

## TRABALHO E SOCIABILIDADE NO PENSAMENTO HISTÓRICO-MATERIALISTA: UMA ABORDAGEM LUKACSIANA

Geraldo Augusto Pinto

[geraldoaugusto@hotmail.com](mailto:geraldoaugusto@hotmail.com)

Gleicy Sgargetta

[gleicy.sgargetta@hotmail.com](mailto:gleicy.sgargetta@hotmail.com)

(Unioeste, Fundação Araucária)

### Resumo:

Propomos desenvolver uma análise sobre a importância da categoria “trabalho” dentro do pensamento histórico-materialista, mais especificamente quanto ao seu papel de fundamento primário da sociabilidade humana e, neste sentido, como expressão e ao mesmo tempo meio de superação das complexidades e contradições geradas ao longo da incessante formação do gênero humano. Para tal, partiremos de uma sucinta reconstituição do impacto que Karl Marx causou, no século XIX, sobre o pensamento filosófico ocidental e sua tradicional dualidade entre o “idealismo metafísico” e o “materialismo mecanicista”. A solução dada por Marx ao problema – o materialismo-histórico –, creditando decisivamente ao trabalho a primazia na formação do ser social e, por conseguinte, na construção de um sujeito histórico ativo e potencialmente livre, foi magistralmente captada por György Lukács, no século XX. Este filósofo húngaro demonstrou a vigência de uma ontologia no pensamento marxiano – característica que permitiu a Marx, de seus escritos de juventude até sua obra madura, assumir e efetivamente superar a dualidade acima referida. Nosso esforço, então, será o de buscar demonstrar, partindo de excertos do próprio Lukács, em sua obra “Por uma ontologia do ser social”, que o papel do trabalho não se encerra, apenas, no salto ontológico que diferencia o ser humano de outros seres, mas permanece e é central na formação de homens e mulheres conscientes de sua ação na construção da história e do destino da humanidade.

Uma dualidade acompanhou o pensamento filosófico ocidental desde o seu apogeu, na Grécia Helenística, até o seu renascimento e consolidação, enquanto tronco comum das ciências, no Iluminismo Europeu. De um lado, uma concepção do mundo material e de suas formas sensíveis ou como reflexos parciais e efêmeros de uma realidade paralela, perfeita e eterna, ou como o resultado do mundo das idéias, do pensamento dos homens, expressão, portanto, de um espírito absoluto que guia a história. Num sentido oposto, podia-se também conceber a realidade como um reflexo ou resultado de um mecanismo automático, um universo de leis fixas e determinísticas desde sempre assim organizadas em todas as esferas da existência, ou seja, desde a física das partículas até a formação dos valores culturais nas sociedades.

Conseqüentemente, os empreendimentos em busca de explicar os processos históricos polarizaram-se em duas grandes vertentes de pensamento. Uma vertente que apontava para a necessidade de depuração da consciência humana e, portanto, da razão,

com vistas a revelar uma essência única por trás das idéias geratrizes da realidade. E outra vertente em que os pensadores buscavam incansável e meticulosamente um entendimento correto das legalidades presentes nas estruturas da natureza, construindo modelos lógicos supostamente fiéis sobre os quais pudessem edificar uma ponte entre as limitações humanas e o absoluto.

O pensamento histórico-materialista, legado por Karl Marx (1818-1883) no século XIX, insere-se exatamente nessa difícil problemática filosófica. Foi contra a dualidade acima exposta na filosofia ocidental – ou seja, quanto aos fundamentos da realidade num mundo puramente “físico” (material) ou “metafísico” (ideal) – que Marx empreendeu, da juventude à maturidade, sua grande batalha intelectual, por meio de uma práxis que combinou atuação política revolucionária, pesquisa científica e reflexão filosófica críticas.

Marx propôs uma abordagem da realidade que parte do empírico concreto e envereda pela abstração analítica dos seus elementos em categorias científicas. Diferentemente das perspectivas em voga, apontou para a necessidade de, ainda no plano do pensamento, confrontar tais categorias com o concreto analisado e reelaborá-las tendo em vista a totalidade do real. Chamou, assim, a atenção para o fato de que se a realidade admite ser fragmentada em parcelas abstratas no plano do pensamento para sua análise, na sua concretude ela é uma totalidade cuja dinâmica não corresponde à simples soma destas parcelas. Tampouco estas parcelas, na sua concretude, possuem a linearidade que quase forçosamente assumem enquanto categorias nas abstrações científicas. A abordagem de Marx, propondo partir das relações entre o ser humano e a natureza, termina, portanto, por evidenciar ao primeiro o caráter imanente, dinâmico, complexo e contraditório – portanto, jamais transcendente, estático, mecânico ou perfeito – da realidade na qual vive e atua.

