



**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
FACULDADE DE EDUCAÇÃO FÍSICA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO FÍSICA**

**TRABALHO E ALIENAÇÃO-ESTRANHAMENTO:
CONTRIBUIÇÕES DA ONTOLOGIA DO SER SOCIAL PARA O
DEBATE SOBRE O CORPO NA EDUCAÇÃO FÍSICA
BRASILEIRA**

Marcel Farias de Sousa

**Brasília-DF
2020**



**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
FACULDADE DE EDUCAÇÃO FÍSICA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO FÍSICA**

**TRABALHO E ALIENAÇÃO-ESTRANHAMENTO:
CONTRIBUIÇÕES DA ONTOLOGIA DO SER SOCIAL PARA O
DEBATE SOBRE O CORPO NA EDUCAÇÃO FÍSICA
BRASILEIRA**

Marcel Farias de Sousa

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação Física da Faculdade de Educação Física da Universidade de Brasília para obtenção do título de Doutor em Educação Física.

Área de concentração: Atividade Física e Esporte.

Linha de pesquisa: Estudos Sociais e Pedagógicos da Educação Física, Esporte e Lazer.

Orientador: Dr. Edson Marcelo Hungaro

**Brasília-DF
2020**

Página reservada para ficha catalográfica

MARCEL FARIAS DE SOUSA

**TRABALHO E ALIENAÇÃO-ESTRANHAMENTO:
CONTRIBUIÇÕES DA ONTOLOGIA DO SER SOCIAL PARA O
DEBATE SOBRE O CORPO NA EDUCAÇÃO FÍSICA
BRASILEIRA**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação Física da Faculdade de Educação Física da Universidade de Brasília para obtenção do título de Doutor em Educação Física.

Área de concentração: Atividade Física e Esporte.

Linha de pesquisa: Estudos Sociais e Pedagógicos da Educação Física, Esporte e Lazer.

BANCA EXAMINADORA

Orientador: Dr. Edson Marcelo Hungaro (presidente)
Universidade de Brasília

Dr. Hugo Leonardo Fonseca da Silva (membro externo ao programa)
Universidade Federal de Goiás

Dr. Lino Castellani Filho (membro externo ao programa)
Universidade Estadual de Campinas

Dr. Pedro Fernando Avalone Athayde (titular ao programa)
Universidade de Brasília

Dr. Fernando Mascarenhas (titular ao programa – suplente)
Universidade de Brasília

DEDICATÓRIA

Dedico às pessoas que são meus verdadeiros fundamentos...

Ao meu pai (*in memoriam*)
À minha mãe e ao meu irmão...

Ausência sentida –
que fortalece
uma presente grande família

(*Haikku* pessoal)

A Maria Augusta Peixoto, minha companheira, minha fortaleza!

Não discuto
com o destino
O que pintar
eu assino

(Paulo Leminski)

Àqueles que lutam por uma verdadeira humanidade...

em mim
eu vejo
o outro
e outro
enfim dezenas
trens passando
vagões cheios de gente centenas

o outro
que há em mim é você
você
e você

assim como
eu estou em você
eu estou nele
em nós
e só quando
estamos em nós
estamos em paz
mesmo que estejamos a sós.

(Paulo Leminski)

AGRADECIMENTOS

Com toda certeza, após o percurso feito para a realização deste trabalho, é mais que necessário agradecer às pessoas que, direta ou indiretamente, tornaram possível tal caminhada e formação.

Agradeço imensamente ao professor Edson Marcelo Hungaro. Registro minha gratidão por me ter aceito e acolhido para a orientação neste processo, sempre solícito e generoso. Diante da apresentação de uma temática inicial que posteriormente foi reconfigurada e se tornou o presente trabalho, sua postura pelas escolhas feitas sempre foi bastante respeitosa, havendo também de sua parte a importantíssima apresentação dos textos e leituras fundamentais dos autores aqui estudados. Este fato tornou-se algo deveras importante, pois oportunizou o aprofundamento rigoroso em uma teoria social que oferece não apenas um método para entender a realidade e o ser humano-social atual, mas propicia fundamentos para o agir e o buscar das condições de superação e elevação desta mesma humanidade a patamares civilizatórios em que não se tenham mais a exploração e a opressão de toda uma classe de sujeitos singulares. E, assim espero, que mantenhamos os vínculos para futuras parcerias, bem como para consolidar a amizade que surgiu.

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Educação Física da Universidade de Brasília, aos coordenadores, corpo docente e servidores técnico-administrativos que muito contribuíram para esta formação acadêmica e profissional. Também estendo agradecimentos às/aos trabalhadoras/es terceirizadas/os que em todo o tempo de convivência nestes últimos anos se dispuseram a ajudar nas mais diversas ocasiões e situações.

Muitos agradecimentos à professora Anita Cristina Azevedo Resende, pela oportunidade de poder cursar disciplinas por ela ministradas e que foram demasiadamente importantes para a formação e aprofundamento no referencial teórico aqui estudado. Também agradeço por constituir, em diferentes momentos, uma proveitosa e necessária interlocução que muito ajudou a enriquecer a investigação aqui realizada. É mais que correto afirmar que suas contribuições encontram-se presentes neste trabalho.

Também agradeço ao professor e colega de trabalho Tadeu João Ribeiro Baptista, pela oportunidade de realizar a disciplina sob seus cuidados e que permitiu, inclusive, que o *interesse pelo corpo*, latente naquele momento, se materializasse no projeto de pesquisa com o qual foi possível ingressar no processo de doutoramento. Aproveito também para

estender meus agradecimentos ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Goiás, pela oportunidade de participar com a condição de aluno especial nas disciplinas ofertadas dos professores acima mencionados.

Muita gratidão ao professor Jesus Ranieri do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, por sua generosidade ao aceitar o pedido de dois forasteiros de Goiânia (minha companheira e eu) para assistir, na condição de ouvinte, as aulas por ele ministradas, como também para participar do grupo de estudos de *O Capital* de Marx sob sua coordenação. Tal oportunidade foi um momento bastante enriquecedor e possibilitou o aprofundamento e compreensão de pensadores tão densos como os que aqui propus estudar. Com certeza, os aprendizados ocorridos nos meses em Campinas-SP fazem ecos neste trabalho. Espero que possam haver maiores oportunidades de se estabelecer diálogos.

Também é importante agradecer ao camarada Hugo Leonardo Fonseca da Silva, pela valiosa contribuição ocorrida no momento da qualificação do doutorado, sendo sua intervenção bastante decisiva para nortear os rumos da pesquisa que, naquele momento, ainda tateava por algumas diferentes possibilidades. Ainda agradeço pela possibilidade de conversa e pelo diálogo estabelecido na banca de defesa.

Ao professor Lino Castellani Filho, pela oportunidade de estabelecer diálogos e aprendizados nos espaços que pudemos compartilhar, tanto na disciplina ministrada por ele quanto na participação e contribuição nas bancas de qualificação e de defesa do doutorado. Da mesma forma, agradeço ao professor Pedro Fernando Avalone Athayde, por suas contribuições advindas dos momentos aqui citados, como da disciplina por ele conduzida. Ao professor Fernando Mascarenhas, por aceitar o convite como suplente na composição da banca examinadora.

Ao grupo AVANTE/LEFET-UnB, espaço de encontro de valiosas/os camaradas e que juntos percorremos estes percursos acadêmicos, como também se mostrou essencial para a reflexão e organização de uma *práxis* que almeja construir uma outra forma de humanidade. Aos seus membros, dirijo todo o meu respeito.

À Faculdade de Educação Física e Dança e à Universidade Federal de Goiás onde trabalho e que proporcionaram as necessárias condições para cursar o doutorado em outra cidade, bem como aprovaram meu afastamento durante todo este período. Ainda estendo os cumprimentos às/aos camaradas nesta instituição, em especial a Ana Paula Salles, Priscilla de Cesaro, Caio Antunes, José Falcão, Wilson Lino, Humberto de Deus, Ana Márcia, Ari, Anegleyce.

Agradecimentos às/aos camaradas do grupo ECOS da FEFD-UFG ao qual pertença, em especial ao Roberto, Ricardo Lira, Jéssica Martinez, Patrícia, Marcos Flávio, Gleyson, Heitor Pasquim e às/os estudantes com as/os quais buscamos construir um trabalho que procura se engajar às carências-necessidades das/os professoras/es e educação física do estado de Goiás nos seus espaços de atuação.

A todas/os as/os estudantes com quem trabalhei, dos tempos em que fui professor da Rede Municipal de Ensino de Goiânia até os anos mais recentes como docente no ensino superior. Com elas/es, nos erros e acertos, muito aprendi e espero também ter oferecido aquilo que um pouco conheço.

Às/aos professoras/es que tive em minha formação inicial na Escola Superior de Educação Física e Fisioterapia de Goiás e na Faculdade de Ciências Sociais da Universidade Federal de Goiás, dos quais aqui cito em especial a professora Perpétua do Socorro Nunes de Melo por conta de uma ocasião e memória afetiva despertada no momento em que finalizava este trabalho. Naqueles longínquos anos, ela foi a professora (talvez a primeira) que, em uma conversa extrassala e em momento posterior a uma aula, me ofereceu um livro do Hegel para ler, filósofo este que aqui, no presente trabalho, também se buscou conhecer mais. Pela figura desta professora, agradeço a todas/os que ofereceram livros, conhecimentos e experiências.

Por fim, e não menos importante, imensamente agradeço às/aos grandes amigas/os de vida Jeferson (sempre serei grato por ter me emprestado o livro *As belas mentiras* cuja leitura me despertou para aquilo não conhecido ou adormecido), Cris, Cláudio, Noni, José Guedes, Denis, Gleison, Jaciara, à família Costa Miranda, Vera Lúcia (presente na família há muitos anos) e outros mais com quem pude compartilhar toda uma trajetória. Mais que agradecimentos a Pedro, Isabela e toda a família Peixoto. Também agradeço as/aos camaradas que durante o processo compartilharam as idas e vindas pelo trecho Goiânia-Brasília, ocasião esta de muitas conversas, partilhas, desabafos e também de aprendizagem.

Não posso esquecer de agradecer o *dojo Aikidō* Marcelo do Nascimento, especificamente ao *sensei* responsável que dá nome ao espaço e à *sensei* Elena Stellfeld por possibilitar, no tempo em que estava em Campinas-SP, uma nova experiência e aprendizagem nesta prática marcial anunciada.

RESUMO

O presente trabalho analisou em que medida o corpo, a corporeidade-corporalidade humana são tratados nos fundamentos da constituição do ser social presentes na obra marxiana e especialmente na obra madura de György Lukács (1885-1971) intitulada *Para uma ontologia do ser social* ([1976] 2012, 2013) e em *Prolegômenos para uma ontologia do ser social* ([1984] 2010). Este filósofo marxista húngaro também desenvolveu um método *ontológico-genético* de investigação e apontou que na teoria social elaborada por Karl Marx (1818-1883) e Friedrich Engels (1820-1895) encontra-se uma verdadeira ontologia do ser humano-social que explica corretamente a gênese e a constituição humana diretamente inseridas no processo sociometabólico entre o ente que aparecera na natureza e nela instituiu uma forma de agir fundamental e intencional responsável pela sua autoformação, qual seja, o ato do trabalho. E tendo a questão do corpo como ponto de partida da presente investigação, buscou-se localizar o desenvolvimento da corporeidade-corporalidade humana surgido também nos complexos categoriais formativos do ser social. Portanto, este trabalho toma como principal pressuposto para se aportar que o ser social e os corpos dos seres singulares pertencentes à generidade humana – que também é expressão de uma *corporificação* – são, incontestavelmente, reais, concretos, que, no entanto, possuem muito mais camadas para além daquilo que *aparencialmente* apresentam. Contudo, a intenção deste trabalho não necessariamente significa a constituição e realização de uma *ontologia do e sobre o corpo, corporeidade-corporalidade*, haja visto que isso significaria ascender à categoria central, uma singularidade (a materialidade corpórea) apartada de outras dimensões reais que fazem esta mesma singularidade tornar-se *conceito* vinculado à Vida e advindo de uma consciência que não se forma sozinha, mas que se constituiu no constante processo sociometabólico do ente humano com a natureza. O corpo tornado *conceito na consciência que se forma na relação entre a objetividade com a subjetividade* ascendeu-se ainda na generidade humana como uma universalidade incontestável. Pelo estudo da gênese do indivíduo, da sociedade burguesa e do modo de produção capitalista, nesta *particularidade* sócio-histórica encontra-se a forma do trabalho alienado e estranhado como responsável pela *desumanização, deformação* e embrutecimento humano, como já diagnosticava Marx no século XIX, mas cujas características permaneceram e desenvolveram até a contemporaneidade. O percurso realizado apresentou inicialmente uma revisão sobre os conceitos e categorias de *natureza* e da *história*, haja visto que, no interior do processo sociometabólico ocasionado pelo trabalho humano, tem-se um ato, intencional e *histórico*, que acarreta o afastamento das barreiras naturais e a instituição da socialidade humana. Observando a centralidade da categoria trabalho, buscou-se analisar o desenvolvimento dessa categoria na obra marxiana, mas trazendo a leitura lukacsiana e o desdobramento em sua abordagem ao considerar esta atividade humana como o *protótipo* (ou *protoforma*) do ser social. Com Lukács, observou-se o trabalho na articulação das esferas ontológicas do ser – a esfera inorgânica, orgânica e social – que são, no processo sociometabólico, uma unidade indissociável para se estabelecer a formação do ser que inicialmente se *hominiza* e depois se *humaniza*. O processo de humanização significa a passagem da *generidade-em-si* à *generidade-para-si*, a qual significa também a *corporificação humana* que na obra lukacsiana representa a saída do gênero humano, inclusive na sua expressão corpórea, de sua condição *amorfa* e de *mudez* na natureza.

Palavras-chave: trabalho; ontologia do ser social; natureza; história; alienação-estranhamento; corpo; corporeidade-corporalidade.

ABSTRACT

The present study has analyzed in which measurement the human body, corporeal and corporality are treated in the basis of Marxian's theory of the social being and especially in the mature work of György Lukács (1885-1971) entitled *Towards an ontology of the social being* ([1976] 2012, 2) and in *Prolegômes for an ontology of the social being* ([1984] 2010). This Hungarian Marxist philosopher also developed an ontological-genetic method of research and pointed out that in the social theory drawn up by Karl Marx (1818-1883) and Friedrich Engels (1820-1895) there is a true ontology of the human-social being that correctly explains the genesis and the human constitution directly inserted into the social-metabolic process between the entity who appeared in nature and in it instituted a fundamental and intentional way of acting responsible for their self-formation, which is, the act of work. And taking the issue of the body as the starting point of the present investigation, we sought to locate the development of human corporeal-corporeality, which also emerged in the formative complex categories of the social being. Therefore, this work takes as its main assumption to contribute, that the social being and the bodies of the singular beings belonging to human generity - which is also an expression of an embodiment - are undoubtedly real, concrete, which, however, have much more layers beyond what they appear to have. However, the intent of this work does not necessarily mean the constitution and realization of an *ontology of and on the body, corporeity and corporality*, provided considering this would mean ascending to the central category, a uniqueness (the tangible materiality) apart from other real dimensions, which makes this same singularity become a concept linked to Life and arising from a conscience that does not form by itself, but has been constituted in the constant socio-metabolic process of the human being with nature. The body turned into a *concept in consciousness that is formed in the relationship between objectivity and subjectivity* has also risen in human genericity as an indisputable universality. By studying the genesis of the individual, bourgeois society and the capitalist mode of production, in this socio-historical *particularity* one finds the form of alienated and strange work as responsible for *dehumanization, deformation and human stupidity*, as Marx diagnosed in the 19th century, but whose characteristics remained and developed until contemporary times. The course carried out initially presented a review of the concepts and categories of nature and history, given that, within the socio-metabolic process caused by human work, there is an intentional and historical act, which leads to the removal of natural barriers and the institution of human sociality. Observing the centrality of the work category, we sought to analyze the development of this category in Marxian work, but bringing the Lukacsian reading and the unfolding in its approach when considering this human activity as the prototype (or protoform) of the social being. With Lukács, work was observed in the articulation of the ontological spheres of being - the inorganic, organic and social sphere - which, in the socio-metabolic process, are an inseparable unit for establishing the formation of the being that initially is hominized and afterwards humanized. The humanization process means the transition from generity to generity-to-self, which also means human embodiment, which in the Lukacsian work represents the departure of the human genre, including in its body expression, its amorphous condition and the change in nature.

Keywords: work; ontology of the social being; nature; story; alienation; strangeness; body; corporeality.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

FIGURA 1 – Fotografia da capa: *Hand dirty darkness black agriculture farmer*. The image is released free of copyrights under Creative Commons CC0 Public Domain. Disponível em: <https://pxhere.com/en/photo/1161363>. Acesso em: 20 abr. 2018.

FIGURA 2 – Fotografia de abertura do capítulo 2 (p. 124): Extração de ouro, Minas de Serra Pelada-PA. Série fotográfica no livro *Trabalhadores* de autoria de Sebastião Salgado. ©. Disponível em: <https://www.deutscheboersephotographyfoundation.org/de/sammeln/kuenstler/sebastiao-salgado.php>. Acesso em: 10 abr. 2020.

FIGURA 3 – Gravura de abertura do capítulo 3 (p. 199): *Thought Gang*, arte de David Lynch e Angelo Badalamenti, 2018. © Sacred Bones Record. Disponível em: <https://www.sacredbonesrecords.com/products/sbr214-thought-gang-thought-gang>. Acesso em: 10 abr. 2020.

FIGURA 4 – Fotografia de abertura do capítulo 4 (p. 277): *Dirge for 29th street*, escultura em argila e madeira da série *Faces of Alienation* de Susan Grabel, 1990. © Susan Grabel. Disponível em: http://susangrabel.com/faces_of_alienation.html. Acesso em: 10 abr. 2020.

FIGURA 5 – Fotografia de abertura do item 4.2 do capítulo 4 (p. 291): *Vortici*. Escultura em bronze, Matteo Pugliese, 2017. © Matteo Pugliese. Disponível em: <https://www.facebook.com/matteopuglieseart/photos/a.643090329055254/1499743210056624/?type=3&theater>. Acesso em: 4 maio 2020.

FIGURA 6 – Fotografia de abertura do item 4.3 do capítulo 4 (p. 314): *Becoming: any process of change*. Escultura em bronze de Matteo Pugliese, 2019. © Matteo Pugliese. Disponível em: <http://matteopugliese.com/artworks/extra-moenia/becoming/>. Acesso em: 4 maio 2020.

FIGURA 7 – Fotografia de abertura das considerações finais (p. 340): Garimpo de Serra Pelada-PA. Série fotográfica do livro *Trabalhadores* de autoria de Sebastião Salgado. © Disponível em: <https://img1.lostbird.vn/2018/04/11/130411/10.jpg>. Acesso em: 4 maio 2020.

SUMÁRIO

À GUIA DE UMA INTRODUÇÃO	p. 14
a. Fase inicial de aproximação com o tema de pesquisa	p. 20
b. Revisão de literatura: na obra de Marx, Engels, no postulado de Lukács e nos estudos sobre o corpo sob orientação marxista	p. 31
CAPÍTULO 1	
NATUREZA E HISTÓRIA: CATEGORIAS PARA A COMPREENSÃO DA CONSTITUIÇÃO DO SER SOCIAL	p. 40
1.1. Sobre a necessidade primordial de compreender a natureza e a história	p. 40
1.2. Antinomias fundantes da modernidade	p. 51
1.3. A crítica à lógica formal iluminista na lógica dialética hegeliana: o desenvolvimento de uma filosofia da natureza	p. 64
1.4. A crítica de Marx à filosofia hegeliana nos seus primeiros escritos: preocupação com o ser humano, com o indivíduo social e em direção ao materialismo histórico-dialético	p. 97
CAPÍTULO 2	
O TRABALHO: MEDIAÇÃO DO PROCESSO SOCIOMETABÓLICO DO SER HUMANO COM A NATUREZA	p. 124
2.1. Hegel, Marx e o trabalho: a natureza e a história na obra de Marx	p. 125
2.2. Exposição sobre os princípios ontológicos na obra de Marx: contradição, totalidade, historicidade, universalidade teórica	p. 167
CAPÍTULO 3	
O TRABALHO: COMPLEXO CATEGORIAL CENTRAL DA ONTOLOGIA DO SER SOCIAL	p. 200
3.1. Complexos categoriais e ontológicos do ser social: o trabalho, o ser social e o corpo	p. 201
3.1.1. As esferas ontológicas: inorgânica, orgânica e social	p. 207
3.2. O trabalho como pôr teleológico	p. 213
3.3. Trabalho, práxis e reprodução do ser social	p. 237

CAPÍTULO 4

ALIENAÇÃO E ESTRANHAMENTO COMO COMPLEXO CATEGORIAL DO SER SOCIAL p. 278

4.1.Considerações acerca das traduções para alienação e estranhamento p. 278

4.2.Formas históricas de alienação e estranhamento: generidade como corporificação humana p. 292

4.3.Individuação, personalidade, corporeidade, alienação e estranhamento p. 315

CONSIDERAÇÕES FINAIS p. 341

REFERÊNCIAS p. 355

À GUIA DE UMA INTRODUÇÃO

Existe um sentido em que se pode partir do corpo humano para questões de ética e política. Se são criaturas autorrealizáveis, os seres humanos, então, precisam ter liberdade para satisfazer suas necessidades e expressar seus poderes; mas se também são animais sociais, vivendo ao lado de outros seres autoexpressivos, precisam impedir um choque interminável e destrutivo desses poderes. Esse é um dos problemas mais espinhosos da sociedade liberal, na qual os indivíduos supostamente são livres, mas livres, entre outras coisas, para viver se engalfinhando.

Terry Eagleton

Para iniciar a apresentação deste trabalho, recorda-se de uma pequena e intrigante resposta de Graciliano Ramos (1892-1953) cedida a uma entrevista de um jornal no ano de 1948. Quando questionado sobre o seu processo de escrita, este romancista, de imediato, buscou, no ofício das lavadeiras de Alagoas, uma real expressão que demonstra o caminho, a maneira e o cuidado de se propor a escrever sobre algo. Na sua compreensão:

Deve-se escrever da mesma maneira como as lavadeiras lá de Alagoas fazem seu ofício. Elas começam com uma primeira lavada, molham a roupa suja na beira da lagoa ou do riacho, torcem o pano, molham-no novamente, voltam a torcer. Colocam o anil, ensaboam e torcem uma, duas vezes. Depois enxáguam, dão mais uma molhada, agora jogando a água com a mão. Batem o pano na laje ou na pedra limpa, e dão mais uma torcida e mais outra, torcem até não pingar do pano uma só gota. Somente depois de feito tudo isso é que elas dependuram a roupa lavada na corda ou no varal, para secar. Pois quem se mete a escrever devia fazer a mesma coisa. **A palavra não foi feita para enfeitar, brilhar como ouro falso; a palavra foi feita para dizer.**

Graciliano Ramos

O processo de escrever inicia-se semelhante a uma “primeira lavada”, com os primeiros e fundamentais passos dados a partir do já previamente conhecido e (de)limitado objeto, seja a roupa a ser lavada, e daí ser inicialmente mergulhada na água de um rio ou riacho, seja o objeto e tema a se estudar e apresentar pela forma escrita em um trabalho acadêmico. Inicialmente, esta prática ainda carece de elementos importantes para se chegar ao resultado esperado. Para isso, observa-se que este inicial “metabolismo” que as lavadeiras têm (e constroem) com o rio, através do ato de lavar as roupas neste meio, ainda era insuficiente para se ter a devida higiene e limpeza. Para dirimir esta insuficiência, elas acrescentam então o anil e ensaboam, molham e torcem por quantas vezes forem necessárias até alcançar o que se esperava previamente.

Com a escrita, isto não é muito diferente: das carências iniciais sobre o que se quer escrever, crescem-se a pesquisa, a investigação, a leitura de inumeráveis tratados, textos que versam sobre o tema que se busca também escrever, bem como a utilização de recursos que aproximem e busquem desvelar a concretude de como o objeto e tema se apresentam. Com muitas idas e vindas, muitas “torcidas” das elaborações iniciais que surgem até o momento em que se adquire maior clareza sobre o assunto, tem-se talvez aí uma condição para começar a tecer uma escrita, pois, como diz Graciliano Ramos, a palavra foi feita não para enfeitar, mas para dizer sobre o que previamente se desejou estudar e, assim, expor.

O ato de escrever também pode ser a expressão do que, ao longo de um determinado processo, se viveu. Um processo que não diz respeito apenas à correspondência das exigências e obrigações formais para o trabalho acadêmico desenvolvido. Também diz respeito aos acontecimentos da vida cotidiana genérica, que impactam as diversas singularidades, dentre elas, o próprio pesquisador. Singularidades estas que pertencem e se identificam na dimensão de encontros delas, ou seja, na generidade que nos torna *humanos*, que dela parte também o sentido de ser *humano*.

O cotidiano por todas/os vivido influencia de tal maneira ao ponto de nos fazer indagar e perguntar sobre esta realidade e momento histórico cada vez mais recheado de contradições, como também nos faz sofrer com as constantes regressões civilizatórias que vêm minando a própria capacidade do nosso gênero e, conseqüentemente, das nossas singularidades individuais. Pode-se dizer que o processo de escrever sobre a humanidade nesta quadratura histórica por todas/os vivida tornou-se uma tarefa árdua, difícil, portadora de muitos conflitos e sentimentos, mas também se tornou algo necessário e urgente.

Dessa forma, este trabalho põe como desafio tratar e escrever sobre a humanidade, sobre as singularidades e o gênero humano, sobre o ser social. E como já anunciado na epígrafe de Eagleton, toma-se como ponto de partida o(s) corpo(s) e as questões que se encontram intrínsecas ou extrinsecamente nele(s). Desse modo, não se considera apenas a compreensão unilateral da dimensão biológico-natural e singular desses corpos, embora se reconheça nela a base *irrevogável* da formação humana.

Porém, o ser humano não se encerra apenas nessa dimensão. Neste corpo de sensiência, tem-se a *presença* de uma consciência que, no decorrer de seu desenvolvimento histórico e social, possibilitou a constituição de um Ser, de uma criatura autoconsciente, autorrealizável, sociável e constituidora da história.

Diante do enunciado acima em que se afirma, portanto, o(s) corpo(s) como ponto *de partida de interesse da investigação*, este trabalho baseia-se em dois importantes pressupostos: primeiramente, de que para realizar alguma reflexão e discussão acerca deste tema e “objeto” necessita-se, antes de qualquer passo, compreender a constituição e a formação do ser humano-social, na sua totalidade social. Ou seja, compreender o corpo, a corporeidade-corporalidade¹ humana constituída é, antes, uma compreensão sobre um ser autoconsciente que, inclusive, adquire e desenvolve uma própria consciência de que tem um corpo. Como segundo pressuposto, este trabalho defende o entendimento de que o ser humano, o indivíduo, é uma constituição histórica e social que teve o seu desenvolvimento nas formas de produção da vida material (e imaterial) das sociedades, especialmente da atual sociedade fundada no modo de produção capitalista.

Assim, apresentar-se deste ponto de partida e dos pressupostos delineados constituiu-se a investigação que resultou na presente tese. De imediato, antecipa-se aqui que as elaborações e o desenvolvimento do tema da pesquisa serão expostos mais à frente. Porém, destas elaborações tornaram-se possíveis a constituição do problema e o objetivo da investigação, quais sejam, de *analisar em que medida o corpo, a corporeidade-corporalidade humana são tratados nos fundamentos da constituição do ser social presentes na teoria social e método de investigação marxiana e na obra madura de György Lukács (1885-1971)*.

O filósofo marxista húngaro, que desenvolveu o método *ontológico-genético* de investigação e que se tornou suporte importante para o desenvolvimento desta tese, apontou que a teoria social desenvolvida por Karl Marx (1818-1883) e Friedrich Engels (1820-1895) delineia uma verdadeira *ontologia* do ser humano-social, do indivíduo que é a expressão de uma singularidade que se encontra inserida na universalidade genérica da humanidade e que por ela também é formada.

A tese elaborada buscou respeitar, do seu *ponto de partida à exposição*, um percurso metodológico embasado em um método de investigação e teoria social. Nesse sentido, a obra de Marx, Engels e, especificamente, Lukács tornou-se o principal aporte teórico e metodológico para a investigação que se realizou.

Especialmente diante dos apontamentos e sugestões realizados no momento da qualificação, optou-se por realizar um estudo e aprofundamento na ontologia do ser social

¹ No segundo capítulo desta tese será exposta uma problematização acerca destas terminologias conceituais. Por ora, aqui se apresentam as duas palavras para representar o problema real acerca das concepções sobre o corpo, mas isso não significa que elas possam ser tratadas como sinônimo.

marxiana e lukacsiana e a possível contribuição para os estudos sobre o corpo na educação física. Isso porque, desde a década de 1980, tais estudos ascenderam a uma posição central, inclusive para tratar da própria definição do objeto de conhecimento da área.

Desse modo, para o desafio que acima foi indicado através do delineamento do problema e objetivo da pesquisa, este trabalho partiu, então, do pressuposto de que não se pensa uma investigação sem um método e um método não se encontra desacompanhado de uma teoria social. Aliás, a teoria social desenvolvida no arcabouço marxiano não só desenvolve uma compreensão e entendimento da sociedade burguesa, como também um método investigativo desta própria sociedade no interior do desenvolvimento da teoria, o materialismo histórico-dialético. E, mais que compreensão, tal teoria social ainda promove uma filosofia da *práxis*, que torna possível gerar ações que busquem a superação das condições quase *inumanas* as quais o desenvolvimento do modo de produção capitalista ocasionou.

Compreende-se que, a partir desta abordagem, seja possível conhecer a materialidade do desenvolvimento histórico dos fenômenos, ou seja, de desvendar o que se encontra na realidade objetiva a partir do movimento do real. Marx e Engels não necessariamente se detiveram a construir um compêndio sobre metodologia da pesquisa (assim como era a preocupação de sociólogos como Émile Durkheim ou Max Weber). Contudo, ao observar o desenvolvimento de seus estudos e a aproximação com o seu objeto, entenderam que a constituição de sua teoria social, ainda que acidentada, mas rica, expõe elementos fundamentais de seu método investigativo (HÚNGARO, 2008).

Ressalta-se que a perspectiva histórico-dialética que Marx aponta em sua análise do desenvolvimento da sociedade burguesa capitalista mostra que aquilo que ele faz e pensa acerca de seu método é de produção da ciência e de um modelo que se contrapõe no conteúdo e na forma ao modelo positivista técnico-instrumental, pois, para este autor, a crítica não pode ser para o fortalecimento desse modo de produção. Para Marx, em suma, aquilo que concerne à ciência positivista e burguesa como a experimentação, repetição, comprovação, refutação (critérios e procedimentos metodológicos presentes no modelo da ciência natural), não é de fato um modelo de ciência para a investigação social, pois esta não desvela a realidade e as determinações dos fenômenos sociais, podendo converter-se, inclusive, em uma ideologia por apresentar de forma parcial a captação *aparencial* da realidade que não revela as contradições presentes nela, além de naturalizar o que seja de caráter histórico. Dessa forma, o método e pensamento de Marx não é apenas um exercício lógico, é também um exercício de *práxis* que capta o pensamento burguês,

que apanha os nexos constitutivos deste e que vai para além da aparência e percebe as contradições presentes na sociedade e no seu conjunto de ideias.

Em suma, pode-se afirmar que acerca do seu método investigativo encontra-se na *Introdução à crítica da economia política* (MARX, [1857-1858] 2011), uma síntese do seu desenvolvimento. Nessa obra, o autor expõe a importante premissa para o desenvolvimento de seu método, qual seja “[...] começar pelo real e o concreto [...]” (MARX, [1857-1858] 2000, p. 39). É claro que este segue expondo que não se parte apenas do aspecto fenomênico da realidade para se conseguir observar as diversas determinações de caráter histórico-social que essa própria realidade possui. Assim, torna-se evidente que, para compreender a realidade, é necessário ir para além da aparência através da abstração do objeto para, então, entender que *o concreto é concreto por ser síntese de múltiplas determinações*. O processo de observar a realidade primeira e desvelar o conjunto de determinações presentes nela permite também entender o concreto enquanto síntese delas. No desvelamento deste concreto multideterminado, torna-se possível a abstração de um *conceito* (ou seja, tem-se a passagem da representação, da aparência, para o conceito), que é constituído na materialidade histórica. Ao realizar estas sucessivas aproximações com o objeto, saturando-o de determinações, torna-se possível obter uma compreensão da totalidade do próprio, além de percebê-lo na totalidade da própria realidade.

