir porque são vistas”. É desse ponto que parte o caminho para o conhecimento no sentido próprio. Mas o cognoscente também se encontra na mesma situação do perceptivo: “Só há conhecimento daquilo que já ‘é’ – mais exatamente, que ‘é’ independentemente de ser conhecido ou não”. Desse estado de coisas Hartmann tira conclusões de amplo alcance, pois constata como fundamental uma tendência efetiva já na vida cotidiana, a saber, a de avançar na direção do conhecimento. Ciência e ontologia nada mais são que prolongamentos dessa direção [...] (Lukács, 2018, p. 134).

Dessa maneira, Hartmann parte do pressuposto da vida cotidiana de que as coisas existem em si mesmas independentemente do nosso conhecimento sobre elas. Lukács, concorda plenamente com isso: o ser existe independentemente da consciência, isto é, sua existência não depende do grau de conhecimento que se tem sobre ele. E mais: só é possível conhecer aquilo que já é, que já existe. Isso, por sua vez, é consequência direta da objetividade do ser: ele existe concretamente. A ontologia segue, portanto, a tendência da cotidianidade em conhecer as coisas que existem, ela “se eleva do solo do pensamento cotidiano e nunca mais poderá tornar-se eficaz caso não seja capaz de nele voltar e aterrar

– mesmo que de forma muito simplificada, vulgarizada e desfigurada” (Lukács, 2018, p. 30).

Assim, para Lukács, a objetividade do ser e de suas categorias tem como consequência a possibilidade de conhecer a realidade em si mesma, uma tendência já presente na vida cotidiana da qual se ergue a reflexão ontológica. Dessa forma, o ser social (assim como o ser em geral) existe objetivamente, é uma realidade concreta, independentemente de ser mais ou menos conhecido. Nesse sentido Hartmann é um aliado do pensador húngaro, pois inconscientemente se aproximou dos lineamentos ontológicos do próprio Marx (Lukács, 2018). Por conseguinte, a filosofia kantiana e as múltiplas tendências que se seguiram a ela (neokantismo, positivismo e neopositivismo) que, ou submetiam a ontologia à teoria do conhecimento, ou negavam por completo a ontologia, são fortemente criticadas por Lukács.

Todavia, se o ser e suas categorias são objetivos, qual implicação concreta disso na realidade? Para Lukács, significa que a realidade é uma totalidade. Assim, em primeiro lugar é preciso esclarecer essa relação entre objetividade e totalidade, mostrando como a primeira implica na segunda. Em seguida, explorar-se-á o diálogo crítico de Lukács com Hegel, que foi o primeiro a chamar a atenção para a importância da totalidade, mas que acabou desfigurando a ontologia ao submeter suas categorias à lógica. Isso conduz a reflexão até Marx, com o propósito de mostrar um tratamento efetivo da realidade enquanto totalidade. A partir disso se poderá entender a importância fundamental que o princípio da totalidade tem na ontologia do ser social de Lukács.

Para Lukács, a objetividade do ser significa que todo ser é objeto para outro. Sendo assim, todo ser está em relação com outro ser. As categorias do ser são também igualmente objetivas. A esse respeito Lukács cita Marx (2011, p. 59): “[...] as categorias expressam formas de ser, determinações da existência [...]”. Na verdade, aqui está o grande diferencial da objetividade do ser afirmada por Marx e seguida por Lukács: as categorias são propriedades inerentes do próprio ser, são formas de ser, tão objetivas quanto o próprio ser (Fortes, 2011a). Como objetivas não somente em si, as categorias de um determinado complexo estão sempre em uma relação com as demais, ou seja, elas formam uma totalidade, pois estão em constante interação umas com as outras. A relação não é, portanto, um mero detalhe do ser, mas faz parte de sua constituição enquanto algo objetivo, pois todo ser é objeto para outro.

Desse modo, cada complexo do ser (inorgânico, orgânico e social) está em relação com outro, bem como suas categorias em seu interior. Por isso a realidade só pode ser entendida enquanto totalidade.

O ser é sempre um ser objetivo, afirmação que implica a determinação essencial de que todo ser é sempre objeto para outro. A relação não aparece como um detalhe fortuito, como mero acidente, muito menos é um processo de síntese viabilizado pelos atributos do entendimento inerentes ao sujeito do conhecimento, mas constitui uma categoria ineliminável da própria constituição do ser, assertiva que se assenta sobre a ideia de que a existência implica a interação e inter-relação com outros objetos (Fortes, 2011b, p. 93-94).

Lukács destaca que é mérito de Hegel ter sido o primeiro a chamar a atenção para a realidade enquanto uma totalidade. Conforme ele anunciou de maneira programática na *Fenomenologia do espírito*: “O verdadeiro é o todo. Mas o todo é somente a essência que se implementa através de seu desenvolvimento. Sobre o absoluto, deve-se dizer que é essencialmente *resultado*; que só no *fim* é o que é na verdade” (Hegel, 2014, p. 33). Assim, Lukács comenta que para Hegel “a totalidade é muito mais do que um compêndio sintético da universalidade extensiva; ao contrário, é a estrutura fundamental na edificação da realidade em seu todo” (Lukács, 2018, p. 237).

De acordo com o filósofo húngaro, a totalidade na compreensão de hegeliana é formada por totalidades parciais, relativas: “O todo do qual ele fala, de modo programático, é uma totalidade que se constrói com as inter-relações dinâmicas de totalidades relativas, parciais, particulares” (Lukács, 2018, p. 238). Dessa forma, em Hegel a realidade é uma totalidade de complexos que são também totalidades: “Ele [Hegel] concebe a realidade como uma totalidade de complexos que são em si mesmos, relativamente, também totalidades” (Lukács, 2018, p. 241-242). Lukács, por sua vez, assume essa mesma concepção em sua ontologia.

O grande problema identificado por Lukács é que o “núcleo dialético-ontológico da filosofia de Hegel está em contradição com a construção lógico-hierárquica de seu sistema” (Lukács, 2018, p. 242). Ou seja, a ontologia de Hegel, mesmo tendo um tratamento efetivo do ser, isto é, vendo-o de forma dinâmica, histórica e concreta, mesmo enfatizando que a realidade é uma totalidade, subordina as categorias do ser à lógica. Desse modo, as categorias que compõem a realidade não são observadas em seu movimento e dinâmicas reais, mas seguem um movimento lógico. Isso, por sua vez, faz

com que a dinâmica do ser esteja submetida à lógica e não à sua própria legalidade concreta, objetiva:

No capítulo da Ontologia [de Lukács] dedicado à análise do pensamento hegeliano existem advertências enfáticas sobre os limites da concepção de totalidade por ele desenvolvida. Hegel sucumbiu na efetivação de seu sistema filosófico ao ordenamento prevalentemente lógico das categorias em detrimento das determinações ontológicas. A filosofia hegeliana lida com categorias e determinações ontológicas reais, porém sob a égide da articulação sistemático-filosófica eminentemente lógica, o que faz com que seu pensamento se caracterize pela presença de uma “verdadeira e uma falsa ontologia”. Afirmar isto não é se render à acusação simplista segundo a qual Hegel incorre no erro de estabelecer uma lógica não correspondente aos fatos da realidade. Diferentemente disso, Lukács denuncia o papel de centro ordenador assumido pela lógica no interior do sistema filosófico hegeliano [...]. Em suma, as categorias da realidade estão presentes na ontologia hegeliana, porém em seu sistema o movimento lógico das categorias, expressão da dinâmica do ser, adquire a posição de centro ordenador dos complexos da realidade, figurando na maior parte das vezes abstraído da própria coisa, cujo automovimento termina por engendrar e justificar os nexos e articulações categoriais da realidade (Fortes, 2011a, p. 36).

Portanto, embora Hegel tenha sido o primeiro a considerar a realidade enquanto totalidade, sua própria concepção de totalidade é deformada por causa da subordinação à lógica: se abstrai da objetividade das categorias do ser, para ordená-las de modo idealista. Há, pois, em Lukács uma severa crítica ao intento lógico-ontológico de Hegel como uma abstração irrazoável, pois “pressupõe a possibilidade do desmembramento da realidade num sistema lógico-hierárquico” (Rezende, 2013, p. 55-56). Em sua crítica ao centro ordenador da ontologia hegeliana, Lukács mais uma vez segue Marx: “a preeminência concedida por Hegel ao momento lógico viola o ser. E é justamente esse o caráter da crítica de Marx a Hegel em seus escritos de 1843” (Vaisman, 2007, p. 3).

Portanto, segundo Lukács, é preciso ir a Marx para se ter um tratamento adequado da totalidade:

A crítica de sistema que temos em mente, e que encontramos conscientemente explicitada em Marx, parte, ao contrário, da totalidade do ser na investigação das próprias conexões, e busca apreendê-las em todas as suas intrincadas e múltiplas relações, no grau máximo de aproximação possível. A totalidade não é, nesse caso, um fato formal do pensamento, mas constitui a reprodução ideal do realmente existente; as categorias não são elementos de uma arquitetura hierárquica e sistemática, mas, ao contrário, são na realidade “formas de ser, determinações da existência”, elementos estruturais de complexos relativamente totais, reais, dinâmicos, cujas inter-relações dinâmicas dão lugar a complexos cada vez mais abrangentes, em sentido tanto extensivo quanto intensivo (Lukács, 2018, p. 297).

Dessa forma, diferentemente de Hegel, no qual as categorias são elementos que obedecem ao movimento lógico, em Marx as categorias são formas de ser, são objetividades reais, são determinações da existência. Precisam, pois, ser investigadas em sua objetividade concreta, na própria realidade, não de forma prévia por meio de uma lógica hierárquica, caso contrário a realidade poderia ser compreendida de modo idealista. Assim, a totalidade não é um fato formal do pensamento, uma abstração, o movimento lógico das categorias do ser, mas reprodução ideal do concreto, da efetividade, da realidade, ou seja, da interação real das categorias. Elas são os elementos estruturais dos complexos, das esferas do ser das quais fazem parte.

Lukács, portanto, assume a reflexão hegeliana da realidade enquanto totalidade formada por totalidades relativas, mas o faz com o corretivo de Marx: considerando a dinâmica do ser e suas categorias em sua objetividade real, não de modo idealista através da lógica. Em seus próprios termos, o filósofo húngaro diz que a realidade é um complexo de complexos. Ou seja, a realidade é uma totalidade de grandes complexos (inorgânico, orgânico e social) no qual cada um desses complexos é formado por outros complexos, suas categorias. Assim, complexo do ser social é formado pelos complexos (categorias) do trabalho, linguagem, divisão do trabalho, etc., que são em si mesmos totalidades parciais, relativas.

As categorias – formas de ser, determinações da existência – são compreendidas como elementos estruturais de complexos dinâmicos, cujas interações terminam por conformar complexos mais amplos, no sentido extensivo e intensivo, ou seja, tanto em sua abrangência interativa com outros complexos, quanto em sua complexidade interativa interna, isto é, em sua articulação categorial intrínseca (Fortes, 2011b, p. 94-95).

Dessa forma, para Lukács, o ser e suas categorias são uma objetividade concreta, o que significa uma ruptura tanto com as vertentes gnosiológicas que afirmam o primado da teoria do conhecimento sobre a ontologia (Kant) ou mesmo sua completa negação (neokantismo, positivismo e neopositivismo), quanto com as concepções idealistas do ser nas quais suas categorias estavam submetidas à lógica em um sistema hierárquico (Hegel). A respeito do primeiro aspecto, o filósofo húngaro faz uma retomada da ontologia como problema fundamental, que se ergue da tendência da vida cotidiana para o conhecimento da realidade mesma. Para isso ele tem em Hartmann um aliado que igualmente afirmava que o ser existe independentemente da consciência.

Por esse motivo Lukács adere “ao que se deve chamar de ‘realismo ontológico’ (que não é senão outra denominação para o conceito de ‘materialismo’)” (Tertulian, 2009, p. 377). Por outro lado, contra a concepção de hegeliana, Lukács (seguindo Marx) denuncia o papel da lógica como centro ordenador do movimento do ser e de suas categorias. Para o filósofo húngaro, as categorias são formas de ser, são objetividades reais, que precisam ser analisadas no movimento concreto da realidade, não de modo prévio, idealista, pela lógica. Isso significa que o ser social é uma objetividade real, concreta, que existe independentemente de ser mais ou menos conhecido, que não é apenas uma aparência fenomênica da consciência. Suas categorias são igualmente objetivas e, portanto, não podem ser ordenadas de modo idealista pela lógica.

Assim, por ser objetivo, o ser social e suas categorias estão em relação com outros complexos do ser, formando uma totalidade. Mas como exatamente se dão as relações entre os complexos do ser? Como se ordenam as relações entre as próprias categorias de cada complexo em seu interior? Para esclarecer essas relações, Lukács usa os princípios ontológicos da prioridade ontológica e do momento preponderante, que serão analisados no capítulo a seguir.