Embora tenha implicações em todos os ramos do saber, especificamente no estudo da história humana a proposta de Marx veio permitir – quando não exigir – tomar-se este caráter de imanência, dinâmica, complexidade e contradição não apenas como um resultado ou expressão de reações instintivas ou lógicas dos homens frente aos limites impostos pelas leis da matéria. Mas, como o próprio “devir” dos homens, movimento de lutas entre classes sociais em distintos locais e momentos históricos; movimento que conforma e expressa um devir imprevisível, fundado na liberdade da ação humana e no seu poder de construção da sua própria história.

A complexidade e a contradição estão, por isso, entre as características centrais do materialismo histórico. Ressalte-se, como um exemplo crucial disso, a coexistência sob o capitalismo de um alto desenvolvimento das forças produtivas – portanto, de emancipação

do ser humano frente às barreiras naturais – junto a uma severa divisão do trabalho em atividades intelectuais e manuais, ou entre cidade e campo, fenômenos em cuja base está a propriedade privada do próprio trabalho e dos meios de produção, fonte maior da exploração do homem pelo homem.

Tais formas complexas e contraditórias de sociabilidade expressam, para Marx, ao invés de limites incontornáveis, na verdade obstáculos ou degraus a serem enfrentados e superados rumo à formação de um ser humano efetivamente consciente, omnilateral, livre e emancipado. Tal magnitude (teórico-crítica e prático-revolucionária) só pode advir de uma abordagem efetivamente totalizante da realidade, pela qual Marx perfaz, junto do exame das formas sociais de produção da vida material (como a divisão do trabalho e o evoluir das forças produtivas), o exame das formas de reprodução da vida social (como a linguagem, a construção dos saberes e sua transmissão – a educação, a filosofia, a ciência –, a ética, a moral, o direito, as artes, as crenças etc.).

Tal abordagem totalizante, ainda enquanto uma simples combinação entre estes dois momentos dinâmicos (um que liga os seres humanos à natureza e outro que os liga entre si), já havia sido feita por Georg W. F. Hegel (1770-1831). Mas, Hegel caíra justamente em uma das armadilhas já apontadas: a de confundir a análise da realidade com a própria gênese desta, como se a concretude da realidade fosse um fruto unilateral do pensamento humano. Nas palavras de Marx (2008, p. 256):

O concreto é concreto, porque é a síntese de muitas determinações, isto é, unidade do diverso [do material, do social etc.]. Por isso, o concreto aparece no pensamento como o processo da síntese, como resultado, não como ponto de partida, embora seja o verdadeiro ponto de partida e, portanto, o ponto de partida também da intuição e da representação. [...] Assim é que Hegel chegou à ilusão de conceber o real como resultado do pensamento que se absorve em si, procede de si, move-se por si; enquanto o método que consiste em elevar-se do abstrato ao concreto não é senão a maneira de proceder do pensamento para se apropriar do concreto [ou seja, da realidade], para reproduzi-lo mentalmente como coisa concreta [na filosofia, na ciência]. Porém, isso não é, de nenhum modo, o processo da gênese do próprio concreto [a criação da realidade].<sup>1</sup>

Embora apontando a saída desta dualidade, a proposta de Marx não foi, contudo, plenamente compreendida por seus contemporâneos e sucessores. E, ainda que esta não seja nem a única nem a mais importante das causas, é sabido que suas explicações acerca de uma metodologia de investigação da realidade não se encontram pontuadas em locais definidos de sua obra. Marx não era um profissional da academia como o fora Hegel e, por certo, em suas muitas atividades Marx preferiu mergulhar na mais ampla diversidade

---

<sup>1</sup> As colocações entre colchetes são de nossa autoria, a fim de esclarecer as afirmações de Marx neste trecho.

possível de temas a condensar em um só livro (ou capítulo específico) suas considerações a respeito desse assunto. Coube – e cabe até hoje – aos estudiosos do seu pensamento a tarefa de revelar, em cada um dos seus escritos ou na totalidade que formam como um conjunto, conexões acerca de assuntos como este.

Entre tais estudiosos, György Lukács (1885-1971) aprofundou, significativamente, em notas teóricas, as intrincadas relações entre filosofia e ciência, natureza e sociedade, materialidade e sociabilidade em Marx. Este filósofo húngaro desenvolveu vastas elaborações acerca do que denominou “complexos sociais” mediadores das relações dos seres humanos entre si e com a natureza – complexos como a linguagem, a educação, a filosofia, a ciência, a ética, a moral, o direito, as artes, entre outros. Elaboraões que se encontram ao longo de suas obras de maturidade, como “Estética” (publicada em 1963) e “Por uma ontologia do ser social” (publicada em capítulos, a partir de 1972).