Se acima foi anunciado que a presente tese se fundamentou na teoria social e método investigativo marxiano, buscou-se, através da importante chave analítico-interpretativa sugerida e desenvolvida por György Lukács, o aporte necessário para o desvelamento da investigação do tema. O que se tem em sua obra, especialmente nas suas obras maduras e últimas intituladas *Para uma ontologia do ser social* ([1976] 2012, 2013) e os *Prolegômenos para uma ontologia do ser social* ([1984] 2010), é a “revelação” e afirmação de que há, no tratado de Marx e Engels, uma teoria que explica corretamente a forma como se desenvolveu a gênese e a constituição humana diretamente inserida no processo sociometabólico entre o ente que em tempos remotos aparecera na natureza e nela instituiu uma forma de agir fundamental e intencional responsável pela sua autoformação.

Acresce-se também que a obra lukacsiana possibilitou o desenvolvimento de uma abordagem *ontológico-genética*. Conforme explana Tertulian (2009, 2016), desde seus escritos sobre a *Estética*, mas especialmente na *Ontologia*, Lukács

[...] criou um método original do pensamento, que traz soluções inéditas e fecundas para muitos dos grandes problemas da reflexão filosófica: por exemplo, a relação entre a intencionalidade da consciência e a rede de cadeias causais objetivas ou também da relação entre “historicidade” e “transcendência” das grandes categorias do espírito (arte, ciência, religião, filosofia). (TERTULIAN, 2009, p. 376)

A investigação que é apresentada na máxima obra lukacsiana foi constituída de uma ponta a outra sobre o par categorial *teleologia-causalidade* com o aparecimento dos *pores teleológicos* no interior deste complexo relacional como centro irradiador da vida social (onde também se encontra inserida a tensão dialética entre objetividade e subjetividade), cujas categorias que emergem das formas de socialidade são vistas em seu surgimento histórico e na sua função específica na economia do ser. Por este método, Lukács se propôs a “[...] identificar as transições capilares de um nível ontológico mais simples a um nível ontológico mais complexo, fixando com precisão as ligações intermediárias” (TERTULIAN, 2009, p. 383).

Extremamente importante ressaltar, a partir da citação anterior, que o postulado ontológico não significa somente detectar a gênese da constituição humana e no que resulta os pores teleológicos, mas observar que o nível ontológico – do mais simples aos mais complexos – percorre a formação de cada um dos complexos sociais, inclusive o conhecimento e a ciência (TERTULIAN, 2009; TONET, 2013). Assim, buscou-se, nesta tese, localizar o desenvolvimento do corpo e da corporeidade-corporalidade do ser social surgidos também nos complexos categoriais formativos do ser social.

A partir das considerações acerca do método, para que fosse possível a aproximação com o tema da pesquisa, alguns recursos metodológicos foram necessários para apreender o desenvolvimento da *questão do corpo* nas ciências sociais e humanas, mais especificamente na produção presente na educação física sob influência das citadas áreas do conhecimento. Porém, este trabalho toma como principal pressuposto que os corpos dos seres singulares, pertencentes à generidade humana – que será visto também que é expressão de uma *corporificação* – são, incontestavelmente, reais, concretos que, no entanto, possuem muito mais camadas para além daquilo que *aparencialmente* apresentam.

Lembre-se de que o próprio conhecimento produzido pela humanidade pode levar ao surgimento de novas abstrações e idealizações acerca do corpo e da corporeidade-corporalidade. O desafio, então, de uma investigação partida do postulado ontológico marxiano e lukacsiano é de averiguar, mesmo nos níveis mais complexos do estado de

desenvolvimento da produção do conhecimento, a forma como os objetos e temas de investigação foram constituídos no complexo do ser social e como eles se relacionam.

Perante a esses motivos, este trabalho delineou-se como de caráter qualitativo por enfatizar as especificidades de um fenômeno em termos de suas origens e de sua razão de ser (MINAYO, 2001; HAGUETTE, 2001; FLICK, 2004). Porém, como anunciado, para os autores aqui estudados, o fenômeno social não é um mero *em-si*, mas uma formação que possui uma substancialidade histórico-social verificáveis e diretamente relacionado com a gênese e formação do ser social (LUKÁCS, [1976] 2012, 2013; TONET, 2013). Dessa forma, aqui se tem a preocupação com aspectos da realidade que não necessariamente são crivados e explicados por dados quantificáveis e busca-se o entendimento e explicação da dinâmica das relações sociais. Para fins deste trabalho, delineou-se a pesquisa de cunho teórico-bibliográfico, fundamentada em dois níveis procedimentais de investigação que seguem assim organizados.

a. Fase inicial de aproximação com o tema de pesquisa

A investigação estabelecida teve alterações no decorrer do processo de doutoramento, especialmente após as orientações no momento da qualificação. O percurso até a qualificação consistiu em apresentar as primeiras aproximações com o tema de pesquisa. Dessa forma, brevemente, será apresentado este inicial percurso realizado, mas que, como foi dito acima, sofreu alterações de rumos e na forma da pesquisa.

Primeiro se realizou um levantamento de trabalhos nas seguintes bases de dados: Banco de Teses e Dissertações Capes, o Portal Periódicos Capes e revistas específicas da área de conhecimento da Educação Física. Inicialmente, utilizaram-se as seguintes palavras-chave: corpo, corporeidade, corporalidade, ontologia, indivíduo, ser, ser social, sujeito, trabalho. Com estas palavras-chave, foram feitas buscas associando (termos booleanos) estas palavras entre elas, mas também acrescentando termos necessários, como: a) as áreas de conhecimento em que a discussão e pesquisa sobre o tema também são desenvolvidos (filosofia, sociologia, antropologia, educação física, educação, pedagogia, história, artes, comunicação); e b) áreas específicas das correntes filosóficas (epistemologia, gnosiologia, marxismo).

Deste levantamento preliminar realizado e atualizado até agosto de 2018², observou-se uma diversidade de materiais produzidos, espalhados por diferentes áreas de conhecimento, havendo significativas produções de teses e dissertações desenvolvidas em programas de pós-graduação na educação, ciências sociais e humanas, comunicação e artes. Alguns destes estudos serão apresentados no próximo nível de procedimento.

Na base de periódicos, situação semelhante ocorreu com inúmeras publicações pulverizadas em diversas áreas do conhecimento. Diante disso, optou-se por centrar nos estudos encontrados na educação física. Nesta área, foram encontrados e selecionados para leitura e análise estudos de revisões (sistemática, bibliométrica, cientométrica, entre outros) sobre o corpo e corporeidade-corporalidade, a citar, como exemplo, os trabalhos de Silva e Porpino (2013), Vilarinho Neto *et al.* (2014), Lüdorf *et al.* (2014), Wenzel, Werle e Araújo (2014), Zoboli *et al.* (2016), Almeida *et al.* (2017), entre outros. Somaram-se também trabalhos publicados em periódicos de áreas afins e em anais de congressos, como os trabalhos de Maluf (2001), Daólio, Rigoni e Roble (2012), Sacardo *et al.* (2013), Soares, Kaneko e Gleyse (2015), Zoboli, Almeida, Bordas (2014), entre outras produções.

Foi a partir da apreciação desses trabalhos, que começou a despontar a observação de que o debate da ontologia do ser social se encontrava ausente³. Contudo, conforme será exposto no próximo item, a ausência detectada na produção da educação física não significa a inexistência de produções que, direta ou indiretamente, trataram da constituição do ser social que se aproximava de uma abordagem ontológica.

Também, neste momento, realizou-se um levantamento e leituras das obras de alguns autores da filosofia, das ciências humanas e sociais que se tornaram influentes e referências na produção sobre a questão do corpo, especialmente no âmbito da educação física. Recorreu-se, ainda, a importantes obras históricas que perfazem o chamado *movimento renovador* (complementadas com recentes dissertações e teses que discorreram sobre a história da educação física brasileira) ocorrido na educação física

² É necessário salientar este recorte histórico, haja visto que até o fechamento da presente tese foram publicados trabalhos pertinentes que inter cruzam com os estudos aqui feitos. Citam-se, especialmente, dois trabalhos: o texto de Dias *et al.* (2018) que apresenta uma reflexão ontológica sobre o corpo no tocante à formação humana e possível relação com a Educação Física; e o trabalho de Baptista (2019) que realizou um levantamento de produções acerca do corpo em revistas da educação utilizando o modelo *dos eixos paradigmáticos* proposto pelo Dr. Silvio Sánchez-Gamboa, cujos resultados apontaram a significativa influência de pensadoras/es do que o autor do artigo chamou de movimento pós-moderno (50% das publicações levantadas).

³ A despeito disso, aqui adiantamos o apontamento encontrado no trabalho de Ortigara (2002), o qual afirmou a ausência do reconhecimento do estatuto ontológico marxiano na área da educação física.

entre as décadas de 1980 e 1990. Nesse momento histórico, no cenário da produção acadêmica nas áreas de conhecimento, especificamente na educação física, teve-se uma considerável e crescente produção de obras que teceram reflexões históricas, filosóficas, sociológicas e antropológicas. Essas obras geraram forte impacto nos rumos da educação física brasileira, especialmente pela crítica reflexiva sobre o modelo hegemônico embasado na aptidão física, biomecânica do movimento humano e no treinamento e no método esportivo tão influentes no âmbito da educação física escolar.

Foi nesse período que surgiram as primeiras análises pertinentes e proposições de abordagens teórico-metodológicas que dialogavam com as teorias sociais e pedagógicas provindas das áreas da educação, filosofia e das ciências humanas e sociais e que traziam importantes considerações quanto aos fundamentos do ser humano e do indivíduo. Pode-se afirmar que tais teorias não se constituíram como uma discussão ontológica, ainda que as tematizações sobre a relação natureza-corpo-história-sociedade possuíssem significativos indicativos na produção. Foi também a partir deste período que se iniciou uma maior produção acerca da questão do corpo, havendo o surgimento de análises que procuraram trazer a corporeidade-corporalidade para a centralidade do conhecimento e da prática pedagógica da educação física.

Deste movimento inicial de investigação da tese, começou a emergir o problema e objetivo da pesquisa. Assim, cabe então agora, ainda que de forma breve, apresentar algumas considerações acerca dos estudos sobre o corpo advindos dessa primeira aproximação com o objeto.

A preocupação com o corpo na educação física brasileira aparece ora de forma transversal, ora em uma posição central, algo que é resultante, especialmente, do debate de caráter epistemológico ocorrido nas últimas três décadas (LUDORF *et al.*, 2014; SILVA, 2014; VILARINHO *et al.*, 2014, entre outros).

O interesse da educação física pela constituição do corpo e da corporeidade-corporalidade humana, de seus sentidos e significados, acompanha, ainda que tardiamente, o movimento de interesse sobre este tema em outras áreas do conhecimento, especialmente nas ciências humanas e sociais. Bracht (1999), acerca do interesse pelo corpo na modernidade, teceu a seguinte observação:

O corpo é alvo de estudos nos séculos XVIII e XIX, fundamentalmente das ciências biológicas. O corpo aqui é igualado a uma estrutura mecânica – a visão mecanicista do mundo é aplicada ao corpo e a seu funcionamento. O corpo não pensa, é pensado, o que é igual a analisado (literalmente, “lise”) pela racionalidade científica. Ciência é controle da natureza e, portanto, da nossa

natureza corporal. A ciência fornece os elementos que permitirão um controle eficiente sobre o corpo e um aumento de sua eficiência mecânica. Melhorar o funcionamento dessa máquina depende do conhecimento que se tem de seu funcionamento e das técnicas corporais que construiu com base nesse conhecimento. (BRACHT, 1999, p. 73)

A educação física gestada neste processo se expressa sistematizada em uma diversidade de métodos para a educação corporal, o que também proporciona a elevação dos exercícios físicos a um patamar técnico-científico. Os métodos ginásticos europeus e o esporte tornam-se, assim, orgânicos no processo de constituição, formação e construção da nova sociedade fundamentada nos ideais liberais gestados desde o Renascimento e que alimentou o processo revolucionário da própria burguesia em sua ascendência econômica, social e cultural.

Boltanski (2008) aponta que o corpo tornou-se, realmente, um *objeto* de interesse nos estudos das ciências humanas e sociais na segunda metade do século XX, além de também ser reivindicado e problematizado nas artes, linguagens, entre outras esferas. Obviamente, este interesse se deu por diversas matizes e com diversos autores, a se destacar os trabalhos de Maurice Merleau-Ponty ([1945] 1999), Turner ([1984] 2014), David Le Breton (2003, 2010, 2015), Michel Foucault, Pierre Bourdieu, entre outros. Também houve, a partir da teoria marxista, obras acerca da questão do corpo, como a de Jean-Marie Brohm. Posteriormente, no próximo item acerca dos níveis procedimentais de investigação, serão apresentados mais detalhes sobre alguns desses estudos.

Alia-se, à produção acadêmica, o próprio movimento da realidade objetiva, ou seja, em determinados momentos da história houve acontecimentos e fatos no interior das formas de socialidades surgidas a partir do desenvolvimento dos modos de produção. No interior desse movimento, foram constituídas ações sobre o corpo a partir do conjunto de prescrições normatizadoras que reproduziam princípios presentes na regulação das relações sociais, econômicas, políticas e que nortearam a formação humana.

O próprio conhecimento e conteúdos da área da Educação Física encontram-se inseridos, no decorrer da história, no que se caracterizou e se convencionou denominar como a instituição de uma *política para o corpo*, especialmente a partir da perspectiva pós-estruturalista foucaultiana recorrente e influente nos estudos da área de uma designada *biopolítica*⁴.

⁴ Biopolítica é o termo utilizado por Michel Foucault para designar a forma na qual o poder tende a se modificar no final do século XIX e início do século XX. As práticas disciplinares utilizadas antes visavam governar o indivíduo. A biopolítica tem como alvo o conjunto dos indivíduos, a população. É citado aqui

O que se vê, contudo, é que a constituição de uma política voltada para a disciplina dos corpos intrinsecamente se encontra na busca de um tipo de formação humana que atendesse às determinações e novas significações surgidas na modernidade. Formação esta que também ocasiona a deformação humana e corpórea, resultante do trabalho alienado e estranhado característico do atual modo de produção. Cabe lembrar que, desde o surgimento dos métodos ginásticos e das práticas esportivas surgidas na Europa dos séculos XVIII e XIX, dentre suas finalidades, encontravam-se a formação e o disciplinamento do indivíduo para um novo modelo de produção material e socialidades estabelecidas.

As transformações produtivas, econômicas, sociais e culturais do modo de produção capitalista e que também fez emergir a modernidade como novo marco histórico-cultural, trouxeram um conjunto de ressignificações que atingiu todas as estruturas da sociedade mundial, inclusive as instâncias ligadas à formação psicofísica dos indivíduos. Se no plano social tem-se um intenso processo de racionalização, também se tem uma preocupação com a formação do comportamento dos membros desta nova sociedade. O corpo ainda se torna alvo desta racionalidade e desenvolvimento sociotécnico, visto que as pedagogias sobre o corpo não ficaram apenas restritas a organizações de modelos ginásticos e esportivos, ela se amplia a outras instituições sociais e nos meios de trabalho, especialmente na indústria moderna. Acresce-se a este fato que a intenção de uma educação pelo corpo focava também a formação subjetiva do novo tipo de ser que se instituía.

Na Europa, por exemplo, isso se materializou em propostas sistematizadas de educação disciplinar e de formação de um padrão corporal advindo de um treinamento do movimento humano através de pedagogias dos métodos ginásticos no século XIX, tendo como objetivo o atendimento aos “[...] novos códigos de civilidade” (SOARES, 1998, p. 17), especialmente àqueles códigos relacionados com o mundo do trabalho, a esfera da produção. Pode-se afirmar que o esporte (e a própria Educação Física) como um fenômeno recente, surgido a partir da ruptura e transformação das diversas manifestações corporais clássicas do início do século XVIII, também foi utilizado para a formação da aristocracia europeia, como se percebe no caso da Inglaterra, sendo algo apontado por diversos autores. O processo de industrialização e urbanização levou a novos padrões e

este conceito como um dos termos que aparecem com recorrência na produção sobre o corpo na educação física brasileira.

novas condições de vida, com as quais aqueles jogos e práticas não eram mais compatíveis.

Assim, a partir deste período, viu-se a disseminação de inúmeras formas de atividades corporais que possuíam o objetivo de melhoria do desempenho físico-motor e da performance. A melhoria física e corporal visava atender os princípios sanitaristas, utilitaristas e nacionalistas, conforme se observou no desenvolvimento das atividades corporais durante a primeira metade do século XX e nos anos do regime ditatorial cívico-militar. Observou-se também que a inserção destas práticas visou ao princípio da melhoria da qualidade de vida, como se encontrou em proposições que relacionaram a prática de atividade física com a melhoria e promoção da saúde (BROHM, 1976; ELIAS; DUNNING, 1992; BRACHT, 2005). Pode-se assim dizer que, no desenvolvimento das formas de educação do ser humano, das relações materiais e sociais no qual este se insere, foram desenvolvidas também formas de conhecimento e compreensão sobre o indivíduo, o ser social e os corpos que, conseqüentemente, deram origem a muitas histórias e interesses.

Conforme Baptista (2007) expõe em seu trabalho, a reflexão sobre o corpo já se encontra presente desde a Antiguidade clássica em obras de pensadores como Platão (428/427 a.C. – 348/347 a.C.) e atravessando por obras de pensadores medievais como (Santo) Agostinho de Hipona (354 d.C. – 430 d.C.) e (São) Tomás de Aquino (1225 d.C. – 1274 d.C.). As reflexões desses filósofos tiveram alcance em obras de autores que inauguraram os acontecimentos do fim da idade medieval, do Renascimento até a Modernidade, como René Descartes (1596-1650), Julien Ofray de La Mettrie (1709-1751), Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), entre outros. Continua este autor afirmando que na própria Modernidade o debate se recria diante do surgimento de diferentes matrizes de conhecimento e pela contribuição de diferentes disciplinas tanto das ciências da natureza como das ciências sociais e humanas.

Ao observar o desenvolvimento na contemporaneidade, com o aparecimento de novos objetos de estudo e novas abordagens, o campo acadêmico se complexifica, havendo também uma grande influência das ciências sociais e humanas que tem trazido análise sob diferentes enfoques e perspectivas, conforme expõe Sant'Anna (2007). Áreas como as ciências sociais, as artes, a história, a comunicação têm estudado as práticas e as representações corporais de civilizações do passado e culturas do presente.

Parte disso é motivada pelo reconhecimento da relação entre o corpo, o indivíduo e a sociedade, o que leva ao surgimento do interesse de algumas disciplinas acadêmicas

de analisar essas conexões. Como aponta Albuquerque (2001), no século XIX, os estudos eram voltados para a saúde e a relação entre pobreza e doença, sendo direcionados para a análise da saúde física e mental no âmbito do processo de industrialização e urbanização ocorrido na modernidade. No entanto, isso não tornou o corpo um objeto de estudo consagrado semelhante a outros temas como a religião e o conhecimento (ALBUQUERQUE, 2001). De certa forma, este movimento representa a ambiguidade presente no interesse pelo corpo.

Mas é a partir das décadas de 1950 e 1960 que houve um grande desenvolvimento de técnicas (especialmente estabelecidas na medicina estética e na indústria cosmetológica) que procuravam responder a um determinado “sonho” humano de inventar um corpo triunfante sobre a sua própria natureza. Os estudos realizados sobre os significados de corpo, a partir de então, encontram um amplo e inexplorado terreno de pesquisa ao contemplar a amplitude desse mercado e ao indagar como os grupos sociais consomem e também concebem as propostas para produzir uma aparência rejuvenescida e bela (SANT’ANNA, 2007; LE BRETON, 2010).

Aliado a este aspecto, encontra-se também a dimensão das mudanças sociais, culturais (e econômicas⁵), na qual o sujeito se encontrava inserido e se tornava passível de influência. Este entendimento é reforçado e apontado nos estudos de Le Breton (2010), autor de destaque na atualidade, por ser um pesquisador da sociologia do corpo que influencia os estudos na educação física que abraçam uma perspectiva contemporânea metodológica *pluralista*⁶ que, em certa medida, correspondem aos anúncios

⁵ Acresce-se aqui a *dimensão econômica* às demais apontadas pelo autor, por entender a importância da esfera da produção material nas determinações sociais, algo que se encontra ausente no texto original do autor citado. A esfera da produção e a ordem econômico-social dela surgida, em certa medida, aparecem de forma transversal, associada a outras disciplinas e métodos de pesquisa – ainda que o autor alerte para os riscos neste processo de entrecruzamento – ou mesmo sua centralidade não é reconhecida numa sociologia do corpo que pretende a busca do *enraizamento físico do ator* – que se volta cada vez mais para o trato de sua individualização – no universo social e cultural, cheio de dinâmicas que o atravessa.

⁶ Através do texto de Oliveira Filho (1995), vê-se que o pluralismo metodológico consiste no desenvolvimento de uma possibilidade investigativa nas ciências sociais e humanas que promovem a interdisciplinaridade na pesquisa. Segundo seu estudo, este aponta que a obra de Max Weber (1864-1920) se tornou o ancestral clássico desta posição ao situar a investigação científica das ações humanas entre o positivismo e o historicismo do seu tempo, criticando, desse modo, as posturas exclusivas e restritivas ao desenvolvimento das ciências sociais e adotando um kantiano *Mittelweg* (meio caminho). Este tipo de postura atravessa também diversas propostas contemporâneas, como na obra de Karl Otto-Apel (1922-2017), Jürgen Habermas e outros. No caso, Oliveira Filho (1995) ainda elabora a distinção de dois tipos de pluralismo metodológico: a) o *pluralismo interno* a uma *teoria da ciência*, que pode coincidir com reducionismos atenuados, mas não relativistas, e admite alguns tipos de regras metodológicas específicas a um conjunto de ciências sem incompatibilidade entre elas, como é o caso da metodologia proposta por Karl Popper (1902-1994); e b) o *pluralismo externo* que classifica as reconstruções metodológicas de processos de investigação social pela natureza do instrumental da reconstrução utilizado, distinções conceituais de disciplinas filosóficas ou científicas que, retiradas dos seus contextos de origem, passam a exercer funções

desconstrutivos de um movimento teórico, uma agenda pós-moderna. Este autor vê que, ao final dos anos de 1960, estabeleceu-se uma crise de legitimidade das modalidades físicas da relação do homem com os outros e com o mundo a partir do feminismo, da revolução sexual, da expressão corporal, da *body art*, da consolidação do esporte, da individualização, entre outros fatores.

Junto a este crescimento do interesse sobre o corpo e da ampliação da pesquisa por meio dos estudos etnológicos e antropológicos, suscitaram-se novas necessidades de se buscar também a compreensão dos corpos em outros sistemas socioculturais. Recentemente, os chamados *estudos culturais* procuraram construir abordagens metodológicas que levam em consideração *as representações e construções imaginárias* sobre o corpo oriundas de outros grupos e contextos sociais. Ao observar o desenvolvimento dos estudos sobre o corpo na educação física brasileira, é possível afirmar que esta difusão de abordagens foi apropriada no decorrer da formação de sua área acadêmica.

Cabe aqui ressaltar e observar um elemento fundamental nesta discussão. Os processos de transformações econômicas, sociais e culturais que emergiram especialmente a partir do século XIV ganham expressões e concretude no surgente humanismo (advindo do princípio da desantropomorfização⁷); no afastamento (mas não supressão) da ética religiosa da esfera público-governamental ocorrida na transição de modo de produção feudal (a Igreja Católica tinha papel central e de determinação da vida social) para o modo de produção capitalista; no desenvolvimento irregular das formas de socialidade geradora de novos estratos sociais; e no surgimento de um novo tipo de ser dinâmico baseado num ideal de autonomia, afastamento da natureza e correspondente ao desenvolvimento das forças produtivas e das relações de produção, o indivíduo.

de fundamentação hermenêutica, reconstruções metodológicas de reconstruções pluralistas, que combinam de alguma forma distinções conceituais e regras metodológicas geradas em várias correntes destas famílias metodológicas. Segundo Oliveira Filho (1995), esta forma de pluralismo evitaria os perigos do ecletismo metodológico através da incorporação crítica de novas contribuições a uma postura teórica e metodológica inicial que, em constantes reelaborações, fruto de intenso diálogo, determinaria os caminhos, decisões e apostas intelectuais. Na obra de Tonet (2013), encontra-se a crítica aos modelos paradigmáticos ecléticos, relativistas e/ou pluralistas. O autor mostra que tais abordagens e paradigmas se fundamentam em um *falso pressuposto ontológico*, detecta-se a ausência da categoria da totalidade e se fundamentam em pressupostos epistemológicos equivocados. Para maiores aprofundamentos, ver Tonet (2013).

⁷ Quando Lukács trata da alienação e estranhamento como complexo categorial do ser social (objeto de discussão desta tese no quarto capítulo), esta mostra que o princípio da desantropomorfização representa não uma forma de estranhamento, haja visto que o estranhamento faz parte do próprio ser social, mas representa uma espécie de espelhamento da realidade que a humanidade idealizou para si mesma, a fim de conhecer, do modo mais aproximado ao adequado, a realidade em seu *ser-em-si* (LUKÁCS, [1976] 2013).

Já dessa observação anterior, vê-se este novo ser, indivíduo também é uma expressão, exteriorização e categoria real e conceito constituídos historicamente: a individualidade, tal como existe agora tanto na realidade como em um tipo de ideal, é um produto direto das transformações na socialidade ao longo de seu próprio processo de desenvolvimento (LUKÁCS, [1976] 2012, 2013; HELLER, [1978] 1982).

O indivíduo que emergiu nas transformações da socialidade a partir dos séculos citados anteriormente e o conhecimento produzido acerca do próprio ser humano o elevaram a uma posição central e transformaram, assim, em um conceito e um tipo de ser de onde se irradiou toda uma nova imagem sobre o mundo e a posição em que este ocupou e ocuparia nele (HELLER, [1978] 1982). No decorrer do processo histórico, também houve ora exacerbações do conceito e ser do indivíduo, ora a tentativa de descentralização, até mesmo anúncios de supressão, em determinadas concepções contemporâneas que contribuíram para o aparecimento de polissemias sobre a corporeidade-corporalidade humana. Pode-se afirmar que algumas destas visões e abordagens teóricas *aparentam* concordar com a afirmação de que o indivíduo-corpo são moldados pelo contexto social e cultural em que estes se inserem, o que ocasiona mudanças e assimetrias na relação entre o gênero humano e suas singularidades, na balança entre o *nós-eu* (ELIAS, 1994). Contudo, das diversas teorias que de alguma forma versam sobre o ser humano, aparecem, de forma difusa e mesmo confusa, definições baseadas na primazia do indivíduo sobre o corpo, como também o seu oposto, um corpo que (quase) exerce uma autonomia em relação ao indivíduo, ao sujeito.

Em determinadas análises contemporâneas, por exemplo, anunciou-se que o corpo, após a filosofia renascentista, viveu sob *o fantasma do sujeito*. Tal afirmação parte da constatação de que indivíduo, sujeito e subjetividade são construções presentes na filosofia cartesiana. Segundo essa visão, a imagem da subjetividade humana legada pelo *cogito* cartesiano foi dominante no pensamento ocidental por séculos. Esta imagem da subjetividade humana é assim apresentada: “[...] a existência do sujeito é idêntica ao seu pensamento. E relação entre um ser interior que pensa e um exterior do qual o ser pensante está asceticamente separado é uma relação de identidade. De um lado, o sujeito, do outro lado, os objetos” (SANTAELLA, 2004, p. 13). Segundo a interpretação dos autores desta abordagem sobre a obra cartesiana, apenas a mente dá expressão à essência humana e o corpo se encontra excluído servindo apenas como meio de individuação do sujeito “[...] envelopados pela pele e carimbados pelo rosto” (SANTAELLA, 2004, p. 15).

Ao mesmo tempo, na contemporaneidade também se observa que surgiram autores e abordagens diversificadas que chegam a anunciar *a morte do sujeito*, transformando o indivíduo e sua subjetividade em propriedade da linguagem constituídos e possuidores de algum sentido através do discurso, como se observa na obra de Michel Foucault e fazendo reaparecer o corpo secularmente recalcado (SANTAELLA, 2004).

Deste panorama inicial anterior é que começaram a se despontar as lacunas existentes, especialmente no tocante aos reais fundamentos acerca dos estudos sobre o corpo e sobre o indivíduo. Para uma compreensão acerca do que vem sendo produzido sobre este assunto no campo acadêmico da educação física, tornar-se-ia necessário partir das premissas de como na *diversidade e pluralidade* de apontamentos sobre o tema, encontram-se ausências sobre os fundamentos do corpo na sua indissociável relação com o ser social vigente. Desse modo, caberia a uma investigação acerca deste tema desvelar as abordagens que se embasam em diferentes teorias sociais e consequentes concepções sobre a constituição humana, o que significa afirmar que, em algumas das teorias sociais e/ou filosóficas, se pode encontrar uma ontologia explicativa sobre o ser social de onde parte considerações acerca do ser humano-social e indivíduo.

Da grandiosa tarefa e demanda acima apontada, uma proposta de tese, como a que se apresenta aqui, almejou tratar do tema da pesquisa com necessários recortes para o seu desenvolvimento. Então, o recorte aqui realizado partiu da constatação de algo ausente neste universo de pesquisa: quando se trata especificamente da produção do conhecimento realizado na educação física, constata-se a ausência da investigação ontológica sobre o ser social nas determinações sobre os temas desta área de conhecimento.

Assim, é muito necessário afirmar que a presente tese comunga com as observações e constatações feitas por Ortigara (2002) e Húngaro (2008) ao discutirem a sentida ausência da ontologia e das determinações ontológicas na educação física, na saúde, no esporte e no lazer. Ou seja, para também fundamentar a compreensão sobre a constituição dos corpos, da corporeidade-corporalidade humana, das suas manifestações primordiais através dos movimentos (andar, correr, saltar, pular, nadar, entre outras possibilidades técnicas e estéticas) que perfazem a cultura corporal e seus processos de formação, é necessário realizar a indagação inicial sobre quem seja o ser humano e como ocorre a formação do indivíduo singular e do gênero humano, ou seja, do ser social. Indagação esta que acompanha o pensamento humano, indagação esta que foi perdendo

centralidade na filosofia, mas que em Marx, Engels, bem como na valiosa contribuição de Lukács se tem uma abordagem correta sobre os fundamentos ontológicos do ser social.

Diante destas considerações, torna-se pertinente também apontar que, dos estudos de revisões sistemáticas encontrados no levantamento de publicações e da revisão bibliográfica acerca do tema, o campo acadêmico da educação física alimentou-se de diferentes matrizes teóricas e de conhecimento, ocasionando uma *pluralidade* de visões e perspectivas sobre o corpo. Ocorreu uma diversidade de abordagens teórico-metodológicas que alimenta essas produções, havendo um maior índice de aporte no pós-estruturalismo de Michel Foucault (1926-1984), na fenomenologia de Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), na antropologia de Marcel Mauss (1872-1950), orientada pela sociologia positivista de Émile Durkheim (1858-1917), e, mais recentemente, na antropologia de David Le Breton (sob influência da escola sociológica interacionista de Chicago).

Complementar também é que em grande parte dos trabalhos não se tem um anúncio mais transparente sobre as perspectivas e abordagens que orientam as análises acerca do tema. Porém, cabe ressaltar que, com as ocorridas alterações no direcionamento da tese após as sugestões do momento da qualificação, este estudo preliminar foi suspenso, não foi concluído, mas possibilitou reconhecer o âmbito da produção acadêmica sobre o corpo e com a qual se procurou realizar algumas inferências nos segundo e terceiro capítulos e nas considerações finais.

Em síntese: por mais que haja uma significativa produção sobre este tema na educação física, no *lugar da ausência ontológica*, desenvolveu-se considerável parte dos estudos em que não foram apresentados fundamentos claros sobre a noção de ser humano e de sua formação. Ou, quando os apresentam, uma significativa parte da produção o faz em cima de concepções difusas, abertas, ecléticas e autodenominadas de *plurais*, conforme é peculiar àquilo que Ellen Wood (1999) denominou de teorias e filósofos que compõem a chamada *agenda pós-moderna*⁸ de orientação teórica e metodológica na filosofia e nas ciências sociais e humanas.

⁸ Por esta autora, observa-se que o chamado pós-modernismo não se caracteriza pela constituição de uma unidade conceitual, teórica e metodológica. Trata-se de um conjunto de autoras/es e pensadoras que realizaram críticas ao pensamento iluminista e moderno, encarando-o com ceticismo, revisão e negação. Autores como Jean-François Lyotard (1924-1998), Jean Baudrillard (1929-2007), Zigmunt Bauman (1925-2017), entre outros, levantam fortes questionamentos sobre o que chamaram de grandes teorias e reivindicavam a diversificação dos saberes e métodos, como também compreendiam a realidade como expressão discursiva surgida em *jogos de linguagem* (WOOD, 1999).