3. OS PRINCÍPIOS DA PRIORIDADE ONTOLÓGICA E DO MOMENTO PREPONDERANTE

Na análise da objetividade do ser, verificou-se que, para Lukács, a realidade é uma totalidade, pois o ser e suas categorias estão sempre em relação. Isso significa que os grandes complexos ou esferas do ser (inorgânico, orgânico e social) mantêm uma relação entre si, assim como as categorias que compõem os complexos no interior de cada um deles. Ou seja, dentro do ser social as categorias sociais estão em uma constante relação, assim como o próprio ser social está em relação com o ser inorgânico e orgânico. Essa relação mais abrangente entre os complexos significa, na verdade, que as categorias de um determinado complexo, quando vistas em seu conjunto, se relacionam com as categorias de um outro complexo. Como os complexos são o conjunto de suas categorias, resume-se dizendo que um complexo se relaciona com outro.

Por exemplo, o conjunto das categorias do ser social se relaciona com o conjunto das categorias do ser orgânico e inorgânico. Assim, como o ser social é, na verdade, o conjunto de suas categorias, é o próprio ser social como um todo que se relaciona com esses outros dois complexos do ser. Mas além dessas relações mais amplas, as próprias categorias do ser social se relacionam entre si. Dessa maneira, há dois tipos de relações na ontologia de Lukács: as relações mais amplas entre os complexos do ser, inorgânico, orgânico e social, e as relações entre as categorias no interior de cada um desses complexos. É preciso, pois, analisar como o filósofo húngaro pensa essas relações.

Para explicá-las, Lukács usa os princípios ontológicos da prioridade ontológica e do momento preponderante. No primeiro tópico deste capítulo se analisará o princípio da prioridade ontológica: primeiro mostrando seu significado, para depois esclarecer sua função estrutural na compreensão da relação dos complexos do ser entre si, bem como das categorias que os formam, especificamente do ser social. Isso, por sua vez, vai reforçar a concepção ontológica realista e materialista de Lukács, enquanto também apresenta sua crítica às visões mecanicistas e deterministas do ser social. No segundo tópico se explica o segundo princípio que juntamente com a prioridade ontológica elucida as relações do ser: o momento preponderante.

O objetivo ao se analisar esses princípios ontológicos é, portanto, elucidar as relações dos complexos da realidade e de suas categorias, permitindo, no próximo capítulo, compreender as especificidades de cada complexo do ser e o trabalho como categoria fundante do ser social.

3.1. O princípio da prioridade ontológica

De acordo com Lukács (2018, p. 307) as relações entre as categorias dos complexos do ser compreendem “não apenas coordenação paritária, mas também sobreordenação e subordinação”. Isso significa que “a relação entre categorias não é da mesma ordem, relevância e grau, uma vez que a participação de determinadas categorias no interior do complexo pode dar-se sob a forma da primazia ou da anterioridade necessária em relação a outros elementos” (Fortes, 2011a, p. 132). Entretanto, se há uma subordinação de determinadas categorias em relação a outras, se há uma primazia e anterioridade, isso significaria uma contradição com aquilo que Lukács vem tentando negar, a saber, que a relação entre as categorias do ser se dá em uma hierarquia lógica?

O próprio Lukács diz que “nossas afirmações de agora parecem nos fazer entrar em contradição com a polêmica que travamos, na qual contestávamos precisamente – inclusive em nome da ontologia marxiana do ser social – o princípio hierárquico dos sistemas idealistas” (Lukács, 2018, p. 307). Para explicar isso entram em cena os princípios da prioridade ontológica e do momento preponderante. Em primeiro lugar é preciso deixar claro que, para Lukács, esses princípios são princípios ontológicos reais: não são apenas abstrações ou uma questão de método, mas aspectos da estrutura mais geral da realidade que estabelecem como se dão as relações entre os grandes complexos do ser e entre suas categorias.

Isso não significa, porém, que a prioridade ontológica e o momento preponderante sejam coisas: na concepção do filósofo húngaro a objetividade de algo não deve ser confundida com “coisidade”, ou seja, nem tudo que é objetivo e real é necessariamente uma coisa:

[...] essa dialética é incompreensível para quem não é capaz de colocar-se acima daquela visão primitiva da realidade, segundo a qual só se reconhece como materialidade, aliás como objetivamente existente, a coisidade, atribuindo todas as demais formas de objetividade (relações, conexões etc.), assim como todos os espelhamentos da realidade que se apresentam imediatamente como produtos do pensamento (abstrações etc.) a uma suposta atividade autônoma da consciência (Lukács, 2018, p. 314).

Em segundo lugar é importante destacar que esses princípios estão diretamente relacionados à historicidade e a objetividade do ser: o ser é histórico, a substância de cada complexo do ser se realiza no próprio desenvolvimento histórico, isto é, ela é imanente e não transcendente, comportando a transformação, a mudança; esses complexos e suas categorias são também objetivos e dessa forma são objetos uns para com os outros, estão

em uma constante relação, formando uma totalidade. Essas relações entre esses complexos históricos e objetivos, por sua vez, são ordenadas por princípios ontológicos: a prioridade ontológica e o momento preponderante. Por isso a importância de compreender seu significado, para entender a forma de ordenamento da própria realidade.

Sobre o princípio da prioridade ontológica Lukács diz que:

Quando atribuímos uma prioridade ontológica a determinada categoria com relação a outra, entendemos simplesmente o seguinte: a primeira pode existir sem a segunda, enquanto o inverso é ontologicamente impossível. É o que ocorre com a tese central de todo materialismo, segundo a qual o ser tem prioridade ontológica com relação à consciência. Do ponto de vista ontológico, isso significa simplesmente que pode haver ser sem consciência, enquanto toda consciência deve ter como pressuposto, como fundamento, algum ente. Mas disso não deriva nenhuma hierarquia de valor entre ser e consciência (Lukács, 2018, p. 307).

A prioridade ontológica é, pois, a afirmação (comum ao materialismo) de que certas categorias do ser não podem existir sem outras e que, por isso, exercem sobre ela prioridade ontológica, ou seja, determinadas categorias são o pressuposto necessário para a existência de outras. Isso vale para os dois tipos de relações mencionadas no início deste capítulo: tanto para a relação entre as categorias no interior de um complexo do ser, ou seja, a relação entre as categorias do ser social, por exemplo, o que significa dizer que dentro do ser social há uma categoria social que é o pressuposto necessário para a existência das outras categorias sociais; como vale também para as categorias dos três grandes complexos entre si, isto é, para a relação entre o ser inorgânico, orgânico e social.

Dessa forma verifica-se que o ser inorgânico tem prioridade ontológica sobre o orgânico, pois este último tem como base de origem o inorgânico, isto é, não poderia existir sem ele; da mesma forma, o ser social só pode existir sobre o ser orgânico e inorgânico, que tem, por isso, prioridade ontológica sobre o social. Por isso, Lukács afirma que há uma sobreordenação, pois alguns complexos do ser atuam como pressuposto necessário para a existência de outros. Fortes explica:

Lukács demonstra, a este respeito, a prioridade que a natureza inorgânica possui sobre a natureza orgânica – todo ser vivo não pode prescindir da relação com os seres inorgânicos (relação da planta com os nutrientes do solo, com o Sol etc.) –, assim como ambas as formas do ser – inorgânico e orgânico – assumem a condição de pressuposto para a existência do ser social. Os seres inorgânicos podem existir sem os seres orgânicos, porém o contrário não pode acontecer. O mesmo se pode dizer em relação ao ser social, o qual não pode prescindir das outras formas do ser, que aparecem diante dele como prioridade ontológica. Em suma, verificamos que as categorias da esfera do ser inorgânico constituem a base necessária para o desdobramento da reprodução das formas

de ser imediatamente superiores. Sem essa base, as formas mais elevadas do ser não poderiam se realizar (Fortes, 2016, p. 57).

Portanto, Lukács não está aderindo à sistematização lógica-hierárquica do idealismo ao afirmar que a relação dos complexos e categorias que formam a totalidade da realidade não é da mesma relevância e ordem, mas que existe uma sobreordenação, que determinadas categorias ou mesmo complexos do ser assumem uma prioridade ontológica em relação a outros, pois constituem a base sobre a qual estes vêm a existir. Na verdade, isso apenas corresponde ao seu realismo ontológico, isto é, ao seu materialismo, que afirma que o ser inorgânico e orgânico possuem prioridade ontológica sobre o ser social, pois aqueles existem independentemente deste, enquanto o ser social só pode existir tendo como base o ser da natureza (inorgânica e orgânica).

Além de explicar como se dá a relação entre os grandes complexos do ser, o princípio da prioridade ontológica igualmente esclarece a interação entre as categorias no interior de cada complexo: aqui, especificamente o social. Dentro da dinâmica desse complexo do ser há uma categoria que tem prioridade ontológica sobre às outras categorias sociais, ou seja, é base sobre a qual elas podem vir a existir: para Lukács essa categoria é o trabalho, visto como a produção dos meios necessários para a existência humana, isto é, como mediação entre o ser humano e a natureza. Ao afirmar isso ele cita uma frase do discurso fúnebre de Engels a Marx, segundo o qual o ser humano precisa primeiramente comer, beber, se vestir e ter moradia antes de poder se ocupar com outras coisas como a política, a religião, a ciência e a arte (Lukács, 2018).

De fato, esta já é uma tese defendida por Marx e Engels na *Ideologia alemã* (1845-1846):

Mas, para viver, precisa-se, antes de tudo, de comida, bebida, moradia, vestimenta e algumas coisas mais. O primeiro ato histórico é, pois, a produção dos meios para a satisfação dessas necessidades, a produção da própria vida material, e este é, sem dúvida, um ato histórico, uma condição fundamental de toda a história, que ainda hoje, assim como há milênios, tem de ser cumprida diariamente, a cada hora, simplesmente para manter os homens vivos (Marx; Engels, 2007, p. 33).

Portanto, esses elementos básicos da vida humana têm prioridade ontológica sobre outras atividades, que não poderiam existir para o ser humano antes que seja assegurado sua existência física, material. Isso significa que no interior do complexo social uma determinada categoria, o trabalho, tem prioridade ontológica sobre as outras. Mas se o trabalho tem prioridade ontológica sobre as outras categorias do ser social, isso implica

que ele determina de modo direto toda a vida social? Lukács nega isso de forma categórica. Para o filósofo húngaro, o princípio da prioridade ontológica não tem um significado determinista, mas é apenas a constatação de que certas coisas são pressupostas para outras.

É nesse sentido que Lukács critica de modo enfático aquilo que ele chamava de “marxismo vulgar”, referindo-se tanto ao marxismo da II Internacional como ao stalinismo, especialmente pelo modo como enxergavam a esfera econômica: como algo que determinava de modo mecânico e direto toda a vida humana, ou seja, como se toda a vida humana pudesse ser explicada através da economia. Para o filósofo húngaro eles simplesmente não entenderam o significado do princípio da prioridade ontológica: Marx colocou a produção da vida humana, as ações concretas que possibilitam sua existência (para Lukács, o trabalho), como tendo prioridade ontológica sobre as demais atividades sociais, pois estas não poderiam existir sem aquelas.

Porém, isso não significava que a produção e reprodução da vida, que o marxismo vulgar definia como a esfera econômica, determinasse univocamente toda a vida humana. Fortes explica que:

O marxismo vulgar sucumbiu à ideia do determinismo da esfera econômica sobre as demais por não ter percebido a discussão realizada por Marx em torno da produção e reprodução da vida como a prioridade ontológica no âmbito do ser social. A prioridade não implica o determinismo sobre a vida espiritual dos homens, mas a anterioridade, a condição de pressuposto de dados elementos que fornecem o campo de possíveis desdobramentos “do mundo das formas de consciência”. A dimensão do problema é bem mais complexa que a tacanha e estreita afirmação de uma diretiva imediata e determinista da economia sobre as outras esferas (Fortes, 2011a, p. 133).

Assim, segundo o pensador húngaro, para Marx “o mundo das formas da consciência e seus conteúdos não é visto como produto imediato da estrutura econômica, mas da totalidade do ser social” (Lukács, 2018, p. 308). Ou seja, a vida espiritual dos seres humanos, sua consciência, não é determinada direta e unicamente pela economia, como queria o marxismo vulgar, pois não se pode pegar uma categoria isolada dentro do ser social, para com ela explicar de modo mecânico toda a vida humana. Por isso, Lukács condena “o determinismo unívoco, que absolutiza o poder do fator econômico, tirando a eficácia dos outros complexos da vida social [...]” (Tertulian, 1996, p. 60).

A categoria trabalho, entendida como o necessário intercâmbio entre o ser humano e a natureza para a reprodução de sua existência, possui prioridade ontológica sobre outras atividades humanas, mas não condiciona de maneira direta e unilateral toda a vida

humana ou todo o ser social. Por esse motivo, compreender o significado e o papel do princípio da prioridade ontológica desautoriza também qualquer interpretação mecanicista e determinista da ontologia de Lukács, pois esse princípio ontológico apenas afirma que determinados complexos e categorias servem como base necessária para a existência de outros, sem que com isso haja qualquer determinismo.