Mesmo já sendo influente no rol dos pensadores histórico-materialistas, por escritos como o famoso livro “História e consciência de classe”, de 1923, Lukács sofreu forte impacto e decidiu reformular muitas das suas concepções após a leitura dos “Manuscritos econômico-filosóficos de 1844” de Marx, publicados pela primeira vez em 1930, em Moscou. A partir de sua imensa bagagem filosófica, reconheceu no pensamento marxiano uma “ontologia”, isto é, um sistema de pensamento que aborda a realidade como totalidade complexa, revelando em suas distintas esferas existenciais formas de ser dinâmicas e interligadas por fundamentos particulares e universais – imanentes à concretude do real, mas jamais imutáveis ou unilateralmente determináveis.

Pela pena de Lukács, foi possível entrever no pensamento marxiano uma espécie de essencialidade do ser humano, não sendo esta – é preciso frisar – uma relação mecanicamente produzida por “leis da natureza” ou transcendentalmente induzida pela metafísica do “mundo das idéias”. Antes, tal essencialidade consiste no fato do ser humano, diferentemente de todos os demais seres vivos e de toda a matéria inorgânica de que é formado, ser o sujeito da sua própria história, do seu devir histórico. Deve-se, portanto, a Lukács, em sua leitura da obra de Marx, um dos maiores esforços intelectuais no sentido de “[...] explicitar as mediações sociais que fazem do homem o único demiurgo do seu próprio destino” (LESSA, 2007, p. 187).

Em “Por uma ontologia do ser social”, Lukács explicita o trabalho como a gênese do ser social, do próprio gênero humano (humanidade) e sua história. Mostra-nos como, por intermédio de inúmeras mediações advindas do trabalho humano no sentido concreto-sensório (material e social), surgem novos elementos complexos constitutivos da

sociabilidade humana no sentido abstrato-conceitual (ideológico e cultural), como a linguagem, o direito, a filosofia, a ciência e a própria educação. Elementos que configuram, no decorrer da história, mediações cada vez mais complexas nas relações que os seres humanos estabelecem entre si e com a natureza, impulsionando uma reprodução cada vez mais avançada da vida social (seus pilares econômicos, políticos e culturais) em face das barreiras impostas pelas leis da natureza (suas metamorfoses, suas intempéries, sua infinitude).

Lukács demonstra os equívocos e acertos de muitos pensadores (de Sócrates a Hegel, aportando em Marx) no percurso da sistematização da produção do conhecimento sobre a ontologia – esta, sobretudo, enquanto uma forma de investigação e compreensão do ser social nas diferentes esferas de seu desenvolvimento. Nas suas palavras:

Quando os mais importantes filósofos do passado e do presente chegaram a tocar em problemas que de fato pertencem à ontologia do ser social, na maioria das vezes apresentam-se as seguintes alternativas: ou o ser social não se distingue do ser em geral, ou se trata de algo radicalmente diverso, algo que não tem mais o caráter de ser, como por exemplo, no século XIX, o valor, a validade, etc. como o tosco contraste entre o mundo do ser material enquanto reino da necessidade e um puro reino espiritual da liberdade. Essa alternativa, no entanto, jamais pode ser mantida em tal exclusividade radical de maneira conseqüente; é necessário procurar e encontrar soluções de compromisso. Desde logo, porque a contraposição entre reino da necessidade e reino da liberdade – de maneira evidente – dificilmente pode coincidir com a distinção entre ser em geral e o ser social. O ser social possui muitas zonas que, em uma maneira evidente para todos parecem sujeitas à necessidade, à legalidade, como a própria natureza. Os pensadores são livres para julgar negativamente, do alto de uma moral ou de uma metafísica, tal legalidade do mundo social, como sucedeu freqüentemente, por exemplo, nas observações histórico-políticas de Machiavel ou com a economia de Ricardo. Com isso, no entanto, não se remove do círculo de problemas da filosofia o fato de que a vida tem, ao menos em parte, um caráter de ser cuja cognoscibilidade exige muitas analogias com a apreensão cognitiva da natureza de (LUKÁCS, 1990, p. 1).

Tal como já aludimos de início, estabelecer uma trajetória que leve ao conhecimento das bases de uma ontologia do ser social, em muitos momentos levou a uma separação entre “ser social” e “ser natural” e a uma contraposição entre “materialidade” e “espiritualidade”. Diz-nos Lukács (Id. *ibid.*):

Resultam assim contínuos compromissos metodológicos que põem de lado o problema ontológico fundamental do caráter de ser da especificidade do ser social e enfrentam as dificuldades cognitivas dos setores singulares de modo puramente gnosiológico ou puramente metodológico, epistemológico.