A se tomar como um exemplo ilustrativo, conforme indicações de Sanfelice (2003), em autores como Perry Anderson, entre outros, o pós-modernismo tratado como *abordagem filosófica*⁹ avançou e se tornou significativa influência no pensamento contemporâneo, a citar especificamente na educação física, conforme apontam as investigações de Bracht e Almeida (2006), Húngaro e Húngaro (2013), entre outros.

Vê-se que, ao anunciar a morte de (quase) tudo desenvolvido na modernidade, anuncia-se, inclusive, a morte do sujeito. No lugar deste sujeito moderno com uma personalidade estruturada a partir de um núcleo, de uma essência racional que define a identidade pessoal e que teria como característica ser um sujeito ativo, empreendedor, que submete a natureza e sua força ao domínio de sua Razão, surge, segundo esta *leitura* pós-moderna, um sujeito cuja identidade é formada por fragmentos e não apenas por um núcleo central (DUARTE, 2012). Este *novo* sujeito, agora nesta pós-modernidade, “[...] é um indivíduo que se divide em papéis múltiplos e efêmeros, em máscaras descartáveis, estando a personalidade em contínua dissolução no fluxo caótico de uma realidade sociocultural também ela sem centro, sem unidade, sem racionalidade” (DUARTE, 2012, p. 220)¹⁰.

Momentaneamente finalizada esta exposição, a seguir, apresenta-se o próximo nível procedimental da investigação desta tese.

b. Revisão de literatura: na obra de Marx, Engels, no postulado de Lukács e nos estudos sobre o corpo por orientação marxista

Conforme já anunciado anteriormente, esta tese foi constituída à luz dos trabalhos – teoria e método, como já se apontou – de Karl Marx, Friedrich Engels e da fundamental leitura, análise e interpretação realizada por György Lukács (1885-1971) acerca da teoria dos dois autores, como também do marxismo desenvolvido em sua época. Este presente trabalho comunga com a tese de que, mais do que um simples método de investigação, encontra-se no materialismo histórico-dialético uma teoria social ontológica sobre a formação e constituição do ser social da ordem burguesa e de concepções sobre a corporeidade-corporalidade deste novo tipo de ser. Aliado a este entendimento ontológico, cabe salientar a preocupação de Marx e Engels com os sujeitos singulares,

⁹ Sanfelice (2003) aponta que o termo, outrora presente nas artes, migra enquanto abordagem filosófica a partir da obra *A Condição Pós-Moderna* (1979) do sociólogo francês Jean-François Lyotard (1924-1998).

¹⁰ Duarte (2012) defende neste texto que este anúncio realizado por autores pós-modernos não se torna uma crítica ao fetichismo da individualidade, mas, sim, a radicalização deste fetichismo.

cuja individualidade é a manifestação vital da existência (MARX; ENGELS, [1846] 2011).

O postulado sobre o indivíduo na teoria marxiana é também defendido por Adam Schaff (1967), Eagleton (2012), Duarte (2012), entre outros, cujos trabalhos, ao contrário das interpretações vulgares e caricatas existentes não-marxistas e marxistas¹¹, demonstram que Marx e Engels possuíam uma legítima preocupação com o desenvolvimento do indivíduo, de sua libertação e emancipação das condições que lhe cercam na sociedade burguesa. Contudo, Marx teceu suas elaborações acerca do indivíduo entendendo-o como um ser que se forma *socialmente* e que seus reais potenciais somente poderiam ocorrer no seio da sociedade: “Se o homem é social por natureza, desenvolverá sua verdadeira natureza no seio da sociedade e somente ali [...]” (MARX; ENGELS, [1844] 2011, p. 150).

Dessa maneira, o livre florescimento dos indivíduos e a possibilidade emancipatória que se põe como objetivo primordial do pensamento e da ação política exercida por Marx dar-se-ão conforme o grau de desenvolvimento das condições sociais. Os já citados Schaff (1967), Eagleton (2012), assim como o próprio Lukács ([1976] 2012, 2013, [1984] 2010), bem alertaram que, para tomar a emancipação humana como objetivo, torna-se necessário antes recordar que esses mesmos indivíduos precisam descobrir alguma forma de florescer em *conjunto*, tanto suas potencialidades singulares quanto suas potencialidades que enriquecem o próprio gênero humano.

Soma-se a este processo de leitura e apreensão da obra de Marx, Engels e Lukács, e ao levantamento de dados inicialmente expostos no item anterior, a detecção de trabalhos e pesquisas que trataram da questão do corpo sob a perspectiva marxiana. Cabe mencionar os trabalhos do sociólogo francês Jean-Marie Brohm que, desde a década de 1970, desenvolve estudos sobre o fenômeno esportivo com reflexões sobre a questão do corpo materializado nos trabalhos *Corps et Politique* (1975) e *Le Corps Analyseur: Essais de sociologie critique* (2001). Acresce-se o texto *Depois de mim, o dilúvio! Imagens da morte e da negação do corpo em Marx* (BROHM, 2007 *apud* NÓVOA, 2007) desse autor presente em uma publicação brasileira que reuniu textos de pesquisadoras/es marxistas

¹¹ Na obra *História e consciência de classe* ([1923] 1974) e em *Para uma ontologia do ser social* ([1976] 2012; 2013), Lukács inicia um processo de crítica ao denominado marxismo vulgar representado pelas correntes reformistas, stalinistas, dentre outras, que se afastaram das teses do marxismo clássico diante do realismo político. Ao tratar da questão da consciência de classe, este autor caracterizará o marxismo vulgar como uma interpretação ancorada em um tipo de *realismo político* apartada da própria luta fundamental e revolucionária entre as classes. Também apontou que o marxismo vulgar se identificava e se colocavam como nível de consciência da burguesia.

acerca de diversos temas. Esse texto aponta a ausência dentro do marxismo – mas que o autor busca na própria obra de Marx, Engels, entre outros, elementos que tratem do processo de deformação e morte corporal do indivíduo nos processos alienantes e de extrema exploração presentes no modo de produção capitalista – de considerações sobre a morte, o fim da singularidade corporal do indivíduo social.

Segundo este autor, encontra-se um *recalque sobre a morte humana e do corpo* nas produções de orientação marxista na atualidade: o autor reflete que, diante das produções sobre o corpo provindas de outras matrizes teóricas e *epistemes*, a morte e o corpo constituem-se como uma *estrutura ausente* no materialismo histórico (diria que o autor mais busca mostrar esta ausência em determinados marxismos do que no próprio Marx). Ao mesmo tempo, o próprio autor, ao buscar os fundamentos de sua argumentação, demonstra os fundamentos não idealistas, mas materiais sobre o corpo e que, dos processos sociais encadeados, desenvolve uma historicidade sobre a corporeidade humana.

Também cabe sinalizar a produção do geógrafo britânico David Harvey, que, no livro *Espaços de esperança* (HARVEY, 2004), procura oferecer bases dialéticas para o interesse pelo corpo, especialmente após os avanços dos primeiros apontamentos surgidos em outras frentes epistemológicas e ontológicas, assim como, a partir do movimento feminista e *queer*, foram desenvolvidas tentativas de desvelamento das questões de identidades de gênero e de sexualidade nas teorias e nas práticas políticas.

No âmbito da educação física, anteriormente se buscou, na constatação da ausência do aporte da ontologia do ser social e da teoria marxista na educação física, conforme aponta Ortigara (2002), Húngaro (2008), em certa medida Ávila (2008), um outro ponto de apoio e partida para as intenções desta pesquisa. Na existente lacuna no campo da produção do conhecimento e no desenvolvimento das abordagens teórico-pedagógicas da educação física, a abordagem ontológica sobre o ser social enquanto elemento determinante da constituição do corpo, da corporeidade-corporalidade humana e de sua educação na atual sociedade ainda possui tímidos desenvolvimentos.

Contudo, é necessário referenciar que a nominada ausência que já foi tratada anteriormente não é uma constatação absoluta: houve significativas contribuições, como as encontradas nos trabalhos de Medina ([1983] 2010, 1987), que, já na década de 1980, trouxe importantes reflexões oriundas da teoria social de Marx e Engels para discutir a corporeidade-corporalidade humana e a relação com a educação física, ainda que em sua obra não estivesse nominada e desenvolvida uma *ontologia* sobre o ser social. Essas

obras, associadas a materiais provindos de outras áreas de conhecimento, de matizes epistemológicas e/ou teorias sociais diversas, fizeram eco no denominado *movimento renovador* ocorrido no interior da educação física, movimento este caracterizado pela *intenção de ruptura* (HÚNGARO, 2010) com o modelo hegemônico embasado no registro das áreas das ciências biológicas expressado nos métodos de ensino pelo modelo esportivo.

E importantes expressões deste período efervescente se deram nas obras que buscavam estabelecer abordagens de ensino da educação física na escola, a citar, especialmente, a abordagem *crítico-superadora* (COLETIVO DE AUTORES, 1992) cujo desenvolvimento se embasou na teoria social de Marx e Engels e que trouxe os fundamentos do movimento humano diretamente relacionados com o processo sociometabólico da humanidade com a natureza e mediada pelo trabalho.

Cabe também mencionar a obra de Elenor Kunz e da proposição da abordagem *crítico-emancipatória* (KUNZ, 1994), haja visto que esta *parcialmente* dialoga com a corrente marxista ocidental da denominada Escola de Frankfurt (de onde provém, por exemplo, sua noção de *emancipação*), mas também dialoga com a teoria da ação comunicativa de Jürgen Habermas, que possui diferenças e contraposições ao arcabouço marxista, especialmente na ascensão das categorias da *interação, linguagem e comunicação* como elementos centrais para o desenvolvimento de uma pedagogia de ensino da educação física. E, na década de 2000, surgiram importantes contribuições que, *em certa medida*, buscaram embasamentos para uma crítica às concepções biologicistas sobre o corpo em aspectos da teoria marxista ocidental frankfurtiano, como os trabalhos de Alexandre Fernandez Vaz e Marco Aurélio Taborda de Oliveira. Contudo, mais especificamente, pode-se dizer que a centralidade de análises sobre a questão do corpo a partir da perspectiva marxista teve três trabalhos essenciais que ajudaram a consolidar os caminhos da presente tese.

No rol dos trabalhos que estabelecem essa relação, faz-se necessário mencionar a dissertação de Ana Márcia Silva (SILVA, 1991) em que se observa uma das primeiras aproximações da temática do corpo com categorias do materialismo histórico-dialético, a saber, da crítica da economia política. O trabalho apresenta como objetivo a análise do processo de mercadorização do movimento corporal humano a partir de uma de suas principais manifestações, o esporte. Ressalta-se aqui a necessidade de não perder estas mediações para o entendimento do debate acerca do corpo.

O trabalho de Herold Jr. (2006) tornou-se um dos primeiros trabalhos a analisar a relação entre o corpo e o trabalho, categoria fundamental do pensamento marxiano. De seu trabalho tem-se a importante observação de que a questão presente neste binômio não teve a centralidade na análise do *corpo no trabalho*, mas de gerar compreensões, explicações e entendimentos da questão do corpo pelas questões do trabalho, ou seja, *do corpo pelo trabalho*, como a aproximação e utilização dos elementos pertencentes às estruturas e reestruturas produtivas ocorridas no mundo do trabalho. O autor aponta que as referências entre a educação física, o trabalho, o mundo do trabalho e a corporeidade que se desenvolvem são carentes de maiores mediações e elaborações, aparecendo de modo secundário nas análises realizadas até a data da pesquisa de seu trabalho.

Seguindo a ordem cronológica de trabalhos na perspectiva marxista, tem-se o trabalho de Baptista (2007), aqui já citado, que versa sobre a educação do corpo e as determinações de sua forma na sociedade do capital. Para tal, o objetivo de seu trabalho foi de compreender o trabalho como categoria central e fundamental para a determinação dos modelos de corpos, que determinações estão presentes na esfera da produção e do consumo e as reais implicações destes processos na educação – como forma e meio de reprodução do próprio capital – e determinação do corpo. Evidencia, assim, que, na análise histórica presente no trabalho de Marx e Engels, se encontra uma importante contribuição teórica para se pensar o corpo na sociedade do capital.

Nesse arcabouço teórico, compreende-se que o corpo é uma construção histórica, submetido a condições determinadas de acordo com a organização do trabalho. Se outrora apontou-se que a dimensão biológica é importante definidor do corpo e do sujeito, na perspectiva marxista, “[...] o suposto fundamental é a subordinação do corpo biológico e universal à particularidade histórica” (BAPTISTA, 2007, p. 10). O autor fundamentou-se na obra de Marx, Engels, havendo uma significativa entrada na teoria de Adorno (especialmente na contribuição sobre a conceituação da indústria cultural, razão instrumental e sua elaboração sobre a estética) e algumas aproximações com a teoria lukacsiana, especificamente dos textos traduzidos para a língua portuguesa de trechos que compõem o primeiro volume da *Ontologia do ser social*, que foi lançada integralmente pela Boitempo Editorial somente em 2012. Cabe também apontar que o *interesse pelo corpo* por uma perspectiva marxiana-marxista e para o desenvolvimento de uma reflexão e análise acerca do tema que pretendeu desempenhar esta presente tese surgiu na

oportunidade de cursar a disciplina oferecida por este professor e pesquisador cujo título era *O corpo na sociedade do capital*.

Com o trabalho de Silva (2017), pode-se dizer que este realizou um estudo sobre *o corpo no trabalho*, mais especificamente sobre as pedagogias industriais desenvolvidas nas estruturas e reestruturas produtivas no modo de produção capitalista, de sua fundação às formas contemporâneas, o que leva a afirmar que o trabalho alienado e estranhado característico desse modo de produção gera a mortificação da corporalidade e, conseqüentemente, da personalidade humana.

As determinações do trabalho estranhado tornam-se características inseparáveis das pedagogias presentes nos movimentos taylor-fordista da primeira metade do século XX, mas também do modelo toyotista diante das reestruturas produtivas que eclodem a partir da década de 1970. Este trabalho também faz coro à observação de que a relação entre trabalho e educação física como um campo de investigação também é lacunar, pois possui um conjunto de produções, mas que se encontra disperso e uno como também consideravelmente influenciado e mediado pela produção sobre trabalho e educação consolidada nesta última área citada.

Feita a apresentação deste percurso metodológico, pode-se afirmar que a presente tese constitui um esforço que pretende se somar aos trabalhos acima mencionados que oferecem diagnósticos sobre a necessidade de se tratar da questão do corpo pela perspectiva da teoria social marxiana-marxista. E, como foi dito anteriormente, delineou-se como objetivo da pesquisa a busca por uma contribuição lukacsiana para tratar da corporeidade-corporalidade humana através da abordagem da ontologia do ser social.

Aqui já se antecipa que o objetivo traçado não significa realizar uma *ontologia do e sobre o corpo, corporeidade-corporalidade*. Tal definição significaria ascender à categoria central, uma singularidade (a matéria corpórea), despojada, separada ou apartada de outras dimensões reais que fazem esta mesma singularidade, inclusive, tornar-se *conceito* (ser-ter um corpo) advindo de uma consciência que não se forma sozinha, mas que se constituiu no constante processo sociometabólico de um tipo de ser (o ente humano) com a natureza.

O corpo tornado *conceito na consciência que se forma na relação entre a objetividade com a subjetividade* ascende-se também na generidade humana como uma universalidade incontestável. Ou seja, todos os indivíduos singulares têm uma corporeidade que lhe é própria, tornaram-se *corpos* em um longo processo de produção material e imaterial da vida humana, da consciência, da subjetividade, da socialidade que

são pertencentes ao próprio gênero humano que os identificam como semelhantes ou iguais. Dessa feita, a intenção desta tese, a partir da obra marxiana e lukacsiana, é de localizar a expressão corpórea na ontologia, sendo o corpo a expressão da totalidade real e concreta da vida humana, mas que se encontra subordinado às esferas ontológicas que formam o ser humano-social: as esferas *inorgânica*, *orgânica* e *social* (LUKÁCS, [1976] 2012, 2013, [1984] 2010).

Elemento adicional e não menos importante é que, pelo profundo estudo da gênese do modo de produção capitalista e da sociedade de classes que dela emerge, a forma *particular* sócio-histórica do trabalho alienado e estranhado moderno, também contemporâneo (que ganha novas roupagens diante das reestruturações produtivas ocorridas, mas que ainda se fundamenta na contradição basilar intrínseca do fenômeno), gerado pela exploração de uma classe da humanidade sobre outra classe, é responsável ainda pela sua *desumanização* corporal e espiritual, pela sua *deformação* (expressadas também em índices de doenças associadas ao trabalho, aleijamentos, amputações de membros corpóreos ocorridas por condições precarizadas de trabalho) e embrutecimento, como já diagnosticava Marx no século XIX. Esse potencial explicativo sobre a realidade concreta também tornou possível elaborar projeções e tendências do desdobramento do modo de produção na contemporaneidade (MARX, [1844] 2010d, [1855-1856] 2011, [1867] 2018). Assim, para a exposição desta investigação, o presente trabalho apresenta a seguinte estrutura.

O primeiro capítulo apresenta uma revisão acerca do desenvolvimento histórico e lógico das categorias da *natureza* e da *história*, do que seja *natural* e *histórico* no pensamento filosófico ocidental. O estudo sobre a ontologia marxiana-lukacsiana exigiu uma revisão sobre categorias-base fundantes da constituição humana e social. Como em Marx e Engels encontra-se a definição de um ser que se autoproduz por um processo sociometabólico da humanidade com a natureza que afasta este novo ser das barreiras naturais, vê-se que, na instituição da socialidade prescrita no interior deste metabolismo, insere-se o ato intencional humano, que é o trabalho, que também é um ato histórico, que inicia a própria história.

Fez-se, então, o percurso de analisar como estas categorias foram elaboradas a partir das transformações econômico-sociais dos séculos XVI a XIX e tratadas no conhecimento e na filosofia renascentista e iluminista, especialmente no sistema filosófico de Georg W. F. Hegel (1770-1831). Para esta tarefa, recorreu-se à necessária leitura da *Ciência da Lógica* (HEGEL, [1812-1816] 2018) e da *Enciclopédia das Ciências*

Filosóficas em Compêndio ([1830] 2012), do segundo volume sobre a *Filosofia da Natureza* ([1830] 1997). Como luxuoso suporte para a interpretação da obra hegeliana, contou-se com a análise de Marx presente nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* ([1844] 2010d) e da rigorosa leitura que Lukács realizou e cuja sistematização encontra-se condensada no livro *O Jovem Hegel* (LUKÁCS, [1948] 2018) e no primeiro volume de *Para uma ontologia do ser social* (LUKÁCS, [1976] 2012, 2013), de onde parte a constatação de haver uma falsa e verdadeira ontologia do ser social.

É no sistema filosófico hegeliano que há, pela primeira vez, a constituição de uma ontologia do ser que reconhece a atividade humana, o trabalho, como responsável pela sua formação humana. Tal desenvolvimento apresenta uma operação lógico-dialética acerca destas categorias e da própria noção sobre o corpo. E na operação lógica desenvolvida na consciência, a corporeidade-corporalidade aparece na *contradição viva da passagem do Ser à natureza*.

O segundo capítulo, na esteira da continuidade daquilo que é desenvolvido na filosofia idealista, centra-se na influência desta na crítica que Marx e Engels estabelece a análise da teoria social destes autores que é fundamentada na centralidade da categoria do trabalho na formação humana e social, cujos traços de sua *particularidade* histórica no modo de produção capitalista são desvelados na obra destes dois autores.

Recuperando e dialogando com a apreensão hegeliana sobre o trabalho, visto que sua essência é considerada como exteriorização e dispêndio de energia humana, Marx ainda aponta seus limites, tanto por sua concepção de economia, por considerar que suas resoluções ainda são *abstrações* do pensador que também é convertido num ser *abstrato*, quanto por apenas reconhecer o sentido *positivo* de trabalho, mas não o sentido *negativo* do trabalho alienado e estranhado *particular* do modo de produção capitalista. Também neste capítulo se recupera, na leitura lukacsiana, os princípios ontológicos que se encontram na teoria marxiana: a contraditoriedade, totalidade, historicidade e universalidade teórica.

Feito o percurso da formulação da teoria social de Marx e Engels, o terceiro capítulo centra-se nos complexos categoriais do ser social que se encontram na teoria social marxiana, mas ganham elaborações ontológicas na rigorosa análise de Lukács. É aqui que o trabalho ascende à centralidade categórica que considera esta atividade humana um *protótipo* (ou *protoforma*) do ser social.

O trabalho é alçado à categoria nodal para se compreender as formas que se desenvolvem através do assentar desta atividade na objetividade, através dos

denominados *pores teleológicos*. É com Lukács que se traz à tona a articulação das esferas ontológicas do ser – a esfera inorgânica, orgânica e social – que são, no processo sociometabólico, uma unidade indissociável para se estabelecer a formação do ser que inicialmente se *hominiza* e depois se *humaniza*. Processo este que já, em seu princípio, é expressão da conexão destas esferas e da capacidade humana de agir intencionalmente através de sua materialidade corpórea e que desta ação – que se torna *práxis social* – vai se constituindo como corpo, indivíduo social, localizado na totalidade do ser social. É também dos pores teleológicos que emergem as formas necessárias para a produção e reprodução material da vida social, como é o caso do complexo da *linguagem* de onde também se resulta a constituição das concepções sobre o ser social e sobre a corporeidade-corporalidade humana.

O quarto capítulo procurou trazer, mais especificamente, o aparecimento das categorias da alienação e estranhamento enquanto categorias essenciais dos complexos do ser social. Nesse capítulo, vê-se o desenvolvimento histórico das formas de alienação e estranhamento que geram as expressões da generidade humana e a sua singularidade, o indivíduo. Os desenvolvimentos das formas de trabalho influenciam decisivamente a constituição das personalidades humanas (e nas suas subjetividades), esta sendo também uma categoria social. E se o processo de humanização significa a passagem da *generidade-em-si* à *generidade-para-si*, este próprio processo significa a *corporificação humana*, expressão esta também utilizada na sociologia de Turner (2014), que reivindica estudos ontológicos sobre o corpo e que, na obra lukacsiana, representa a saída do gênero humano, inclusive a sua expressão corpórea, de sua condição *amorfa* e de mudez na natureza.

Por fim, o trabalho encerra seu percurso estabelecido em sínteses provisórias que também denunciam a necessidade de haver aprofundamentos do debate ontológico na área de conhecimento da educação física, diante das interfaces presentes nela no campo da educação, esporte, lazer e saúde. Aponta-se, portanto, a necessidade de trazer a ontologia do ser social para a compreensão da gênese humana, como também reconhecer que, no interior do trabalho humano, encontra-se ainda a possibilidade para a superação da alienação e estranhamento capitalista e para a constituição da pretensa emancipação humana.

CAPÍTULO 1

NATUREZA E HISTÓRIA: CATEGORIAS PARA A COMPREENSÃO DA CONSTITUIÇÃO DO SER SOCIAL

Nós vos pedimos com insistência:
Nunca digam - Isso é natural!
Diante dos acontecimentos de cada dia,
Numa época em que corre o sangue
Em que o arbitrário tem força de lei,
Em que a humanidade se desumaniza
Não digam nunca: Isso é natural
A fim de que nada passe por imutável.

Bertolt Brecht

1.1.Sobre a necessidade primordial de compreender a natureza e a história

Como anunciado na introdução, o presente estudo partiu da investigação para a tese com o intuito de analisar as possibilidades de contribuição da teoria social marxiana e lukacsiana para o debate sobre o corpo, a corporeidade-corporalidade humana na educação física. De partida, afirmou-se que György Lukács demonstra que, no materialismo histórico-dialético, encontra-se uma ontologia sobre a formação do ser social na ordem burguesa, cuja forma de socialidade atravessa até a contemporaneidade.

Na abordagem de Marx e Engels, encontra-se uma legítima preocupação com o gênero humano e seus sujeitos singulares, entendidos como uma manifestação da existência e que é resultante do desenvolvimento de processos de individuação no interior do complexo relacional de afastamento das barreiras naturais. É também o resultado do surgimento de formas de socialidade correspondentes às formas de produção material e imaterial da vida presentes na história que dirigem a humanidade ao seu reconhecimento e existência na generidade humana.

Em plena consonância com esta teoria social, inicialmente, entendeu-se que, para realizar alguma reflexão e discussão sobre a corporeidade-corporalidade humana, necessitou-se antes compreender a constituição e a formação do ser *humano*. Um ser humano que tem sua constituição no conjunto de relações com a natureza inorgânica e orgânica, que também se relaciona com outros entes surgidos e que perfazem a generidade humana. Assim, o ser humano, o indivíduo, o homem singular pertencente ao gênero

humano, é também uma constituição histórica e social emergida da relação metabólica que este tipo de ser estabeleceu com a natureza.

Para um entendimento sobre esta temática, tornou-se necessário realizar uma revisão sobre as dimensões formativas do ser humano, que Lukács nomeou como *esferas ontológicas do ser social – inorgânicas, orgânicas e social* (LUKÁCS, [1976] 2012, 2013). Partindo do pressuposto de que a definição e a concepção sobre o corpo, corporeidade-corporalidade estão relacionadas à forma como o homem (auto)produz a sua vida, cabe então buscar a compreensão do fenômeno de diferenciação e afastamento desse homem das barreiras naturais, a partir do qual este *Ser* tornou-se *Humano*, um ser que é *natural e histórico-social*.

A epígrafe de Bertolt Brecht expõe, pela poesia, a problemática questão da natureza e de processos de naturalização de coisas e fenômenos que não necessariamente são naturais. Nesse sentido, não é possível afirmar que o homem é apenas natural: “Nunca digam – isso é natural!”. O corpo, enquanto dimensão física do homem, é manifestação natural, sua materialidade e objetividade, mas reconhecer isto que será nomeado de *natural*, de *natureza*, de *natureza humana*, está contido num processo mais complexo que ocorre desde a aurora do homem. Homem este que “Diante aos acontecimentos de cada dia [...]”, tem a formação da consciência. Consciência esta que constitui e também é constituída historicamente nas relações de socialidade entre os seres humanos. O corpo, o ser social e aqueles se encontram nesta esfera – seres singulares e genéricos – desta forma, assim como a consciência, é *natural, histórico e social*.

Assim, este capítulo apresenta uma revisão sobre como as categorias da natureza e da história se desenvolveram no pensamento ocidental para, no próximo capítulo, ver como essas são tratadas na obra de Marx e Engels, especialmente nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* ([1844] 2010d) e a *Ideologia Alemã* ([1845-1846] 2007).

Nessas obras, encontra-se a fundamentação lógica a partir do debate crítico com a filosofia idealista alemã, especialmente a filosofia hegeliana, e com a teoria da economia política de sua época. Entende-se que o desenvolvimento destas categorias – natureza e história – encontra-se no cerne dos estudos de Marx e Engels sobre a constituição da sociedade burguesa. Contudo, é importante ressaltar que o debate sobre a relação entre a humanidade, natureza e sociedade foi desenvolvido por diversos pensadores ao longo da história e que norteia a ontologia¹² filosófico-científica ocidental.

¹² Através do texto de Barata-Moura (2012), autor que estuda a obra hegeliana, tem-se a seguinte definição clássica para o termo ontologia e da qual Hegel se aproximará inicialmente e irá subsumir-la a seu sistema

Alguns trabalhos desenvolvidos acerca da história do conhecimento e em torno da temática sobre a questão do corpo e da corporeidade-corporalidade partiram da constatação presente na história da filosofia de que, no pensamento ocidental, a gênese humana está relacionada com a natureza, tanto no pensamento mítico-religioso quanto no pensamento racional-filosófico.

Vale lembrar também, a partir de Lukács, que é necessário reconhecer a relação destas esferas – da religião/mito e da filosofia – na Antiguidade, em seus processos de interações reais com o âmbito social. Viu-se, muitas vezes, a filosofia como “[...] um aparato conceitual teórico à disposição da religião [...]”, e que, em alguns casos, no contato com a realidade social, “[...] cuida da expressão teórica adequada do conteúdo postulado pela tarefa social” (LUKÁCS, [1976] 2012, p. 32). Ou seja, houve tentativas de construção de uma ontologia, seja pela religião, seja pela filosofia.

Na cosmogonia¹³ grega (assim como na cosmovisão judaico-cristã e de outras civilizações), tem-se uma visão da humanidade surgindo da natureza e do homem integrado a esta, mas também possuidor de uma essência ou existência advinda de uma vontade divina, como se observa no trabalho de Silva (1999), por exemplo. A autora destaca que em escritos originários da Mesopotâmia já se encontrava “[...] a ideia da natureza humana como perfeitamente integrada à ordem da natureza e dependente dos desígnios divinos” (SILVA, 1999, p. 19).

Vê-se também em Lessa (2001) que a concepção da relação entre o homem e seu destino no mundo grego pressupôs a existência de uma dimensão essencial, eterna, não construída pelos homens e que nem poderia ser pelo próprio ser humano. Esta dimensão, segundo esse autor, já trazia a determinação essencial na natureza e impôs limites ao fazer

lógico. O emprego mais restrito, técnico-histórico, da categoria ontologia aparece na língua alemã através da obra de Christian Wolff (1679-1754), *Filosofia escolástica (Schulphilosophie)*, obra pela qual se anuncia a ontologia como “[...] o tratado [*die Abhandlung*] acerca das categorias abstratas, totalmente universais, do filosofar [*Philosophieren*], do ser [*Sein*]” (BARATA-MOURA, 2012, p. 9). Nas palavras de Wolff: “A ontologia, ou filosofia primeira, é a ciência do ente em geral, ou enquanto ele é ente” (WOLFF *apud* BARATA-MOURA, 2012, p. 9).

¹³ Cosmogonia é um termo que está relacionado, inicialmente, ao conhecimento da astronomia, mas que foi tratado também pela filosofia. Significa o desenvolvimento de modelos explicativos sobre a existência (ou seja, sobre a origem) que seja relacionado à própria origem do cosmos (universo), mas também da realidade dos seres capazes de sentir ou perceber as coisas presentes neste universo através dos sentidos, como os seres humanos. Assim, esta forma de explicação pode ser encarada também como especulação sobre a origem e formação do mundo, visto que a explicação pode ser algo não-científico ou de base empírico-analítica. Por isso, formas de cosmogonia se encontram em muitos mitos religiosos e na própria filosofia dos pré-socráticos. Um exemplo disso se encontra no trabalho de Tales de Mileto (624 a.C. – 546 a.C.), pois este foi o primeiro a buscar a origem de todas as coisas, acreditando encontrá-la no elemento natural água, considerada por ele como a substância primordial do universo.

a história pelos homens. Vê-se, assim, a natureza aparecendo subordinada a determinados tipos de ontologias.

É também na própria Antiguidade clássica grega que se tem o desenvolvimento da filosofia como uma nova forma de observar, meditar, explicar e conceber o mundo, a totalidade. Na forma de organização social grega, especialmente a partir do período Homérico (1150 a.C. – 800 a.C.), pode-se encontrar algumas destas características. No período, a economia sofreu modificação, visto que as trocas mercantis marítimas sofreram declínio com a diminuição da navegação e a instauração de comunidades, grupos ou tribos organizadas em torno da agricultura (especialmente na produção de cereais, óleo, vinha e pastoreio), cujo desenvolvimento se deu pela mão de obra escrava.

Posteriormente, a organização comunitária levaria ao surgimento da *polis* grega (cidades-Estados), que se tornou o centro da organização política e da troca comercial. Este processo fez com que ascendessem, em poder e importância, alguns grupos sociais que buscavam reconhecimento político. Tal aspecto fez com que houvesse uma diminuição e substituição da realeza micênica (1700 a.C. – 110 a.C.) por uma emergente aristocracia surgida desses grupos sociais, tendo como consequência a descentralização do poder do(s) rei(s), especialmente nas decisões econômicas e políticas. Com essa descentralização, a organização política passou a ser tomada no espaço público, na *ágora* (ainda que fosse para ratificar as decisões reais), pelos sujeitos que seriam considerados cidadãos. Acresce-se também neste quadro o (re)aparecimento da escrita e sua função para a divulgação da vida social e política para a população, conforme os interesses comuns estabelecidos na *polis* (ABRÃO; COSCODAI, 2003; ANDERY *et al.*, 2012).

As transformações e características presentes neste período ocasionaram um maior controle sobre a vida humana pelo próprio ser humano e superação da explicação da vida através do mito (ainda que perdurassem os desígnios divinos como uma das principais determinações para o comportamento humano). O desenvolvimento da *polis* tornou-se fator fundamental para o nascimento do pensamento racional. Assim, a filosofia seria um primeiro caminho dotado de um método racional, embasada na atividade da razão humana perante à totalidade do real e em busca de questionamentos e respostas provindos da inquietude da própria natureza humana. Nesse contexto, o trato sobre a questão da natureza é representativo do processo de transformações na forma de organização da vida.