O princípio da prioridade ontológica também não significa a existência de uma hierarquia de valor: o princípio simplesmente elucida as relações do ser, estabelecendo quais categorias e complexos são pressupostos para outros. Desse modo, o ser inorgânico é fundamento para a existência do ser orgânico, e estes, por sua vez, são a base do ser social. Dentro desta última esfera ou complexo do ser, Lukács identifica no trabalho a categoria fundante e modelo do ser social, ou seja, o trabalho exerce a prioridade ontológica sobre as outras categorias sociais. Mas isso não significa que o trabalho condicione ou determine mecanicamente toda a vida social, pois dentro do ser social outras categorias assumem o momento preponderante das relações.

3.2. O princípio do momento preponderante

O trabalho, mesmo tendo prioridade ontológica, não é o momento preponderante no que tange a compreensão do ser social. Como é possível entender isso? Para tratar essa questão, em primeiro lugar, se explicará o significado do princípio do momento preponderante e sua função na relação entre os complexos do ser e suas categorias. Por sua vez, isso vai evidenciar que a ontologia do ser social de Lukács não é mecanicista ou determinista, nem pode ser assim interpretada, tanto em relação a um determinismo da natureza sobre o ser social, nem da categoria trabalho no interior deste complexo. Assim, se poderá compreender a diferença fundamental entre a prioridade ontológica e o momento preponderante e a importância que eles têm para a compreensão da realidade enquanto totalidade, isto é, como um complexo de complexos.

Fortes afirma que (2011a, p. 134) “associado aos princípios da totalidade e da prioridade ontológica, o princípio do momento preponderante constitui também um lineamento fundamental da estrutura mais geral da realidade”. Por isso é tão importante entender o significado e o papel que o princípio do momento preponderante tem na ontologia de Lukács, pois segundo ele “nenhuma interação real [...] existe sem o momento preponderante” (Lukács, 2018, p. 334). Para expor seu significado pode-se usar o mesmo

exemplo das três esferas ou complexos do ser que serviu para mostrar o sentido e a função da prioridade ontológica.

Segundo o princípio da prioridade ontológica o ser da natureza (inorgânico e orgânico) tem prioridade sobre o ser social, pois este último não poderia existir sem aquele. Todavia, isso não significa que a natureza condiciona de modo direto e necessário todos os ricos elementos que formam o ser social. Pelo contrário, no ser social as categorias sociais (como o valor, por exemplo) são as mais decisivas e, por isso, só elas podem assumir o momento preponderante (predominante) nas relações concretas daquele complexo do ser. Noutras palavras, o ser social jamais pode prescindir da base sobre a qual ele surgiu, isto é, o ser inorgânico e orgânico, mas isso não significa que esses complexos do ser condicionem o ser social. Pelo contrário, no ser social é sempre uma categoria social que assume o momento preponderante, determinante, das relações.

As categorias da esfera do ser inorgânico possuem o caráter de base necessária sobre a qual se desdobra o processo de reprodução dos seres imediatamente superiores. Base sem a qual as esferas mais elevadas do ser jamais chegariam a se realizar. Todavia, a condição de fundamento ontológico dos complexos inferiores não é o elemento decisivo das esferas superiores, na medida em que as categorias dos complexos primários do ser vêm sempre acompanhadas de outras categorias e complexos que, além de constituírem a especificidade da nova forma do ser – a diferença específica –, determinam de modo preponderante a diretriz do seu processo de reprodução e de desenvolvimento. A tendência de desenvolvimento comum a todas as esferas do ser é, portanto, marcada pela subsunção das propriedades e atributos dos graus inferiores àqueles mais complexos e evoluídos. Desse modo, as categorias dos graus inferiores, quando retornam nos graus superiores, são assimiladas e alçadas a um novo patamar, configurando na nova escala do ser um elemento articulado no interior do complexo, suportando deste modo a “supraconfiguração” e a “supraconstrução” (Fortes, 2011a, p. 41).

Dessa forma, as categorias do ser inorgânico e orgânico, quando postas no ser social são transformadas pela direção eminentemente social dessa nova esfera do ser, cujas categorias específicas assumem o momento determinante (preponderante) da relação. Isso ocorre porque o ser social é um complexo do ser qualitativamente diferente dos anteriores, ou seja, as categorias sociais submetem as categorias do orgânico e inorgânico às suas próprias especificidades. É sempre uma categoria social que conduz o processo: “a cada momento, um dos elementos do complexo deve predominar, de modo a conferir dinamicamente uma direção ao processo” (Lessa, 2015, p. 18). O momento preponderante, portanto, “corresponde precisamente à ideia da posição central de articulação dos nexos efetivos ocupados por determinadas categorias no interior do complexo” (Fortes, 2011a, p. 136).

Isso significa que a natureza (inorgânica e orgânica) não condiciona o ser social, pois dentro deste último é sempre uma categoria social que domina, que determina a dinâmica e a direção do processo. Consequentemente, em Lukács, o ser social não é visto de modo mecânico com o ser da natureza, isto é, como uma mera continuação dela, como se toda a vida social seguisse de modo cego as determinações da natureza. Pelo contrário, as categorias sociais têm a preponderância da relação. Portanto, não há um determinismo da natureza sobre o ser social. O momento preponderante assumido pelas categorias do ser social permite destacar sua diferença em relação às outras esferas do ser:

Se, portanto, a constituição biológica constitui a prioridade ontológica, o pressuposto insuperável para a existência do ser social, o desenvolvimento desta forma do ser possui como momento preponderante as categorias que lhes são peculiares, aquelas categorias que determinam a *diferença específica* com as formas do ser imediatamente anteriores (Fortes, 2016, p. 58).

Assim, dada a preponderância de algumas categorias do ser social, é possível, não apenas identificar a especificidade deste complexo de ser, mas também determinar as suas diferenças frente à sua constituição biológica e física. Deve-se ressaltar, no entanto, que, por uma categoria assumir o papel de momento preponderante em uma relação, de modo algum isso significa que ela pode prescindir das categorias que lhe servem de base, isto é, que possuem a prioridade ontológica da relação. Assim, embora seja sempre uma categoria social que assume o momento preponderante dentro desse complexo do ser, isso não implica um distanciamento total da natureza, pois o ser social jamais pode ter uma ruptura completa com a esfera da vida inorgânica e orgânica:

A tendência ontológica das relações sociais a subordinarem de modo crescente, e com maior intensidade, as determinações naturais implica “tão-somente” que, por mais que o processo de sociabilização diminua a importância das determinações naturais na história humana, não levará jamais ao desaparecimento das determinações naturais enquanto tais. Por mais desenvolvidas, extensas e intensas que se tornem as relações entre o ser social e a natureza, ser social e natureza permanecerão, no plano ontológico, por último irredutíveis (Lessa, 2016, p. 87-88).

Essas considerações são importantes para se compreender não apenas a relação entre as três esferas ou complexos do ser, mas também as relações entre as próprias categorias sociais. Nesse sentido, o princípio do momento preponderante explica também aqueles dois tipos de relações mencionadas no início deste capítulo: as relações mais amplas entre os três complexos do ser e as relações no interior de um complexo. No ser

social o trabalho possui o “caráter de prioridade ontológica para outros elementos do ser social surgidos nas formas superiores da prática social” (Fortes, 2016, p. 58). Ou seja, enquanto categoria fundante do ser social (que será explicado no próximo capítulo) o trabalho tem prioridade ontológica sobre as outras categorias sociais. Porém, isso não significa que ele determine ou condicione as outras categorias do ser social, pois nas relações concretas dessa esfera do ser outras categorias assumem o momento preponderante da relação.

Na sociabilidade capitalista, por exemplo, o momento preponderante é assumido pela categoria valor, de modo que o trabalho, mesmo tendo prioridade ontológica, é cada vez mais distanciado de sua conexão com essa categoria. Pois o valor torna-se tendencialmente cada vez mais social, perdendo a ligação direta com o trabalho. Desse modo, ao analisar a categoria trabalho, Lukács não está querendo defender o mundo do trabalho, muito menos está indicando que o trabalho condiciona toda a vida social e espiritual dos seres humanos, que o trabalho seria a “essência” do homem, mas está querendo “estabelecer em termos materialistas a gênese do ser social. O que Lukács busca é a fundação de uma ontologia materialista” (Fortes, 2016, p. 47), destacando a prioridade ontológica do trabalho no ser social.

Se ele identifica no trabalho a célula geratriz (a *Urphänomen*) da vida social, analisando a maneira pela qual as objetivações mais complexas e mais sofisticadas retomam o modelo da relação sujeito-objeto forjada pelo trabalho, isso não significa reduzir a vida social ao “paradigma do trabalho”. [...] Seu objetivo era demonstrar como a diferenciação progressiva da vida social em uma multiplicidade de complexos heterogêneos se enraíza nesta atividade originária que é o trabalho (Tertulian, 2009, p. 380-381).

Assim, o princípio do momento preponderante “corresponde à primazia de determinada categoria na dinâmica interna dos complexos” (Fortes, 2016, p. 60). No ser social, é sempre uma categoria social que assume o momento preponderante em relação às categorias dos complexos do ser inorgânico e orgânico, ou seja, a vida social não é determinada mecanicamente pela natureza. No que diz respeito às relações entre as próprias categorias sociais, o trabalho, como categoria fundante do ser social, tem prioridade ontológica sobre elas, mas não exerce o momento preponderante das relações. Isso, por sua vez, permite entender a prioridade ontológica como a “afirmação da anterioridade da existência de determinados complexos ou categorias como base necessária para a existência de outros complexos” (Fortes, 2016, p. 60).

Desse modo, a prioridade ontológica e o momento preponderante são princípios ontológicos reais que determinam como se dá a relação no interior dos complexos do ser e destes próprios complexos entre si. O primeiro afirma que o ser social só existe sobre a base do ser inorgânico e orgânico que têm, por isso, prioridade ontológica sobre ele, isto é, o ser social não poderia existir sem o fundamento da natureza, tal como o ser orgânico não poderia existir sem o inorgânico. Todavia, no ser social, o momento preponderante é assumido pelas categorias sociais, ou seja, a natureza (inorgânica e orgânica) não condiciona ou determina mecanicamente o ser social. Além disso, dentro do ser social o trabalho tem prioridade ontológica sobre as outras categorias sociais, mas não é o momento preponderante das relações.

Uma vez esclarecidas essas relações, é necessário, pois, avançar para a compreensão da gênese e especificidade do ser social, o que requer uma análise mais detalhada dos complexos do ser, bem como da passagem de uma forma de ser à outra. Isso, por sua vez, irá revelar o trabalho como categoria fundante e modelo do ser social.

4. AS TRÊS ESFERAS DO SER E O TRABALHO: GÊNESE E ESPECIFICIDADE DO SER SOCIAL

Para Lukács o ser social, o mundo dos seres humanos, só pode vir a existir em uma contínua interação com a natureza. Conforme exemplificado no capítulo anterior, o ser inorgânico e orgânico, embora não exerçam o momento preponderante das relações no ser social, têm prioridade ontológica sobre ele, isto é, o ser social tem como base necessária de sua existência a natureza orgânica e inorgânica. Por essa razão, Lukács (2018, p. 27) diz que “a ontologia do ser social pressupõe uma ontologia geral”, pois o que se conhece através de uma ontologia geral são exatamente os fundamentos ontológicos de todo ser.

Desse modo, no próximo tópico, primeiro se analisará com mais detalhes a fundamentação dessa ontologia geral por Lukács e a relação de continuidade e descontinuidade entre as três esferas do ser, inorgânico, orgânico e social, delineando as características específicas de cada um deles e conectando essa discussão com os elementos já apresentados: a historicidade e objetividade do ser, a prioridade ontológica e o momento preponderante. Na verdade, estes elementos se farão presentes em todo este tópico, articulando-os aos conceitos que nele serão trabalhados. Se mostrará brevemente que as reflexões de Lukács a respeito do ser social tendo como base a natureza é uma tendência do pensamento ocidental que tem origem na Renascença, passando pela Idade Moderna e que culmina no Iluminismo.

Todavia, será destacado a diferença fundamental entre a ontologia materialista do ser social lukacsiana e as ontologias iluministas, pois elas, de modo geral, caíram no mecanicismo entre o ser social e a natureza, embora estivessem tentando fundar uma ontologia terrenal, não mais transcendente. Se seguirá mostrando que, para Lukács, a única maneira de compreender corretamente a diferença qualitativa entre os grandes complexos do ser é investigando sua gênese, sua origem. A reflexão sobre a gênese é de suma importância para o filósofo húngaro, pois traz à tona o conceito de salto, ou salto ontológico, que assume na ontologia de Lukács um papel fundamental. Somente a partir daí se poderá entender a gênese e a especificidade do ser social.