Ainda que o ser natural e o ser social tenham suas características específicas (assim como a materialidade e a espiritualidade), estes objetos de estudo relacionam-se entre si e constituem parte e base do desenvolvimento do ser social. Para Lukács (Id., p. 2):

Por essa razão, o ser social pressupõe uma ontologia geral. Porém, esta ontologia não deve ser de novo distorcida em gnosiologia. Não se trata aqui de uma analogia ontológica com a relação entre gnosiologia geral e os métodos específicos das ciências singulares. Trata-se, ao contrário, do fato de que aquilo que é conhecido numa ontologia geral nada mais é do que os fundamentos ontológicos gerais de todo ser. Se na realidade surgem formas de ser mais complexas, mais compostas (vida, sociedade), então as categorias da ontologia geral devem nelas permanecer como momentos superados; o superar teve em Hegel corretamente, também o significado de conservação. A ontologia geral, ou dito mais concretamente, a ontologia da natureza inorgânica enquanto fundamento de todo existente é, por isso, geral, porque não pode haver qualquer existente que não seja de qualquer 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, com elas interagindo. Da mesma forma as categorias do ser social relacionam-se com as categorias da natureza orgânica e inorgânica. A interrogação marxiana sobre a essência e a constituição do ser social só pode ser racionalmente posta sobre a base de uma fundamentação assim ordenada. A indagação acerca da especificidade do ser social contém a confirmação da unidade geral de todo ser e, simultaneamente, a evidência de suas próprias determinabilidades específicas.

Para compreender o ser social como um todo é necessário compreender sua gênese e os diferentes momentos de seu desenvolvimento. É no intercâmbio do homem com a natureza que vamos encontrar a gênese do seu desenvolvimento como ser social. Ao ir à natureza para suprir suas necessidades básicas de sobrevivência e reprodução, o homem transforma a natureza ao tempo em que transforma a si mesmo. Neste transformar a natureza em benefício próprio, através do característico “pôr teleológico” do seu trabalho – expressão clássica de Lukács –, o homem supera (vai além da) sua esfera existencial puramente animal (orgânica) e, sem abandoná-la, dirige-se a uma esfera qualitativamente distinta, a do ser social:

Esta transformación del sujeto que trabaja – la auténtica hominización del hombre – es la consecuencia necesaria, de acuerdo con el ser, de este objetivo ser-precisamente-así del trabajo. En su definición del trabajo, cuyo texto hemos citado ya detalladamente, Marx habla también acerca de la influencia determinante que el trabajo tiene sobre el sujeto humano. Muestra que el hombre, al influir sobre la naturaleza, al transformarla, “transforma su propia naturaleza, desarrollando las potencias que dormitan en él y sometiendo el juego de sus fuerzas a su propia disciplina”. Esto significa, ante todo – y ya se habló de esto al analizar el trabajo desde un punto de vista objetivo –, un dominio de la consciencia sobre lo instintivo, que posee un carácter meramente biológico. Considerado desde el punto de vista del sujeto, esto tiene como consecuencia una continuación siempre renovada de este dominio; y, por

cierto, una continuación que, en cada movimiento individual del trabajo, se presenta como um nuevo problema, como una nueva alternativa, y que en cada oportunidad, para que el trabajo tenga éxito, debe terminar en una victoria de la comprensión correcta sobre lo meramente instintivo (LUKÁCS, 2004, p. 99).

Neste momento, inicia-se um processo de desenvolvimento cognitivo mais complexo e elevado que permite ao homem refletir sobre sua existência material e seu papel na produção da vida, levando-o a organizar suas relações sociais – e o conjunto destas com a natureza – em formas cada vez mais complexas. Utilizaremos aqui um exemplo dado por Lessa e Tonet (2008, p. 18):

Vamos imaginar que alguém tenha a necessidade de quebrar um coco. Para atingir esse objetivo, há várias alternativas possíveis: pode jogar o coco no chão, pode construir um machado, pode queimá-lo e assim por diante. Para escolher entre as alternativas, deve imaginar o resultado de cada uma, ou, em outras palavras, deve antecipar na consciência o resultado provável de cada alternativa. Essa antecipação na consciência do resultado provável de cada alternativa possibilita às pessoas escolherem aquela que avaliam como a melhor. Escolha feita, o indivíduo leva-a a prática, ou seja, objetiva a alternativa.

Vamos imaginar que a alternativa escolhida para quebrar o coco seja a de construir um machado. Ao construí-lo, o indivíduo transformou a natureza, pois o machado era algo que não existia antes. Isso é da maior importância, uma vez que toda objetivação é uma transformação da realidade. [...]

O resultado do processo de objetivação é, sempre, alguma transformação da realidade. Toda objetivação produz uma nova situação, pois tanto a realidade já não é mais a mesma (em alguma coisa ela foi mudada), quanto também o indivíduo já não é mais o mesmo, uma vez que ele aprendeu algo com aquela ação. Quando for fazer o próximo machado, utilizará a experiência e a habilidade adquiridas na construção do machado anterior. Ele poderá, ainda, incorporar ao novo machado a experiência de uso do machado antigo (por exemplo, um cabo desta madeira é pior do que daquela outra, esta pedra é melhor do que aquela outra etc.).