O conceito de natureza possui, em sua etimologia, o sentido da ação de *fazer nascer*, proveniente do latim *natura*, substantivado em nascimento e vinculado ao verbo

nasci, nascer, ser nato. A derivação desta palavra formará, na língua portuguesa, as palavras *gênese* e *genitor*. Diante disso, a natureza também ganha o sentido de ser responsável por gerar, fazer nascer o ser humano que se encontra no interior de si próprio (SILVA, 1999).

Tal resgate da etimologia é realizado para poder destacar o sentido existente na civilização grega e o processo de distinção que ocorre com o advento do pensamento racional. O conceito de natureza era tratado pela palavra *physis*, compreendida pelos antigos gregos contemporâneos de Sócrates como aquilo que tem o princípio do movimento em si mesmo, um princípio imanente, que atua para um fim (*telos*) e que se encontra vinculado à representação do cosmos, do universo. Importante observar que tal conceito contrasta com outro conceito que surge à época, qual seja, o conceito de *techné*. Este conceito é a representação de tudo que é criado pelo ser humano, *que possui um elemento racional* e que, por isso, é um princípio externo da *gênese* (SILVA, 1999).

Sendo a vida, o meio físico e o próprio homem subordinados ao Cosmo, à natureza, a história é limitada ao que se encontra nela, seja de forma objetiva, subjetiva, concreta ou espiritual. Novamente recorrendo a Lessa (2001), tem-se assim, em Platão, “[...] a direção da história é dada, não pelas ações dos próprios homens, mas pela referência fixa ao modelo, também fixo, da esfera essencial das Ideias” (LESSA, 2001, p. 87). Não somente em Platão (428 a.C. – 347 a.C.), mas em outro importante filósofo grego, Aristóteles (384 a.C. – 322 a.C.) também pressupôs uma cosmogonia baseada na fixidez do plano natural:

Mutatis mutandis, em Aristóteles um esquema análogo pode ser encontrado. O Cosmos seria uma estrutura esférica que articularia uma esfera eterna (a das estrelas fixas) com o seu centro, no qual se localizaria a Terra, onde tudo não passaria de movimento, de história. Esta estrutura forneceria a cada coisa o seu “lugar natural”, de tal modo que conhecer a essência de cada ente nada mais significava que descobrir o seu “lugar natural” dentro da estrutura cosmológica. O “lugar natural” dos homens seria o espaço limitado pelos semideuses e os bárbaros: a humanidade poderia se desenvolver no espaço entre os bárbaros (os humanos mais primitivos) e os gregos (em especial os Atenienses, os humanos mais desenvolvidos). Tal como em Platão, também em Aristóteles o limite da história humana é dado, não por nenhuma dimensão propriamente sócio-histórica, mas pelo caráter dualista de sua concepção de mundo: a essência impõe aos homens o “modelo” da Ideia ou o “lugar natural” do Cosmos. Em ambos os casos, cabe aos homens, no limite, apenas desenvolverem as possibilidades que lhes são fornecidas por esta estrutura ontológica mais geral. (LESSA, 2001, p. 88)

Não se pode esquecer que na surgente filosofia da natureza deste período, pensadores pós-aristotélicos, como Demócrito e Epicuro (e *objetos* de estudo na tese de

doutoramento de Marx), desenvolviam considerações distintas acerca do átomo e da matéria que muito influenciaram a constituição de entendimento sobre a natureza e o ser humano. A filosofia da natureza remete à dimensão física, sendo que seus principais representantes operaram um rompimento com a cosmovisão mítica tradicional. Conforme são expostos na edição brasileira da tese doutoral de Marx, tais desenvolvimentos se encontravam relacionados com a própria organização da vida social de base escravista (MARX, [1841] 2018).

De acordo com Marx, Demócrito de Abdera (ou Mileto)¹⁴ (460 a.C. – 370 a.C.) desenvolveu seu sistema filosófico operando com o afastamento do princípio explicativo da ordenação do universo e sua própria criação como algo dependente de um ser superior. O universo (e tudo presente nele) passaria a ser explicado pelo processo de movimento dos átomos (*a*: negação; *tomo*: divisível; assim, *átomo*=indivisível) que geraria todos os fenômenos presentes no mundo que estariam sob a obediência do princípio da *causa e efeito* (a qual Marx consideraria determinista demais para aquilo que rege as relações sociais). Para Demócrito, a própria *alma*, inclusive, seria feita de átomos perfeitos, ainda que fosse um composto possível de perecer como o corpo orgânico. Se tudo é feito pelo átomo, a própria percepção (base para o pensamento) seria resultado de *eflúvios* (emanação imperceptível exalada de um fluido) dos próprios que, por sua vez, entram em interação com os átomos da alma.

Já Epicuro (341 a.C. – 270 a.C.), diferente de Demócrito, propõe que o movimento dos átomos não é algo inteiramente determinado e determinante, o que possibilitava a criação do acaso e da indeterminação, abrindo espaço, assim, para o surgimento do livre-arbítrio (FOSTER, 2005). Também desenvolve uma teoria que promove a separação da filosofia da natureza, das ciências naturais. Essa separação ocorre ao mesmo tempo em que este filósofo subordina, à formulação filosófica, o questionamento sobre a obtenção da felicidade humana, do indivíduo. Esta felicidade se relaciona com o processo de conhecimento da natureza do próprio ser humano, na qual se buscará não sentir a dor (*aponia*) e cada vez mais se aproximar do prazer (*ataraxia*, impeturbabilidade da alma, ausência de inquietude ou preocupação). Além disso, este filósofo busca conhecer a posição do ser humano no processo natural global. Para Marx, há, na filosofia de Epicuro,

¹⁴ Juntamente com o Leucipo de Mileto (primeira metade do século 5 a.C.), considerado mestre de Demócrito, foram os fundadores da corrente filosófica conhecida como atomismo clássico. Leucipo e Mileto viam a realidade possuidora de uma consistência formada por infinitos átomos imutáveis que se movimentam, se combinam e se separam, formando, assim, os objetos dos sentidos (FOSTER, 2005).

um processo de introdução da dialética na concepção materialista¹⁵ de natureza (MARX, [1841] 2018).

O desenvolvimento da filosofia epicurista é marcado pela tentativa de afastamento da religiosidade. A proposição de uma filosofia natural era: “Nada é jamais criado pelo poder divino a partir de nada [...] a natureza jamais reduz qualquer coisa a nada” (FOSTER, 2005, p. 58). A análise de Foster vê que a filosofia epicurista implicava a expulsão dos poderes divinos sobre a criação da natureza, ainda que estes continuassem a existir. Porém, os deuses foram “[...] confinados aos espaços na intersecção dos mundos” (*Ibid.*, p. 58).

Foster (2005) afirma, então, que o materialismo epicurista dava ênfase ao caráter transitório da vida, o que levava ao reconhecimento da mortalidade do mundo. Via nesta filosofia que toda a existência material era interdependente e de que, da organização dos átomos, a própria morte era uma substância presente.

E Lukács ainda diz que a filosofia de Epicuro, munida do aparato teleológico (do trabalho) aristotélico e da abstração moral estoicista, foi a única na Antiguidade a destruir um dualismo ontológico (uma fixada no mundo dos seres humanos e outra, no mundo transcendente), visto que este filósofo “[...] também põe o sentido da vida humana, o problema da moral, no centro de sua filosofia” (LUKÁCS, [1976] 2012, p. 34). Porém, como explica Lukács, esta filosofia se distingue das demais “[...] na medida em que nela o cosmo natural se defronta com as aspirações humanas enquanto uma auto-legalidade não-teleológica, completamente indiferente, e o ser humano pode e deve resolver suas questões vitais exclusivamente na imanência de sua existência física” (LUKÁCS, [1976] 2012, p. 34). Assim, vê-se, neste representante da filosofia clássica, um processo inicial

¹⁵ Sendo o materialismo uma teoria que desenvolve desde a antiguidade clássica grega, sua visão filosófica compreende os seguintes aspectos, conforme Foster (2005) aponta embasado na filosofia de Roy Baskhar (1944-2014): 1) *o materialismo ontológico* afirma a dependência unilateral do ser social em relação ao biológico (e mais genericamente físico) e a emergência daquele a partir deste; 2) *o materialismo epistemológico* afirma a existência independente e a atividade transfactual (isto é, causal e legiforme) de pelo menos alguns dos objetos do pensamento científico; 3) *o materialismo prático* afirma que o papel constitutivo da agência transformadora do homem na reprodução e transformação das formas sociais. Ainda conforme este autor, o materialismo que teve desenvolvimentos distintos em alguns autores chega no fim do século XVIII e início do século XIX por duas formas: um materialismo mais mecanicista que se integrava facilmente “[...] com noções de um espírito divino acima e além da natureza [...]” (e que abriu espaço para o desenvolvimento de uma teologia naturalista como forma de resistência ao avanço do pensamento científico no fim do século XVIII); e a segunda forma focada nas interações orgânicas e nas experiências sensoriais, o que conduzia ao vitalismo-naturalismo universal de caráter pantefista (FOSTER, 2005, p. 47-48). Observa-se, então, que Foster trata o materialismo de Marx como focada principalmente no materialismo prático, mas defendendo, assim como se observa em Lukács, que esta concepção é mais ampla abraçando “[...] tanto ‘o materialismo ontológico’ quanto o ‘materialismo epistemológico’” (FOSTER, 2005, p. 15).

da necessidade de reconhecimento da ação da natureza, mas que não fosse a única determinação para os problemas (e suas resoluções) morais do ser humano.

Contudo, o maior desenvolvimento das reflexões acerca da constituição humana na sua relação com a natureza se deu no progressivo processo das transformações produtivas, econômicas e societárias ocorridas nos séculos posteriores. Destaca-se que, ainda que estivesse em curso o surgimento do entendimento da separação entre o ser humano, a religião e a própria natureza em séculos anteriores, foi no período renascentista e iluminista que se tem o desenvolvimento de uma nova forma de organização econômico-social que influenciará a constituição de um novo modelo societário, assim como nas teorias filosóficas acerca da natureza.

Encontram-se, neste período, autores que procuraram definir as características do novo tipo de homem que emergira nas transformações econômico-sociais ocorridas na nova forma de racionalidade econômica, política e social surgidas no processo de decadência do feudalismo e ascensão do modo de produção capitalista. Conforme Andery *et al.* (2012), neste período de transição há um processo de rejeição das ideias que representassem os períodos anteriores, visto que novas camadas sociais emergiram e, conseqüentemente, uma nova luta política se instaurara.

Assim, encontra-se também neste momento histórico do Renascimento e Iluminismo (dos séculos XV ao XVIII) uma busca por desvendar, desvelar os princípios basilares que fundamentariam a diferença e superioridade deste novo ser social, um indivíduo singular, com os demais seres presentes da natureza. Ao mesmo tempo, os processos presentes buscavam justificar a ruptura com os princípios da Igreja Católica e religião que, ainda naquele momento, era o único princípio explicativo sobre a vida e que definia o comportamento social e individual (ANDERY *et al.*, 2012; MUNDIM, 2015).

Acerca deste período, busca-se, em Immanuel Kant (1724-1804), não só um exemplo, mas uma síntese explicativa do Iluminismo/Esclarecimento (*Aufklärung*). Esse importante filósofo racionalista explana sobre a importância e primazia da razão e do conhecimento para a libertação humana. Este movimento que, juntamente com o Humanismo, a revolução científica e outros acontecimentos concretos do período de transição do modelo econômico e social do feudalismo para o capitalismo, também nomearia a corrente filosófica representativa deste momento histórico:

O Iluminismo representa a saída dos seres humanos de uma tutela que estes mesmos se impuseram a si. Tutelados são aqueles que se encontram incapazes de fazer uso da própria razão independentemente da direção de

outrem. É-se culpado da própria tutela quando esta resulta não de uma deficiência do entendimento, mas da falta de resolução e coragem para se fazer uso do entendimento independentemente da direção de outrem. *Sapere aude!* Tem coragem para fazer uso da tua própria razão! – esse é o lema do Iluminismo. (KANT, [1783] 2010, p. 5)

A passagem do ser humano para uma maioridade teria na Razão, segundo o que almejava Kant, uma importante ferramenta que possibilitaria livrar o homem das amarras e da tutela do dogmatismo, misticismo ou outras formas de pensamento criadas pelo próprio homem. Kant, inclusive, trata este período mítico como o período da menoridade do homem, tal qual uma criança em desenvolvimento. Exclamará o autor que comportamentos como a preguiça e a covardia são as causas de alguns homens ainda não terem saído da menoridade após a própria natureza já os terem libertado do controle alheio há algum tempo. Para o autor, alguns homens *têm a menoridade como sua natureza*, da qual torna-se difícil (e não desejado) se desprender (KANT, [1783] 2010)¹⁶.

Antes mesmo de Kant, o desenvolvimento do Renascentismo e Iluminismo ocasionou o surgimento de contribuições diversas para o entendimento sobre o homem e o que constituiria a sua natureza. A referida revolução científica é formada pelas descobertas no campo da física, da biologia, dentre outras ciências da natureza, que, a grosso modo, elevaram o entendimento do homem acerca dos fenômenos naturais que *o circundavam*. Tal possibilidade de entendimento, porém, só seria possível ao ser humano enquanto a única espécie possuidora de um *cogito* que, por sua vez, possibilitou a tomada da consciência-de-si no mundo e que desenvolveu um método (científico) para a apreensão da realidade, consideração esta formulada por René Descartes (1596-1650).

Diante da formulação cartesiana presente em seu célebre *Discurso sobre o Método* (obra lançada em 1637) sobre o correto método para o pensamento e, conseqüentemente, para o desenvolvimento do conhecimento, tem-se, então, um inicial processo de entendimento do ser humano como um sujeito que começara a se apartar da natureza. Entendimento este que, a partir da qual, os elementos presentes no mundo, considerados exteriores ao homem, foram transformados em coisas, em objetos. Conforme esclarece Abrão e Coscodai (2003, p. 192),

Somente no homem, os sentidos fornecem primeiro a existência do corpo, mas a razão evidencia antes a certeza do *cogito*. A conversão das coisas em ideias das coisas, de tal modo que a cadeia de razões seja constituída pelo pensamento e as coisas pensadas. A conversão das coisas em objetos é representação, cujo

¹⁶ Na próxima parte deste texto, serão apresentados alguns aspectos da história da filosofia e da natureza em Kant.

suporte (o sujeito) é o *cogito*. A ciência só se torna possível por basear-se na certeza inabalável do *cogito*, o que produz uma redução do mundo, da coisa extensa (*res extensa*) à medida estabelecida pelo *cogito*. Assim, a identidade e harmonia entre o mundo e homem são rompidas, tornando o homem o sujeito que pensa, e o mundo, a coisa, o objeto.

Tal rompimento entre o homem e o mundo não necessariamente se desvinculou de uma metafísica e de uma teologia. Cabe ressaltar que Descartes ainda não havia realizado o enfrentamento com o *ethos* religioso vigente da época, o que ocasionou o entendimento sobre a religião e sobre Deus como algo que é exterior ao *cogito*. Para ele, Deus é um efeito de uma causa que é exterior ao pensamento humano, ainda que este mesmo ser humano possa ter a ideia de Deus. Porém, esta ideia deve corresponder com algo que é existente, de fato.

Consideração distinta se encontra em Baruch de Espinosa (1632-1677), que, em sua obra, apresenta a *ideia de Deus* submetida a uma rigorosa crítica racionalista. O autor, segundo a leitura de Abrão, Coscodai (2003) e Andery *et al.* (2012), conclui que Deus era um *mecanismo imanente da natureza*, onde o homem projeta as suas carências. Esta radicalização também se encontra no trabalho de Denis Diderot (1713-1784), que supõe uma natureza possuidora de uma força que a faz produzir a si mesma, não dependente de uma força exterior, se corrigindo e eliminando todos os seres que são inviáveis, ou seja, a natureza possui uma força intrínseca que a faz mover e que a combina com outras matérias. Tal combinação forma embriões de todos os seres vivos, inclusive, o homem. Nesse sentido, há uma substituição das substâncias espirituais pelas substâncias da natureza (ABRÃO; COSCODAI, 2003; ANDERY *et al.*, 2012).

Conforme visto no parágrafo anterior e ainda tratando da relação entre a racionalidade e o pensamento religioso deste período, a religião ainda se mantinha como o princípio explicativo de maior influência, inclusive para o entendimento sobre o mundo natural. Cita-se aqui que, neste período que perdurou até o início do século XVIII, a tese explicativa sobre a *cadeia do ser*, também conhecida como *escala da natureza*, *escala das criaturas* elaborada por *sir* William Petty (1623-1687), pioneiro da economia política, teve bastante influência no meio científico. Presumia, nesta tese, a existência de uma gradação da natureza cujas formas presentes nela se localizam em uma determinada posição evolutiva, assim como também defendia a existência da imutabilidade das espécies. Todas estas formas presentes na natureza foram criadas separadamente por uma essência superior, por Deus (do Cristianismo, mas que, a observar outros sistemas religiosos, haverá algumas correspondências). Os seres humanos situavam-se no meio da

escala, entre os anjos do escalão superior (acima deles, o próprio Deus) e outros organismos inferiores, mas se julgava como superior e chefe desses outros organismos menores. Como aponta Foster (2005) a partir do próprio texto de Petty: “A principal utilidade dessas escalas das Criaturas é permitir que o homem veja que abaixo de Deus pode haver milhões de criaturas superiores ao homem. Mas Ele geralmente toma a si mesmo como sendo o chefe junto a Deus” (FOSTER, 2005, p. 43).

Outra tese que buscava conciliar a ciência com a religião se encontrava nos estudos da geologia. O catastrofismo procurava conciliar o relato bíblico da criação do mundo com os conhecimentos científicos do processo de formação geológica do planeta, que correspondia a uma sucessão de convulsões catastróficas e de onde surgiriam novas criações (FOSTER, 2005).

Continuando a análise do que foi desenvolvido na filosofia desse período, dentre os filósofos que possivelmente contribuíram para o entendimento sobre a natureza cabe destacar, ainda que brevemente, o trabalho de David Hume (1711-1776), que influenciou diversos pensadores, dentre eles, Immanuel Kant. Seu livro, *Um tratado sobre a natureza humana* (obra lançada em 1736, tendo uma versão resumida confeccionada pelo próprio filósofo em 1740), não só se torna uma importante meditação sobre a natureza do ser humano, como também se tornou uma obra fundamental da corrente filosófica empirista considerada, inclusive, como a expressão da sua radicalização.

Assim como o desenvolvimento do método nas ciências naturais (com procedimentos como a observação, experimentação racional) proporcionaram uma sólida perspectiva sobre a natureza física¹⁷, para David Hume, tratava-se então de aplicar o mesmo método para entender a natureza humana. Ao realizar a indagação sobre o que seja o *espírito*, o *eu* (no sentido metafísico), o autor tem como resposta o entendimento de que este não é substância, mas um fluxo de diversas impressões e ideias. Não sendo *substância-matéria*, o *espírito-eu*, então, não existe. Assim, o que se tem é uma natureza humana, que não é substância, mas que se refere à maneira *pelas quais as ideias são naturais e espontaneamente associadas pela mente*. Como o mesmo aponta, isso tornaria a sua obra distinta dos filósofos da Antiguidade que trataram da natureza humana focados mais na “[...] delicadeza de sentimentos, sendo justo da moral, ou grandeza de alma [...]” (HUME, [1740] 1995, p. 37), do que na profundidade de raciocínio e reflexão.

¹⁷ Provindas das descobertas de Nicolau Copérnico (1473–1543), Galileu Galilei (1564–1642), Isaac Newton (1643–1727), entre outros.

Por fim, e seguindo também a observação de Lukács ([1923] 1974) em sua análise sobre este período, os processos revolucionários, juntamente com o pensamento iluminista, inauguraram a filosofia moderna a partir de uma problemática: não mais aceitar o mundo como algo que surgiu independentemente do sujeito cognoscente (que foi, por exemplo, criado por Deus), mas antes concebê-lo como produto do próprio sujeito. Se em Kant, citado acima, se deteve para captar de forma mais radical o conhecimento racional como um produto do espírito, outros pensadores, em circunstâncias diversas, também o fizeram. Aqui se encontra, então, o desenvolvimento filosófico da teoria social de Karl Marx que recupera as palavras de Giambattista Vico (1668-1744), filósofo e historiador italiano anterior a Kant, segundo às quais a história humana se distingue da história da natureza, porque fizemos uma, mas não fizemos a outra.

Outra observação pertinente de Lukács é que tal período de transformações ocasionou na filosofia, pela primeira vez, uma base ontológica bastante sólida a partir do desenvolvimento científico ocorrido nas ciências naturais e que da qual foi possível observar a natureza “[...] em sua pura objetividade, materialidade, autossuficiência e legalidade” (LUKÁCS, [1976] 2012, p. 185), que elimina tanto a especulação teológica quanto as tradições teleológicas. Como resultado disso, a natureza é reconhecida como importante base ontológica, mesmo que ainda a concepção predominante desse período se apoie substancialmente em princípios mecanicistas e que ainda é insuficiente para a compreensão da constituição do ser social (LUKÁCS, [1976] 2012).

Feito este breve preâmbulo sobre o desenvolvimento do conhecimento filosófico sobre a categoria da natureza, a seguir, serão expostos os elementos que suscitaram ao questionamento sobre o ser humano, sobre a sua condição de ser social e sobre o conceito de natureza no período de transição da Idade Média para a Idade Moderna. Neste período, uma nova antinomia – *estado de natureza* e *estado civil* – surge em consequência da instituição de novas formas de organização social. Posteriormente e seguindo a intenção deste trabalho, será revisado na obra de Marx, o desenvolvimento da categoria da natureza e da história.

1.2. Antinomias fundantes da modernidade

De acordo com Hobsbawm ([1962] 2016), no período de transição pré-1780, houve profundas transformações que gestaram as crises dos *anciens régimes* que

culminariam nas revoluções burguesas na Europa e nos Estados Unidos da América. As forças econômicas e sociais, assim como as ferramentas políticas e intelectuais, já se encontravam desenvolvidas em uma parte da Europa, sobretudo na França e Inglaterra, que posteriormente abrangeria todo o continente.

Num breve desenvolvimento acerca de determinadas questões suscitadas no período de transição da sociedade europeia, observa-se que as mudanças das condições econômicas, políticas e sociais ocorridas na Europa entre os séculos XVI e XVIII ocasionaram a repressão das paixões humanas a partir da gênese e constituição do chamado *Estado*, que garantiria os interesses individuais, ao mesmo tempo em que buscaria o bem comum. Tem-se o desenvolvimento do pensamento filosófico liberal e que ocasionaria uma própria teoria de Estado, a partir de duas antinomias.

A primeira delas, autores já citados como David Hume, assim como Nicolau Maquiavel, Thomas Hobbes, John Locke, Jean-Jacques Rousseau, desenvolveram teses que apresentavam as concepções sobre o ser humano e a passagem/ruptura de sua condição natural – denominada de *estado de natureza* – para o *estado civil*.

Conforme apresentado aqui anteriormente, mas também a partir da explanação sintética presente no trabalho de Húngaro (2008), até o feudalismo a natureza humana era explicada pelo crivo religioso e o ser humano, sob a égide da Igreja e do Criador, vivia em comunidade. O processo revolucionário burguês ocasionou a ruína do pensamento mítico-religioso enquanto fenômeno que possuía a primazia e domínio sobre o ser humano. Tal processo significou afirmar a existência de uma natureza própria do homem que, por conseguinte, implicaria o reconhecimento de que este ser humano possuía “direitos naturais”. Assim, a humanidade que tomou consciência-de-si passou a se perceber como indivíduos sociais constituidores de uma sociedade civil¹⁸ (estado civil, público). E para a mediação dessa antinomia, fazia-se necessário o estabelecimento de forma de contrato social estabelecido entre os indivíduos. Eis, então, a antinomia estado de natureza e estado civil (HÚNGARO, 2008).

¹⁸ Konder (1991), em seu estudo sobre Hegel, aponta que o termo significa *sociedade civil*, como também significa *sociedade burguesa*. Assim, o autor explica: “[...] a única forma de sociedade civil que podia se pensar era aquela que nascia com a burguesia. Nela se combinavam, então, a garantia da propriedade privada e a proteção aos direitos do homem e do cidadão. Por um lado, a ‘sociedade civil (burguesa)’ permitia a ampliação do espaço de liberdade para as pessoas, para os indivíduos; por outro, sancionavam a mais brutal exploração do trabalho (desenvolvida com a chamada ‘revolução industrial’) e lançava os seres humanos uns contra os outros, numa competição desenfreada, numa guerra sem tréguas em torno do lucro e das vantagens da propriedade”(KONDER, 1991, p. 16). Posteriormente, se terá uma exposição sobre a teoria hegeliana na qual se tratará deste tema novamente.

Ainda a partir da síntese de Húngaro (2008), desta primeira surge uma segunda antinomia: se é necessário o estabelecimento de um contrato social entre estes indivíduos singulares, haveria, então, a necessidade de alguma instância para geri-lo. Esta instância necessariamente seria pública para a qual se delegaria o direito e dever de autoridade sobre os indivíduos em sociedade. Tal autoridade, inclusive, permite o monopólio da violência legitimada para o exercício de controle social, o que ocasionaria a constituição de forças de segurança pública que responderiam às necessidades desta instância. Assim ao Estado, entendido como o aparato público cuja característica é a universalização, caberia gerir aquilo que lhe fosse exterior e representativo dos interesses privados, no caso, dos interesses da sociedade civil (reino do domínio privado).

Entre os autores que desenvolveram suas reflexões filosóficas acerca da questão da natureza, destacam-se aqui, dentre importantes filósofos deste período já citados, os trabalhos de dois pensadores iluministas liberais¹⁹ da corrente contratualista e que tiveram considerações distintas em momentos distintos, mas responsáveis por constituir a reflexão do período de transição à modernidade: o filósofo e matemático britânico Thomas Hobbes (1588-1679) e o filósofo francês Jean-Jacques Rousseau (1712-1778). Complementa-se a estes autores a contribuição kantiana por este tratar da questão da natureza no interior do desenvolvimento de sua teoria para uma história da filosofia.

Em seu principal trabalho, Hobbes tratou desta antinomia contribuindo para o desenvolvimento da noção de contrato social. Ao buscar a sistematização sobre a constituição do Estado, este pensador desenvolveu uma concepção de homem afirmando que o ser humano possuía um estado natural. Nesse estado natural, os homens seriam iguais pelo fato de a natureza ter feito seus corpos assim, ainda que houvesse diferenças entre um e outro em suas forças e habilidades, assim como no espírito (HOBBS, [1651] 2004). Ainda que houvesse esta igualdade de condições físicas, também se encontravam, na própria natureza humana, as causas para a discórdia entre os homens associadas a determinados objetivos:

¹⁹ Reconhece-se, neste trabalho, a importância do trabalho do filósofo inglês de John Locke (1632-1704), não apenas por oferecer bases para o pensamento liberal, haja visto a importante definição sobre a propriedade privada, esta considerada, inclusive, um *direito natural* instituído pela divindade central cristã, mas que, ao ser expulso do paraíso, necessita *trabalhar* para ter acesso a este direito (MUNDIM, 2015). A importância de seu trabalho também está relacionada com seu entendimento sobre a humanidade, sobre a natureza humana. Porém, como há similaridades e aproximações com Thomas Hobbes, optou-se por tratar mais diretamente deste último autor citado enquanto expressão de características inatas na natureza humana.

- a. A *competição* entre os homens que os leva a atacar um ao outro em busca do lucro;
- b. A *desconfiança* que leva tanto quem ataca quanto quem seja atacado, a buscar sua segurança; e
- c. A busca pela glória através da construção de *reputação*, ainda que seja por ninharias (HOBBS, [1651] 2004).

Em síntese, pode se dizer que a natureza humana era regulada por seus instintos, desejos, ambições que levariam o ser humano para a busca de sua imediata satisfação. Porém, se todo ser humano possui este ímpeto da satisfação de seus desejos, e não havendo “[...] um poder comum capaz de os manter a todos em respeito [...]” (HOBBS, [1651] 2004, p. 98), haveria uma instabilidade nas relações e laços sociais ocasionando um estado permanente de conflito, de guerra (MUNDIM, 2015). Hobbes, novamente tratando que esta condição de conflito é pertencente à natureza dos homens, faz a comparação a seguir com um fenômeno natural para demonstrar seu argumento de que há no homem este estado permanente voltado para o conflito:

Tal como a natureza do mau tempo não consiste em dois ou três chuviscos, mas numa tendência para chover que dura vários dias seguidos, também a natureza da guerra não consiste na luta real, mas a conhecida disposição para tal, durante todo o tempo em que não há garantia de não haver beligerância. Todo o tempo restante é de paz. (HOBBS, [1651] 2004, p. 98).

Desta constatação sobre o que seja o homem, o autor infere a necessidade para a constituição de um poder regulador. Argumenta então que tal poder se estabelece inicialmente em leis naturais fundamentais, quais sejam, de que o homem buscaria a paz por diversos meios e possibilidades (ainda que fosse por meio da guerra) e de que um desses meios o levaria a abrir mão ou renunciar aos seus direitos, delegando ou transferindo para alguém o que, então, se denomina como *contrato social*. Outras leis consideradas naturais, como a justiça, gratidão, complacência, piedade, equidade seriam garantidas neste processo de transferência de direitos e estabelecimento de um contrato social para uma terceira pessoa²⁰.

²⁰ No terceiro capítulo desta tese, serão estudadas as noções de indivíduo, do ser social e o processo de individuação. Adianta-se aqui a formulação da concepção de pessoa em Hobbes presente em *O Leviatã* ([1651] 2004) como surgido do teatro, da *persona* que era o disfarce do ator.

Vale ressaltar que tal forma de raciocínio deste filósofo o torna pertencente à corrente mecanicista de filosofia. Em síntese, esta teoria filosófica entende que a explicação dos fenômenos é dada pela causalidade linear das leis da mecânica. Descartes, a quem se atribui a inicial utilização do termo, vê o mecanicismo como uma teoria que se explica pelos princípios da matéria homogênea e do movimento local. Hobbes defendeu que a memória, as paixões e a imaginação seriam funções derivadas do arranjo mecânico humano, levando-o a afirmar que as operações materiais do sistema nervoso humano seriam responsáveis por explicar a percepção, a busca do desejo e a vontade humana. Em suma, os seres humanos são seres de matéria e movimento que obedecem às mesmas leis da natureza que os objetos físicos (HOBBS, [1651] 2004; ANDERY *et al.*, 2012, ABRÃO; COSCODAI, 2003). Diz também Lukács que esta corrente mecanicista obriga a imposição de uma ontologia unitária da natureza e da sociedade, com primazia ao natural-mecânico como principal determinação para o ser humano e para a constituição social (LUKÁCS, [1976], 2012).

Outra observação complementar é que a reflexão hobbesiana sobre o que seja o estado de natureza humana parece partir de uma moralidade natural, não se observando a constituição histórica e social de conceitos como *bem* e *mal*, por exemplo. Tal observação é apontada por outro autor desta corrente filosófica contratualista, Jean-Jacques Rousseau. Esse filósofo suíço também é considerado um pensador da corrente contratualista, por tratar da questão do contrato social como base para a formação da sociedade. Porém, pode-se considerar que está em oposição a Thomas Hobbes e John Locke.

Rousseau afirma que as tentativas para explicar o fundamento da sociedade a partir da noção inicial de estado de natureza levaram diversos filósofos a conclusões que os colocavam em constante conflito. Diante do desafio da Academia de Dijon (na França) ocorrido em 1753 com a pergunta: *Qual é a origem da desigualdade entre os homens e se é autorizada pela lei natural?*, Rousseau tece uma resposta que originou seu célebre *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens* ([1755] 2002). Esse discurso aborda inicialmente sobre a problemática da extensão do direito natural a todos os seres, inclusive o homem, e aponta os caminhos diversos (e equivocados) estabelecidos pelos filósofos:

Não é sem surpresa e sem escândalo que se nota a pouca concordância que reina sobre essa importante matéria entre os diversos autores que dela trataram. Entre os mais sérios escritores, mal se encontram dois que tenham o mesmo

parecer sobre esse ponto. Sem falar dos antigos filósofos, que parece ter-se empenhado em contradizer-se entre si sobre os princípios mais fundamentais, os juristas romanos sujeitam, indiferentemente, o homem e todos os outros animais à mesma lei natural, porque atribuem esse nome mais à lei que a natureza que impõe a si mesma do que àquela que ela prescreve; ou melhor, por causa da aceção particular segundo a qual esses juristas entendem a palavra lei, que parecem ter empregado nessa ocasião apenas para a expressão das relações gerais estabelecidas pela natureza entre todos os seres animados, para a sua conservação comum. (ROUSSEAU, [1755] 2002, p. 152-3)

Se entre os *antigos* haviam a consideração da primazia da natureza sobre todos os seres, entre os quais o próprio homem, entre os filósofos modernos, a competência do julgo da lei natural caberia apenas a um ser moral e dotado de razão: “[...] ao homem, a competência da lei natural [...]” (ROUSSEAU, [1755] 2002, p. 153). Contudo, este autor avalia que a definição do que seja a lei natural se embasa em princípios metafísicos pouco compreensíveis e que geraram diversas interpretações, conflitos e divergências entre os filósofos.