4.1. As três esferas do ser e o salto ontológico

Lukács defende a necessidade de uma ontologia geral para que se possa construir uma ontologia do ser social. Para ele, é na ontologia geral que se conhece os aspectos

mais fundamentais de todo ser. Esse ponto de partida, por sua vez, tem como pressupostos a historicidade e a objetividade do ser: os complexos do ser por ele discutidos são algo histórico, concreto, real; a substância de cada um deles é imanente à história, mantendo-se através da mudança, da transformação que esses complexos sofrem no tempo. Eles são também objetivos, estando em uma ineliminável relação que é explicada pelos princípios ontológicos do momento preponderante e da prioridade ontológica. De acordo com o pensador húngaro:

[...] a ontologia geral ou, em termos mais concretos, a ontologia da natureza inorgânica como fundamento de todo existente é geral pela seguinte razão: porque não pode haver qualquer existente que não esteja de algum modo ontologicamente fundado na natureza inorgânica. Na vida aparecem novas categorias, mas estas podem operar com eficácia ontológica somente sobre a base das categorias gerais, em interação com elas. E as novas categorias do ser social relacionam-se do mesmo modo com as categorias da natureza orgânica e inorgânica. A questão marxiana sobre a essência e a constituição do ser social só pode ser formulada racionalmente com base numa fundamentação assim estratificada. A indagação acerca da especificidade do ser social contém a confirmação da unidade geral de todo ser e simultaneamente o afloramento de suas próprias determinidades específicas (Lukács, 2018, p. 27).

Dessa forma, o ser inorgânico, para Lukács, é o ponto de partida para a edificação de uma ontologia do ser social, pois ele constitui o fundamento de todo ser existente: não há nada que não esteja de algum modo ontologicamente fundado nele. De acordo com Antonino Infranca (2014, p. 27), Lukács “se posiciona dentro da tradição do materialismo clássico, segundo a qual o ser representa a própria natureza já em seus níveis mais baixos de complexidade material”. O ser inorgânico tem, portanto, prioridade ontológica sobre as outras formas de ser: ele é a base do surgimento dos complexos mais desenvolvidos. Seria impossível, nesse sentido, construir uma ontologia do ser social sem antes fundamentar o solo sobre a qual ela surge. Uma ontologia geral é, pois, um “indispensável pressuposto” (Lukács, 2018, p. 27) para uma ontologia do ser social.

Com isso Lukács estratifica o ser em três grandes esferas ou complexos que partem de um nível mais simples para um nível mais desenvolvido, respectivamente: o ser inorgânico, o ser orgânico (ou biológico) e o ser social. Infranca (2014, p. 27) explica que: “Lukács elaborou uma hierarquia em três níveis das formas de ser, cujo nível mais baixo e elementar é ocupado pelo ser inorgânico, enquanto o segundo nível corresponde ao ser orgânico e o terceiro, ao ser social”. Cada uma dessas esferas possui características específicas, que marcam uma ruptura com a esfera anterior, indo para além do nível do ser do qual surgiram. No interior de cada complexo é sempre uma de suas categorias

assume o momento preponderante das relações, submetendo as categorias da esfera inferior às suas próprias legalidades. Lukács explica:

[...] a teoria do desenvolvimento dos organismos nos mostra como gradualmente, de modo bastante contraditório, com muitos becos sem saída, as categorias específicas da reprodução orgânica alcançam a supremacia nos organismos. É característico, por exemplo, das plantas que toda a sua reprodução – de modo geral, as exceções não são relevantes aqui – se realize na base do metabolismo com a natureza inorgânica. É só no reino animal que esse metabolismo passa a realizar-se unicamente, ou ao menos principalmente, na esfera do orgânico e, sempre de modo geral, o próprio material inorgânico que intervém somente é elaborado passando por essa esfera. Desse modo, o caminho da evolução maximiza o domínio das categorias específicas da esfera da vida sobre aquelas que baseiam a sua existência e eficácia na esfera inferior do ser. No que se refere ao ser social, esse papel é assumido pela vida orgânica (e por seu intermédio, naturalmente, o mundo inorgânico). Em outros contextos, já expusemos essa direção de desenvolvimento do social, daquilo que Marx chamou de “afastamento da barreira natural” (Lukács, 2013, p. 42).

Isso significa que as categorias do ser inorgânico são submetidas no ser orgânico às legalidades, às determinações específicas desta forma do ser, tal como no ser social os elementos da esfera orgânica (e por seu intermédio da esfera inorgânica) estão sujeitos às especificidades do social, que se caracteriza pela crescente socialização. Noutras palavras, dentro de cada um dos grandes complexos ou esferas do ser são as suas categorias que assumem o momento preponderante das relações sobre as categorias dos complexos inferiores que têm a prioridade ontológica. O afastamento das barreiras naturais destacado primeiro por Marx e em seguida por Lukács, por exemplo, nada mais é que essa tendência cada vez maior da socialização presente no ser social.

Assim, dentro do ser social mesmo as categorias irrevogáveis do ser inorgânico e orgânico assumem um caráter preponderantemente social, distanciando-se das legalidades naturais:

Basta pensar, para entender o que aqui está sendo dito, na sexualidade (sedução) e na nutrição (culinária) humanas que assumem um caráter completamente distinto dos processos presentes nos seres da natureza orgânica – em outras palavras, as necessidades biológicas adquirem no ser social um caráter eminentemente social, sem nunca abandonar em definitivo a base biológica que as suporta. Sob este aspecto, Lukács determina como característica essencial do processo de desenvolvimento do ser social não apenas a subsunção das categorias dos complexos anteriores, mas o “afastamento das barreiras naturais”. O processo de desenvolvimento do ser social é marcado pelo sempre crescente predomínio das categorias sociais puras, que passam a vigorar de maneira decisiva no curso dos desdobramentos deste complexo de ser (Fortes, 2011b, p. 95).

Desse modo, cada esfera do ser possui suas características próprias. Segundo Sérgio Lessa (2015) a marca distintiva do ser inorgânico é que ele não possui vida, mas a constante transformação em outro: por exemplo, a pedra que se transforma em terra, ou a montanha que se converte em vale. O ser orgânico, por sua vez, caracteriza-se pela reprodução do mesmo: uma goiabeira gera goiabas que produzem sementes e geram goiabeiras. Já o ser social tem como sua exclusividade a transformação da realidade conscientemente orientada: uma ação teleológica do ser humano instaura na realidade a produção de algo novo, previamente idealizado e com uma finalidade, que ultrapassa a causalidade da natureza, vendo nela novas possibilidades que jamais se realizariam sem esta consciência que põe fins. O lugar onde primeiro ocorre esse pôr teleológico que distingue o ser social dos outros complexos do ser é no trabalho.

É importante destacar que mesmo com a subsunção das categorias das esferas inferiores nas superiores, ou seja, que certas categorias dos complexos superiores assumam o momento preponderante das relações, que mesmo que cada complexo tenha suas especificidades próprias, há ainda uma relação indissolúvel entre as esferas do ser mais desenvolvidas e as mais simples: “essas três grandes esferas possuem uma entrelaçabilidade ontológica, ou seja, a de que a inferior se constitui enquanto base da superior. Em outros termos, a esfera mais desenvolvida, a do ser social, traz em suas características elementos importantíssimos da esfera inorgânica e orgânica” (Paixão, 2019, p. 168).

Noutras palavras, o ser social jamais pode se separar completamente do ser orgânico e inorgânico (por mais que suas categorias se tornem cada vez mais sociais e distantes das determinações do ser natural), tal como o orgânico não pode existir sem o inorgânico, pois os complexos inferiores têm prioridade ontológica sobre os superiores:

Apesar de distintas, as três esferas ontológicas estão indissoluvelmente articuladas: sem a esfera inorgânica não há vida, e sem a vida não há ser social. Isto ocorre porque há uma processualidade evolutiva que articula as três esferas entre si: do inorgânico surgiu a vida e, desta, o ser social. Essa processualidade evolutiva é responsável pelos traços de continuidade que articulam as três esferas entre si. Para a ontologia de Lukács, isso é da maior importância. Significa, acima de tudo, que o ser social pode existir e se reproduzir apenas em uma contínua e ineliminável articulação com a natureza (Lessa, 2015, p. 16).

Assim, a natureza inorgânica e orgânica tem prioridade ontológica sobre o ser social, pois este último veio a se constituir a partir da processualidade evolutiva daqueles. Isso, por sua vez, corresponde precisamente à historicidade do ser pensada por Lukács,

que reformula o conceito de substância: a substância do ser inorgânico permanece não de modo estático e imutável, mas a partir de um processo de mudança e transformação, um processo evolutivo que irá permitir o surgimento de um outro complexo do ser, por meio de um salto ontológico, mais desenvolvido e com suas próprias determinações, o ser orgânico. Este, da mesma forma, transforma-se e desenvolve-se a ponto de surgir, também através de um salto, o ser social.

Segundo Lukács, o ser é fundamentalmente histórico. A esfera inorgânica se constituiu em base para o desenvolvimento posterior da vida, e esta se desdobrou como patamar ineliminável do ser social. Entre as três esferas do ser – a inorgânica, a biológica e a social – há, segundo Lukács, uma continuidade que se estende do desenvolvimento das primeiras formas materiais, simples e pouco articuladas, as mais ricas e capazes de desenvolver uma dinâmica reprodutiva muito complexa (Lessa, 1992, p. 40).

Dessa forma, para Lukács, a realidade é composta por três grandes complexos ou esferas, cada uma delas com suas características específicas: inorgânico, orgânico e social. O inorgânico é a base de todo ser, tem prioridade ontológica sobre as outras esferas, mas não exerce o momento preponderante das relações. No ser social a tendência é de crescente socialização, embora ele não possa prescindir das outras esferas do ser. Segundo Lukács, essa maneira de compreender o ser social como sendo possível apenas se firmado em uma ontologia da natureza, é uma tendência que teve sua forma embrionária na Renascença, seguindo pelas tradições progressistas da Idade Moderna que culminaram no Iluminismo. Por isso, “sob esse aspecto, temos alguma proximidade, uma prossecução crítica, para sermos mais exatos, entre o materialismo marxiano-lukacsiano e o materialismo ingênuo do Iluminismo” (Lessa, 2015, p. 16).

De fato, a ontologia de Lukács pode ser vista como uma continuação dessa tendência que vem desde o Renascimento, passando pela Idade Moderna e o Iluminismo, de construir uma ontologia terreal (ou nos termos marxista de Lukács, materialista), não mais teleológica, religiosa ou transcendente. Isso porque em ambos os casos se defende que uma ontologia do ser social só é possível se edificada sobre uma ontologia da natureza. Entretanto, a ontologia de Lukács difere profundamente da iluminista no seguinte sentido: enquanto estes faziam do ser social e do ser da natureza algo unitário, homogêneo e direto, isto é, em uma visão mecanicista entre natureza e sociedade, Lukács, baseado em Marx, percebe e enfatiza a diferença qualitativa desses complexos do ser:

O velho materialismo comprometeu intelectualmente o caminho “a partir de baixo” porque queria deduzir os fenômenos mais complexos, de estrutura mais elevada, diretamente a partir dos inferiores, como simples produtos deles [...]. O novo materialismo fundado por Marx considera, com certeza, insuprimível a base natural da existência humana, mas, para ele, isso é apenas mais um motivo para acentuar a socialidade específica das categorias que nascem do processo de separação ontológica entre a natureza e a sociedade, precisamente sua socialidade (Lukács, 2013, p. 105).

Isso significa que, para Lukács, Marx também afirmava que o ser social só pode existir sobre o ser da natureza, mas que as categorias do ser social não podem ser explicadas diretamente a partir da natureza, que há uma diferença ontológica entre os complexos do ser, cada um com suas próprias especificidades. Essa diferença ontológica, especialmente entre o ser social e a natureza (inorgânica e orgânica) diz respeito exatamente às características específicas que cada um desses complexos do ser têm. O ser social se caracteriza pela reprodução do novo a partir de uma consciência teleologicamente orientada, isto é, a partir da ação humana, algo impossível e ontologicamente distinto do que ocorre na natureza, marcada pela causalidade.

Dessa maneira, a visão de Marx e consequentemente a ontologia de Lukács não são mecanicistas, pois não derivam os elementos sociais diretamente da natureza, mas do próprio ser social, embora reconheçam a prioridade ontológica da natureza. Ou seja, o ser social tem como sua base de origem o ser inorgânico e orgânico, mas suas categorias não são dedutíveis diretamente deles, mas são elementos novos que surgem do social e que assumem o momento preponderante das relações sobre os complexos inferiores, seguindo sua própria dinâmica:

Partindo das formas simples de objetividade da natureza inorgânica, passando pelas formações e pelo mundo orgânico (basta lembrar, por exemplo, o fenômeno da mutação), até o ser social, resulta toda uma série de complexificações cada vez maiores e, por isso, qualitativamente diferentes; uma série na qual – mais uma vez, de acordo com as leis da dialética ontologicamente entendida – as formas superiores contêm em si elementos novos não dedutíveis, mas que, no plano do ser, podem surgir tão somente sobre a base das formas mais simples (Lukács, 2018, p. 258-259).