Segundo Marx, isso significa que, ao construir o mundo objetivo, o indivíduo também se constrói. Ao transformar a natureza, os homens também se transformam, pois adquirem sempre novos conhecimentos e habilidades. Essa nova situação (objetiva e subjetiva, bem entendido) faz com que surjam novas necessidades (um machado diferente, por exemplo) e novas possibilidades para atendê-la (o indivíduo possui conhecimentos e habilidades que não possuía anteriormente e, além disso, possui um machado para auxiliá-lo na construção do próximo machado).

No capítulo referente ao trabalho, Lukács (2004, p. 89) destaca a importância da reflexão consciente sobre a realidade, no processo de construir a si mesmo, do ser humano: ou seja, é através da reflexão que o homem alcança as finalidades postas no processo de produção da vida material em sociedade:

Cuando el hombre primitivo elige, de entre una massa de piedras, una que le parece apropiada para sus fines, y abandona las restantes, es claro que aquí se presenta una elección, una alternativa. Y, sin duda, precisamente en el sentido

de que la piedra, como un objeto en sí existente de la naturaleza inorgánica, de ninguna manera fue formada de antemano a fin de convertirse en instrumento para esa posición. Naturalmente que el pasto no crece para ser devorado por el ganado vacuno, y este no lo hace para proveer alimento a los animales rapaces. En ambos casos reside, sin embargo, desde la perspectiva del animal que devora, una vinculación biológica a un tipo de alimento que determina su comportamiento con una necesidad biológica. De ahí que la conciencia animal que allí se manifiesta se encuentre determinada de manera unívoca: es un epifenómeno, nunca una alternativa. La piedra elegida como instrumento es elegida, sin embargo, a través de un acto de conciencia que ya no posee carácter biológico. Es preciso reconocer determinadas propiedades de la piedra – a través de la observación e la experiencia; es decir, a través del reflejo y su elaboración acorde con la conciencia –, que la tornan apropiada o inapropiada para la finalidad planeada. El acto que, visto desde afuera, es sumamente simple y unitario – la elección de una piedra –, es, de acuerdo con su estructura interna, sumamente complejo y está lleno de contradicciones. Se trata, pues, de dos alternativas relacionadas entre sí de manera heterogénea. Em primer lugar: la piedra, ¿ha sido correcta o incorrectamente elegida para el fin puesto? Segundo: el fin, ¿ha sido puesto correcta o incorrectamente?; es decir: una piedra, ¿es un instrumento auténticamente apropiado para el fin puesto? Puede fácilmente verse que ambas alternativas solo pueden surgir de un sistema de reflejos de la realidad (por ende, a partir de un sistema de actos en sí no existentes) que funciona dinámicamente y que ha sido dinámicamente elaborado. Pero puede verse con igual facilidad que en un comienzo, cuando los resultados del reflejo no existente se cristalizan en una praxis estructurada en términos de alternativa, a partir de aquello que existe solo de manera natural, puede surgir algo existente en el marco de ser social – digamos, un cuchillo o un hacha –, es decir, surge una forma de objetividad de ese ser existente total e radicalmente nueva. Pues la piedra, en su existencia y ser-así natural, no tiene nada que ver con el cuchillo o con la hacha.

Por meio do “pôr teleológico” do trabalho, o homem desenvolve a consciência e avança na construção de uma sociabilidade cada vez mais desenvolvida. Para Lukács (2004, p. 63),

[...] la conciencia inicia, a través del acto de posición, un proceso real, precisamente el proceso teleológico. La posición [no sentido do verbo pôr] tiene, pues, aquí un carácter inevitablemente ontológico. La concepción teleológica de la naturaleza y la historia no significa, pues, meramente que ambos poseen una finalidad, que se hallan orientados a un fin, sino también que su existencia, su movimiento – tanto como proceso total como en el plano del detalle – deben tener un autor conciente.

Embora o homem a partir desse salto construa uma nova maneira de interagir com a natureza e com os seus (se constitua em um ser social), e crie mediações que o afastam cada vez mais das barreiras naturais, ele sempre voltará à natureza para dela obter a produção de sua existência e jamais deixará de ser parte integrante de um intercâmbio com a própria natureza. Segundo Lukács (1979, p. 17):

[...] o ser social – em seu conjunto e em cada um dos seus processos singulares – pressupõe o ser da natureza inorgânica e orgânica. Não se pode considerar o ser social como independente do ser da natureza, como antíteses que se excluem, o que é feito por grande parte da filosofia burguesa quando se refere aos chamados “domínios do espírito”. Mas, de modo igualmente nítido, 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 surge e se explicita a praxis social, a partir do ser natural, tornando-se cada vez mais claramente sociais. Esse desenvolvimento, porém, é um processo dialético, que começa com um salto, com o pôr teleológico do trabalho, não podendo ter nenhuma analogia na natureza. O fato de que esse processo, na realidade, seja bastante longo, com inúmeras formas intermediárias, não anula a existência do salto ontológico. Com o ato da posição teleológica do trabalho, temos em-si o ser social. O processo histórico da sua explicitação, contudo, implica a importantíssima transformação desse ser em-si num ser para-si; e, portanto, implica a superação tendencial das formas e dos conteúdos de ser meramente naturais em formas e conteúdos sociais mais puros, mais específicos.