No exame sobre a constituição humana, os filósofos então percorreram o caminho de compreender o estado inicial da natureza destes, mas, partindo de uma premissa que por si só, era problemática:

Os filósofos que examinaram os fundamentos da sociedade sentiram todos a necessidade de remontar até ao estado de natureza, mas nenhum deles o atingiu. Uns não hesitaram em supor no homem nesse estado a noção do justo e do injusto, sem se preocupar em mostrar que ele deveria ter essa noção, nem sequer que esta lhe fosse útil. Outros falaram do direito natural que cada qual tem de conservar o que lhe pertence, sem explicar o que entendiam por pertencer. Outros, conferindo de início ao mais forte, autoridade sobre o mais fraco, logo fizeram nascer o governo, sem pensar no tempo que ter passado antes que o sentido das palavras autoridade e governo pudesse existir entre os homens. **Enfim, todos, falando da necessidade, de avidez, de opressão, de desejos e de orgulho, transportaram ao estado de natureza, ideias que haviam tirado da sociedade: falavam do homem selvagem e descreviam o homem civil.** Nem sequer acudiu ao espírito da maioria dos nossos duvidar que o estado natural houvesse existido, conquanto seja evidente, pela leitura dos livros sagrados, que o primeiro homem, tendo recebido imediatamente de Deus luzes e preceitos, não estava ele mesmo nesse estado, e que, acrescentando aos escritos de Moisés a fé que lhes deve qualquer filósofo cristão, cumpre negar que, mesmo antes do dilúvio, os homens jamais se tenham encontrado no puro estado de natureza, a menos que neles tenham recaído em virtude de algum acontecimento extraordinário. Paradoxo muito embaraçoso de defender e totalmente impossível de se provar. (ROUSSEAU, [1755] 2002, p. 161, negritos nossos)

Ou seja, foi observado que os filósofos incorreram no equívoco de *idealizar* algo que possivelmente não ocorreu na história da formação humana, especialmente por tal idealização partir da premissa de que princípios e valores morais constituídos tardiamente

nos processos de sociabilidades pudessem ser universais, absolutos e presentes desde a aurora humana.

Assim, Rousseau considera que tanto a afirmação hobbesiana de que o homem é naturalmente intrépido e que seu estado de natureza o leva a somente atacar e combater, quanto a de outros filósofos que apontam um comportamento humano tímido e covarde diante das outras criaturas e desafios presentes na natureza, não condizem com as características presentes nos homens selvagens. Aliás, o autor alerta que para a sua meditação sobre o tema é necessário evitar a confusão do “[...] homem selvagem com os homens que temos diante dos olhos” (ROUSSEAU, [1755] 2002, p. 170). O homem selvagem possui uma constituição distinta do homem civilizado, não possuindo ainda os traços e características deste último. Dirá Rousseau que este homem, antes selvagem do que mau, mas também preocupados em se proteger do mal que poderiam receber, possui um estado de natureza imaculado ainda não contaminado com os vícios da civilização (MUNDIM, 2015).

Em sua meditação, Rousseau então conclui que, no estado natural, o ser humano é possuidor de uma *alma*, que, por sua vez, é regida pelos sentimentos (que a própria natureza dotou aos homens) de amor a si próprio e um sentimento de piedade presente em todos. Contrário a esta piedade encontram-se as paixões humanas, violentas, das quais ocasionam a necessidade de organização de leis para regê-las e controlá-las.

Deste aspecto é que surgirão as desigualdades entre os seres humanos: o autor reconhece tanto os fatores naturais (como o sexo, idade, força, entre outros) que geram desigualdades quanto as questões morais e políticas. Cabe salientar que a preocupação do autor não repousa sobre a primeira forma de desigualdade, visto que não foram as características de ordem natural as responsáveis pela submissão de um grupo de seres humanos a outro. São as desigualdades políticas e moral que ocasionam tais circunstâncias de dominação aos homens.

Se no estado de natureza o ser humano é um indivíduo solitário, um animal não-sociável, inocente por viver isolado e, assim, não ter consciência de noções como bem e mal, para Rousseau, tal condição permitiu ao homem gozar de uma liberdade, de igualdade com outros homens e de felicidade. Condição esta que em estado civil, aquilo que era natural no ser humano, como a sua inocência e bondade, são convertidos a mesquinhez e cobiça, especialmente quando houve o desenvolvimento da propriedade. Assim, a igualdade existente entre os homens em seu estado natural, a partir da posse e

da propriedade privada, gerou desigualdades nas quais o próprio homem se submeteu a outro grupo pelo trabalho, seja escravo ou de outra forma.

O primeiro que, tendo cercado um terreno, atreveu-se a dizer: *isto é meu*, e encontrou pessoas simples o suficiente para acreditar nele, foi o verdadeiro fundador da sociedade civil. Quantos crimes, guerras, assassínios, quantas misérias e horrores não teria poupado ao gênero humano aquele que, arrancando as estacas ou enchendo o fosso, houvesse gritado aos seus semelhantes: “evitai ouvir esse impostor. Estareis perdidos se esquecerdes que os frutos são de todos e que a terra não é de ninguém!” Porém ao que tudo indica, então as coisas já haviam chegado ao ponto de não mais poder permanecer como eram, pois essa ideia de propriedade, dependente de muitas ideias anteriores que só puderam nascer sucessivamente, não se formou de uma só vez no espírito humano. Foi necessário fazer-se muitos progressos, adquirir-se muito engenho e luzes, transmiti-los e aumentá-los de século em século, antes de chegar a esse derradeiro limite do estado de natureza. (ROUSSEAU, [1755] 2002, p. 203).

Interessante observar que o avanço do pensamento rousseauiano (considerado, também, um revolucionário em sua época) permitiu o reconhecimento inicial da distinção entre natureza e história: o estado de natureza em que o homem vive, em determinado equilíbrio com o meio e com os outros seres humanos, é maculado pelo estado social-civil. A natureza, o estado natural humano, encontra-se fora da história, sendo esta constituída pela civilização que corrompeu o estado natural. Se é válido ressaltar tal característica na obra de Rousseau, vale também destacar a sua problemática conclusão, qual seja, do juízo de valor dado à natureza e à história. Vê-se que por este autor é na natureza e no estado natural do homem que se encontram a bondade, a benevolência.

Na civilização, encontram-se todos os males para os homens, o que permite afirmar que a história ganha uma “aura” negativa, para este autor. Outra ocorrência das limitações de sua reflexão encontra-se no fato de Rousseau ter concebido a concepção de que o indivíduo é um dado preexistente da sociedade, característica esta herdada pelo forte individualismo presente em seu momento histórico. Como será visto adiante nesta tese, o indivíduo também é uma constituição histórica e social.

Ainda que não seja a intenção deste trabalho aprofundar a análise da temática em questão na obra de Kant, podem ser apontados alguns aspectos a partir do texto *Ideia de uma História Universal com um propósito cosmopolita* ([1784] 2010). Neste artigo, o filósofo apresenta sua história da filosofia com a consideração de que a *história da espécie humana é uma realização de um plano da natureza, a natureza como regulador*²¹ na qual

²¹ Também se tem em Kant: “Pode encarar-se a história humana no seu conjunto como a execução de um plano oculto da Natureza, a fim de levar a cabo uma constituição estatal interiormente perfeita e, com este

o progresso e desenvolvimento desta espécie estabelece uma constituição política por onde a humanidade poderia desenvolver plenamente todas as suas disposições e, assim, realizar sua saída de um estado de menoridade (KANT [1784] 2010; NADAI, 2006; XAVIER, 2008).

Um breve adendo antes de tratar da questão da natureza neste autor: Kant desenvolveu seu pensamento a partir das considerações presentes na tradição racionalista alemã e empirista inglesa. Por um lado, diferente de outros racionalistas que explicam as coisas, o mundo, a partir de condições *a priori* (conhecimentos que independem da impressão dos sentidos e da experiência, como o espaço e o tempo), Kant defendia que seria necessário haver um exame acurado sobre os limites do uso da razão. Por outro lado, os empiristas, especialmente David Hume, consideravam que o conhecimento e a conexão de causa e efeito que formam um fenômeno surgem do empírico (*a posteriori*) que tem sua fonte na experiência e na possibilidade de repetição.

Assim, há uma negação de a razão ser pensada a partir de conceitos *a priori*: quando Kant trata, por exemplo, sobre o conceito de causa, este autor afirma que tal conceito não decorre da experiência, mas seria uma forma de pensamento pertencente ao ser humano *a priori*. Portanto, a razão é uma capacidade humana, independente da experiência, mas que seu uso correto só ocorre no interior da experiência. A proposta deste autor, então, foi de verificar os limites da razão e do conhecimento, o que o fez elaborar um profundo estudo que se encontra presente nas obras *Crítica da razão pura* (1781), *Crítica da razão prática* (1788) e *Crítica do juízo* (1790), (KANT, 2001; ANDERY *et al.*, 2012).

Destaca-se que Kant, na pretensão de verificar as possibilidades e os limites da razão, conclui que a razão não alcança a toda a realidade. Assim, a própria pretensão da filosofia de conhecer as coisas, tais como são em si mesmas (que forma o objetivo do ramo da metafísica), não deixa de ser *pretensões irrealizáveis*. Pois a razão humana só compreende as coisas a partir da forma como elas são organizadas pelas estruturas interna e universal da própria razão, mas que, ainda assim, o sujeito pensante e a humanidade nunca saberão se esta organização corresponde ou não à organização em si da própria realidade. A filosofia, assim, deixa de ser metafísica e se torna o conhecimento das condições de possibilidade do conhecimento verdadeiro enquanto conhecimento possível para os seres humanos racionais, ou seja, a filosofia se converte em *teoria do*

fim, também perfeita no exterior, como o único estado em que aquela pode desenvolver integralmente todas as suas disposições na humanidade” (KANT, [1784] 2010, p. 15).

conhecimento, uma teoria sobre a capacidade e a possibilidade humana de conhecer. Também a filosofia se converte em ética, qual seja, em estudos das condições de possibilidades da ação moral enquanto realizada por liberdade e por dever (CHAUÍ, 2000).

Convém ressaltar que a concepção kantiana sobre a natureza continua, em certa medida, mecanicista, especialmente na sua primeira crítica, qual seja, na *Crítica da Razão Pura*. Nesta obra, a natureza é entendida como “[...] a interconexão de fenômenos que são regidos por suas próprias regras e leis (naturais) (KANT, [1781] 2001, p. 262). Observa-se que Kant vê a natureza por aquilo que ela, enquanto *fenomenum*, é percebida pelas condições dadas *a priori*, ou seja, pela forma da percepção (como os anteriormente citados espaço e tempo) e das categorias desenvolvidas (como qualidade, quantidade) pelo conhecimento científico, especialmente daquele que parte do modelo das ciências da natureza. Porém, se a natureza se torna a existência das coisas percebidas pela faculdade racional humana e somente por ela (a razão) pode-se buscar conhecer as coisas e as leis naturais, e possível que escape ao entendimento humano àquilo que a natureza seja em si-mesma (*noumenum*) (KANT, [1781] 2001; SCHÜTZ, 2009).

Em suas críticas posteriores, conforme o estudo de Schütz (2009), a concepção sobre a natureza é apresentada de forma ampliada e multifacetada. Na *Crítica da Razão Prática*, é evidenciada uma natureza que transcende nossa sensibilidade e é fruto da razão que cria suas próprias leis. É a natureza supersensível, que fundamenta a liberdade e o agir prático-ético. Na terceira Crítica (*Crítica do Juízo*), é tratada a natureza orgânica que é, ao mesmo tempo, causa e efeito de si mesma e é viabilizada pelo entendimento intuitivo. As diferentes concepções de natureza são formas diferenciadas de conhecimento, elaboradas a partir de princípios diversos. Todas, no entanto, são legítimas e não se excluem, segundo Schütz (2009).

Voltando ao texto *Ideia de uma História Universal com um propósito cosmopolita* ([1784] 2010), Kant considera que, no estado de natureza, encontra-se uma razão inata – *razão pura* – originada dos sentidos que o ser humano possui, da sensibilidade entendida como a faculdade (capacidade) de captação da realidade (esta que se apresenta de forma diversa) e da capacidade de entendimento do que é apresentado de forma difusa nessa realidade. Ou seja, Kant considera que nas disposições originárias onde as leis naturais condicionam o desenvolvimento de todas as coisas, inclusive do ser humano, também já se encontravam as disposições vinculadas à faculdade da razão. Disposição esta que se

encontra inserida na intencionalidade da própria natureza que *teleologicamente* se orienta para o progresso da espécie humana²².

A natureza, possuidora de um propósito, de um *telos*, só é posta em movimento quando as faculdades da razão têm seu desenvolvimento efetivado na espécie humana ao longo de muitas gerações. Conforme Kant expõe, a natureza já oferece ao homem condições para que o próprio ultrapasse o arranjo mecânico de sua existência animal (KANT, [1784] 2010). Assim, cabe então afirmar que, para Kant, a natureza humana comporta os sentidos, os instintos e a racionalidade pela qual o homem pode se libertar de sua condição primitiva.

Salienta-se que a própria natureza dotou o ser humano com a razão e a liberdade da vontade, o que também se torna possível inferir que a razão é algo *natural*. A realização do desenvolvimento das disposições presentes nos homens ocorre pelo meio de sua *sociabilidade insociável*, ou seja, sua tendência para entrar em sociedade. Porém, o mesmo ser que possui esta tendência, por possuir esta inclinação para que se sinta mais homem, também possui a propensão para o isolamento. Isto ocorre porque o ser humano

[...] se depara ao mesmo tempo em si com a propriedade insocial de querer dispor de tudo a seu gosto e, por conseguinte, espera resistência de todos os lados, tal como sabe por si mesmo que, da sua parte, sente inclinação para exercer a resistência contra os outros. Ora, esta resistência é que desperta todas as forças do homem e o induz a vencer a inclinação para a preguiça e, movido pela ânsia das honras, do poder ou da posse, a obter uma posição entre os seus congêneres, que ele não pode suportar, mas dos quais também não pode prescindir. Surgem assim os primeiros passos verdadeiros desde a brutalidade para a cultura, que consiste propriamente no valor social do homem; desenvolvem-se a pouco e pouco todos os talentos, forma-se o gosto e, através de uma incessante ilustração, o começo transforma-se na fundação de um modo de pensar que, com o tempo, pode mudar a grosseira disposição natural em diferenciação moral relativa a princípios práticos determinados e, por fim, transmutar ainda, deste modo num todo moral uma consonância para formar sociedade, patologicamente provocada. (KANT, [1784] 2010, p. 8)

Como solução para esta questão, a natureza o impele à constituição de uma sociedade civil onde se torna necessário submeter-se a *um senhor* (que já não é um animal,

²² Acerca do desenvolvimento da finalidade e do reconhecimento da teleologia na filosofia moderna, como se observa na filosofia kantiana, o problema ainda não tinha sido aclarado, somente a partir de Hegel (como será discutido posteriormente neste trabalho) é que se tem uma definição importante na qual foram diferenciados os nexos causais presentes nos fenômenos que respondem às legalidades naturais da finalidade executada do pôr de uma consciência. Sobre isso, Lukács mostra a limitação presente no idealismo alemão: “O idealismo filosófico – sem consciência nenhuma da característica humana de pôr a finalidade – projetou a finalidade na natureza, procurou e encontrou um ‘portador’ do ato de pôr a finalidade, a saber, Deus. Deus teria criado o mundo conforme um fim e tomaria providências imediata e mediatamente para que os fins por ele previstos se realizassem na natureza e na sociedade” (LUKÁCS, [1948] 2018, p. 454).

mas um homem) e, posteriormente, a um Estado capaz de realizar a administração do direito geral e individual. Assim, ainda que se encontre a presença de antagonismos e contradições, tal organização social seria capaz de realizar o estado pleno de desenvolvimento da humanidade.

Assim, antes de prosseguir com a apresentação do desenvolvimento do conceito de natureza, especialmente nos próximos autores (em Hegel e Marx, a natureza ganhará *status* ontológico), observemos a síntese lukacsiana acerca das antinomias fundamentadoras da modernidade e do quanto tal debate suscita elementos importantes para o entendimento da constituição do ser social (elemento motriz para o desenvolvimento deste trabalho). Para este autor, é necessário ter em vista o debate sobre a concepção da razão, sendo esta considerada o princípio último do ser e do devir da natureza e da sociedade. O desenvolvimento da filosofia, em seu princípio, foi de elaborar o princípio da razão quase sempre com um sentido que correspondesse com as leis da natureza (eternas e imutáveis).

Contudo, Lukács aponta que, no contexto das transformações do período iluminista, a antinomia natureza e sociedade não possuía elementos concretos para sua resolução. O seguinte questionamento: “[...] se a natureza é onipotente, como foi possível que ser humano e sociedade se destacassem dela?” (LUKÁCS, [1976] 2012, p. 185) revela que o conceito iluminista de natureza apresenta uma ambiguidade ontológica, visto que as novas descobertas científicas fundamentadas na objetividade em que a natureza se apresenta consolidam um tipo de base ontológica que, no entanto, não pode ser considerada como a base para uma ontologia do ser social:

Por um lado, na linha do grande desenvolvimento científico ocorrido a partir de Galileu e Newton, a natureza é vista em sua pura objetividade, materialidade, autossuficiência e legalidade; desse modo, é obtida uma base ontológica indefectivelmente sólida de observação do mundo, que elimina de modo radical todas as tradições teleológicas, em última instância antropomórficas, impingidas à natureza; e trata-se, para o pensamento, de um sólido fundamento ontológico, mesmo que a imagem da natureza ainda se apoie substancialmente em princípios mecanicistas. Por outro lado, não é possível derivar diretamente dessa concepção da natureza uma ontologia do ser social. Quando o Iluminismo, reportando-se a grandes modelos como Hobbes e Espinosa, quer impor a qualquer preço uma ontologia unitária da natureza e da sociedade, seu conceito de natureza – desviando-se da ontologia espontaneamente clara de Galileu e Newton – transforma-se subitamente num conceito de valor. (A tradição dessa mescla remonta à Antiguidade tardia). O uso simultâneo inconsciente dessas duas metodologias mutuamente excludentes – e cuja contraditoriedade é ainda mais acentuada pelo fato de que, por trás da natureza como conceito de valor, não há um mero dever-ser subjetivista, mas uma ontologia do ser social também espontaneamente objetiva – provoca as mais intensas discrepâncias na visão de mundo do

Iluminismo: antes de tudo, a necessária e sempre inconsciente reversão da visão materialista da natureza numa visão idealista da sociedade e da história. O fato de o egoísmo racional da ética revelar-se como um prolongamento da concepção objetiva materialista (mecanicista-materialista) da natureza, ou de que nele existam efetivamente determinados elementos de uma teoria materialista da sociedade, de modo algum atenua essa contradição – antes, agrava-a. (LUKÁCS, [1976] 2012, p. 185)

Vale destacar, é claro, que, mesmo com questões de difíceis resoluções, o Iluminismo avança nas proposições iniciadas no Renascimento, naquilo que segue como uma proposta de construir uma ontologia unitária racional e terrena que suplantasse uma ontologia transcendente-teleológica-teológica. E, como importante aspecto desse esforço, tem-se o reconhecimento de que, para uma ontologia do ser social, é necessário que isto se edifique sobre uma ontologia da natureza.

Avalia Lukács que a filosofia iluminista (precedida por diversas correntes filosóficas) fracassou por conceder fundação da constituição do ser social sobre a natureza, mas de forma unitária, homogênea e direta, por não saber captar “[...] de modo conceptual o princípio ontológico da diferença qualitativa no interior da unidade que se dá em última instância” (LUKÁCS, [1976] 2012, p. 186).

O autor também demonstra que o caminho da incompreensão sobre a diversidade na unidade, especialmente no materialismo mecanicista, ocasiona a desconexão de uma ontologia do ser social com uma ontologia materialista, mas que se torna central na filosofia idealista da história:

A fenda ontológica no interior do conceito de natureza é tão somente a manifestação do fato de que, se não se compreende essa diversidade na unidade, não pode ser construída nenhuma ontologia consequente. Mas é evidente que a rígida unitariedade dogmática do materialismo mecanicista então dominante era extremamente inadequada para captar essa diferenciação. As importantes iniciativas de Diderot rumo a uma dialética real no interior do ser social nascem – do ponto de vista do materialismo por ele proclamado – em certa medida *per nefas* (para o bem ou para o mal); e, quando Rousseau ilumina momentos essenciais da dialética social (sobretudo as causas e a necessidade dinâmica do processo de afastamento da natureza), abandona, de modo consciente, a ontologia materialista então vigente: a natureza, enquanto categoria central do *dever-ser* sócio-humanista, perde qualquer ligação com a ontologia materialista da natureza e se transforma – de modo bastante contraditório internamente, mas justamente por isso tanto mais eficaz – no centro de uma filosofia idealista da história. (LUKÁCS, [1976] 2012, p. 186)

Encerrado momentaneamente este adendo, a seguir será visto o desenvolvimento sobre a natureza e história em Hegel, havendo, inclusive, a apresentação de uma ontologia do ser humano e da atividade teleológica na sua constituição.

1.3.A crítica à lógica formal iluminista na lógica dialética hegeliana: o desenvolvimento de uma filosofia da natureza

Novamente buscando embasamento a partir da análise de Lukács, este autor aponta a importância do pensamento hegeliano no desenvolvimento da teoria social de Marx e Engels, visto que um conjunto de categorias, assim como o método dialético, foi adotado no pensamento marxiano. Dentre tais categorias, conceitos e discussões que refletem à época vivida por estes autores, encontra-se o debate direto com os teóricos que propunham meditações sobre o ser humano e a natureza.

Assim, a filosofia de Georg W. F. Hegel (1770-1831) torna-se fundamental tanto para o entendimento do desenvolvimento do conceito de natureza e história a partir de dos elementos fundamentais da razão e liberdade, essenciais no pensamento iluminista e objeto da crítica hegeliana, quanto para visualizar seu próprio sistema como uma contribuição (conforme almejava o autor) para a compreensão do mundo após as revoluções burguesas ocorridas na Europa.

Hegel teceu críticas diretas à filosofia racionalista de Kant (especialmente no que tange a sua objeção à impossibilidade de se conhecer o *noumenon*, a coisa-em-si, pois isso limitaria a razão, segundo Hegel), à própria filosofia idealista da época, às concepções de natureza e constituição do ser social presentes nos filósofos contratualistas (como Hobbes e Rousseau) e ao materialismo mecanicista (especialmente o francês).

Vale lembrar que Hegel desenvolveu um tipo específico de filosofia idealista. Em um breve resgate, aponta-se que o idealismo, a grosso modo, constitui uma forma, método e maneira de explicar que as coisas reais que existem e são determinadas por uma ideia universal anterior²³. A saber, o idealismo, na filosofia, possui, ao menos, três grandes tradições:

²³ Tal questão está enraizada na filosofia clássica e nas definições sobre como se conhece a si (o Ser) e as coisas no mundo, sejam elas abstratas e/ou concretas. Isto ocasionou a constituição de duas formas que, inicialmente, se contrapõem (mas não permanecem nesta contraposição sempre): o Idealismo e o Realismo. O ato de teorizar surge na condição da busca de explicar o mundo que, na filosofia, desenvolvem duas disciplinas, a lógica e a metafísica. Segundo Chauí (2000), a organização destas duas correntes se constituiu a partir do entendimento sobre o que caracterizaria a Razão. Esta foi inicialmente posta como a capacidade exclusivamente humana que desenvolve meios para constituir explicações, métodos, pressuposições, pensar do abstrato ao concreto de forma ordenada e correta a partir de princípios ou leis (princípio da identidade, princípio da contradição, princípio do terceiro-excluído, princípio da razão suficiente ou da causalidade). Seguindo Chauí (2000), no movimento da atividade racional, que é operada ou pela razão subjetiva ou pelo sujeito do conhecimento, ocorreu a divisão em duas grandes modalidades: a intuição (razão intuitiva, que pode ser do tipo empírica ou do tipo de intuição intelectual, onde o objeto de conhecimento é *visto* de forma direta e imediata sem que haja a necessidade de provas ou demonstrações para saber o que conhece) e o raciocínio (razão discursiva, onde se tem a realização de vários atos de conhecimento para conseguir captar o objeto do conhecimento tendo a *dedução*, *indução* e *abdução* como princípios e procedimentos racionais).

- a. a tradição cartesiana, também considerada de idealismo metodológico por defender o *inatismo* a partir da intuição pura que seja independente da experiência. Assim, a *episteme* (o conhecimento verdadeiro) seria alcançada a partir das ideias inatas;
- b. a tradição kantiana reconhecida como idealismo transcendental, no qual se tem a rejeição da ideia como resultado de uma consciência pura. A ideia é concebida como produto de uma estrutura lógica universal, que formata somente os dados da *empiria*, sem nunca atingir o objeto;
- c. a tradição designada como idealismo metafísico, associada ao platonismo, mas que tem o desdobramento de um subtipo com a constituição da filosofia hegeliana (LUKÁCS, [1948] 2018; SOUSA, 2010).

O sistema hegeliano, conforme Lukács ([1948] 2018), também marca a transição do idealismo subjetivo para o seu idealismo objetivo: com a interiorização *da e na* consciência, é posto novamente em movimento *o processo objetivo do sujeito*. A partir da transformação da substância em sujeito, tem-se a realização do sujeito-objeto idêntico. Assim, o Ser é ideia, o ser é realidade. Lukács ([1948] 2018) também ressalta que, após Hegel, o idealismo se voltou ao subjetivismo, afastando, assim, da realidade e se tornando cada vez mais subjetivo.

Ainda contando com a leitura de Lukács ([1948] 2018) para a realização de tal análise, observa-se que a transição do idealismo subjetivo ao idealismo objetivo é, segundo o autor, “[...] uma questão de posição filosófica diante da realidade do ser, que existe independentemente da consciência” (LUKÁCS, [1948] 2018, p. 312). Lukács cita Kant como uma ilustração de um filósofo idealista subjetivo que transitou entre o materialismo e o idealismo. Lukács traz uma citação dos estudos de Lenin (Vladimir Ilyich Ulyanov, 1870-1924) acerca desta questão: “Quando Kant supõe que a nossas

Ocorre também, na filosofia, o reconhecimento da distinção de duas formas, razão objetiva e razão subjetiva: na primeira forma (razão objetiva), a realidade externa ao nosso pensamento é racional em si e por si mesma, pela qual se pode conhecer pelo pensamento por ela (a realidade) ser racional. Dessa posição, deriva-se o Realismo que é a filosofia que “[...] afirma a existência objetiva ou em si da realidade externa como uma realidade racional em si e por si mesma [...]” (CHAUÍ, 2000, p. 84); por sua vez, a segunda forma (razão subjetiva) parte do pressuposto de que a realidade, ainda que exista exteriormente em si e por si, só é possível conhecê-la pelas ideias que são formuladas no cogito. Desta posição, assim, se deriva a corrente do Idealismo, na qual só é possível ser conhecida “[...] por meio das ideias de nossa razão” (CHAUÍ, 2000, p. 84). Vale atentar aqui que ambas as correntes, ao longo do desenvolvimento da humanidade e do pensamento filosófico-científico, ora se aproximavam, ora se distanciavam.

representações corresponde algo fora de nós, alguma coisa em si, ele é materialista. Quando ele declara essa coisa em si como incognoscível, transcendente, situada no além, ele assume o papel de idealista” (LENIN *apud* LUKÁCS, [1948] 2018, p. 312).

Lukács afirma que, entre os idealistas subjetivos, Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) revogou esse compromisso com a materialidade e mesmo com o compromisso entre a materialidade e a idealidade, declinando radicalmente para o idealismo subjetivo. Hegel e Schelling, por sua vez, procuram ir além de Kant e Fichte ao buscarem uma solução idealista objetiva para os problemas da filosofia. Ainda segundo Lukács, o idealismo objetivo se diferencia na concepção de Schelling e Hegel e isso influencia a obra deste último autor que, em distintos momentos de sua obra (primeiro, nos tempos em que viveu em Iena e havia maior proximidade com Schelling; e segundo, na época da constituição e publicação da *Fenomenologia do Espírito*). Porém, segundo Lukács, ambas as formas presentes no pensamento hegeliano ainda não passariam de *pseudossolução* para lidar com o problema da realidade objetiva.

Na primeira forma hegeliana, assim como ocorre com Kant e Fichte, a realidade empírica aparece como produto do *Setzens* (pôr) “[...] levado a cabo pelo sujeito filosófico” e que, além disso, encontra outra realidade não posta, qual seja, uma realidade que independe da consciência humana, a realidade religiosa, que demonstra o caráter extremamente idealista em que se tem a unidade do princípio subjetivo com o princípio objetivo, “[...] a contraposição de homem e mundo na unidade de homem e Deus” (LUKÁCS, [1948] 2018, p. 313). Por esta primeira forma, surge, então, uma *pseudorrealidade mística* que se torna via possível para o surgimento de irracionalismos que podem ser preenchidos com “[...] todo tipo de conteúdo reacionários” (LUKÁCS, [1948] 2018, p. 313).

O segundo tipo de idealismo objetivo em Hegel se encontra na *Fenomenologia do Espírito*. Sendo a intenção da filosofia de realizar a exposição do mundo como autoprodução e autoconhecimento do espírito, a realidade objetiva é apenas uma forma de seus diversos estágios de *alienação* (*Entäußerung; Entäusserung*)²⁴. Lukács afirma que esta segunda forma, ainda que embasada no entendimento idealista da relação subjetividade e objetividade, foi a única capaz de elaborar uma dialética do progresso humano, da legalidade da natureza e da história em sentido mais progressivo (LUKÁCS,

²⁴ Quando este trabalho estiver se aproximando do momento de trazer elementos para a compreensão do sistema lógico hegeliano, assim como da teoria social de Marx e Engels, o problema acerca da diferenciação entre estranhamento e alienação será melhor debatido.

[1948] 2018, p. 314). Tais tendências foram postas sobre os pés por Marx no desenvolvimento do materialismo histórico-dialético.

Retornando a temática do presente estudo, entende-se que Hegel abandonou a divergente representação fundamental do Iluminismo acerca da unidade entre razão e natureza, mas sem sacrificar a concepção desta corrente de que o reino da razão é um produto peculiar dos próprios seres humanos, tais como estes são na realidade. Chauí (2000) explica que enquanto, por uma perspectiva (excessivamente objetivista), os empiristas e inatistas acreditam que o conhecimento racional das coisas provém e deriva das próprias coisas e que a verdade é a correspondência entre a coisa e a ideia da coisa, por outra perspectiva (excessivamente subjetivista) o conhecimento racional dependeria exclusivamente do sujeito do conhecimento, das estruturas da sensibilidade e do entendimento, conforme assim elaborava Kant.

A razão, para Hegel, seria compreendida de forma mais ampliada: a razão não é exclusivamente objetiva ou subjetiva, mas é a unidade necessária destas esferas que estabelecem a relação entre as leis do pensamento (procedimentos de raciocínio e as estruturas para o pensar e desenvolver categorias) e as leis do real, na qual caberia nela todas as criações do espírito humano na história como a arte, religiões, sistemas políticos (CHAUÍ, 2000; MENESES, 2003; RESENDE, 2009; ANDERY *et al.*, 2012). Aproveitando a exposição de Resende (2009), vê-se que a razão é constitutiva da realidade e do pensamento – “[...] o que é [efetivo] racional é real, o que é real é [efetivo] racional” (HEGEL, [1830] 2012a, p. 44, colchetes nossos) –, é a via que possibilita “[...] o acesso à participação na significação total do mundo e da história, e a certeza de desenvolvimento e conquista” (RESENDE, 2009, p. 35).

Ocorre que em Hegel, como será visto adiante, na evocação egoísta racional encontram-se também as paixões humanas que não eliminam a realidade terrena humana, mas, pelo contrário, a aprofunda e a torna a razão algo mais fundamentado no concreto (LUKÁCS, [1976] 2012).

Também é importante ressaltar a contribuição deste pensador para o desenvolvimento do método dialético que compõe o seu sistema filosófico. Este filósofo foi responsável em expor o desenvolvimento da forma de pensar por esse método considerando a dialética como o esforço supremo da razão e pela qual poderia se buscar a compreensão do todo. Contribuição esta que terá impacto e influência no método histórico-dialético de Marx e Engels.