Há, portanto, uma diferença qualitativa entre os grandes complexos ou esferas do ser, embora eles estejam indissolivelmente entrelaçados. A percepção genial dos iluministas foi entender que o ser social tem como pressuposto necessário a natureza, embora caíssem no equívoco de ver essa relação de modo unitário e direto. Ainda assim, buscaram uma ontologia com fundamentos imanentes, terrenos, materiais. Para o propósito de Lukács de edificar uma ontologia do ser social materialista é de suma

importância, pois, que sua base seja uma sólida ontologia da natureza (inorgânica e orgânica), todavia que seja capaz de destacar as diferenças entre os complexos, para que a compreensão do ser social não seja deformada com elementos deterministas e mecanicistas.

Assim, de acordo com o filósofo húngaro seu objetivo é construir “uma ontologia fundada e fundante, que encontre na realidade objetiva da natureza a base real do ser social e seja, ao mesmo tempo, capaz de apresentar o ser social em sua simultânea identidade e diferença com a ontologia da natureza” (Lukács, 2018, p. 232). Entretanto, segundo Lukács, somente ao investigar a gênese, a origem de um determinado complexo do ser, é que se poderá compreender as especificidades próprias desse complexo, suas características distintivas: “única e exclusivamente a gênese real é capaz de constituir o método pelo qual se pode compreender o ser-aí e o ser-assim, o ser-propriadamente-assim, de um tipo de ser” (Lukács, 2018, p. 158).

Ora, a gênese de cada complexo do ser ocorre através do que Lukács chama de “salto” ou “salto ontológico”. Os complexos do ser e suas categorias são objetivos e históricos, mudam e se transformam até o momento que surge outro complexo. Essa passagem é marcada por um salto, uma ruptura que fixa uma mudança qualitativa no ser, instaurando algo radicalmente novo, impossível na continuidade normal daquele complexo. Com o salto surge um novo complexo do ser, com categorias próprias, não dedutíveis da esfera anterior, que seguem suas próprias especificidades, isto é, assumem o momento preponderante das relações, embora tenham os complexos inferiores como prioridade ontológica. Diz o filósofo húngaro que:

Enfrentar os problemas ontológicos de modo sóbrio e correto significa ter sempre presente que todo salto implica uma mudança qualitativa e estrutural do ser, onde a fase inicial certamente contém em si determinadas condições e possibilidades das fases sucessivas e superiores, mas estas não podem se desenvolver a partir daquela numa simples e retilínea continuidade. A essência do salto é constituída por essa ruptura com a continuidade normal do desenvolvimento e não pelo nascimento, de forma súbita ou gradativa, no tempo, da nova forma de ser (Lukács, 2013, p. 46).

Ou seja, a passagem de um complexo do ser a outro não é um simples desenvolvimento gradativo ou súbito que leva a uma nova forma de ser. A passagem de um a outro complexo não é uma mera continuidade da esfera de ser anterior. Pelo contrário, o salto constitui a negação, a ruptura, com a forma de ser precedente: “o salto corresponde ao momento negativo de ruptura, negação, da esfera ontológica anterior”

(Lessa, 2015, p. 19). É através de um salto ontológico, uma mudança qualitativa que ocorre numa esfera do ser (na qual há uma negação e uma superação da esfera anterior), que surge uma nova esfera, por exemplo, do inorgânico ao orgânico, ou do orgânico ao social. É assim que Lukács se põe a analisar a gênese do ser social:

Com vistas a investigar a gênese do ser social, Lukács procura analisar os vínculos e as distinções entre o ser meramente orgânico (animal) e o ser social (humano). Nesse caso, ele esclarece também que se trata da passagem de um nível de ser a outro, ou seja, de um salto ontológico – uma mudança qualitativa e estrutural do ser. Ao contrário da continuidade normal do desenvolvimento, o salto consiste essencialmente em uma ruptura. A gênese do ser social pressupõe a superação qualitativa da vida orgânica, um processo de extrema lentidão, mas que não deixa de ser um salto. Devido ao caráter histórico do ser social, não é possível investigar a sua gênese por meio de uma experiência que reproduza os momentos de transição entre o animal e o ser humano, isto é, está vedado o experimento de reconstrução das fases intermediárias desse processo. Ademais, o ser social, como estrutura superior, não deriva diretamente de estruturas naturais inferiores e menos desenvolvidas. Como se trata sempre de um salto, não seria possível inferir, seja por dedução ou por indução, a forma posterior das anteriores (Duayer; Escurra; Siqueira, 2013, p. 19).

Portanto, o ser social surge através de um salto ontológico do ser orgânico. O filósofo húngaro destaca que o processo de transformação que ocorre na natureza para possibilitar essa passagem a uma outra forma de ser é um processo lento e demorado, mas que no limite continua sendo um salto, pois “não há nenhuma mediação possível entre estas esferas ontológicas, e por isso a passagem de uma à outra assume a forma de um salto” (Lessa, 2015, p. 20). Dessa forma, a gênese do ser social se dá através de um salto, uma ruptura com a forma de ser precedente, que faz surgir esse complexo do ser qualitativamente diferente. Assim, as categorias do ser social não são meros desenvolvimentos naturais dos complexos anteriores, mas são radicalmente novas, sendo sempre uma delas que assume o momento preponderante das relações e conduz o processo.

A ontologia do ser social requer, portanto, uma ontologia da natureza que permita mostrar uma conexão entre os complexos do ser e a diferença qualitativa que há entre eles. Assim, é preciso investigar a gênese destes complexos, particularmente a do ser social, para que se possa compreender a sua especificidade. O trabalho aparece, na obra de Lukács, justamente ocupando esse lugar. Mas por que Lukács deu à categoria trabalho o lugar preferencial na gênese do ser social? Qual característica do trabalho permite a Lukács visualizar no ato laboral o modelo de toda a prática social, a especificidade dessa esfera do ser? Além disso, por que a fundação do ser social pelo trabalho fixa de modo

definitivo a ontologia do ser social lukacsiana em termos materialistas? O próximo tópico aborda exatamente essas questões.

4.2. O trabalho: gênese e especificidade do ser social

Lukács destaca o trabalho como categoria fundante e modelo do ser social. Ou seja, para ele o trabalho instaurou algo radicalmente novo na realidade, fundando um novo complexo do ser que se distingue qualitativamente dos anteriores. Neste tópico se explora, portanto, como e por que o trabalho assume esse lugar na ontologia do ser social de Lukács, além de explicar o motivo dele constituir o fundamento que a fixa definitivamente em termos materialistas.

Esta análise, está dividida em três momentos. No primeiro se mostra a peculiaridade do trabalho frente às outras categorias sociais, definindo-o em sua função essencial e sublinhando as transformações que ele opera tanto na natureza, quanto no próprio ser humano. No segundo momento se examina sua especificidade em relação às outras esferas do ser, que Lukács identifica na categoria da teleologia. Foi no trabalho onde primeiro houve um real pôr teleológico que tanto fundou como caracteriza esse novo complexo do ser, o social. No terceiro momento se analisa a relação entre a teleologia e a causalidade, categoria que impera sobre a natureza inorgânica e orgânica. Com isso se investiga os momentos que compõem o trabalho e como, a partir dele, é possível repensar a relação entre essas duas categorias que são fundamentais para se compreender o ser social. Isso permite, pois, visualizar o trabalho como um dos fundamentos da ontologia materialista do ser social lukacsiana.

Inicialmente é preciso questionar o motivo de Lukács ter dado uma posição privilegiada ao trabalho em relação às outras categorias sociais na origem do ser social. Ou seja, por que especificamente a categoria trabalho é destacada na gênese desse complexo do ser? O filósofo húngaro reconhece que essa é uma questão legítima e esclarece que:

Considerando que nos ocupamos do complexo concreto 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 da gênese 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; quaisquer manifestações delas, ainda que sejam muito primitivas, pressupõem o salto como já acontecido. Somente o trabalho tem, como sua essência ontológica,

um claro caráter de transição: ele é, essencialmente, uma inter-relação entre homem (sociedade) e natureza, tanto inorgânica (ferramenta, matéria-prima, objeto do trabalho etc.) como orgânica, inter-relação que pode figurar em pontos determinados da cadeia a que nos referimos, mas antes de tudo assinala a transição, no homem que trabalha, do ser meramente biológico ao ser social (Lukács, 2013, p. 43-44).

Desse modo, o trabalho assume o lugar de destaque no salto da gênese do ser social porque ele é a única categoria social que ainda tem em sua essência o caráter de mediação com o ser natural: “quando Lukács identifica o trabalho enquanto categoria fundante do ser social, ele o faz porque essa categoria é a única que ainda possibilita uma clara ligação entre as três esferas do ser, a natureza (inorgânica e orgânica) e a do ser social” (Paixão, 2019, p. 172). Todas as outras categorias do ser social já são puramente sociais, isto é, não têm mais um vínculo direto com a natureza, pois nelas o salto entre uma esfera do ser à outra já foi efetuado: “tanto a linguagem quanto a sociabilidade e a divisão do trabalho são categorias cuja existência e operação requerem que o ser social já esteja plenamente constituído, pressupondo o referido salto como já acontecido” (Duayer; Escurra; Siqueira, 2013, p. 19).

Portanto, a diferença entre essas categorias e o trabalho consiste em que este último tem como sua essência ontológica o caráter de mediação entre o ser natural e o social: “somente o trabalho é a categoria essencialmente intermediária, é o vínculo material e o objetivo entre ser humano e natureza, por esse motivo é a categoria fundante e mediadora por excelência, assinalando a passagem do ser meramente biológico ao ser social” (Duayer; Escurra; Siqueira, 2013, p. 19). Por esse motivo Lukács destaca o trabalho na gênese dessa nova esfera do ser por essa sua especificidade em relação às outras categorias sociais.

A influência decisiva sobre Lukács é mais uma vez Marx que também afirmou esse caráter essencial do trabalho como mediação do metabolismo entre o ser humano e a natureza: “Como criador de valores de uso, como trabalho útil, o trabalho é, assim, uma condição de existência do homem, independente de todas as formas sociais, eterna necessidade natural de mediação do metabolismo entre homem e natureza e, portanto, da vida humana” (Marx, 2023, p. 120). Para Lukács, isso significa que o mundo do ser humano, o ser social, tem como base inalienável a natureza e que o elo de mediação entre essas duas esferas do ser é o trabalho: “O trabalho aparece como lei universal do processo de desenvolvimento do ser social, também por ser o complexo que demarca de um modo

elucidativo as conexões e interações do ser social com as outras formas de ser” (Fortes, 2001, p. 38).

Dessa forma, segundo Lukács, o trabalho se torna a única lei objetiva e universal do ser social, pois representa a “eterna” necessidade de mediação entre o ser humano e a natureza como condição necessária para sua própria existência:

O ser social se eleva – historicamente – sobre o mundo inorgânico e orgânico, mas não pode jamais, por necessidade ontológica, abandonar sua base. O elo central de mediação, que desse modo se coloca cada vez mais energicamente além da mera naturalidade, mas conservando-se, de maneira irrevogável, radicado nela, é o trabalho. [...] Nasce assim a única lei objetiva e universal do ser social, que é tão “eterna” quanto ele, ou seja, trata-se igualmente de uma lei histórica, na medida em que nasce com o ser social, mas permanece ativa apenas enquanto ele existir. Todas as demais leis são de caráter histórico já no interior do ser social (Lukács, 2018, p. 359).

Portanto, o trabalho é um fator inalienável do ser social e existiu em todos os períodos dessa esfera do ser: “O trabalho é uma condição ineliminável do ser social; se encontra presente em todas as formações sociais independentemente do período histórico” (Fortes, 2001, p. 37). Por esse motivo “a produção dos meios de vida descritos por Marx e o ponto de partida ontológico descrito por Lukács encontra-se precisamente na satisfação das necessidades materiais através da categoria do trabalho” (Andrade; Kell, 2022, p. 87). Como essa necessidade para a existência física, material, “o trabalho aparece como o complexo central precisamente por ser uma condição necessária e insuprimível de toda e qualquer fase do desenvolvimento histórico” (Fortes, 2001, p. 37).

Além disso, enquanto mediação entre o ser humano e a natureza, o trabalho assume papel fundamental no processo de humanização do ser humano, pois ao trabalhar ele opera uma transformação não apenas da natureza, mas de si próprio. Conforme dizem Garcia e Moreira (2020, p. 856): “a atividade humana mais primitiva e primordial é o trabalho. Através dele o homem se relaciona com a natureza, transformando-a e transformando a si”. A inspiração de Lukács é novamente Marx que afirma que “agindo sobre a natureza externa e modificando-a por meio desse movimento, ele [o ser humano] modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza. Ele desenvolve as potências que nela jazem latentes e submete o jogo de suas forças a seu próprio domínio” (Marx, 2023, p. 255).