O ser social é um todo constituído de vários processos em constante desenvolvimento – é um ser inorgânico, biológico e social. O organismo humano, para além da incessante combinação de elementos minerais e orgânicos de que se constitui, torna-se um meio material sobre o qual atuam forças que, simultaneamente, o assumem e o superam enquanto máquina biológica. Forças advindas do pôr teleológico do trabalho, pelas quais posteriormente se desenvolverão potencialidades próprias ao ser humano como a sociabilidade e a produção do “novo”, ou seja: a transformação da realidade (mediante a apropriação e condução adequada de suas causalidades) tendo em vista “finalidades”, sob a atuação de “posições teleológicas” socialmente dadas em cada momento histórico.

Entendido de esta manera, el trabajo muestra, ontológicamente, dos caras: por un lado, resulta esclarecedor, en esta generalidad, que una praxis solo sea posible como consecuencia de una posición teleológica de un sujeto, pero que una posición tal implique conocer y poner en cuanto posiciones los procesos regidos por la causalidad natural. Por otro lado, se trata aquí de una relación recíproca ente hombre e naturaleza, y en forma tan preponderante que, en el análisis de la posición, uno está autorizado a tomar en consideración las categorías que nacen de esa relación (LUKÁCS, 2004, p. 97).

Para Lukács é o destaque de Marx ao pôr teleológico do trabalho que dá à sua ontologia o mérito da superação de toda ontologia anterior. Pois, como já observamos, os filósofos predecessores a Marx separavam o desenvolvimento do ser social em dois momentos: um material e outro espiritual, como momentos estanques e contrastantes. Foi Marx quem primeiro demonstrou que o homem desenvolve sua “espiritualidade”, suas funções superiores, somente a partir do momento em que trabalha para produzir sua existência, sendo esse desenvolvimento lento e gradual. E Friedrich Engels (1820-1895),

seu companheiro de tantas jornadas, escreveu notas esclarecedoras a respeito, como o pequeno excerto abaixo:

Primeiro o trabalho e, depois dele e com ele, a palavra articulada, foram os dois estímulos principais sob cuja influência o cérebro do macaco foi se transformando gradualmente em cérebro humano – que, apesar de toda sua semelhança, supera-o consideravelmente em tamanho e em perfeição. E à medida que se desenvolvia o cérebro, desenvolviam-se também seus instrumentos mais imediatos: os órgãos dos sentidos. Da mesma maneira que o desenvolvimento gradual da linguagem está necessariamente acompanhada do correspondente aperfeiçoamento do órgão do ouvido, assim também o desenvolvimento geral do cérebro está ligado ao aperfeiçoamento de todos os órgãos do sentido. [...] E o sentido do tato, que o macaco possui a duras penas na forma mais tosca e primitiva, foi-se desenvolvendo unicamente com o desenvolvimento da própria mão do homem.

O desenvolvimento do cérebro humano e dos sentidos a seu serviço, a crescente clareza de consciência, a capacidade de abstração e de discernimento cada vez maiores, reagiram por sua vez sobre o trabalho e a palavra, estimulando mais e mais o seu desenvolvimento. Quando o homem se separa definitivamente do macaco, esse desenvolvimento não cessa de modo algum, mas continua, em grau diverso e em diferentes sentidos entre os diferentes povos e as diferentes épocas, interrompidos mesmo às vezes por retrocessos de caráter local ou temporário, mas avançando em seu conjunto a grandes passos, consideravelmente impulsionando e, por sua vez, orientando em um determinado sentido por um novo elemento que surge com o aparecimento do homem acabado: a sociedade (ENGELS, 2004, p. 19).

Lukács reconhece o importante papel de Engels na explicitação do trabalho como agente humanizador do homem, permitindo-o desenvolver-se para além da esfera biológica, em direção à esfera social. E Engels (2004), de fato, demonstra nesta e em outras passagens que este processo de humanização do homem acontece de forma lenta e gradual, embora se iniciando com o salto do trabalho, salto que diferenciou o ser humano dos demais seres vivos. Nas palavras de Lukács (2004, p. 60):

Es un mérito de Engels haber colocado al trabajo em el centro de la hominización del hombre. Engels también investiga las condiciones biológicas del nuevo papel del trabajo en este salto del animal al hombre. Las encuentra en la diferenciación que alcanza ya en los monos la función vital de la mano.