Diante destas considerações, serão observadas brevemente algumas características do debate na obra de Hegel. Como a obra hegeliana é extensa e de considerável densidade, as aproximações aqui feitas terão, como base, o texto que busca fundamentar uma conceituação sobre a *vida* presente na *Ciência da Lógica* ([1816] 2018) com suporte na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio* ([1830] 2012), especificamente, do segundo volume sobre a *Filosofia da Natureza* (1830] 1997) e que terá diálogo direto com outras importantes categorias ontológicas, quais sejam, sobre o indivíduo e gênero²⁵.

Entende-se esta obra como o caminho do conhecimento no pensamento sendo que o Ser autocognoscente – ponto de partida do próprio pensar – constitui a conexão intelectual de elementos que compõem uma ordem do real (subjetividade e objetividade). Ou seja, Hegel, quando fala do Ser, está falando do processo do comportamento do pensamento. É desta constatação que, na esteira da análise lukacsiana, Konder (1991) – mas também outros autores, como Barata-Moura (2012) – afirma que a lógica hegeliana é mais que isso, é uma *ontologia*, ainda que a ontologia hegeliana se difere das ontologias clássicas.

O pensamento funda o mundo quando o pensar descobre o ordenamento interno do mundo. Esta afirmação é uma resposta à crítica do aspecto *formal* ao entendimento de que o pensamento funda o mundo de *forma pura*, conforme se encontra na filosofia kantiana.

Tal delineamento das obras feitas aqui não desconhece a importância de sua obra anterior, *A Fenomenologia do Espírito*, publicada em 1807. Aliás, conforme Meneses (2003), a *Fenomenologia do Espírito* constitui a propedêutica do sistema hegeliano, a qual é acompanhada da experiência que a consciência faz de si mesma, do saber em *vir-à-ser* até a chegada à razão e que, posteriormente, “[...] percorre o périplo do ‘espírito do mundo’ numa história ideal da consciência universal, onde se enfocam várias de suas figuras mais características. Além disso, o ponto de chegada, o ‘saber absoluto’, coincide com o sistema, que se move no ‘elemento do saber’” (MENESES, 2003, p. 11-12). Ou seja, esta obra apresenta o caminho que a consciência natural e ordinária faz da certeza

²⁵ No percurso investigativo e de leitura de parte da obra de Hegel, foi encontrada, no trabalho de Bavaresco (2010), uma interessante síntese que acompanha o entendimento aqui exposto. Este autor entende que, no capítulo sobre a vida presente na *Ciência da Lógica*, encontram-se um princípio universal (a Ideia) e um princípio subsidiário derivado do primeiro (Ideia de vida) para o desenvolvimento de uma concepção e conceito sobre natureza em Hegel. Aqui será feito um cotejamento entre a leitura deste autor e o entendimento elaborado pelo responsável pela tese. Acresce-se também a investigação de Ranieri (2001, 2011, 2018) sobre a base filosófica hegeliana na teoria marxiana.

sensível à razão, à autoconsciência (LUKÁCS, [1948] 2018). Lukács ainda dirá que essa elevação da consciência não é, ainda,

[...] uma história conscientemente compreendida, e sim, num primeiro momento, como uma série de destinos humanos que têm em si uma ordem objetiva. E uma ordem que ainda não se tornou consciente para o sujeito, para a “figura da consciência”, como diz Hegel, que age sobre essas etapas somente quando no fim dessa evolução, nasce a autoconsciência. (LUKÁCS, [1948] 2018, p. 33)

Enquanto a *Fenomenologia do Espírito* estuda o espírito em seu *ser-aí* imediato, demonstra o caminho do indivíduo percorrido da certeza sensível ao saber absoluto, mas também demonstrando a reprodução da trajetória do gênero humano, “[...] da transformação da substância em sujeito” (LUKÁCS, [1948] 2018, p. 161), a ciência da lógica (ou também conhecida como filosofia especulativa²⁶) estuda o retorno deste mesmo espírito a si mesmo. Assim, seguindo a análise de Meneses, a *Fenomenologia* e a *Enciclopédia* (Ciência da Lógica) não seriam exposições em paralelo, nem sucessivas uma a outra, mas estariam em perpendicular, cada uma numa dimensão, embora tocando-se num ponto que é o saber absoluto.

O saber absoluto, para Hegel, não é uma onisciência divina, mas significa a própria filosofia como ponto de chegada do espírito, quando se torna transparente todo o percurso de sua formação. Formação esta que, em seu percurso, apresenta diversidade de formas e figuras assumidas na história de pensamento e da cultura em geral: “Neste retorno a si mesmo do espírito, todo o processo interiorizado é esclarecido e absorvido na luz do saber absoluto em que o verdadeiro é conhecido como verdadeiro” (MENESES, 2003, p. 12-13).

A definição sobre o saber absoluto é fruto de enfrentamento que Hegel travou com a filosofia de Friedrich Schelling (1775-1854). A partir da análise lukacsiana sobre a obra de Hegel, vê-se que ambos os filósofos foram importantes colaboradores para o combate contra o idealismo subjetivo presente na filosofia alemã. No entanto, tal aproximação e colaboração também significou o aparecimento de diferenças e contrastes quanto ao desenvolvimento de seus sistemas filosóficos.

Tal contraste ocorreu especialmente no processo de afastamento gradual que Schelling opera na tentativa de consolidação da dialética idealista objetiva como filosofia

²⁶ Aproveita-se a definição de *especulativo* de Ranieri (2011), a partir da filosofia de Hegel: “[...] especulativo é tudo aquilo que pode, em princípio, ser sabido por todos” (RANIERI, 2011, p. 35).

do progresso rumo ao misticismo religioso, direção esta oposta ao caminho que Hegel estabelecia. Quanto à questão do tipo de conhecimento do absoluto, é pertinente apontar que a polêmica entre ambos está na diferença de método para se chegar a esse conhecimento. Diz Lukács: “[...] para Schelling, a ‘intuição intelectual’ constituiu o tipo de conhecimento do absoluto. Quanto mais tomaram forma as tendências estéticas e, mais tarde, as religiosas, *tanto mais diretamente* ele apresenta este tipo de conhecimento” (LUKÁCS, [1948] 2018, p. 562). Schelling chama de intuição “[...] porque a essência da alma, que é uma em si mesma com o absoluto, não pode ter nenhuma outra relação com este e não ser a *imediata*” (LUKÁCS, [1948] 2018, p. 562). Porém, tal definição traz, como consequência:

- a. a tendência de separar o conhecimento do absoluto e do pensamento normal por meio de um abismo intransponível. Hegel, contrário a esta definição, dirá que a verdade e o conhecimento do mundo como ele realmente é, o conhecimento do absoluto se pode se dar pela via ascendente que começa na intuição imediata e passa pelo entendimento e pela razão (LUKÁCS, [1948] 2018, p. 563);
- b. implica também num “[...] *aristocracismo na gnosiologia*” (LUKÁCS, [1948] 2018, p. 565), no qual o conhecimento do absoluto seria possível para alguns gênios ou eleitos. Já para Hegel, a possibilidade do conhecimento está aberta para todo indivíduo. É só observar que Hegel tem grande consideração pelas revoluções burguesas modernas (mas também discordâncias com a política dos jacobinos), ao ver nelas a *corporificação* do espírito do mundo, de creditar a movimentos como a Revolução Francesa como a objetivação/subjetivação do espírito, da passagem do seu *em-si* a *para-si*.

Este trabalho não tem a intenção de uma profunda e centrada análise do sistema hegeliano e desenvolvimento de suas categorias. No entanto, diante da apresentação de determinados aspectos da discussão sobre a natureza, tem-se, antes, a necessidade de elencar as categorias que perfazem o sistema lógico de Hegel – ciência, ser, essência, conceito e ideia – que são também o caminho que a consciência percorre para o conhecimento e a passagem da subjetividade (conceito, juízo, inferência) à objetividade (mecanismo, quimismo, teleologia), mas que se unem posteriormente na ideia (HEGEL, [1812-1816] 2018; HEGEL, [1830] 2012a; INWOOD, 1997). Sendo assim, vê-se, a

seguir, uma breve apresentação dessas categorias, tendo como auxílio os pertinentes estudos de Ranieri (2011) e Inwood (1997).

A *ciência*, na obra de Hegel, é apreendida no movimento do autoconhecimento da filosofia, cujo próprio movimento já se constitui como *ciência*. A esta,

[...] cabe alcançar o conceito e seu conceito, retornar sobre si mesma e satisfazer-se nesse trajeto [...]. Por isso, a ciência singular tanto se põe como o ato de conhecer seu próprio conteúdo como é ela mesma, objeto em movimento, da mesma forma que conhece, neste objeto, que ela é sua passagem para um momento superior, para um círculo superior. (RANIERI, 2011, p. 33)

Ressalta-se que o sentido de ciência em Hegel é genérico e acompanha duas posições:

- a. em primeiro lugar, como a possibilidade de aquisição do conhecimento ou estrutura formal de um corpo de conhecimento, visto que, por um lado, há a possibilidade de aquisição pelas experiências e conquistas de áreas das ciências da natureza e, por outro lado, um estudo filosófico sistemático da Arte, do Direito, da Ética, entre outras, também era considerado um estudo científico;
- b. em segundo lugar, a ciência é tornada sistema quando as partes distintas citadas se articulam num todo de conhecimento em que o próprio *ser-em-si* regula e justifica a investigação destas diferentes partes, uma vez que momentos isolados do sistema tomados abstratamente obedecem a uma lógica interna própria de pesquisa científica, mas não estariam aí se a necessidade de respostas as suas perguntas não se fizesse presente enquanto carência remetida ao todo (RANIERI, 2011; INWOOD, 1997).

O *Ser (Sein)* se contrasta à *essência* e o *conceito*. O *ser puro* é algo imediato e indeterminado, “[...] sem nenhuma determinação ulterior” (HEGEL, [1812] 2018a, p. 85), pois se encontra antes de qualquer determinação qualitativa ou quantitativa, mas que tem o *nada* – que é somente igual a si mesmo, “[...] perfeita vacuidade, ausência de determinação e conteúdo” ([HEGEL, [1812] 2018a, p. 85) – como sua inicial *identidade* – “O ser, imediato indeterminado, é, de fato, *nada* e nem mais e nem menos que nada (HEGEL, [1812] 2018a, p. 85). O nada não se encontra apenas como inicial e imediata

identidade, mas também como seu *oposto* (naquilo que começa a surgir determinidades, qualidades que geram diferenciação), sua *negação*, o *não-ser*, convertido por Hegel posteriormente (pela necessidade de garantir a operação lógica) em *não-outro*, visto que, por conta da problemática ontológica que geraria o primeiro termo (nada), isso poderia significar uma *negação ontológica do ser* (LESSA, 1996), que lhe gera uma inicial identidade. Chamar algo de *ser* é simplesmente dizer que *é*, sem que haja a obrigação de dizer *o* que ele *é* (já predisporia um traço qualitativo, essencial). No estágio de ser puro, não se pode trabalhar com categorias como da *singularidade* e *qualidade*. Diante disso, na operação lógica presente no desenvolvimento interno das coisas, o *Ser puro* se distingue do *Ser-aí* (*Dasein*), pois este último já pressupõe uma existência com algum nível de determinação.

Tal passagem é resultado do surgimento de determinidade provinda da unidade, mas também das diferenças surgentes, entre o *ser* e o *nada* (não-outro) que forma um *outro* em respeito a eles. Explica Hegel: “[...] ser e nada apenas subsistem em um outro, o que significa que eles não subsistem por si. O *devir* é o subsistir do ser tanto quanto do não ser; ou seja, o subsistir deles é apenas seu *ser em um*; este subsistir deles é precisamente o que, de igual modo, suprassume sua diferença” (HEGEL, [1812] 2018a, p. 96).

Assim, o *devir* é a passagem do ser e do nada a um terceiro que se encontra à frente a eles (ser e nada), que se traduz mais como uma inseparabilidade do ser e do nada de qual se constitui uma outra unidade já preenchida de determinação. É do devir que surge o *ser aí*, um terceiro do *ser puro* e do *não ser*, que os suprassume e se apresenta determinado. O ser aí, possuidor de um mínimo de determinação, não é mero ser, mas um ser em um *certo lugar*, o que representa um mínimo de concretude (HEGEL, [1812] 2018a). Do ser aí emergem “[...] várias determinações, relações diferentes de seus momentos” (HEGEL, [1812] 2018a, p. 115). Recheada de determinidades (negação, qualidade, finitude, infinitude) que fazem com que se tenham qualidades inseridas em si, ao ser-aí se apresentou o seu negativo, cujo movimento de superação – a negação da negação – o direciona ao *ser para-si*. Posteriormente, será visto que o ser aparece como *o todo em processo*, o ser é *vir-à-ser*. E que a atividade, o trabalho, é elemento fundamental e mediador da passagem da subjetividade à objetividade no pensar.

Um adendo importante encontra-se no texto de Barata-Moura (2012), quando este aponta que o *ser* na filosofia hegeliana procurava romper com a polissemia existente. Na investigação da natureza do ente, este em Hegel é compreendido tanto o ser quanto sua

essência. O ser passa para uma compreensão *relacional* que, a princípio, rompe com uma noção delimitada, pobre e imobilizada, que vai além da imediatidade indeterminada do ser-puro. É por esta constatação que a ontologia hegeliana incide sobre o ser que se move, se relaciona e que “[...] nunca dispensa os processos de mediação e a correspondente negatividade, que desde o seu próprio interior o trabalham” (BARATA-MOURA, 2012, p. 13-14). Esta definição será importante para Marx no desenvolvimento de uma teoria social ontológica do ser social na ordem burguesa.

A *essência* é discutida no segundo livro da *Ciência da Lógica*, originalmente lançado em 1813. Como já explicitado no primeiro livro, *A Doutrina do Ser*, no processo de renovar a lógica filosófica após a filosofia kantiana, Hegel trata o desenvolvimento de sua lógica em duas partes, a lógica objetiva (cuja articulação entre o ser, suas categorias e a essência, também com suas categorias, promovem a substituição da metafísica e da ontologia pela lógica objetiva) e subjetiva, sendo que a lógica subjetiva possui três partes: a lógica do ser, a lógica da essência e a lógica do conceito (HEGEL, [1812] 2018a).

A essência vem a desempenhar, em seu tratado, a intermediação entre *ser* e *conceito*, assim como a intermediação entre a lógica objetiva e subjetiva. Ressalta-se que esta articulação localizada na lógica objetiva apresenta “[...] uma crítica sistemática daquela disciplina tradicional [ontologia] que empregava as determinações do pensar como predicados de entidades pretensamente subjacentes” (HEGEL, [1813] 2018b, p. 7). Segue-se com as palavras de Hegel para se compreender a essência como a verdade do ser:

O ser é o imediato. Na medida em que o saber quer conhecer o verdadeiro, o que o ser é em si e para si, ele não se detém no imediato e em suas determinações, mas o penetra com a pressuposição de que atrás desse ser ainda está algo diferente do próprio ser, de que esse pano de fundo constitui a verdade do ser. Esse conhecimento é um saber mediado, pois ele não se encontra imediatamente junto e dentro da essência, mas começa a partir de um outro, a partir do ser, e tem de fazer o caminho prévio, o caminho do ir além do ser ou, antes, de entrar no mesmo. Somente enquanto o saber se interioriza à partir do ser imediato encontra, através dessa mediação, a essência. – A língua [alemã] conservou a essência (*Wesen*) no tempo passado, *gewesen*, do verbo ser (*sein*); pois a essência é o ser que passou, mas ser que passou atemporalmente. (HEGEL, [1813] 2018, p. 31)

Tem-se a essência como o *resultado do devir do ser* (que deixa sua forma imediata e indeterminada para se tornar ser-aí, ser em-si e ser para-si). Porém, o movimento que *interioriza* o saber ocasiona o retorno do ser para dentro de si mesmo, tornando a essência inicialmente indeterminada, mas que neste mesmo movimento já existe no *ser-que-*

retorna determinidades suprassumidas que criam uma relação negativa com si mesmo. Nessa contraposição a si mesmo, a essência se apresenta inicialmente “[...] como negatividade simples, agora tem pôr em *sua* esfera a determinidade que ela contém apenas em si, para se dar ser aí, e, então, ser para si” (HEGEL, [1813] 2018b, p. 33). Assim, disse Hegel sobre a essência:

A essência está entre *ser* e *conceito* e constitui o meio-termo dos mesmos e seu movimento constitui a passagem do ser para o conceito. A essência é o ser em si e para si, mas o mesmo na determinação do ser em si; pois sua determinação universal é o provir do ser, ou seja, de ser a primeira negação do ser. Seu movimento consiste em pôr nela a negação ou a determinação; através disso, consiste em dar-se ser aí e, como ser para si infinito, em tornar-se aquilo que ela é em si. Assim, ela se dá seu ser aí, que é igual a seu ser em si, e se torna o *conceito*. Pois o conceito é o absoluto como ele é absolutamente ou em e para si no seu ser aí. Mas o ser aí que a essência se dá não é o ser aí como ele é em si e para si, mas como a essência se dá ou como ele é posto, portanto, ainda diferente do ser aí do conceito. A essência *aparece* [*scheint*] primeiramente dentro de si mesma, é *reflexão*; em segundo lugar, ela se torna aparecimento [*erscheint*]; em terceiro lugar, ela se revela. Dentro de seu movimento, ela põe-se nas seguintes determinações: I. como essência simples, que é em si suas determinações dentro de si; II. Como saindo ao ser aí, ou seja, segundo sua existência e aparecimento; III. Como essência que é uma só com seu *aparecimento*, como *efetividade*. (HEGEL, [1813] 2018, p. 33-34).

Importante destacar aqui que é na discussão sobre a categoria da essência que surge um importante tema que, para Lukács, é o elemento central da dialética hegeliana: as chamadas *determinações-da-reflexão* (*Reflexionsbestimmungen*)²⁷, as essencialidades no pensamento. Tal debate será importante para a acepção lukacsiana sobre a historicidade do ser social, no qual esse autor a reconhece como um dos principais

²⁷ Acerca da tradução de *Reflexionsbestimmungen* presente nas edições brasileiras, tomadas por determinações-de-reflexão, determinações-da-reflexão ou determinações reflexivas, necessário observar as flexões destes termos e seus significados. Assim, opta-se pela observação feita por Ranieri (2018). Segue: “A grande importância em traduzir *Reflexionsbestimmungen* por determinações-da-reflexão ao invés de determinações reflexivas é que estaremos, em primeiro lugar, obedecendo ao conteúdo do termo conforme ele aparece em alemão. Ainda que haja um certo vício em edições brasileiras de tomar a reflexão por reflexividade (uma orientação da ação que vai do objeto ao sujeito), entendemos que a intenção original é apontar como ponto de partida a oportunidade subjetiva de incorporação dos objetos materiais, na medida em que somente assim será possível partir do pressuposto de que um mínimo de aporte genético, do ponto de vista biológico, é necessário para que a abstração aconteça – considerar que as determinações são reflexivas é considerar que o objeto (que pode ser matéria, mas não necessariamente consciência) sempre tem precedência, deixando em segundo plano a compleição subjetiva dos próprios sujeitos que refletem. E do ponto de vista da organização genética do ser social, é necessário que alguma apreensão objetiva seja historicamente possível para que a consciência reúna em modelos abstratos a constituição objetiva do mundo exterior. E isso acontece porque simplesmente não é possível qualquer compreensão da conformação do real sem que um mínimo de capacidade de reflexão (no sentido de nossa capacidade de homogeneizar e generalizar abstratamente) esteja presente” (RANIERI, 2011, p. 27). E continua a autor: “[...] se a determinação fosse puramente reflexiva não teríamos como saber qual o processo que, em si, conformou o próprio objeto para que ele passasse a ser objeto do conhecimento, aparecendo o sujeito somente como componente prático-empírico das determinações oriundas do mesmo objeto” (RANIERI, 2018, p. 28).

fundamentos da ontologia marxiana. A tempo: vale ressaltar que Marx opera com a noção de historicidade do ser social de forma diferente de Hegel, visto o reconhecimento do conteúdo histórico e dialético na substancialidade humana e social. Nesse sentido, pretende-se retomar este ponto quando houver a apresentação dos princípios ontológicos na obra marxiana (item 2.3 do segundo capítulo).

O *conceito*, como previamente anunciado acima, mas ainda não desenvolvido, aparece estruturado no interior da lógica subjetiva e compõe, com a lógica objetiva (ser e essência), o sistema lógico de Hegel. Por este filósofo, observa-se que, *inicialmente*, o conceito aparece como:

[...] o *terceiro* em relação ao *ser* e à *essência*, em relação ao imediato e à *reflexão*. A este respeito, o ser e a essência são os momentos de seu *dever*; mas ele é a sua base e verdade como a identidade dentro da qual eles sucumbiram e estão contidos. Eles estão contidos dentro dele, porque ele é seu *resultado*, mas não mais como *ser* e como *essência*; eles só têm essa determinação na medida em que ainda não regressaram para dentro dessa sua unidade. (HEGEL, [1816] 2018c, p. 37)

Ainda segundo Hegel ([1816] 2018), o conceito possui três caracterizações: o conceito é “[...] (1) unidade da autorrelação afirmativa e da negatividade absoluta, (2) unidade da universalidade, particularidade e singularidade e (3) unidade do ser em si e para e do ser posto” (HEGEL, [1816] 2018c, p. 8). Mas o que seria o conceituar? Assim, expõe Inwood (1997):

Conceituar significa, primeiramente, a incorporação de uma experiência, seja ela empírica ou emocional, que vai além da assimilação e reprodução no nível intelectual. O conceito também supera e se distingue da concepção, intuição e representação, aparecendo como possibilidade de manutenção consciente da perenidade (qualidade do que seja durável, contínuo) de determinado *pertencer*, no qual o sensível, a intuição e a representação aparecem como componentes da possibilidade de distinção do verdadeiro pensar. Em outras palavras, uma simples concepção empírica formada a partir de nossa reflexão sobre objetos, *é distinta de um conceito*, pois a concepção apresenta características *imediatas, superficiais*. Por isso [...] que o conceito é constitutivo do mundo e de todo ser contido nele, o que o torna elemento constituidor da subjetividade, na medida em que nossa capacidade de abstração depende do conceito para se chegar ao mundo material – a existência propriamente dita depende de seu próprio conceito, de seu desenvolver *interno*, de sua *imanência*. Neste sentido, a criação e recriação do mundo se expressam na autorrealização do conceito num objeto que é distinto e, no entanto, idêntico a ele mesmo. (INWOOD, 1997, p. 75)

Uma vez que o processo de constituição do conceito *é movimento*. Hegel associará o conceito à categoria *liberdade*, visto que a consciência da estrutura conceitual do mundo nos faz entendê-lo e, portanto, tomá-lo parte legitimamente componente daquilo que nós

mesmos somos, posto que tomar consciência de nossa necessidade é conhecer conceitualmente aquilo que o mundo (e nós dentro dele) é – por isso, a liberdade aparece como sinônimo de consciência da necessidade (RANIERI, 2011; INWOOD, 1997).

Novamente recorrendo a Hegel, tem-se:

No *conceito*, por conseguinte, abriu-se o reino da *liberdade*. O conceito é o elemento livre, porque a *identidade que é em si e para si*, a qual constitui a necessidade da substância, está, simultaneamente, como supressumida ou como *ser posto*, e esse ser posto, enquanto se relaciona consigo mesmo, é justamente aquela identidade. A obscuridade mútua das substâncias que se encontram na relação causal pare o ser posto e, através disso, tornou-se *clareza* transparente de si mesma; a Coisa *originária* é isso na medida em que ela é somente a *causa de si mesma*, e isso é a *substância liberta* até [tornar-se] o *conceito*. (HEGEL, [1816] 2018c, p. 42)

Ainda sobre o sistema lógico hegeliano, Ranieri (2011) aponta, a partir de Hegel, que a filosofia, enquanto um processo em que o pensar percorre um caminho que é em si própria com o intuito de se (auto)conhecer e conhecer as coisas postas e apresentadas à consciência, torna-se um “[...] processo de saber-se a si mesmo no espírito” (RANIERI, 2011, p. 31). O desenvolvimento do pensar, inclusive, deve se pôr liberto de uma exterioridade histórica, ou seja, o pensamento não pode se subsumir a momentos históricos que são representações parciais da totalidade, mas o próprio pensar só se constitui historicamente e se desdobra na constituição de um sistema, de uma ciência. Assim, para Hegel,

[...] um filosofar sem sistema não pode ser científico: não é possível compreender o pensamento sem tomar em conta o concreto na sua diferenciação e determinação efetiva, que é também a do pensamento que o desnuda. Segundo Hegel, o amparo epistemológico do sujeito pouco importa, uma vez que a fundação do objeto é antes efetiva, una, ontológica. O pensar desvenda, mas a verdade não se coloca relativamente do ponto de vista do observador. A consciência tem de estar à altura do objeto, não fazer dele um componente arbitrário de sua interpretação. Em si mesmo, o objeto possui a sua verdade. (RANIERI, 2011, p. 32)

O próprio Hegel nos ajuda a compreender o percurso estabelecido na constituição da obra *Ciência da Lógica*. No primeiro livro da *Lógica Objetiva*, o *ser* abstrato foi apresentado como tal (sem definição, *não-ser*) que passa para o *ser aí*; mas, igualmente como tal, regressa para dentro da *essência*. No segundo livro, mostra-se que a essência se determina até o *fundamento*. Através disso, entra na *existência* e se realiza até a *substância*, mas regressa novamente para dentro do *conceito*. “[...] Do conceito se determina até a objetividade” (HEGEL, [1816] 2018c, p. 179). E considera-se como

objetividade “[...] a imediatidade até a qual o conceito se determina através da supressão de sua abstração e mediação” (HEGEL, [1816] 2018c, p. 183).

Cabe também acrescentar pertinente observação sobre o sistema lógico hegeliano: ao desdobrar e desvelar o caminho do pensar centrado no ser-que-pensa e que constitui a própria lógica partida da gênese do ser, a intenção de Hegel é do desenvolvimento de uma teoria ontológica, conforme explica Lukács ([1948] 2018), Ranieri (2011) e Barata-Moura (2012). Como diz Barata-Moura, para o ponto de partida da exposição da lógica hegeliana, da transição ocorrida em seu interior (da lógica subjetiva à lógica objetiva), compreende-se uma “[...] lógica ontológica (*eine ontologische Logik*) que abarca ‘o sistema dos conceitos puros do ente’ (*das System der reinen Begriffe des Seiendes*)” (BARATA-MOURA, 2012, p. 10). E também aproveita-se a síntese de Ranieri (2011) que explica a tentativa hegeliana de constituição de uma ontologia, mas que sua aposta na lógica se tornou maior que a capacidade de abstração de sua própria ontologia:

A intenção de Hegel é constituir um sistema lógico a partir da ontologia, ao invés de uma pura universalização de um sistema que tome a lógica em si mesma, sob a consideração de uma realidade já dada e estabelecida. Em outras palavras, a heterogeneidade da atividade humana é produto da homogeneização das configurações estabelecidas pelo saber, no que diz respeito ao ambiente exterior, à historicidade da natureza. Mas, ainda assim (e nesse caso, infelizmente, diz respeito também a Hegel, pois a aposta na unidade lógica do universo é mesmo maior que a capacidade de abstração a partir da ontologia), a lógica é um instrumento tão poderoso que pode levar à crença de que se trata não da manifestação sistemática da interpretação de determinações reais, mas, ao contrário, da incorporação da práxis pela própria lógica, do ponto de vista da subordinação direta da primeira à última – a autonomia do pensamento alimentando o universo prático. É como se a lógica pudesse dar resposta a tudo, à revelia de sua organização primordial a partir da práxis. É também por isso encontramos em Hegel a antinomia método-sistema, ou seja, a predisposição de uma pesquisa voltada à coordenação definitiva de um *telos* (não nos esqueçamos que a teleologia, ao ser tomada como a verdade do mecanismo e do quimismo, é vista por Hegel como uma categoria presente na natureza) que está presente nas particularidades de todo o ser, ao mesmo tempo que se respeita estas mesmas particularidades sob o ponto de vista do ordenamento material delas. A crítica desferida por Marx ao idealismo, em a *Ideologia Alemã*, se apoia, certamente, neste tipo de argumento. (RANIERI, 2011, p. 42)

Diante destas considerações, segue-se, agora, uma breve descrição do que seja a *Ideia*, visto a sua relação com a *Vida* e por ser um dos principais conceitos de elevada importância na filosofia do autor aqui apresentado.

Ideia, em Hegel, aparece a um só tempo como *em-si* e *para-si*, é essencialmente objeto da lógica e ela está associada à junção entre a *subjetividade*, *objetividade* e o *conceito*, unidade entre percepção e objetividade. Ou seja, a ideia deve valer como

objetividade adequada do conceito, como unidade do conceito e da realidade. A ideia é a plena realização de um conceito, é o universal cuja manifestação está presente na particularidade do conceito, mas que não é sinônimo de transcendência, pois a ideia abarca movimento (vale lembrar que, para Hegel, a ideia tem sua realidade na objetividade, não é um ser abstrato, mas um *devenir*).

Na terceira seção da *Ciência da Lógica* (vol. 3 [1816] 2018c), Hegel reflete e desenvolve a seguinte expressão: “A ideia é o conceito adequado, o verdadeiro [num sentido] objetivo ou o verdadeiro enquanto tal” (HEGEL, [1816] 2018c, p. 237). Tal definição parte de um diálogo direto com a conceituação kantiana, para qual a ideia era postulada como uma totalidade *projetada*, como algo necessário, mas como “[...] a meta que seria preciso estabelecer como modelo para um máximo e da qual seria preciso aproximar o estado de efetividade com cada vez mais esforço” (HEGEL, [1816] 2018c, p. 238). Hegel, então, afirma que a ideia é a unidade do conceito e da objetividade, o que faz, inclusive, que o que seja *verdadeiro* (na qual a razão almeja) não seja considerada apenas como uma meta.

Assim, Hegel apresenta as seguintes determinações da ideia:

- a. a ideia é verdade simples, a identidade do conceito e da objetividade como o universal no qual a oposição e o subsistir do particular estão dissolvidos na sua negatividade idêntica e são como igualdade com si mesmo (do universal);
- b. a ideia é relação da subjetividade que é para si do conceito simples e de sua objetividade diferenciada daquela. Pode-se dizer que a efetividade do real só é possível se for possuidora da ideia dentro de si e que a exprime, ainda que haja a existência de objetividades que não correspondam completamente ao conceito.

Diretamente de Hegel, tem-se a seguinte exposição sobre a ideia e sobre a vida, que ela é,

[...] *em primeiro lugar*, a vida; o conceito que, diferenciado de sua objetividade, simplesmente compenetra dentro de si sua objetividade e, como fim em si mesmo, tem seu meio nela e a põe e seu meio, mas é imanente a esse meio e é, nele, o fim realizado idêntico consigo. - Em virtude de sua imediatidade, essa ideia tem a singularidade como forma da sua existência. Mas a reflexão de seu processo absoluto dentro de si mesmo é a suprassunção dessa singularidade imediata; através disso, o conceito, que dentro dela é o interior como universalidade, faz da exterioridade a universalidade ou põe sua objetividade como igualdade consigo mesma. Assim a ideia é, *em segundo lugar*, a do *verdadeiro* e do *bem*, como *conhecer* e *querer*. Inicialmente, ela é

conhecer finito e querer finito, nos quais o verdadeiro e o bem ainda se diferenciam e ambos são apenas primeiramente como *meta*. O conceito inicialmente se libertou para si mesmo e se deu como realidade apenas uma objetividade abstrata. Mas o processo desse conhecer e agir finitos faz da universalidade inicialmente abstrata a totalidade pela qual se torna *objetividade perfeita*. – Ou seja, considerado pelo outro lado, o espírito finito, isto é, subjetivo, *constitui* para si a *pressuposição* de um mundo objetivo, assim como a vida *tem* uma tal pressuposição; mas sua atividade é a de suprasumir essa pressuposição e de fazer dela algo posto. Assim, a realidade é, para ele, o mundo objetivo, ou, inversamente, o mundo objetivo é a idealidade na qual ele mesmo conhece. Em *terceiro lugar*, o espírito conhece a ideia como sua verdade absoluta, como a verdade que é em si e para si; a ideia infinita na qual conhecer a atuar igualaram-se e que é o *saber absoluto de si mesma*. (HEGEL, [1816] 2018c, p. 242-3)

Assim, Hegel inicia sua reflexão apontando que a vida, enquanto *ideia*, é algo tão concreto e real que, por si só, parece não corresponder ao âmbito da lógica. Este pensador questiona este aspecto, visto que, assim como a lógica *pura*, lida (seguida posteriormente pela lógica *aplicada* – que se ocupa do conhecer concreto – presente em outras ciências²⁸) com ideias como a de *verdade absoluta* e que exige um exercício, um procedimento que é de essencialmente *conhecer* a vida (que será tomada não enquanto conceito, mas como ideia imediata), podendo ser compreendida nas formas do pensamento e do conceito que se apresentam *subjetivamente* sob formas psicológicas, antropológicas, entre outras. Hegel diz também que, para considerar a ideia da vida na lógica, esta ideia se fundaria sobre a necessidade de haver um trato do conceito de conhecer, introduzida pela própria ideia da necessidade de um conceito. A ideia de vida em seu princípio é considerada e conhecida em sua *immediatez* (enquanto *pressuposição*), concebida e conhecida assim (como imediato) nesta determinação pelo próprio *conceito*.