Essa mudança provocada pelo trabalho é tão profunda que transforma radicalmente não apenas as causalidades da natureza, mas a própria constituição biológica humana:

Cada ser humano é, por natureza, um complexo biológico, compartilhando, portanto, todas as peculiaridades do ser orgânico (nascimento, crescimento, velhice, morte). Contudo, por mais irrevogável que seja esse ser orgânico, o ser biológico do homem tem um caráter determinado de modo predominante e crescente pela sociedade. Os biólogos modernos, na tentativa de definir a diversidade entre o homem e o animal, destacam – como é o caso de Portmann – a lentidão do desenvolvimento da criança, o longo período em que ela carece de ajuda e é incapaz de mover-se com a autonomia correspondente à espécie, algo que os animais, ao contrário, possuem logo após o nascimento. [...] Foi a segurança fornecida pela sociedade fundada no trabalho nos seus primeiríssimos tempos, por mais tosca e frágil que tenha sido, que garantiu, inclusive biologicamente, um desenvolvimento mais lento para os recém-nascidos (Lukács, 2018, p. 354-355).

Dessa forma, o trabalho é a mediação necessária entre o ser humano e a natureza para reprodução de sua própria existência, que transforma profundamente ambos. Todavia, este é apenas o primeiro aspecto do trabalho destacado por Lukács no salto da gênese do ser social: seu caráter de mediação constitui sua peculiaridade frente às outras categorias sociais. Mas qual característica do trabalho faz dele um salto qualitativo em relação ao ser da natureza de modo a instaurar na realidade algo radicalmente novo que funda uma nova esfera, um novo complexo do ser? Se o salto do orgânico em relação ao inorgânico é a vida, isto é, se o surgimento da vida representou uma mudança qualitativa que fundou uma nova esfera do ser na realidade, qual elemento presente no trabalho representa um salto em relação ao meramente orgânico, fundando o ser social?

A resposta de Lukács é a teleologia, o segundo momento da discussão aqui proposta. O trabalho pode ser descrito basicamente como uma transformação conscientemente orientada da realidade, ou seja, em todo ato de trabalho há uma consciência que põe fins, uma teleologia. Esta, por sua vez, é característica única e específica do ser social, aquilo que a distingue qualitativamente das outras esferas do ser: “o aspecto radicalmente novo do ser social está na forma da transformação material da realidade, que é determinada pelo pôr consciente de uma finalidade” (Fortes, 2001, p. 39). Portanto, para Lukács, não há teleologia no ser inorgânico e orgânico. Foi no trabalho humano onde primeiro houve uma verdadeira teleologia que instaurou na realidade uma nova esfera do ser, que se caracteriza, acima de tudo, por atos teleológicos: o ser social. Por esse motivo, o trabalho é o modelo do ser social, sua categoria fundante.

Novamente Marx é a influência determinante para Lukács, quando diz que:

Pressupomos o trabalho numa forma em que ele diz respeito unicamente ao homem. Uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão, e uma

abelha envergonha muitos arquitetos com a estrutura de sua colmeia. Porém, o que desde o início distingue o pior arquiteto da melhor abelha é o fato de que o primeiro tem a colmeia em sua mente antes de construí-la com a cera. No final do processo de trabalho, chega-se a um resultado que já estava presente na representação do trabalhador no início do processo, portanto, um resultado que já existia idealmente. Isso não significa que ele se limite a uma alteração da forma do elemento natural; ele realiza neste último, ao mesmo tempo, seu objetivo, que ele sabe que determina, como lei, o tipo e o modo de sua atividade e ao qual ele tem de subordinar sua vontade (Marx, 2023, p. 255-256).

Portanto, a diferença fundamental mesmo do pior ato de trabalho humano para a operação mais minuciosa dos animais é a teleologia: “o trabalho, o pôr teleológico, fundamenta enquanto complexo exclusivamente humano-social a ruptura do ser social com o ser biológico” (Fortes, 2001, p. 44). Desse modo, diz Lukács, “é enunciada a categoria central do trabalho: através dele realiza-se, no âmbito do ser material, um pôr teleológico enquanto surgimento de uma nova objetividade” (Lukács, 2013, p. 47). Assim, o pôr teleológico é o elemento central do trabalho. No entanto, “a posição teleológica – o pôr consciente de um fim – não pode ser compreendida como ‘mera aspiração ou simples desejo’, mas o êxito adequado, o pôr efetivo de uma objetividade” (Fortes, 2001, p. 46). Lukács explica:

[...] a teleologia, em sua essência, é uma categoria posta: todo processo teleológico implica o pôr de um fim e, portanto, numa consciência que põe fins. Pôr, nesse contexto, não significa, portanto, um mero elevar-à-consciência, como acontece com outras categorias e especialmente com a causalidade; ao contrário, aqui, com o ato de pôr, a consciência dá início a um processo real, exatamente ao processo teleológico (Lukács, 2013, p. 48).

Ou seja, segundo Lukács, o pôr teleológico do trabalho não é apenas uma ideia na consciência do ser humano, mas uma ação concreta orientada conscientemente por uma finalidade: “para Lukács, não é o *conteúdo gnosiológico* de uma prévia-ideação que a torna ou não uma posição teleológica, mas sim sua capacidade de alterar os nexos causais” (Lessa, 2016, p. 95). A realização de pores teleológicos, por sua vez, é a característica mais fundamental de toda prática social. Assim, diz o filósofo húngaro que “o trabalho se torna o modelo de toda práxis social, na qual, com efeito – mesmo que através de mediações às vezes muito complexas –, sempre se realizam pores teleológicos, em última análise, de ordem material” (Lukács, 2013, p. 47).

Todavia, essa caracterização do trabalho enquanto modelo do ser social não pode ser exagerada ou distorcida no sentido de que o trabalho determinaria todo o ser social: “modelo significa que, nessa primeira práxis identificável do ser social [o trabalho], já se

encontra presente a caracterização mais geral de toda atividade humana, a de ser um pôr teleológico” (Fortes, 2016, p. 48). O trabalho é, pois, modelo simplesmente porque forneceu esse elemento característico da práxis social. Assim, enquanto categoria fundante ele tem prioridade ontológica sobre as outras categorias sociais, mas isso não significa que ele determine todo o ser social. O trabalho é apenas o “ponto de partida da análise, pois nele pela primeira vez surge o pôr teleológico, ele é a forma originária desse pôr” (Fortes, 2016, p. 48).

Desse modo, para Lukács, o verdadeiro problema filosófico consiste não em aceitar o caráter teleológico do trabalho, mas sim na extrapolação que se fez da teleologia para as outras esferas do ser:

O fato simples de que no trabalho se realiza um pôr teleológico é uma experiência elementar da vida cotidiana de todos os homens, tornando-se isso um componente imprescindível de qualquer pensamento, desde os discursos cotidianos até a economia e a filosofia. O problema que aqui surge não é tomar partido a favor do caráter teleológico do trabalho ou contra ele; antes, o verdadeiro problema consiste em submeter a um exame ontológico autenticamente crítico a generalização quase ilimitada – e novamente: desde a cotidianidade até o mito, a religião e a filosofia – desse fato elementar (Lukács, 2013, p. 47).

A teleologia constitui, portanto, uma especificidade do ser social. O primeiro lugar onde ela surge é no trabalho enquanto pôr teleológico, isto é, como ação orientada por um fim: “a categoria teleologia, compreendida com um momento no interior do complexo do pôr teleológico, é determinada como uma especificidade do ser social” (Fortes, 2001, p. 49). Noutras palavras: não há teleologia no ser inorgânico e orgânico; a teleologia, ou para ser mais preciso, o pôr teleológico é específico do ser social, sendo um equívoco sua universalização para os outros complexos do ser. Segundo Lukács, o erro de grandes pensadores como Aristóteles e Hegel, por exemplo, foi justamente generalizar o pôr teleológico para além do ser social, vendo teleologia na natureza:

O verdadeiro problema ontológico, porém, é que o tipo de pôr teleológico não foi entendido – nem por Aristóteles nem por Hegel – como algo limitado ao trabalho (ou mesmo, num sentido ampliado, mas ainda legítimo, à práxis humana em geral). Em vez disso, ele foi elevado à categoria cosmológica universal. Dessa maneira surge em toda a história da filosofia uma contínua relação concorrencial, uma insolúvel antinomia entre causalidade e teleologia. É conhecido o fato de o irresistível finalismo atuante do mundo orgânico ter fascinado a tal ponto Aristóteles – cujo pensamento foi sempre e profundamente influenciado pela atenção que ele dedicava à biologia e à medicina – que o fez atribuir, no seu sistema, um papel decisivo à teleologia objetiva da realidade. Também é sabido que Hegel – o qual percebeu o caráter teleológico do trabalho em termos ainda mais concretos e dialéticos do que

Aristóteles – fez, por seu lado, da teleologia o motor da história e, a partir disso, de toda sua concepção do mundo. (Lukács, 2013, p. 47-48).

Entretanto, o filósofo húngaro, tendo por base Marx, nega que haja qualquer teleologia fora do ser social, fora do trabalho: “diante da posição adotada no confronto com Darwin, é evidente, para qualquer um que conheça seu pensamento, que Marx nega a existência de qualquer teleologia fora do trabalho (da práxis humana)” (Lukács, 2013, p. 51). Lukács, todavia, reconhece que as análises do trabalho, enquanto pôr teleológico, feitas por Aristóteles e Hegel estavam fundamentalmente corretas, “tanto é assim que suas análises estruturais precisam apenas ser ligeiramente complementadas e não necessitam de nenhuma correção de fundo para manter ainda hoje sua validade (Lukács, 2013, p. 47). A grande diferença entre eles e Marx é exatamente o escopo da teleologia:

Essa maneira de ser do trabalho [enquanto pôr teleológico] sem dúvida também foi claramente compreendida por Aristóteles e Hegel; mas, na medida em que tentaram interpretar de maneira igualmente teleológica o mundo orgânico e o curso da história, viram-se obrigados a imaginar a presença, neles, de um sujeito responsável por esse pôr necessário (em Hegel, o espírito universal), resultando disso que a realidade acabava por transformar-se inevitavelmente num mito. No entanto, o fato de que Marx limite, com exatidão e rigor, a teleologia ao trabalho (à práxis humana), eliminando-a de todos os outros modos do ser, de modo nenhum restringe o seu significado; pelo contrário, ele aumenta, já que é preciso entender que o mais alto grau do ser que conhecemos, o social, se constitui como grau específico, se eleva a partir do grau em que está baseada a sua existência, o da vida orgânica, e se torna um novo tipo autônomo de ser, somente porque há nele esse operar real do ato teleológico. Só podemos falar racionalmente do ser social quando concebemos que a sua gênese, o seu distinguir-se da sua própria base, seu tornar-se autônomo baseiam-se no trabalho, isto é, na contínua realização de pores teleológicos (Lukács, 2013, p. 51-52).

Lukács, pois, resume sua compreensão (inspirada em Marx) da estrutura geral de sua ontologia: o ser social tem por base inalienável o ser orgânico, mas representa uma ruptura, um salto ontológico em relação a ele, porque no ser social há um operar real de um pôr teleológico no trabalho. Assim, Fortes (2001, p. 44) afirma que “o ponto de partida decisivo é a radicalidade da especificidade humana em relação à natureza, que Lukács identifica no texto de Marx como *pôr teleológico*”. Se houvesse teleologia para além das ações humanas, toda a história se transformaria em mito e a diferença entre o ser da natureza e o ser social não mais existiria. Tudo seria ação, trabalho, de um ser superior ou transcendente, pois “toda processualidade teleologicamente orientada requer alguma consciência que ponha” (Lessa, 2016, p. 73). Diz Lukács que:

Com efeito, se fossem justas as diversas teorias idealistas ou religiosas que afirmam o domínio universal da teleologia, então tal diferença [entre a natureza e o ser social], em última instância, não existiria. Toda pedra, toda mosca seriam uma realização do “trabalho” de Deus, do espírito universal etc., do mesmo modo como as realizações, que acabamos de descrever, próprias dos pores teleológicos do homem. Consequentemente, deveria desaparecer a diferença ontologicamente decisiva entre sociedade e natureza (Lukács, 2013, p. 61).

Por isso, Sérgio Lessa (2016, p. 73) comenta que, para Lukács, conceber “a evolução da natureza e a história como teleologicamente orientadas, estando para além dos atos humanos singulares a presença da teleologia, implica a aproximação, quando não a identificação, às concepções de mundo religiosas”. Mas se não há teleologia no ser da natureza (inorgânica e orgânica), qual categoria dirige suas transformações, os processos naturais? Como essa categoria se relaciona com a teleologia e como essa relação é transformada pelo trabalho? Ademais, como investigar a relação dessas duas categorias através do trabalho permite finalmente enxergar no próprio trabalho a categoria que fixa a ontologia do ser social de Lukács em termos materialista, se opondo as visões de mundo transcendentistas?

No terceiro momento deste tópico, portanto, cabe esclarecer essas questões direcionando a discussão para o ser social como complexo autocriado pelo ser humano no trabalho que não se confunde com a causalidade reinante na natureza. Lukács define a causalidade como “um princípio de automovimento que repousa sobre si próprio e mantém esse caráter mesmo quando uma cadeia causal tenha o seu ponto de partida num ato de consciência” (Lukács, 2013, p. 48). Ou seja, a causalidade diz respeito ao movimento que acontece na natureza inorgânica e orgânica por si mesmas, que ocorre espontaneamente. Por isso, “a ‘atividade’ existente na natureza deve ser compreendida como um desdobramento espontâneo de nexos causais [...]” (Fortes, 2001, p. 45).