Tomando o escrito original de Engels – citado por Lukács neste ponto de sua obra – temos a seguinte passagem, a respeito da função da mão humana neste processo:

As mãos servem fundamentalmente para recolher e sustentar os alimentos, como o fazem já alguns mamíferos inferiores com suas patas dianteiras. Certos macacos recorrem às mãos para construir ninhos nas árvores; e alguns, como o chimpanzé, chegam a construir telhados entre os ramos, para defender-se das inclemências do tempo. A mão lhes serve para empunhar um pedaço de pau, com o qual se defendem de seus inimigos, ou para os

bombardear com frutas e pedras. [...] O número e a disposição geral dos ossos e dos músculos são os mesmos no macaco e no homem, mas a mão do selvagem mais primitivo é capaz de executar centenas de operações que não podem ser realizadas pela mão de nenhum macaco. Nenhuma mão simiesca jamais construir um machado de pedra, por mais tosco que fosse (ENGELS, 2004, p. 15).

Lukács, citando esta passagem, prossegue fazendo o seguinte comentário:

Engels señala, sin embargo, con la misma decisión, que apesar de tales preparativos, aquí existe un salto que ya no se desarrolla dentro de la esfera de lo orgánico, sino que significa un rebasiamiento de principio, cualitativo, ontológico. [...] Engels destaca con ello el proceso extremadamente prolongado en que esa transición se consuma, lo cual nada cambia en cuanto a su carácter de salto. Al abordar realista y correctamente problemas ontológicos, hat que tener siempre en vista que cada salto significa una transformación cualitativa y estructural en el ser, en la cual el estado inicial contiene dentro de sí, sin duda, determinadas condiciones y posibilidades de la posterior y más elevada, pero estas no pueden ser desarrolladas a partir de aquellas según una continuidad simple y rectilínea. Esta ruptura con la continuidad normal de la evolución es lo que constituye la esencia del salto, no el surgimiento temporalmente súbito o paulatino de la nueva forma del ser (LUKÁCS, 2004, p. 60).

De todo modo, para Lukács é Marx quem alcança, plenamente, a compreensão de que na ontologia do ser social o trabalho é o momento predominante, não somente na reprodução da vida humana, mas na construção das formas de sociabilidade, sendo o fundamento da própria sociabilidade. É a partir do trabalho, portanto, que o processo de “hominização do homem” acontece, isto é, nas palavras de Lessa e Tonet (2008, p. 17),

[...] [que] o ser humano se faz diferente da natureza, se faz autêntico ser social, com leis de desenvolvimento histórico completamente distintas das leis que regem os processos naturais.

O trabalho é, assim, o único complexo que deve ser destacado como o momento fundante do ser social, pois é a partir dele e somente por ele que o homem se afasta do ser meramente natural. Todas as demais categorias a partir de então, se constroem como mediações no âmbito do ser social, sem nunca, entretanto, eliminar por completo a sua relação com a esfera do trabalho. Voltando a Lukács (2004, p. 58):

Puesto que aquí se trata del complejo concreto de la sociabilización como forma del ser, puede presentarse legítimamente la pregunta de por qué, de todo este complejo, destacamos precisamente al trabajo, y le atribuimos una posición tan privilegiada en el proceso y en lo que respecta al salto de la génesis. La respuesta, considerada ontológicamente, es más simple de lo que parece ser a primera vista: porque todas las demás categorías de esta forma del ser ya poseen, de acuerdo con su esencia, un carácter puramente social.

Sus propiedades, sus modos de influencia, solo se desarrollan dentro del ser social ya constituido; por primitiva que sea su forma de aparición, esta presupone el salto como un hecho ya consumado. Solo el trabajo posee, de acuerdo con su esencia ontológica, un carácter expresamente transicional: es, según su esencia, una interrelación entre el hombre (sociedad) y la naturaleza y, por cierto, tanto con la inorgánica (herramienta, materia prima, objeto de trabajo, etc.) como con la orgánica, que, sin duda, en determinados puntos, puede figurar igualmente en la sucesión recién indicada, pero ante todo caracteriza en el propio hombre que trabaja la transición desde el ser meramente biológico al social.

A categoria trabalho é, por conseguinte, uma condição ontológica inalienável do gênero humano. E todas as categorias e mediações criadas pelo gênero humano e que também o distanciam das barreiras naturais, só foram possíveis após e através do salto ontológico do trabalho, que permite uma constante modificação do já existente e, principalmente, a criação do “novo”. Segundo Lessa (2007, p. 81):

É essa propriedade essencial ao trabalho – ser um tipo de reação ao ambiente que produz algo ontologicamente antes inexistente, algo novo – que lhe possibilita destacar os homens da natureza. Em outras palavras, é a capacidade essencial de, pelo trabalho, os homens construir um ambiente e uma história cada vez mais determinada pelos atos humanos e cada vez menos determinadas pelas leis naturais, que constitui o fundamento ontológico do ser social. E toda essa processualidade tem, no processo de generalização detonado pelo trabalho, seu momento fundante.