Ou seja, o conceito leva a conceber a vida nesta *determinação* primeira para que, segundo Hegel, tal consideração não seja vazia ou carente de algum tipo de determinação. Hegel procura, assim, mostrar que a vida em seu sistema lógico-filosófico teria um “trato” distinto das demais ciências não filosóficas, na filosofia da natureza em geral:

Talvez apenas se possa observar em que medida a visão lógica da vida se diferencia de outra visão científica sobre a mesma; entretanto, não cabe aqui examinar como nas ciências não-filosóficas se trata dela, **e sim somente como a vida lógica enquanto ideia pura**, tem de ser diferenciada da vida natural, que se considerada na *filosofia da natureza*, e da vida, enquanto está em conexão com o espírito. (HEGEL, [1816] 2018c, p. 246, negritos nossos).

²⁸ Que Hegel afirmará que não faz referência à psicologia e antropologia que possam estar incluídas no conceito do objeto: “O lado antropológico e psicológico do conhecer, porém, concerne ao seu *aparecimento*, no qual o conceito para si mesmo ainda não consiste em ter uma objetividade que lhe é igual, isto é, em ter a si mesmo como objeto”. (HEGEL, [1816] 2018c, p. 243)

Importante observar, na passagem acima, que a vida natural, considerada e conhecida pelas outras ciências (não filosóficas, mas que definam uma filosofia para a natureza), se difere da lógica da vida no pensamento hegeliano por sua associação e vínculo com o *Espírito*, assumindo, então, uma aproximação de uma conceituação mais ampla daquela encontrada nas outras ciências. Hegel, acerca das diferenças de trato, expõe, da seguinte forma, a característica da vida natural e da vida na lógica:

A primeira, enquanto vida da natureza, é a vida *na medida em que está lançada para fora na exterioridade do subsistir*, tem sua *condição* na natureza orgânica e os momentos da ideia são uma multiplicidade de configurações efetivas. A vida na ideia é sem tais *pressuposições* que são como figuras da efetividade; sua pressuposição é o conceito, tal como ele foi considerado, por um lado, como subjetivo, por outro lado, como objetivo. Na natureza, a vida aparece como o estágio supremo que é alcançado por sua exterioridade pelo fato de que essa se interiorizou e se suprassume na subjetividade. Na lógica, é o ser dentro de si simples que na ideia da vida alcançou sua exterioridade que lhe corresponde veridicamente; o conceito que apareceu anteriormente como subjetivo é a alma da própria vida; ele é o impulso que medeia sua realidade através da sua objetividade. Na medida em que a natureza alcança essa ideia a partir de sua exterioridade, ela vai além em si; seu fim não é como o seu início, mas como seu limite, em que ela se suprassume a si mesma. – Igualmente, na ideia da vida os momentos da sua realidade não obtêm a figura de efetividade exterior, mas permanecem encerrados na forma do conceito. (HEGEL, [1816] 2018c, p. 246)

Ou seja, a vida na lógica (das ciências e da filosofia – considerada por Hegel também como ciência) terá uma consideração e conceituação estruturada no interior das ciências reais e na filosofia da natureza.

*Importante destacar uma discussão que remete diretamente à questão sobre o corpo: começa a observar, então, que a vida, no seu sentido lógico e associado ao espírito, tem uma maior dimensão de entendimento por possuir maiores determinações. Esta (a vida) aparece em parte como oposta ao espírito (nas ciências não filosóficas), o espírito não é algo natural e aparece em oposição à natureza, mas também pode aparecer como unidade com o próprio espírito e como descendência gerada pelo espírito. Diante da consideração sobre a unidade da vida com o espírito, a vida (natural) é em parte *meio* para o espírito (o que o põe em contraposição à vida), que, por sua vez, *o espírito é um indivíduo vivo e a vida é o seu corpo*. Esta unidade do espírito com sua corporeidade²⁹ é*

²⁹ Sobre o léxico acerca da corporeidade, observar a discussão que será apresentada no terceiro capítulo desta tese, quando a linguagem será tratada como um complexo do ser social resultante da atividade teleológica do trabalho humano. Adianta-se aqui que a expressão, conforme acima é apresentada, encontra-se na tradução mais recente da *Ciência da Lógica* (HEGEL, [1816] 2018).

gerada dele mesmo (do espírito) como *ideal*. Mas Hegel ressalta a contradição deste raciocínio e expõe que, em sua lógica, a vida assume uma relação dialética com o espírito:

Nenhuma dessas relações com o espírito interessa à vida lógica, e ela nem tem de ser considerada nem como meio de um espírito, nem como seu corpo vivo, nem como momento do ideal e da beleza. – A vida tem nos dois casos, como vida *natural* e como está em relação como o *espírito*, uma *determinidade de sua exterioridade*, lá por meio de suas pressuposições, que são outras figurações da natureza, mas aqui através dos fins e da atividade do espírito. A ideia de vida por si é livre daquela objetividade pressuposta e condicionante, bem como da relação com esta subjetividade. (HEGEL, [1816] 2018c, p. 247)

Seguindo o processo de constituição da conceituação da vida, Hegel expõe, então, que a vida tem de ser considerada em si e para si como *absoluta universalidade*. Acresce-se a este entendimento a noção de que entre a natureza e o espírito aparece um novo constructo que será chamado por Hegel de *alma*. Este conceito é melhor desenvolvido quando esse filósofo expõe acerca dos três momentos conceituais da vida organizados no silogismo³⁰ *singularidade-particular-universal* (BAVARESCO, 2010):

- a. *a vida enquanto indivíduo vivo*: o indivíduo vivo é a singularidade. É definido por Hegel como *alma*, mas entendendo esta partícula como o conceito em si mesma, como o princípio que inicia e move a si mesmo. A grosso modo, entende-se alma como o equivalente a *psíquico*, ou seja, aquilo que esteja no conjunto de fenômenos mentais no ser humano³¹. Hegel ainda põe a seguinte observação: “O ser vivo tem a corporeidade, inicialmente, como a realidade que é imediatamente idêntica ao conceito; com isto, a alma [o indivíduo vivo] em geral tem a corporeidade por *natureza*” (HEGEL, [1816] 2018c, p. 250, acréscimos entre colchetes nossos). Importante observar nesta passagem que a noção de indivíduo não aparece desconectada da corporeidade enquanto um *organismo* natural. Segundo Bavaresco (2010), esta corporeidade do indivíduo vivo corresponde à *articulação silogística alma-corpo-objetividade exterior*. O corpo-organismo é a objetividade viva do indivíduo que necessita ser animada pelo conceito que possui

³⁰ Silogismo, a grosso modo, significa conexão de ideias, uma forma de desenvolver um raciocínio. Hegel trata do silogismo em uma tripartição, qual seja, o silogismo do ser-aí, o silogismo da reflexão, o silogismo da necessidade. Para maiores detalhes, ver o livro *Ciência da Lógica*, volume 3 – *A doutrina do conceito* ([1816] 2018c).

³¹ O conceito de alma aparece, por um lado, como a culminação do desdobramento do conceito de natureza, e, por outro lado, como o conceito inicial na exposição do espírito autocognoscente. Ver na *Ciência da Lógica*.

como determinações a universalidade (a própria objetividade vida do indivíduo, o puro vibrar somente dentro de si mesma da vitalidade, a *sensibilidade*), particularidade (ocasionada pela *irritabilidade* na passagem da determinidade³² ideal, mas ainda não real) e singularidade (no qual a *reprodução* se torna o momento em que sensibilidade e irritabilidade se reúnem para fins de autoconservação e reprodução, tornando-se, assim, a individualidade como efetivo (HEGEL, [1816] 2018c; BAVARESCO, 2010).

- b. *a vida como processo vital*: o indivíduo, em seu pressuposto originário, entra em tensão com si mesmo para se configurar, mas também se põe como *sujeito* do processo perante o mundo objetivo pressuposto. Entende-se que o mundo é o *negativo* (o sentido de negativo aqui não se trata apenas em sua formalidade, mas de ser um momento necessário do próprio método dialético que torna responsável a geração desta tensão no Ser em relação com a exterioridade) e não autossubsistente, visto que o indivíduo vivo se postará sob forma de tensão direta e contínua com esta exterioridade que será, por conseguinte, tomada novamente na consciência. Nesse sentido, o indivíduo vivo se relaciona com a exterioridade. O mundo exterior, considerado como uma particularidade iniciada pela *carência* (falta de algo necessário, privação) – *necessidade* (particularidade do que seja necessário, essencial, inevitável, imprescindível)³³. Explica Hegel sobre esta passagem:

Este processo inicia com o *carecimento*, isto é, com o momento segundo o qual o ser vivo, *em primeiro lugar*, determina-se e, com isto, põe-se como negado e, através disso, relaciona-se com uma objetividade outra frente a si, com a objetividade indiferente – mas, *em segundo lugar*, igualmente nesta perda de si ele não está perdido, conserva-se nela e permanece a identidade do conceito igual a si mesmo; através disso, o ser vivo é o impulso de pôr para si, igual à si, aquele mundo que lhe é *outro*, de suprássumi-lo e de objetivar-se. (HEGEL, [1816] 2018c, p. 255)

³² Ressalta-se a distinção que Hegel faz entre determinidade e determinação. *Determinidade* significa aquilo que se apresenta, enquanto *determinação* é sinônimo de condicionamento.

³³ Como a carência e necessidade se encontram como primeiras formas de determinação na esfera orgânica e responsável pelo agir humano que daí se desenvolve, assim como também no decorrer deste trabalho, estas determinações aparecerão em diversos momentos nas obras de Hegel, Marx e Lukács. Torna-se necessário trazer uma pequena observação: visto que a satisfação da carência-necessidade se encontra associada com a produção do prazer e também da geração de novas necessidades, em parte do pensamento filosófico há uma equiparação de carência-necessidade com o *desejo*. Discutir o desejo não é a intenção desta tese, no entanto, seguindo o alerta de Turner ([1984] 2014), cabe ressaltar que ainda que estas esferas sejam também discutidas na história da filosofia, foi na psicanálise freudiana que se teve um maior desenvolvimento de uma teoria do desejo, o que acarretou uma distinção essencial entre a carência-necessidade – que implica um objeto externo que a satisfaz – e o desejo – que não pode ser finalmente satisfeito, visto que o desejo é o seu próprio objeto.

Esta necessidade demonstra, ao mesmo tempo, a autonomia do indivíduo e a sua dependência do ambiente, ou seja, no conceito o indivíduo se encontra *cindido*, o que expõe a contradição vivida e sentida por este como *dor*, a contradição é uma existência efetiva na dor do ser vivo. Hegel afirma que a dor é o privilégio das naturezas vivas porque elas são o conceito existente e a negatividade de si mesmas, que se conserva em seu ser outro. A objetividade do mundo torna-se um objeto para o indivíduo que, através do processo mecânico, é capaz de assimilar o objeto na sua interioridade. A vida, então, se realiza pelo compreender de si mesma como fim em si mesma através dos graus de autossentimento, da dor até alcançar a consciência de sua universalidade genérica (HEGEL, [1816], 2018c; BAVARESCO, 2010).

- c. *a vida no processo de gênero*: a grosso modo, conforme sintetiza Bavaresco (2010), o gênero é o momento em que se tem o retorno do indivíduo a si mesmo e de forma plena. Retorno este ocasionado pela capacidade de se produzir e reproduzir do indivíduo. Nesse sentido, “[...] o indivíduo genérico carrega em si toda a objetividade como uma totalidade, por isso é capaz de reconhecer o outro indivíduo. O indivíduo genérico se expressa sob a forma da duplicação do indivíduo” (BAVARESCO, 2010, p. 24). O gênero é uma identidade universal que se organiza de forma microcômica (nível do germe) e também de forma macrocômica, ou seja, nas gerações que se engendram e se propagam como gerações viventes (BAVARESCO, 2010). Para Hegel, o processo do gênero no qual os indivíduos singulares suprassumem sua existência indiferente, imediata, uns nos outros e morrem nessa unidade negativa, tem como outro lado do seu produto o *gênero realizado* que se pôs idêntico ao conceito. No gênero, sucumbem as singularidades isoladas da vida individual, na qual morre a imediatidade da individualidade e se tem o surgir do *espírito* (HEGEL, [1816] 2018c).

Assim, conforme exposto anteriormente, todo o desenvolvimento lógico sobre a categoria Vida, em Hegel, trata do entendimento desta (da vida) como determinação natural do ser sensível. Esse elemento foi melhor desenvolvido em sua obra posterior à *Lógica da Ciência*, mas se ressalta que, ao final do tratado sobre a ideia, Hegel vê a ideia absoluta como mediação da lógica, da natureza e do espírito (estas sendo consideradas seus graus de desenvolvimento). Na natureza, a ideia absoluta se exterioriza, pois ela está

parcialmente realizada como ideia lógica, mas esta precisa sair dela e ir para uma outra esfera (HEGEL, [1816] 2018c). Nas palavras de Hegel: “Na medida em que a ideia se põe como *unidade* absoluta do puro conceito e de sua realidade, com isso, recolhe-se na imediatidade do ser, assim ela como a totalidade está na forma – *natureza*” (HEGEL, [1816] 2018c, p. 333).

Quando se trata especificamente da obra *Enciclopédias das Ciências Filosóficas em Compêndio* ([1830] 1997) e do segundo volume que versa sobre a *Filosofia da Natureza*³⁴, Hegel trata da vida não somente como determinação lógica do ser, mas como determinação do *ser sensível*, ou seja, da Ideia em sua *exteriorização*. Nesse texto, Hegel continua a operação de sua lógica no trato e passagem do Ser à Ideia e da Ideia Lógica à natureza, focando na análise da Ideia da natureza enquanto princípio universal e sua determinação no princípio subsidiário do organismo vivo, que ocorre através dos três processos ou silogismos ativos que se diferenciam do único silogismo concreto da vida como *ser-á* imediato da razão.

O princípio universal da Ideia estrutura “[...] a inteligibilidade da natureza como resultado necessário da dialética à Ideia Absoluta” [...]. Então, a natureza é, no sentido usual, um fato de nossa experiência. Porém, “[...] não é a existência empírica da Natureza que está em questão na construção do sistema hegeliano. É a sua inteligibilidade ou a sua estrutura racional. Em termos hegelianos, a sua *logicidade*” [...]. Portanto, para ser pensada, a natureza deve ser pensada como Ideia. (LIMA VAZ *apud* BAVARESCO, 2010, p. 25).

Esta relação entre a ideia lógica e a natureza iniciada ao final da *Ciência da Lógica* e que avança na Filosofia da Natureza é, segundo Inwood (1997), uma questão controversa. Segundo este citado autor:

[...] ao final da *Ciência da Lógica*, a *Ideia Lógica* liberta-se (*sich...entlässt* “solta-se”) ou, por uma livre decisão (*Entschluss*), determina-se como ideia EXTERNA ou INTUITIVA. [...] essa transição da lógica para a natureza é muito diferente das transições (*Übergänge*, de *übergehen*, “passar para o outro lado, transpor”) que ligam categorias *dentro* da *Lógica*. Por conseguinte, a ideia lógica não se converte imediatamente em VIDA, o estágio da natureza que é a mais óbvia contraparte para a suprema fase da lógica, mas retorna, por

³⁴ Segundo Inwood (1997), a expressão filosofia da natureza (*naturphilosophie*) aparece inicialmente com Sêneca (4 a.C. – 65 d.C.) como *philosophia naturalis*. No entanto, o autor alerta que Sêneca, assim como outros pensadores da antiguidade, não realiza a distinção entre *ciência* e *filosofia da natureza*, pois aparecem ainda fundidas como filosofia natural, algo que percorre até o aparecimento renascentista/iluminista da física e química. Somente no século XVIII é que houve a distinção entre *physica speculativa* (filosofia da natureza) e *physica empirica* (ciência natural). Hegel considerará, contudo, que ambos são igualmente considerações teóricas *pensadas* pelo Ser (*a consciência sensível*) que as percebem na exterioridade-de-si, a interiorizam e, posteriormente, as conceituam. Tal processo de passagem do Ser ao conceito (e posteriormente à Ideia) se dirige ao conhecimento do *universal* da própria natureza e de suas leis, forças, gêneros. (HEGEL, [1830] 1997)

assim dizer, ao seu começo e torna-se o puro do ser de ESPAÇO. Passa, então, pelas fases da MECÂNICA (espaço e tempo, matéria e movimento, mecânica absoluta, isto é, o sistema planetário), física (passando da luz para os processos químicos) e física orgânica (a Terra como um organismo e a vida orgânica). (INWOOD, 1997, p. 232)

A partir da leitura da *Enciclopédia da Ciências Filosóficas*, especialmente da seção 3 da *Filosofia da Natureza*, assim como a investigação de Bavaresco (2010), encontram-se mais elementos que possibilitam a elucidação do desenvolvimento posterior sobre a natureza na filosofia hegeliana. Também se encontram elementos pertinentes para se pensar a corporeidade-corporalidade a partir da passagem da *consciência sensível* à *objetividade* e, posteriormente, na relação da ideia lógica com a natureza. Esta relação torna-se conhecida a partir do movimento da ideia da natureza do *abstrato* para o *concreto*, do movimento (mecânica) de uma exterioridade isolada (a matéria) para a física orgânica (o indivíduo vivo, o próprio corpo). Importante destacar que o entendimento hegeliano sobre a natureza enquanto evolução da lógica da vida e ser caracterizada por sua *exterioridade* merece uma revisão sobre o que seja considerado *exterior*.

Se é afirmado na *Ciência da Lógica*, a partir da conceituação sobre a vida, que a corporeidade-corporalidade é dada como o imediato da alma (do indivíduo vivo) e, por consequência, é para a alma sua *natureza*, observa-se que na *Filosofia da Natureza*, ao tratar da relação da natureza com a exterioridade, entende-se a natureza como uma *contradição exterior*: “A natureza revelou-se como a *Ideia* na forma do *ser-outro*. Visto que a *Ideia* é assim a negação de si mesma ou *exterior a si*, a natureza não é externa só relativamente perante esta ideia (e perante a existência subjetiva da mesma, o espírito), mas a *exterioridade* constitui a determinação na qual ela é natureza” (HEGEL, [1830] 1997, p. 26).

Porém, a natureza não é apenas exterior ao *ser*, pois nossos corpos (organismo vivo e natural) são constituintes do indivíduo. Segundo Bavaresco (2010), Hegel não considera que a natureza seja exterior ao homem, seja exterior ao corpo, visto que este (o corpo) é uma parcela da natureza. Sobre a exterioridade, vê-se a seguinte consideração: “Assim, a natureza é o domínio da exterioridade; é um mundo em que as coisas estão fora umas das outras. Esta exterioridade tem duas formas: uma, em que todas as coisas estão fora de todas as outras coisas – o espaço; outra, em que todas as coisas estão fora de si próprias – o tempo” (BAVARESCO, 2010, p. 26).

Para Hegel, o ser humano cuja consciência o desperta, inclusive, para o fato de ser consciente é a expressão da primeira manifestação de distinção deste ser com a natureza que lhe é exterior, “[...] embora ela [a natureza] ainda não fosse sua antagonista” (RESENDE, 2009, p. 40). Ou seja, vê-se novamente o papel central da consciência para o ser humano: “A consciência é, pela necessidade de sobrevivência do homem, despregamento da natureza, carência, apetência, necessidade e disponibilidade para o outro” (RESENDE, 2009, p. 40). Assim, a natureza sem a consciência que é peculiar e própria do ser humano, [...] é uma expressão, no tempo e no espaço [grandezas físicas e naturais], de formas que se subordinam evolutivamente” (RESENDE, 2009, 2012, p. 40, colchetes nossos).

Ao mesmo tempo, a natureza é uma contradição que não se resolve, pois se encontra “[...] entre a necessidade do conceito e da contingência dela mesma” (BAVARESCO, 2010, p. 27). Isso ocorre pelo fato de a natureza ter como sua fundamental e principal determinação a exterioridade (mas que ela é em si e um todo vivo), que, por sua vez, aparece à consciência e à Ideia como *negativo*. Assim, a natureza se encontra entregue ao *acaso* e à *necessidade*, aparecendo sem uma interioridade autônoma que torna possível a liberdade da espiritualidade (HEGEL, [1830] 1997; BAVARESCO, 2010).

A partir da apreensão da lógica hegeliana, é possível realizar o seguinte exercício lógico: o corpo, a corporeidade-corporalidade, encontra-se na contradição viva da passagem do Ser à natureza. O corpo é *em si* e está desde o início (e sem a necessidade de ser tratado de forma fragmentada do ser) na constituição do ser, mas não é, possível e *inicialmente*, reconhecida como determinação da reflexão (essencialidade) ou mesmo da existência (a *Existensbestimmungen* que Marx trata nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*) que, de certa forma, é posta como *exterior* à consciência sensível e à *Ideia*.

Porém, nesta exterioridade que se apresenta como *negativo*, só é possível o corpo tornar-se *conceito* por haver um reconhecimento da existência de si articulado como um todo vivo, que, na processualidade da relação da consciência com a exterioridade, surge também, enquanto Ideia, o processo de identificação particularizado da matéria (enquanto processo de reconhecimento, inclusive, da individualidade) manifestada como um organismo animal e de sua possibilidade de movimento e que, INICIALMENTE, suas

determinações principais são aquelas forças encontradas na própria natureza de seu corpo: acaso, carência, necessidade³⁵.

É notório (e novamente se ressalta aqui) que a concepção hegeliana sobre esta passagem da ideia à natureza corresponde ao *espírito* científico da época: suas considerações sobre a natureza correspondiam ao avanço no conhecimento das leis da física, da química e da biologia. Já em 1801, Hegel, por ocasião de sua dissertação para assumir docência na Universidade de Jena, escreveu um tratado sobre as teorias físicas, astronômicas e matemáticas de Johannes Kepler (1571-1630) que versava sobre as leis da mecânica celeste do movimento dos planetas. Posteriormente, tal estudo e debate com as ciências da época se aprofundou e influenciou a teoria de Hegel sobre a mecânica, o movimento e constituição de uma teoria sobre o corpo, enquanto conceito da mecânica e representação da matéria (matéria sendo considerada a unidade abstrata e imediata das grandes físicas do tempo e do espaço) (HEGEL, [1830] 1997).

Talvez, com o luxuoso auxílio do poeta paranaense Paulo Leminski (1944-1989), tal processo possa ser melhor compreendido:

Até tu, matéria bruta,
Até tu, madeira, massa e músculo
Vodca, fígado e soluço,
Luz de vela, papel, carvão e nuvem,
Pedra, carne de abacate. Água de chuva,
Unha, montanha, ferro em brasa,
Até vocês sentem saudade,
Queimadura de primeiro grau, vontade de voltar pra casa?

Argila, esponja, mármore, borracha, cimento, aço, vidro, vapor, pano e cartilagem,
Tinta, cinza, casa de ovo, grão de areia,
Primeiro dia de outono, a palavra primavera,
Número cinco, o tapa na cara, a rima rica, a vida nova, a idade média, a força velha,
Até tu, minha cara matéria,
Lembra quando a gente era apenas uma ideia?

Paulo Leminski

O poema propicia deleitar-se com a possibilidade de realizar distintas ordens de fluxo de leitura em que aparece uma relação do *sujeito* (a própria Ideia, quem a idealiza

³⁵ Em uma passagem da análise que Marx e Engels realiza sobre a obra de Max Stirner (1806-1856), um filósofo hegeliano considerado pela ácida crítica tecida por estes dois pensadores como um *santo dialético*, há um exemplo deste movimento na consciência que forma o ser humano: “Os pensamentos haviam se tornado *corpóreos*, eram fantasmas como Deus, o imperador, o papa, a pátria etc.; se destruo a sua corporeidade, Eu os reintegro à minha corporeidade e digo: Eu sou corpóreo. E, a partir de então, apreendo o mundo como aquilo que é para Mim, como Meu mundo, como minha propriedade: relaciono tudo a Mim mesmo” (STIRNER *apud* MARX; ENGELS, [1845] 2007, p. 129).

– a consciência que determina a primeira idealidade) com seu *objeto* (a matéria, a exterioridade-de-si reconhecida como *ser-outro* distinto, individualizado e que apresenta diferentes formas). Na primeira frase, o poeta (sujeito da/de consciência) pergunta à matéria bruta – “Até tu, matéria bruta [...]” –, matéria esta que se apresenta de diversas formas – “[...] vodca [...], papel [...] –, se esta se lembrava de quando ainda era uma Ideia.

Pode também se observar que a matéria é apresentada em sua fisicalidade, forma concreta, tanto aquilo que seja inorgânico, não vivente – “[...] carvão [...], grão de areia [...]” –, assim como aparecem elementos relacionados a organismos vivos, de uma vitalidade *subjetiva* pertencente à natureza *vegetal*, assim como coisas pertencentes a um organismo-ser vivente – “[...] músculo [...]” – que já apresentam um complexo grau de desenvolvimento da consciência – “[...] número cinco [...], [...] a rima rica [...]” – ou de outras determinações materiais e humanas, de trabalho – “[...] aço [...], [...] vidro [...]”.

A poesia, quando lida de baixo para cima, deixa mais aparente a relação subordinada da matéria à Ideia e ao sujeito da Ideia (a gente): “[...] Lembra quando a gente era apenas uma ideia? [...] até tu, minha cara matéria, [...] até tu, matéria bruta [...]”.

Tratando-se do organismo vivente, animal, sobre o *corpo orgânico*, este, então, também é uma manifestação da matéria, da Ideia que se exterioriza e concretiza. Este corpo-organismo, por sua vez, é um retorno à idealidade primeira da natureza, mas que retorna numa totalidade real que é o próprio corpo, a própria vida que nele está presente:

A totalidade real do corpo – enquanto processo infinito em que a individualidade se determina [ser] à particularidade ou finitude e a mesma do mesmo modo se nega e retorna a si, no fim do processo se restitui ao início – é assim uma elevação à primeira idealidade da natureza; [elevação] de tal modo que ela se tornou unidade saturada (*erfüllte*) e essencialmente, enquanto a si referindo-se, unidade negativa, com a forma de Si (*Selbstische*) e subjetiva. A Ideia veio deste modo à existência, primeiramente, à existência imediata, à vida. (HEGEL, [1830] 1997, p. 351, negritos nossos).

E assim, em síntese:

A ideia tem verdade e efetividade somente enquanto está nela como *subjetiva* (parágrafo 215); a vida, enquanto Ideia apenas *imediata*, está assim fora-de-si, não-vida, apenas cadáver do processo vital, é o organismo como *totalidade* da natureza existente como não-viva, mecânica e física. Diversa desta, começa a vitalidade subjetiva, o vivente na natureza *vegetal*, o indivíduo – mas ainda como fora-de-si essente – decompondo-se em seus membros que são indivíduos eles mesmos. **Só o organismo animal foi desenvolvido em tais diferenças de configuração, que essencialmente só existem como seus membros, por onde ele é como sujeito.** A vitalidade como natural, dispersa-se de fato na multiplicidade imediata dos viventes, os quais entretanto são neles

mesmos organismos subjetivos, e é somente na Ideia é que eles são *uma vida, um sistema orgânico da mesma [vida]*. (HEGEL, [1830] 1997, p. 351-352, negritos nossos).

A filosofia da natureza hegeliana teve muito mais como objetivo a intenção de mostrar como a consciência que observa a natureza que lhe é exterior, como a mente de quem observa, ela própria emerge da natureza e sem a qual seria impossível haver apreensão do que nela é encontrada, pois a natureza não consiste em entidades e processos que sejam estranhos à consciência. Assim, o próprio papel da filosofia da natureza não se resume a identificá-la, mas recuperá-la para o espírito, *suprassumir* ou superar a natureza ou sua *alienação* do homem (ou a alienação deste na natureza) (HEGEL, [1830] 1997; INWOOD, 1997).

E tais processos sucessivos na lógica que opera as passagens supracitadas (mecânica, física, orgânica, da ideia lógica à natureza) não significam que a natureza possua uma própria *história* (como se vê no pensamento kantiano): na concepção hegeliana, o fóssil nunca esteve vivo, por exemplo. O que se tem na natureza são fenômenos que se desenvolvem de formas cíclicas e repetitivas. Vale ressaltar que a história, para Hegel, possui uma conceituação mais ampla que aquelas presentes em sua época, qual seja, o entendimento sobre a sequência de eventos históricos e o estudo e relato desses eventos. Para Hegel, a história “[...] é o modo de ser da razão e da verdade, o modo de ser dos seres humanos e que, portanto, somos seres históricos” (CHAUÍ, 2000, p. 59). Ou seja, a história é obra da própria razão, uma força histórica autônoma.

No estudo de Lukács, é delineado o desenvolvimento do sistema filosófico nos escritos da juventude de Hegel, até o momento da elaboração e publicação da *Fenomenologia do Espírito*. Lukács observa que a concepção de história hegeliana procura avançar as concepções presentes na filosofia alemã (especialmente com as filosofias kantiana, fitchiana e schenllinguiana), como também tal processo o fez tratar desta concepção em diferentes momentos de sua trajetória. Mas o que se pode trazer como característica principal é a conexão entre o tempo e a filosofia que fundamenta a concepção do filósofo sobre o desenvolvimento humano.

A conexão entre o tempo e o presente é bastante significativa, vide a sua perseguição em torno da questão da transformação da *substância* em *sujeito*. Segundo Lukács, na linguagem da *Fenomenologia do Espírito* seria o seguinte esquema: “[...] período do sujeito que ainda não se transformou em substância – a subjetividade

(positividade) devorada pela substância – retomada da substância pelo sujeito redespertado” (LUKÁCS, [1948] 2018, p. 161).

A consciência, que é *em-si* e a *si*, se eleva, se objetiva e é um produto da evolução global da humanidade, ainda que esta própria consciência não tenha compreendido tal evolução como história, mas como uma série de destinos humanos que tem em si uma ordem objetiva. Somente quando o sujeito percorre o processo evolutivo, compreende a objetividade real que é a história efetiva, mas essa história não deixa de ser um produto consciente da atividade da própria humanidade. Quando o próprio sujeito conhece a própria história efetiva, quando a consciência se autoconhece, tem-se então a possibilidade de percorrer toda a história de forma retrospectiva, o que permite conhecer os caminhos que a humanidade trilhou, as leis gerais que a regularam, inclusive, as leis econômicas. Mas a realização deste processo dar-se-á no desenvolvimento do espírito absoluto (na arte, religião e filosofia-razão) (LUKÁCS, [1948] 2018).

Tal preocupação do movimento do sujeito que se torna autoconsciente, em grande medida, rompe com a tríade iluminista (rousseauiana) em que o andamento da história se originaria na relação liberdade – perda da liberdade – recuperação da liberdade. A concepção hegeliana viria a se fundar numa concepção mais evolucionista da difusão da ideia de liberdade no curso da história: “[...] liberdade para um só (despotismo oriental) – liberdade para alguns (Antiguidade) – liberdade para todos (cristianismo e era moderna)” (LUKÁCS, [1948] 2018, p. 161)³⁶.