A causalidade, portanto, opera na natureza, enquanto a teleologia é exclusiva do ser social. Duayer, Ecurra e Siqueira (2013, p. 21) explicam melhor esses conceitos: “(a) causalidade, característica dos processos naturais (inorgânicos e orgânicos) que operam por si mesmos; e (b) teleologia, que é uma categoria posta e implica uma consciência que põe e realiza uma finalidade”. Segundo Lukács, a generalização da teleologia para além do ser social causa uma antinomia indissolúvel entre teleologia e causalidade, pois “toda filosofia de orientação teleológica, para poder operar intelectualmente uma harmonia entre o seu deus e o universo e com o mundo humano, era obrigada a proclamar a superioridade da teleologia sobre a causalidade” (Lukács, 2013, p. 52).

Isso significa que, quando se universaliza a teleologia para a natureza inorgânica e orgânica, a categoria da causalidade é rebaixada, pois o que dirigiria os processos e transformações da natureza seria alguma consciência que põe fins, não um movimento espontâneo inerente ao próprio ser da natureza. Por esse motivo, Lukács afirma que se a teleologia for operante na natureza, ela seria superior à causalidade e que, na verdade, todas as coisas existentes seriam resultado do pôr teleológico de alguma consciência (Deus, o Espírito Absoluto etc.) (Lukács, 2013). Essa extrapolação da teleologia para além do mundo humano (feita por Aristóteles e Hegel, por exemplo) criou uma antinomia entre a teleologia e a causalidade.

De acordo com Lukács, tal antinomia entre essas categorias só é resolvida quando a teleologia é limitada à práxis humana: “quando, ao contrário, como em Marx, a teleologia é reconhecida como categoria realmente operante apenas no trabalho, tem-se inevitavelmente uma coexistência concreta, real e necessária entre causalidade e teleologia” (Lukács, 2013, p. 52). Para compreender melhor como pode ocorrer essa coexistência e, portanto, a própria diferença entre categorias tão heterogêneas como a teleologia e a causalidade, Lukács analisa os diferentes momentos que compõem o trabalho. Para isso ele se baseia nas análises de Aristóteles e Nicolai Hartmann:

Aristóteles distingue, no trabalho, dois componentes: o pensar (*nóesis*) e o produzir (*poíesis*). Através do primeiro é posto o fim e se buscam os meios para sua realização; através do segundo o fim posto chega à sua realização. N. Hartmann, por seu turno, divide analiticamente o primeiro componente em dois atos, o pôr do fim e a investigação dos meios, e assim torna mais concreta, de modo correto e instrutivo, a reflexão pioneira de Aristóteles, sem lhe alterar imediatamente a essência ontológica quanto aos aspectos decisivos. Com efeito, tal essência consiste nisto: um projeto ideal alcança a realização material, o pôr pensado de um fim transforma a realidade material, insere na realidade algo de material que, no confronto com a natureza, representa algo de qualitativamente e radicalmente novo (Lukács, 2013, p. 52-53).

Ou seja, enquanto em Aristóteles o trabalho é composto por esses dois momentos, pensar e produzir, para Hartmann (seguido por Lukács) o pensar é formado por outros dois momentos distintos, o pôr do fim e a investigação dos meios para que se realize esse fim. Esta última, por sua vez, tem “a dupla função de evidenciar o sistema causal dos objetos e dos processos (aquilo que governa os objetos e suas relações) e descobrir neles novas possíveis conexões que, quando postas em movimento, tornam efetivável o fim posto” (Duayer; Escurra; Siqueira, 2013, p. 21). Lessa (2016, p. 91) explica que “por sua própria essência, a ‘busca dos meios’ compreende um impulso imanente à captura da legalidade do em-si existente [...]”, ou seja, na investigação dos meios têm-se uma

compreensão dos objetos em si, descobrindo neles novas possibilidades que alcancem a finalidade desejada.

A esse respeito Lukács explica que:

Aqui a investigação tem uma dupla função: de um lado evidencia aquilo que em si governa os objetos em questão, independentemente de toda consciência; de outro, descobre neles aquelas novas conexões, aquelas novas possibilidades de funções através de cujo pôr-em-movimento tornam efetivável o fim teleologicamente posto. No ser-em-si da pedra não há nenhuma intenção, e até nem sequer um indício da possibilidade de ser usada como faca ou como machado. Ela só pode adquirir tal função de ferramenta quando suas propriedades objetivamente presentes, existentes em si, forem adequadas para entrar numa combinação tal que torne isso possível. E isso, no plano ontológico, já pode ser encontrado claramente no estágio mais primitivo. Quando o homem das origens escolhe uma pedra para usá-la, por exemplo, como machado, deve reconhecer corretamente esse nexos entre as propriedades da pedra – que nas mais das vezes tiveram uma origem casual – e a sua respectiva possibilidade de utilização concreta. Somente assim ele efetua aquele ato de conhecimento analisado por Aristóteles e por Hartmann; e quanto mais desenvolvido o trabalho, tanto mais evidente se torna essa situação (Lukács, 2013, p. 54).

Segundo Lukács, “exatamente aqui se revela a inseparável ligação daquelas categorias, causalidade e teleologia, em si mesmas opostas e que, quando tomadas abstratamente, parecem excluir-se mutuamente” (2013, p. 53-54), pois a causalidade da natureza é reconfigurada em algo radicalmente novo (impossível por suas próprias legalidades) no momento da investigação dos meios para realizar a finalidade desejada, que se concretiza no produto final do trabalho. Desse modo, a causalidade da natureza é transformada pelo pôr teleológico do trabalho naquilo que Lukács chama de “causalidade posta”. Seu significado “consiste no fato de que os elos causais, as cadeias causais etc. são escolhidos, postos em movimento, abandonados ao seu próprio movimento, para favorecer a realização do fim estabelecido desde o início” (Lukács, 2013, p. 99).

Essa transformação da causalidade natural em causalidade posta, todavia, não altera de modo algum o fundamento ontológico da causalidade: “a causalidade posta através da realização material de um pôr teleológico não altera a essência da causalidade enquanto tal” (Lessa, 2016, p. 77). Ou seja, a causalidade não se transforma em teleologia, mas se torna posta, pois novas conexões das legalidades naturais são colocadas em movimento por uma ação teleologicamente orientada. A antinomia entre teleologia e causalidade é, portanto, finalmente superada: “natureza e trabalho, meio e fim chegam, desse modo, a algo que é em si homogêneo: o processo de trabalho e, ao final, o produto do trabalho” (Lukács, 2013, p. 55).

A correta relação entre teleologia e causalidade é de suma importância, pois para Lukács “o ser social é essencialmente causalidade posta” (Lessa, 2016, p. 78). O ser social se caracteriza exatamente por uma ação teleologicamente orientada do ser humano que transforma a causalidade da natureza orgânica e inorgânica em algo radicalmente novo, numa causalidade posta, que se realiza no produto final do trabalho humano, através do pôr teleológico. Desse modo, por meio da análise do trabalho, Lukács esclarece a unidade dessas categorias heterogêneas, sobre as quais se ergue o ser social: tendo como solo de origem as causalidades da natureza inorgânica e orgânica que são transformadas em causalidades postas pelo pôr teleológico do ser humano no trabalho.

Assim, para o pensador húngaro, quando se compreende esse modelo essencial do trabalho enquanto pôr teleológico, entende-se que as ontologias transcendentais e religiosas apenas o generalizaram para as outras esferas do ser:

Já nesse momento se torna claro que todas as formas idealísticas ou religiosas de teleologia natural, nas quais a natureza é criação de Deus, são projeções metafísicas desse único modelo real. Esse modelo é tão presente na história da criação contada pelo Antigo Testamento que Deus não só – como o sujeito humano do trabalho – revisa continuamente o que faz, mas, além disso, exatamente como o homem, tendo terminado o trabalho, vai descansar. 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 posto em movimento por Deus (Lukács, 2013, p. 53).

Portanto, segundo Lukács, esses erros derivam do fato de que a teleologia é expandida para além do ser social, pois na verdade o ser inorgânico e orgânico está sob a égide apenas da causalidade: “em linhas gerais, o ordenamento que encontramos na natureza, assim como as relações entre os objetos e seres nela existentes, são o resultado não de relações teleológicas preestabelecidas, mas fruto de um movimento causal espontâneo [...]” (Fortes, 2001, p. 45). Dessa maneira, se não há teleologia na natureza, se seu processo e transformações estão sob o domínio apenas da causalidade, então não há uma consciência transcendente que põe fins. O único ser capaz disso é o ser humano.

Por conseguinte, a ontologia do ser social lukacsiana é radicalmente terrenal, materialista: a natureza não foi criada e não é dirigida por um *télos* superior, muito menos o ser social. Ao esclarecer, assim, a essência do trabalho enquanto mediação do ser humano com a natureza através de um pôr teleológico que transforma a causalidade natural em causalidade posta, que transforma a natureza enquanto também transforma o próprio ser humano, Lukács demonstra que é a própria atividade do ser humano que funda

o ser social, ou seja, o ser humano cria a si próprio através do trabalho: “a essência do trabalho humano consiste no fato de que, em primeiro lugar, ele nasce em meio à luta pela existência e, em segundo lugar, todos os seus estágios são produtos de sua autoatividade” (Lukács, 2013, p. 43).

Por esse motivo a ênfase lukacsiana no trabalho enquanto categoria fundante do ser social faz de sua ontologia do ser social uma ontologia materialista, terrenal. Lukács recusa, assim, a necessidade e a validade das respostas transcendentais, religiosas ou míticas na explicação do ser humano, pois o ser social é uma autocriação humana através do trabalho: “Ele [o trabalho] se apresenta como meio da autocriação do ser humano como ser humano” (Duayer; Escurra; Siqueira, 2013, p. 20). Lukács diz:

Também sob esse aspecto o trabalho se revela como o veículo para a autocriação do homem enquanto homem. Como ser biológico, ele é um produto do desenvolvimento natural. Com a sua autorrealização, que também implica, obviamente, nele mesmo um afastamento das barreiras naturais, embora jamais um completo desaparecimento delas, ele ingressa num novo ser, autofundado: o ser social (Lukács, 2013, p. 82).

Ao destacar o trabalho como categoria fundante do ser social, o filósofo húngaro recusa, assim, as respostas transcendentais, ao tempo em que também não cai no mecanicismo. Pois se, por uma lado, afirma que o ser social só pode existir tendo como base a natureza inorgânica e orgânica, por outro lado, enfatiza de igual modo que o ser social é qualitativamente diferente da natureza, é dirigido por suas próprias especificidades que tiveram origem no ato do trabalho. Desse modo, o ser social é qualitativamente distinto do orgânico e inorgânico, não sendo determinado mecanicamente por eles, é uma autocriação do ser humano pelo trabalho, pelo pôr teleológico que configura o centro ordenador desta categoria. Lukács resume toda essa discussão da seguinte maneira:

[...] o ser social pressupõe, em seu conjunto e em cada um dos seus processos singulares, o ser da natureza inorgânica e da natureza orgânica. Não se pode considerar o ser social como independente do ser da natureza, como antítese que o exclui, o que é feito por grande parte da filosofia burguesa quando se refere aos chamados “domínios do espírito”. De modo igualmente enérgico, a ontologia marxiana do ser social exclui a transposição simplista, materialista vulgar, das leis naturais para a sociedade, como era moda, por exemplo, na época do “darwinismo social”. As formas de objetividade do ser social se desenvolvem à medida que a práxis social surge e se explicita a partir do ser natural, tornando-se cada vez mais claramente sociais. Esse desenvolvimento, todavia, é um processo dialético, que começa com um salto, com o pôr teleológico no trabalho, para o qual não pode haver nenhuma analogia na natureza. A existência do salto ontológico não é anulada pelo fato de esse

processo, na realidade, ter sido bastante longo, com inúmeras formas de transição. Com o ato do pôr teleológico no trabalho está presente o ser social em si (Lukács, 2018, p. 286-287).

Dessa forma, o trabalho funda uma nova forma de ser ao operar na realidade um pôr teleológico. Por isso também é a categoria fundante e modelo do ser social, pois toda práxis humana se configura fundamentalmente como a realização de pores teleológicos. O trabalho ainda se destaca das outras categorias sociais por ser essencialmente mediação entre o ser humano e a natureza. Ao realizar tal mediação ele tanto transforma profundamente a natureza (transformando a causalidade natural em causalidade posta, ao articular num processo unitário teleologia e causalidade) quanto o próprio ser humano. Assim, o trabalho enquanto categoria fundante do ser social é um dos fundamentos da ontologia materialista do ser social de Lukács, que rejeita tanto as concepções transcendentistas como as mecanicistas.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O ponto de partida de Lukács para a edificação de sua ontologia materialista do ser social foi os *Manuscritos econômico-filosóficos* de Marx, que o permitiram ver na historicidade e na objetividade os aspectos mais fundamentais de todo ser. Com isso ele repensou o conceito de substância de modo profundamente histórico, reconhecendo sua importância enquanto estrutura fundamental do ser, mas rejeitando a concepção tradicional, que a via como algo transcendente, imutável, eterno e imóvel. Lukács, pois, agregou ao conceito de substância as descobertas científicas que revelaram um cosmos dinâmico, em contínuo processo de transformação. Dessa maneira, para o filósofo húngaro, a substância dos complexos do ser é imanente à própria história, se realiza na história, sendo dinâmica, ou seja, conservando-se através de sua própria transformação, de sua mudança.