A partir do trabalho, os seres humanos organizam a produção da sua vida em sociedade, interagindo e influenciando-se mutuamente (LUKÁCS, 2004, p. 103):

[...] Aun más importante es, sin embargo, señalar ahora aquello que diferencia al trabajo en este sentido de las formas más evolucionadas de la praxis social. El trabajo en este sentido originario y restringido, contiene un proceso entre la actividad humana y la naturaleza: sus actos están orientados a la transformación de objetos naturales en valores de uso. En las formas posteriores, más evolucionadas de la praxis social, aparece además, en primer plano, el efecto sobre otros hombres, cuyo objeto es en última instancia – por cierto que solo en última instancia – una mediación para la reproducción de valores de uso. También aquí las posiciones teleológicas, y las series causales puestas, que han sido desencadenadas por tales posiciones, son el fundamento ontológico-estructural. El contenido esencial de la posición teleológica es, sin embargo, a partir de ahora – dicho en términos muy generales, muy abstractos – la tentativa para conseguir que un hombre (o un grupo de hombres) realice, por su parte, posiciones teleológicas concretas. Este problema aparece en cuanto el trabajo se ha vuelto ya a tal punto social, que se basa en la cooperación de varios hombres; esta vez al margen de que el problema del valor de cambio haya aparecido ya, o de que la cooperación solo se encuentra orientada a los valores de uso. De ahí que esta segunda forma de posición teleológica, en la cual el fin puesto es inmediatamente un fin puesto por otros hombres, ya aparezca en un nivel muy primitivo.

Origina-se, deste modo, a partir do trabalho, o desenvolvimento de toda a história humana, a organização da vida em sociedade de forma cada vez mais complexa, com mediações e legalidades inerentes ao convívio em sociedades também cada vez mais complexas, uma infinidade de possibilidades de produção do novo, de transformação da realidade e de criação de valores e convenções. Se há uma essência humana, esta é, portanto, nada além do que a construção, pelos seres humanos, de sua própria história, sendo os homens os únicos responsáveis pela construção da sua história e de seu destino. Nas palavras de Lessa (2007, p. 199),

Os homens seriam os únicos e exclusivos demiurgos do seu próprio destino, não haveria aqui nenhum limite imposto a eles senão as próprias relações sociais construídas pela humanidade.

Por fim, resta-nos frisar que o salto ontológico do trabalho, embora sendo o momento fundante do ser social, não encerra em si todas as determinações da história humana. A partir do trabalho, o ser humano de fato se emancipa, passo a passo, da natureza, apesar de jamais poder dispensá-la.

Ao construir relações de produção cada vez mais complexas, o ser humano desenvolve, para além do trabalho, capacidades, habilidades e formas de sociabilidade que, também para além da transformação da realidade natural, produzem o que aqui chamamos de “novo”, ou seja: estruturas de ordem puramente social, como o Estado, o direito, a filosofia, a educação, a arte, as religiões, entre outras que, sendo novos “complexos” criados e desenvolvidos nas incessantes mediações que permeiam a vida social no decorrer da história dos homens, os conduzem em sua existência e atuam na produção do seu devir.

## Referências

ENGELS, Friedrich. Sobre o papel do trabalho na transformação do macaco em homem. In: ANTUNES, R. (org.). **A dialética do trabalho: escritos de Marx e Engels**. São Paulo: Expressão Popular, 2004.

LESSA, Sérgio; TONET, Ivo. **Introdução à filosofia de Marx**. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

LESSA, Sérgio. **Para compreender a ontologia de Lukács**. 3. ed. rev.ampl. Ijuí, SC: Ed. Unijuí, 2007. (Coleção Filosofia; 19).

LUKÁCS, György. Introdução. In: \_\_\_\_\_. **Zur ontologie des gesellschaftlichen seins**. Eileitung, Darmstadt, Luchterhand, 1984. (Tradução de Mário Duayer [ca 1990], a partir do texto em alemão referido. Disponível em: <<http://www.esnips.com/doc/8114b1d9-dc16->

4f24-baf0-e25eb2c756bc/György-Lukács---Introdução-(Para-uma-Ontologia-do-Ser-social)>. Acesso em: 28 mar. 2010).

\_\_\_\_\_. **Ontologia do ser social**: os princípios ontológicos fundamentais de Marx. Trad. Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1979.

\_\_\_\_\_. **Ontologia del ser social**: el trabajo. Buenos Aires: Herramienta, 2004.

MARX, Karl. **Contribuição à crítica da economia política**. São Paulo: Expressão Popular, 2008.