Essa historicidade e dinamicidade, que fazem da substância dos complexos algo imanente, terrenal, significa que o ser é objetivo, concreto, real. Ou seja, os grandes complexos que formam a realidade, o ser inorgânico, o ser orgânico e o ser social, assim como as categorias que os compõem, são algo objetivo e histórico. Eles não são, portanto, uma mera projeção da consciência, mas uma realidade concreta e objetiva, que existe independentemente do fato de ser mais ou menos conhecida. O ser social é, portanto, histórico e objetivo. Mas ele não existe isoladamente dos outros complexos do ser, pelo contrário, a realidade se constitui como a relação desses complexos, ou seja, a realidade é um complexo de complexos históricos e objetivos que se articulam numa totalidade. Essa totalidade é marcada por momentos de continuidade, submissão e ruptura que são explicados pelos princípios ontológicos da prioridade ontológica e do momento preponderante.

O ser inorgânico e orgânico são a base necessária para a existência do ser social, isto é, o ser social só pode existir tendo aqueles dois primeiros como seu fundamento e, dessa forma, jamais pode se desvincular deles. Assim, a natureza inorgânica e orgânica tem prioridade ontológica sobre o ser social. No entanto, ela não determina mecanicamente o ser social, pois este tem suas próprias especificidades, qualitativamente diferentes da natureza. Dentro do ser social, as categorias do ser inorgânico e orgânico são submetidas às categorias sociais, às tendências dessa nova esfera do ser, ou seja, é sempre uma categoria social que assume o momento preponderante das relações. A única

maneira de compreender essa especificidade do ser social é investigando sua gênese, sua origem.

A gênese do ser social revela um momento de ruptura, de negação das esferas anteriores e o surgimento de algo qualitativamente novo: uma ação consciente dirigida por uma finalidade. O primeiro lugar onde ocorre essa ação, que transforma radicalmente a realidade, que vê novas possibilidades nas causalidades naturais, que transforma ao mesmo tempo o próprio sujeito da ação, é no trabalho. Por isso o trabalho é tanto a categoria fundante do ser social como o modelo dessa nova esfera do ser, que se caracteriza por ações teleológicas. Diferentemente do que acontece no ser social, a categoria que rege a natureza inorgânica e orgânica é a causalidade, um automovimento espontâneo que conduz os processos naturais. Na concepção de Lukács, um erro comum ao longo da história da filosofia foi justamente a expansão da teleologia para fora do escopo da práxis social, concebendo a natureza e/ou a história de modo teleológico, o que transformaria a realidade num mito.

Foi exatamente o que fizeram as ontologias e visões de mundo transcendentais e religiosas: transportaram o modelo do trabalho humano enquanto pôr teleológico para todo o cosmos, para toda história, sendo obrigadas a postular, dessa forma, um ser transcendente que tudo conduz, pois toda teleologia requer uma consciência que põe fins. Na ontologia de Lukács, todavia, apenas no trabalho há um real pôr teleológico que opera na realidade. O filósofo húngaro se contrapõe, assim, às visões de mundo transcendentais e mecanicistas, pois o ser social não é visto como resultado da vontade de um ser superior, nem suas características são uma mera continuidade da natureza. Pelo contrário, o ser social é histórico e objetivo, se realizou no curso do desenvolvimento histórico e está em um constante processo de transformação, sendo uma autocriação humana através do trabalho.

Mesmo surgindo a partir do ser inorgânico e orgânico, o ser social não é determinado mecanicamente por eles. Sua categoria fundante, o trabalho, explica a diferença qualitativa entre a natureza e o ser social: no trabalho há uma transformação da realidade guiada por uma finalidade, por uma teleologia, algo profundamente diverso do que acontece na natureza. O trabalho, quando tomado em sua característica mais fundamental, em sua essência ontológica, é um intercâmbio entre o ser humano e a natureza. Esse intercâmbio, conduzido pelas finalidades postas pela consciência humana, é um fator necessário para prover os meios para sua existência. Por isso, o trabalho é considerado a única lei objetiva e universal do ser social, ou seja, enquanto o ser social

existir, o ser humano terá que de algum modo trabalhar para sobreviver, isto é, terá que extrair da natureza os meios necessários para sua sobrevivência.

Assim, o ser social tem como pressuposto a natureza, mas não se define por ela. O ser social, tal como o ser inorgânico e orgânico, é um complexo histórico, que se realizou e se desdobra na história. Como toda forma de ser existente o ser social é imanente, sua substancialidade não é perene, estática ou eterna, mas dinâmica, se preserva em transformação. Por ser histórico o ser social e suas categorias, os elementos que o compõem, são objetivos, concretos, reais: não uma “coisa-em-si” incognoscível ou um simples fenômeno da consciência, mas uma objetividade concreta. Sua origem não está na ação de um ser superior transcendente, numa razão supra-histórica e nem pode ser explicada como uma simples continuidade mecânica com a natureza: o ser social é uma autocriação humana através do trabalho, que instaurou na realidade algo profundamente diverso das causalidades naturais, que pela primeira vez operou uma ação guiada teleologicamente no real. Portanto, o ser social é um complexo histórico e objetivo, que teve sua origem no ato humano do trabalho.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. 5. ed. Tradução da 1ª edição brasileira coordenada e revista por Alfredo Bossi; revisão da tradução e tradução dos novos textos Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ANDRADE, Rafael de Almeida; KELL, Renan Araujo. Lukács e a aplicabilidade do método dialético materialista na constituição do ser social. **Revista do Instituto de Políticas Públicas de Marília**, v. 8, n. 1, pp. 73-96, jan./jun., 2022. Disponível em: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/RIPPMAR/article/view/13232/9927>. Acesso em: 30 de jan. 2025.

DUAYER, Mario; ESCURRA, María Fernanda; SIQUEIRA, Andrea Vieira. A ontologia de Lukács e a restauração da crítica ontológica em Marx. **Revista katálysis**, Florianópolis, v. 16, n. 1, p. 17-25, jan./jun., 2013. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rk/a/Qvnb9nhHRwScVNkQW87xLrH/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 28 de jan. 2025.

FORTES, Ronaldo Vielmi. **As novas vias da ontologia em György Lukács**: as bases ontológicas do conhecimento. 2011a. 276 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Departamento de Filosofia, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte. Disponível em: <https://repositorio.ufmg.br/bitstream/1843/47220/1/As%20novas%20Vias%20da%20Ontologia%20em%20Gy%20c3%b6rgy%20Luk%20c3%a1cs%20-%20as%20bases%20ontol%20c3%b3gicas%20do%20conhecimento.pdf>. Acesso em: 20 de jan. 2025.

FORTES, Ronaldo Vielmi. As três determinações fundamentais da análise lukacsiana do trabalho: modelo das formas superiores, prioridade ontológica e abstração isoladora. **Verinotio – Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas**, n. 22, p. 44-75, out., 2016. Disponível em: <https://www.verinotio.org/sistema/index.php/verinotio/article/view/335/322>. Acesso em: 24 de jan. 2025.

FORTES, Ronaldo Vielmi. György Lukács e a inflexão da ontologia. **Verinotio – Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas**, n. 13, pp. 90-100, abr., 2011b. Disponível em: <https://www.verinotio.org/sistema/index.php/verinotio/article/view/121/111>. Acesso em: 20 de jan. 2025.

FORTES, Ronaldo Vielmi. **Trabalho e gênese do ser social na “ontologia” de George Lukács**. 2001. 209 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2001. Disponível em: <https://repositorio.ufmg.br/handle/1843/BUOS-9R7J6S>. Acesso em: 30 de jan. 2025

GARCIA, Ivan Simões; MOREIRA, Eduardo Ribeiro. A categoria trabalho em Lukács segundo a dialética marxista. **Revista Direito e Práxis**, Rio de Janeiro, v. 11, n. 02, pp. 854-879, 2020. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/revistaceaju/article/view/47652/32049>. Acesso em: 30 de jan. 2025.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do espírito**. 9. ed. Tradução: Paulo Meneses, com a colaboração de Karl-Heinz Effen. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

INFRANCA, Antonino. **Trabalho, indivíduo, história: o conceito de trabalho em Lukács**. 1. ed. Tradução: Christianne Basilio e Silvia de Bernadinis. São Paulo: Boitempo; Marília, SP: Oficina Universitária Unesp, 2014. (Mundo do trabalho).

LESSA, Sérgio. Lukács: ontologia e historicidade. **Trans/Form/Ação**, São Paulo, v. 19, p. 87-101, 1996. Disponível em:
<https://www.scielo.br/j/trans/a/rwcGsKPQcRdYKSR66vYTLtH/?lang=pt&format=pdf>.
Acesso em: 20 de jan. 2025.

LESSA, Sergio. Lukács: trabalho, objetivação, alienação. **Trans/Form/Ação**, São Paulo, v. 15, p. 39-51, 1992. Disponível em:
<https://www.scielo.br/j/trans/a/L8s5Ct6fvZ8Bf4rw6RSzWSz/?format=pdf&lang=pt>.
Acesso em: 28 de jan. 2025.

LESSA, Sérgio. **Mundo dos homens: trabalho na ontologia de Lukács**. 3. ed. Maceió: Coletivo Veredas, 2016.

LESSA, Sérgio. **Para compreender a ontologia de Lukács**. 4. ed. São Paulo: Instituto Lukács, 2015.

LUKÁCS, György. **Para uma ontologia do ser social I**. 2. ed. Tradução: Carlos Nelson Coutinho, Mário Duayer, Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2018.

LUKÁCS, György. **Para uma ontologia do ser social II**. 1. ed. Tradução: Nélio Schneider, Ivo Tonet, Ronaldo Vielmi Fortes. São Paulo: Boitempo, 2013.

LUKÁCS, Georg. **Pensamento vivido: autobiografia em diálogo**. São Paulo: Instituto Lukács, 2017.

MARX, Karl. **Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política**. Tradução: Mario Duayer, Nélio Schneider (colaboração de Alice Helga Werner e Rudiger Hoffman). São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011.

MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. Tradução, apresentação e notas: Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2010. (Coleção Marx-Engels).

MARX, Karl. **O capital: crítica da economia política: livro I: o processo de produção do capital**. 3. ed. Tradução: Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2023.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas**. Tradução: Rubens Enderle, Nélio Schneider, Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

MORA, José Ferrater. **Dicionário de Filosofia: tomo IV (Q-Z)**. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

NETTO, José Paulo. **Lukács: uma introdução**. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2023. (Pontos de partida).

OLDRINI, Guido. **György Lukács e os problemas do marxismo do século 20**. Maceió: Coletivo Veredas, 2017.

PAIXÃO, Bruno Gonçalves da. Lukács: aspectos introdutórios a uma ontologia materialista. In: ALCÂNTARA, Norma; JIMENEZ, Susana (Org.). **Anuário Lukács 2019**. São Paulo: Instituto Lukács, 2019, p. 155-181. Disponível em: https://anuariolukacs.com.br/wp-content/uploads/2021/08/IL-ANUARIO_LUKACS_2019.pdf. Acesso em: 28 de jan. 2025.

REZENDE, Claudinei Cássio de. O debate filosófico sobre um Lukács hegeliano. **Verinotio – Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas**, n. 16, pp. 53-74, out. 2013. Disponível em: <https://www.verinotio.org/sistema/index.php/verinotio/article/view/145/135>. Acesso em: 20 de jan. 2025.

TERTULIAN, Nicolas. Sobre o método ontológico-genético em Filosofia. **Perspectiva**, Florianópolis, v. 27, n. 02, p. 375-408, jul./dez., 2009. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/perspectiva/article/view/2175-795X.2009v27n2p375/15286>. Acesso em: 20 de jan. 2025.

TERTULIAN, Nicolas. Uma apresentação à Ontologia do ser social, de Lukács. **Crítica Marxista**, São Paulo, Brasiliense, v. 1, n. 3, p. 54-69, 1996. Disponível em: <https://econtents.bc.unicamp.br/inpec/index.php/cma/article/view/19882/14367>. Acesso em: 24 de jan. 2025.

VAISMAN, Ester. Há um “momento hegeliano” na obra tardia de G. Lukács. **Colóquio Internacional Marx e Engels**, v. 5, 2007. Disponível em: https://unicamp.br/cemarx/anais_v_coloquio_arquivos/arquivos/comunicacoes/gt1/sessa06/Ester_Vaisman.pdf. Acesso em: 20 de jan. 2025.