Também se observa em Hegel, a constituição de uma crítica, mas não uma total discordância à religião e ao Cristianismo. Para este filósofo, o Cristianismo se converteu de uma religião de liberdade para uma religião *positiva*, lembrando que o sentido de

³⁶ Observa-se aqui, como a liberdade aparece como objetivo da filosofia especulativa hegeliana. Ranieri (2011) afirma que o objetivo desta filosofia – que se desenvolve do movimento de passagem do abstrato (considerando o abstrato como o concreto incompleto, o conceito ainda não explicitado para-si) para o concreto (na qual para o processo de apreensão do que antes estava como abstrato, o próprio concreto necessitou possuir uma pressuposição abstrata de si mesmo) – ao apreender aquilo *que é*, “[...] Hegel abre-se a imanência da história, onde o conteúdo da necessidade propriamente histórica está localizado na libertação do homem. Para ser livre, o sujeito tem de ter em si o conceito de liberdade, e uma forma eficaz de sua realização é a correta apreensão da causalidade no caminho de satisfação das necessidades concretas. A liberdade existe, para Hegel, enquanto compreensão destas necessidades. Cabe à razão elucidar as razões da necessidade para o que o ser humano possa almejar a liberdade” (RANIERI, 2011, p. 35). Ainda no que tange à liberdade em Hegel, Ranieri continua explicando que sua instauração segue a distinção entre o abstrato e o concreto: “Enquanto modo de relacionamento intenso do conceito, sua estrutura lógica, ela é primeiramente abstrata, ela é arbítrio, renúncia. Por outro lado, enquanto liberdade em e para si, liberdade definitiva, ela é a própria superação da necessidade abstrata, ou seja, é a plena manifestação do *processo* de necessidade. Necessidade prática, portanto, exposição das necessidades do conceito” (RANIERI, 2011, p. 35). Assim, quando a liberdade, no movimento que sai de sua anterioridade abstrata em direção ao Ser concreto, torna-se, processualmente, diferente de seu si inicial, “[...] a liberdade se torna a supressão [Aufhebung] da necessidade” (RANIERI, 2011, p. 35-36).

positividade aqui se relaciona a algo exterior ao próprio homem em que se tem um sistema de proposições religiosas que pretende ter a verdade para nós especialmente pelo fato de sua impositação por uma autoridade sem que haja a possibilidade de negação à submissão da fé do sujeito a esta religião; ou seja, positividade significa a *superação*³⁷ da autonomia moral do sujeito.

Também em Hegel, observa-se sua admiração (até certa medida) ao Estado bonapartista e, posteriormente, à monarquia e Estado prussiano, à conjuntura revolucionária ocorrida na Europa e na França – deste movimento, no caso, Hegel não era entusiasta do período jacobino e da política robespierriana, conforme expõe Coutinho (2012) e Lukács ([1948] 2018) – e a consolidação do novo Estado Moderno. Assim, o próprio Hegel considerava a sua filosofia “[...] como a forma intelectual de uma figura recém-nascida da história universal [...]” (LUKÁCS, [1948] 2018, p. 592). No combate ao idealismo subjetivo, Hegel destacava a necessidade de uma filosofia do presente.

Em suas obras posteriores, o autor mudou sua concepção, mantendo os princípios da relação entre a história universal e a filosofia, mas também desenvolvendo a categoria da *astúcia da razão*, visto a constatação de sua filosofia sobre a razão ser a governadora da história. A expressão astúcia da razão

[...] significa que os homens de fato fazem eles mesmos sua história, que o motor real dos acontecimentos históricos reside nas paixões humanas, em suas aspirações individuais, egoístas, mas que da totalidade dessas paixões individuais resulta, em termos de tendência principal, *algo diferente* do que desejam e almejam os homens em ação; que esse diferente, todavia, de modo nenhum representa algo casual, mas que exatamente nele aparece a legalidade da história, a “razão na história”, o “espírito” – segundo expressões de Hegel. (LUKÁCS, [1948] 2018, p. 473).

Recorrendo a Ranieri (2011), tem-se a seguinte síntese sobre a astúcia da razão: “[...] a astúcia da razão aparece, em Hegel, na forma segundo a qual a própria razão

³⁷ Nota da edição brasileira *d’O Jovem Hegel* ([1948] 2018) acerca da tradução do termo *Aufheben* e *Aufhebung* para *superar* e *superação*, especialmente por seu uso nas obras *iniciais* de Hegel: “[...] optamos por traduzir o termo alemão *Aufhebung* por *superação*. Muito embora não se negligenciem outras opções feitas por tradutores para as edições das obras de Hegel, como, por exemplo, o uso de *suprassunção* em particular em *Fenomenologia do Espírito*, como o leitor poderá verificar, Lukács destaca o sentido completamente distinto dessa terminologia nas obras da juventude. Usar *suprassunção*, nesses casos, poderia induzir o leitor a equívocos no que tange à trajetória da construção do pensamento de Hegel” (LUKÁCS, [1948] 2018, p. 86). Atenta-se aqui que, neste trabalho, *Aufhebung* também foi traduzido para *suprassunção* por se tratar do termo presente já na obra madura de Hegel e apresentar o caráter progressivo de uma ação que, ao mesmo tempo, realiza um negar ou suprimir [sumir], um conservar [assumir] e um elevar [supra+assumir]. As outras opções (superar, remover, suspender) estão afetadas por unilateralidades que originariam uma compreensão desviante do sentido original utilizado por Hegel (HEGEL, [1812-1816] 2018).

apreende e vence as manifestações da necessidade em direção à liberdade” (RANIERI, 2011, p. 37).

Tal discussão remete a dois aspectos importantes: a relação *particular e universal*, visto que os homens enquanto indivíduos são possuidores da capacidade de realização dos seus interesses – havendo homens comuns e *grandes indivíduos históricos universais* (possuidores de paixões particulares, mas que uniram as próprias paixões ao potencial de universalidade presente na vontade geral e que tornou possível o progresso na consciência da liberdade) –, interesses e paixões que se tornam universais e são resultados da própria atividade particular e de sua negação. Nisso se observa, então, que a relação entre interesse particular e universal é algo que não se separa e que ocorre por *participação*. A participação significa que o indivíduo se expõe aos perigos gerados por sua ação e se desgasta nos conflitos de oposição, enquanto *agente privado-particular-singular*, e que a *Ideia*, que é o *universal*, mantém-se ileisa, intocável, pois a própria razão garante e toma medidas necessárias para assegurar a Ideia para que desta sempre surja algo positivo.

Por Ranieri (2011) também se vê que o conceito especulativo da liberdade encontra-se no modo de relacionamento imanente entre a *universalidade* (o ser, o imediato mediatizado), a *particularidade* (a esfera da mediação plena, a essência) e a *singularidade* (o conceito posto enquanto conceito). Nisto,

[...] o movimento do menos perfeito ao perfeito, o resultado é propositivo – só é livre aquele que sabe a liberdade e tem consciência de sua necessidade. A vontade sempre se dá e suprime sua própria autodeterminação. Ela tem desse colocar acima das determinações finitas, ao mesmo tempo que só se supera por meio destas determinações. A singularidade é, assim, o conceito que se sabe como conceito na medida em que está consciente de que é a origem da diferença entre universalidade e particularidade ou ponto de chegada da estrutura lógica do conceito de liberdade. (RANIERI, 2011, p. 37)

Sobre a astúcia da razão, diz Lukács que esta expressão ascende à categoria central a partir do reconhecimento do trabalho como categoria fundamental humana e as relações fundamentais entre teleologia e causalidade no próprio trabalho: “Hegel vê no trabalho”³⁸

³⁸ Posteriormente, voltar-se-á a esta importante categoria para o desenvolvimento do pensamento hegeliano e marxiano. Pode-se adiantar aqui, neste debate, a seguinte questão: em Hegel, este observa que o sujeito que trabalha busca a realização, a finalidade particularizada, individualizada. Porém, os meios para a realização do trabalho é algo geral, universal e social que extrapola a finalidade particular do trabalho individual. Observa-se, junto com o apontamento de Lukács ([1948] 2018), a valorização do meio como algo mais elevado e universal do que as finalidades individuais dos seres humanos. E a astúcia da razão encontra-se estreitamente relacionada com esta concepção de trabalho de Hegel: “[...] no meio, na atividade de homem, realiza-se algo inteiramente diversos do que ele projetou. O homem trabalha de acordo com suas finalidades, com seus projetos; mas o sentido objetivo da história, da evolução das sociedades, é algo

a mobilização das forças da natureza independentemente de suas tendências naturais, até mesmo contra suas tendências naturais, com base no conhecimento da causalidade nelas presente e de sua utilização pela teleologia do trabalho concreto” (LUKÁCS, [1948] 2018, p. 28).

Mesmo que haja também períodos distintos de desenvolvimento de suas considerações com a concepção de história, conforme alerta Lukács ([1948] 2018), é possível, com o apoio em Inwood (1997), estabelecer a seguinte síntese: vê-se que Hegel era cético quanto às pretensões dos historiadores filosóficos em fornecer informação sobre o começo ou o fim da história, pois, para o filósofo, a história termina com o presente (autoconsciência) e onde se realiza a plena liberdade, ainda que o mesmo admita que, nesta história presente, mais eventos possam ocorrer. Outro aspecto importante é que os acontecimentos históricos “[...] requerem uma autoconsciência que se revela na literatura histórica (história original, história reflexiva [universal, pragmática, crítica, de campos específicos] e a história filosófica) [...]” (INWOOD, 1997, p. 161-162).

No que concerne ao debate sobre o estado de natureza, o estudo de Ramos (2011) torna-se também um auxílio que oferece uma análise sobre este processo de enfrentamento de Hegel com os teóricos contratualistas, com a filosofia jusnaturalista. Segundo Ramos (2011), Hegel, em diversos momentos de sua obra, critica as teorias do Direito Natural Moderno por elaborarem, de forma ficcional e hipotética, a condição humana num suposto estado de natureza. E esta ficção incorre na confusão entre aquilo que seja o ser humano em seu conceito e aquilo que seja a sua condição natural, imediata, empírica.

Observa-se ainda que, em momentos diferentes, Hegel critica a noção rousseauiana de realização da liberdade no estado de natureza do homem selvagem, enquanto parcialmente concorda com a noção hobbesiana de um estado de conflito. Já se vê, no texto da *Ciência da Lógica* ([1817] 2018), a posição crítica do filósofo a respeito do estado de natureza das teorias do jusnaturalismo. Para Hegel, quando o direito natural foi remetido ao denominado estado de natureza contendo o equívoco de não entender que a condição da sociedade, do direito e do Estado seriam fundadas na *livre personalidade*. Ou seja, afirmado dessa forma, isso indica que a determinidade das três instâncias aqui citadas não são um *dado natural*, mas de um ser com índices de socialidade. Porém, como dito outrora, assim como Hobbes, Hegel reconhece o arbítrio e a violência do estado

inteiramente diverso das finalidades a que os homens, enquanto indivíduos, enquanto singularidades, se propuseram” (LUKÁCS, [1948] 2018, p. 28-29).

natural e que o direito e o Estado se tornam, então, instâncias de regulação desta condição (RAMOS, 2011).

Em seguida, na obra póstuma *História da Filosofia* (cuja publicação original é de 1937), vê-se novamente a parcial concordância de Hegel com a teoria hobbesiana. Contudo, Hegel também teceu uma crítica a esta concepção, pois trata que a violência presente neste estado de natureza está relacionada a uma luta por reconhecimento (fenômeno do qual surgiram as primeiras formas de relações sociais humanas, segundo o autor) em relações de submissão a um senhor. Porém, esta violência que fundamenta a luta por reconhecimento não é fundamento do direito, ainda que seja o momento necessário e legítimo na passagem do estado de consciência-de-si (*Selbstbewußtsein*) submersa no desejo e na singularidade ao estado da consciência-de-si universal: “É o começo exterior, ou o começo fenomênico dos estados, não seu princípio substancial” (RAMOS, 2011, p. 92).

Ainda sobre a relação de Hegel, tanto em sua juventude como em sua maturidade, com os filósofos contratualistas, especificamente com Jean-Jacques Rousseau, essa foi devidamente explicitada por Lukács em sua obra *O Jovem Hegel* ([1948] 2018). Uma das observações que Lukács realizara é que os fragmentos de escritos da juventude sobre a religião (vale lembrar que Hegel teve formação inicial para se tornar padre), que foram intitulados por Herman Nohl (1879-1960) como *Escritos teológicos do jovem Hegel* (1907), possuíam um caráter indiretamente político ao tratar da religião e da luta contra a própria religião (cristianismo), sem contar que a temática da teologia o aproximava dos *filósofos iluministas* europeus (e, especificamente, alemães). Segundo Lukács: “[...] devemos dizer que o jovem Hegel vê o cristianismo exatamente como a religião do homem privado, do burguês, a religião da perda da liberdade humana, a religião do despotismo e da escravidão milenares” (LUKÁCS, [1948] 2018, p. 76).

Vale lembrar que a luta contra a religião (positiva) a qual Hegel se propõe não possui muito alcance, não beira a um ateísmo. Diz novamente Lukács: “Muito pelo contrário. O cerne de sua aspiração é religioso: a investigação das condições sociais sob as quais a religião do despotismo e da escravidão poderia ser novamente substituída por uma religião da liberdade segundo o modelo da Antiguidade” (LUKÁCS, [1948] 2018, p. 76).

Diz Lukács que o modelo explicativo para a compreensão e crítica à democracia, especialmente a crítica ao crescimento quantitativo (por considerar que seja um risco à

democracia se não houver um crescimento qualitativo), também foi aplicado pelo jovem Hegel à sua crítica à religião.

No tocante à discussão sobre o estudo da sociedade civil, a questão da democracia e o desenvolvimento da crítica a Rousseau também foram alvo de um ensaio (provinho de uma conferência) intitulado *Hegel e a democracia* (2012) de Carlos Nelson Coutinho. O autor afirma que a crítica à sociedade cristã-burguesa em que se tem o predomínio do privado sobre o público decorre da decadência da *bela eticidade* da Antiguidade Clássica, considerada por Hegel como “[...] o modelo de uma comunidade humana solidária fundada no predomínio do público sobre o privado [...]” (COUTINHO, 2012, p. 3). A proposição de Hegel, nesse sentido, é bastante próxima da proposta de Rousseau no *Contrato Social*, assim como a sua aproximação com o conceito de autonomia do sujeito e da consideração desta condição (autonomia do sujeito) na dimensão coletiva-comunitária.

Porém, na sua maturidade, Hegel observa que novas figuras sociais nasceram e consolidaram na modernidade como algo distinto das características das *pólis* greco-romana. Assim, Hegel, para compreender a dialética do mundo social, desenvolve uma nova eticidade (*Sittlichkeit*) em que não haveria uma condenação *imediata* da sociedade civil, assim como Rousseau fazia, especialmente no *Discurso sobre a desigualdade*.

Hegel, em seu período republicano, veio a propor a compreensão da sociedade civil (*bürgerliche Gesellschaft*) “[...] como um momento essencial da totalidade social moderna, ainda que essa totalidade continuasse a ter para ele, ao contrário do que sucedia nos pensadores liberais, sua máxima expressão na universalidade *em-si* e *para-si* (objetiva e autoconsciente) do Estado” (COUTINHO, 2012, p. 4). E continua Coutinho expondo sobre o caminho de Hegel em que se buscava a reconciliação com o real e, assim, tratar de forma mais concreta (ao menos em comparação com as abstrações dos primeiros autores liberais) a sociedade civil, o indivíduo autônomo e o Estado:

Em outras palavras, ao contrário de Rousseau, o Hegel maduro não pretendia contrapor como coisas reciprocamente excludentes o privado e o público, o singular e o universal, mas buscava mostrar que, entre esses dois momentos, dava-se agora uma mediação dialética através da particularidade, mediação que teria seu principal espaço de explicitação precisamente na *sociedade civil*. Com a descoberta dessa mediação, Hegel se capacitava a cumprir a tarefa central que propusera para sua filosofia política: a conciliação entre, por um lado, a liberdade individual (ou a autonomia do sujeito), surgida na modernidade e transformada no principal valor do liberalismo, e, por outro, a reconstrução de uma ordem social fundada na prioridade do público (do universal) sobre o privado, prioridade que existira nas repúblicas antigas e que

voltava agora a se apresentar, como tarefa para a modernidade, na proposta democrática de Rousseau. (COUTINHO, 2012, p. 4).

Novamente por Lukács ([1948] 2018), tem-se uma noção adequada desta proximidade de Hegel com os liberais, mas também uma aproximação crítica ao movimento resultante dos processos revolucionários europeus, especialmente na França. Ainda que Hegel tenha considerado a Revolução Francesa como a *magnífica aurora* da qual se tinha como expectativa a renovação do mundo, ele também observava *a ilusão* presente nos princípios dos líderes jacobinos que, por sua vez, eram discípulos diretos de Rousseau, especialmente na busca de uma nova sociedade que pudesse recuperar os princípios presentes na Antiguidade Clássica, assim como a proposição da revolução democrática radical por parte dos jacobinos. Isso porque esses buscavam a relativa igualdade dos patrimônios como forma para a base econômica de uma democracia real (o oposto, a desigualdade, levaria à aniquilação da própria democracia).

Mas foi Marx e Engels quem, de fato, realizou a crítica mais contundente sobre a ilusão dos líderes jacobinos. Segue a observação destes últimos citados autores:

Robespierre, Saint-Just e seu partido sucumbiram por terem confundido a antiga *comunidade realista-democrática*, baseada na *real escravidão*, com o moderno *Estado representativo espiritualista-democrático*, que descansa sobre a *escravidão emancipada*, sobre a *sociedade civil-burguesa*. Que ilusão colossal ter de reconhecer e sancionar nos *direitos humanos* a sociedade civil-burguesa moderna, a sociedade da indústria, da concorrência geral, dos interesses privados que perseguem com liberdade seus próprios fins, da anarquia, da individualidade natural e espiritual alienada (*entfremdeten*) de si mesma e, ao mesmo tempo, anular *a posteriori* em alguns indivíduos concretos as *manifestações de vida* dessa sociedade e, ao mesmo tempo, formar a *cabeça política* dessa sociedade à *maneira antiga*. (MARX; ENGELS, [1844] 2011, p. 141)

E Lukács sintetiza esta reflexão ponderando a importância do traço popular, da elevação plebeia no movimento revolucionário:

O ilusório nas ações dos jacobinos se refere, portanto, em correspondência à crítica de Marx recém-citada, ao fato de não entenderem as reais razões sociopolíticas de suas medidas revolucionárias e nutrirem concepções basicamente equivocadas em relação à perspectiva do desenvolvimento que deveria ser desencadeado como consequência de tais medidas revolucionárias. Esse caráter ilusório, por conseguinte, de modo nenhum anula a essência democrática, o caráter revolucionário de seu modo de agir. Pelo contrário. Exatamente essa mistura indissolúvel de *Realpolitik* democrático-revolucionária acertada de cunho plebeu com ilusões fantásticas sobre a perspectiva de desenvolvimento das forças da sociedade burguesa desencadeadas pela revolução democrática constitui a contradição dialética viva que caracteriza esse período da revolução. (LUKÁCS, [1948] 2018, p. 108)

Por fim, antes de entrar nos detalhes da crítica de Marx à Hegel, torna-se importante ressaltar o significado deste movimento para a constituição do pensamento marxiano. Ainda mais que o movimento, para a crítica, foi antecedido por um período de “defesa” e acerto de contas com a filosofia hegeliana, tanto na ocasião da constituição de sua tese de doutoramento, quanto nas demais obras, de uma forma geral.

1.4.A crítica de Marx à filosofia hegeliana nos seus primeiros escritos: preocupação com o ser humano e direção ao materialismo histórico-dialético

Para buscar desvendar e responder às questões fundamentais do momento histórico vivido, Karl Marx (1818-1883) buscou desenvolver uma teoria social que explicasse a ordem burguesa surgida no final da Idade Média europeia e que se consolida nos séculos seguintes. E, para buscar tais explicações, foi necessário trilhar um novo caminho, um novo método adequado que expusesse as determinações e mediações que permeavam a sociedade europeia industrial constituída no seio do ainda recente modo de produção capitalista que determinava uma nova forma de organização social.

E no interior deste inicial desenvolvimento, observou-se também a preocupação com a condição de opressão vivida por uma parte de mulheres e homens da sociedade vigente, o que o levou a tecer uma teoria que tratou das possibilidades de liberdade e emancipação humana. Diante desta observação, por mais que nestes escritos iniciais Marx pouco tecesse comentários diretos sobre o corpo e a corporeidade-corporalidade, tornou-se pertinente buscar compreender a constituição de sua teoria sobre o ser humano-social. Em certa medida, isso reforça um dos postulados desta presente tese, qual seja, a compreensão sobre a questão do corpo antes passa por uma necessária compreensão sobre o ser social.

Ressalta-se também que seu trabalho não era apenas uma proposição de compreensão da organização de produção e social da modernidade, mas também estabelecimento de ferramentas necessárias para a superação das contradições dessa sociedade de classes instaurada nesse modo de produção. Ou seja, no método estabelecido por Marx, está contida uma forma de compreensão e explicação, mas também um compromisso político de subversão dessa sociedade a partir de um processo revolucionário que fosse protagonizado pela classe trabalhadora.

Com o objetivo e finalidade da proposição de uma nova teoria social-política, sua constituição ocorreu por um longo processo de observação e detecção dos elementos constitutivos e determinantes presentes no movimento da realidade, ao mesmo tempo em que esta própria teoria se desenvolvia no diálogo com a filosofia, teoria econômica e política da época. A constituição da teoria social em Marx encontra correspondências e diálogos com diversos filósofos e economistas de sua época. No debate com a filosofia idealista alemã aos embates com os socialistas, comunistas, anarquistas, o pensamento de Marx é organizado no diálogo e no enfrentamento com os modelos teóricos, filosóficos e econômicos vigentes neste período.

A relação existente entre o pensamento de Marx e o de Hegel esteve presente desde a elaboração inicial de seu pensamento e se tornou um dos temas estudados por diversos autores que foram influenciados por ambos, mas que também dividiu os estudiosos do marxismo. Diversas foram as posições que se delinearam: como exemplo, cita-se aqui o trabalho de Louis Althusser (1918-1990), que entendia que o *corpus* teórico marxiano deveria ser expurgado do pensamento de Hegel para que ele encontrasse finalmente sua cientificidade mais genuína.

György Lukács, por sua vez, afirmava que, apesar de suas incontornáveis diferenças frente a Hegel, Marx absorveu de modo crítico alguns temas presentes deste filósofo, entendendo que, dentro da filosofia clássica alemã, este pensador foi o primeiro dialético para quem a contradição é elevada à categoria ontológica. É a partir dessa compreensão sobre o papel da contradição em combinação com o Real (entendida por Hegel como a realização da Razão) que constituirá o fundamento filosófico hegeliano, bem como constituirá os seus fundamentos ontológicos (RANIERI, 2011).

Salienta-se, portanto, a grande contribuição da filosofia hegeliana para o desenvolvimento da teoria social e do próprio método elaborado por Marx. Aliás, como reconhecido pelo próprio autor, seus estudos sobre a obra de Hegel, a se iniciar pela questão do Estado e sociedade civil por volta de 1843, foram um marco importante já que demarcaram a aproximação deste autor com o materialismo histórico e dialético. Seus estudos o levam em rota de colisão com a filosofia hegeliana, especialmente a partir da influência da crítica de Ludwig Feuerbach (1804-1872)³⁹, diante do caráter conservador

³⁹ A influência referida, conforme se observa no trabalho de Húngaro (2008), diz respeito à polêmica deste autor com Hegel e seu sistema filosófico, especialmente a partir do lançamento de sua obra intitulada *A essência do Cristianismo* de 1841. Adianta-se aqui, neste trecho, o principal ponto de polemização entre os autores, segundo autor citado: na *Fenomenologia do Espírito*, Hegel afirmava que o dado primário era o Espírito, que entra em contradição consigo próprio e dilacera-se. Nesse processo, o Espírito se aliena e se

e na “resposta” considerada insuficiente para a análise da materialidade das relações (econômicas, políticas, sociais) constituídas na sociedade europeia.

Sobre o desenvolvimento da reflexão de Marx neste período, soma-se a contribuição de Netto (2004) ao demonstrar o equívoco na análise de alguns autores sobre a obra de 1843, qual seja, *Crítica à Filosofia do Direito de Hegel*. Como expõe Netto (2004), *avaliações colidentes* foram feitas acerca deste estudo de Marx. Determinados autores, como Maximilien Rubel (1905-1996), enxergavam que o conceito de democracia apresentado na reflexão de Marx se teria “[...] o embrião da sua concepção de socialismo” (NETTO, 2004, p. 14), mas que a crítica estabelecida ali permanecia abstrata, pois o próprio conceito de democracia vinha em oposição à monarquia, como se as duas esferas fossem princípios distintos e opostos. Houve também considerações de que a *Crítica* foi um recuo diante do que Marx já vinha elaborando, assim como também houve análises que apontaram o aparecimento de determinadas premissas que estariam no cerne do seu próprio sistema filosófico posteriormente.

Netto (2004) propõe que tais tendências polarizantes são, no próprio Marx, consideradas de forma mais ampla e que desautorizam essas polarizações. Segundo Netto (2004), a análise empreendida sobre a antinomia Estado e sociedade civil na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* forneceu a Marx importantes elementos para o desenvolvimento de sua pesquisa. Sua revisão crítica foi compreendida como a “[...] gênese de sua abertura para a análise da sociedade civil embasada na crítica da Economia Política” (NETTO, 2004, p. 16), que tivera, no texto da *Introdução*, complementações importantes de reflexões, como a questão da possibilidade de revolução ter, como sujeito, o proletariado. Soma-se à análise de Netto a passagem presente no posfácio à segunda edição alemã *d’O Capital* ([1867] 2018), na qual Marx referencia Hegel, mas também reafirma que seu método desenvolvido é o oposto do método hegeliano.

Também tendo o entendimento de que o diálogo com a teoria hegeliana e com a economia política será importante para a compreensão do trabalho como determinante da produção da realidade, é possível identificar que neste debate já se encontrava em

põe no mundo (sai de si mesmo). Confrontando-se com o mundo, Espírito e mundo são modificados, alterados, negam-se originariamente, reconciliam-se e instauram uma nova realidade – o chamado “Espírito-Mundo”. Tem-se, então, a elaboração da tríade da dialética hegeliana: *afirmação, negação e negação da negação*. Em sua obra, Feuerbach, polemizando com essa interpretação de Hegel, desenvolve uma concepção de alienação distinta. Para Feuerbach, não foi Deus quem criou os homens (o mundo) e *sim os homens* (observa-se a inversão materialista neste autor), que, desconhecendo suas reais potencialidades, alienaram-se numa figura ideal que é Deus (ou os deuses). Para ele, portanto, Hegel opera uma mistificação colocando o que é predicado como sujeito e o sujeito como predicado. Esta transformação do sujeito em predicado será exposta posteriormente neste trabalho (HÚNGARO, 2008).

desenvolvimento a noção da categoria trabalho como condição ontológica para a constituição do ser social. Dessa forma, pretende-se centrar, especialmente, na produção da juventude de Marx, a partir da *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* ([1843] 2010a).

Importante observar que não é intenção nesta afirmação reproduzir as tendências que entendem que há uma divisão na produção teórica de Marx. Neste presente trabalho, entende-se que a produção deste autor foi processual havendo o desenvolvimento de seus estudos a partir da aproximação com temas e categorias que estarão posteriormente materializadas em seu método, mas também ocorrendo rupturas e continuidades ao longo de sua carreira.

Necessário também ressaltar que, no processo da composição de seu trabalho, aspectos da realidade e do momento histórico encontravam-se vinculados com o direcionamento da trajetória acadêmica, profissional e pessoal de Marx. Assim, cabe trazer algumas observações acerca desta trajetória e perceber o entrelaçamento do debate político à época com a filosofia hegeliana e do posicionamento de Marx diante deste movimento.

Na esteira do debate entre os herdeiros da filosofia de Hegel, denominados “jovens” hegelianos de esquerda – que defendiam que na obra do mestre o real deve ser identificado pelo “trabalho do negativo”, sendo suprassumido em um nível superior de escolha do conceito – ou “velhos” de direita – o real deve ser identificado de forma imediata com a realidade empírica – Marx, também leitor do pensamento de Hegel e bastante próximo a alguns jovens hegelianos, já manifestava algumas diferenças em relação a esses autores (MARX, [1843] 2010a). Aliás, já em 1837, Marx, em carta a seu pai, manifestava incômodo com a teoria hegeliana, o que o leva, em 1841, a começar a trabalhar em um artigo voltado para a filosofia de Hegel.

Em seu trabalho doutoral, já apontavam as incongruências das equivocadas leituras dos discípulos de Hegel, mostrando que estes estavam errados em elaborar uma crítica a partir da *consciência particular*. Para o autor, a crítica filosófica não deveria tratar apenas da insuficiência da teoria política hegeliana, mas se tratava “[...] de demonstrar em que medida a possibilidade dessas aparentes acomodações ter sua raiz mais profunda na insuficiência ou na insuficiente formulação de seu próprio princípio” (MARX, [1843] 2010a, p. 12). O que Marx enfatiza é algo que se encontra presente na constituição de sua obra: o papel da verdadeira crítica é de desvendar e demonstrar sua verdade e não apenas apontar as insuficiências do objeto e do pensamento de Hegel.

Cabe evidenciar que este aspecto da crítica é reforçado em carta endereçada a Arnold Ruge (1802-1880), jovem hegeliano que foi coeditor dos *Anais Franco-Alemães* no ano de 1844, juntamente com o próprio Marx, na ocasião de seu exílio na França. Nessa carta, Marx volta a afirmar a concepção do que deveria ser a “filosofia crítica”: esta deve atuar no campo teórico, abrangendo a crítica à religião e ciência, e no campo prático, na política. Para Marx, a tarefa da filosofia crítica é a reforma da consciência, mediante a análise da consciência mística, obscurecida para si mesma pela religião ou pela política. Vê-se, assim, que o tema da *autoconsciência* continua a ocupar, tal como nos textos anteriormente citados, o mesmo lugar central no discurso marxiano (MARX, [1843] 2010a).

Entra também neste panorama outra questão pertinente: no cenário político prussiano, a ascensão de Frederico Guilherme IV (1795-1861) ao poder (de 1840 a 1861) ocasionou perseguições políticas a adversários, críticos e professores universitários como Bruno Bauer (1809-1882), com quem Marx possuía ligação⁴⁰. Em decorrência disso, seu objetivo na universidade fora prematuramente encerrado, o que fez com que Marx buscasse uma outra atuação profissional, levando-o, em 1842, a se tornar colaborador da *Gazeta Renana* e, posteriormente, redator-chefe desse jornal. É por esta via que Marx tece críticas ao governo prussiano a partir de artigos que tematizam a liberdade de imprensa, o processo de censura estabelecido à imprensa à época e as decisões governamentais polêmicas.

Na ocasião do decreto imperial que proibia a coleta de lenha remanescente do corte principal por parte dos lenhadores, em que o governo invocava ao direito consuetudinário⁴¹ para garantir o interesse do proprietário da terra de onde a madeira fora extraída, Marx, por uma ética movida por princípios humanistas, escreve um artigo em defesa dos coletores de lenha. Contudo, o próprio autor percebeu que a defesa desenvolvida se dava muito mais por outros princípios do que por fundamentação teórica consistente. Assim, na busca pela compreensão da constituição das relações sociais e da

⁴⁰ Sem contar que esta ascensão governamental foi saudada pelos jovens hegelianos – com os quais Marx desenvolvera diferenças e críticas – e aprovada por uma parte dos jovens hegelianos, conforme Netto (2004), por verem ali, neste ato político, a emergência do Estado Racional. Porém, tal ilusão logo se esfacelaria, pois o governo de Frederico Guilherme IV não rompeu com o absolutismo e o obscurantismo social.

⁴¹ Direito *consuetudinário* é o sistema normativo que se fundamenta no costume e cujas disposições vão conformando, de acordo com a prática constante do comportamento e condutas de um grupo social determinado no pleito normativo.

forma de governo daquele momento, tornava-se necessário realizar um aprofundado estudo da antinomia Estado e sociedade civil.

Para tal, Marx, na ocasião de sua lua de mel em Kresnauch (1843), antes de ingressar em Paris (quando este toma maior contato com o movimento organizado dos trabalhadores, socialistas e comunistas franceses), realiza um aprofundado estudo na obra *Princípios da Filosofia do Direito ou do direito natural e da ciência do Estado em compêndio* (1833), de Hegel, juntamente com escritos no campo da política, filosofia e economia política, sendo esta última área desenvolvida a partir do conhecimento de Marx sobre textos de Engels. Marx considerava que tal texto representava a mais refinada expressão teórica do Estado Moderno (HÚNGARO, 2008) e que influenciou ou defendeu a expressão concreta deste no governo prussiano, pois, como dito anteriormente, Hegel viu em tal regime monárquico a expressão máxima da realização da Razão e do Espírito. Desse estudo resultaria a *Crítica da filosofia do direito em Hegel* (1843), estudo este que realiza uma revisão sobre a questão do Estado e sobre a monarquia constitucional na obra hegeliana.

O estudo de Marx sobre esta obra de Hegel deu-se em torno de sua problemática principal: a antinomia Estado e sociedade civil. Sua análise parte do parágrafo 261 que versa sobre o Estado:

§ 261. Em face das esferas do direito privado e do bem privado, da família e da sociedade civil, o Estado é, **de um lado**, uma necessidade *externa* e sua potência superior, a cuja natureza as leis daquelas esferas, bem como seus interesses, encontram-se subordinados e da qual são dependentes; porém, **de outro lado**, é o Estado seu fim *imane*nte e tem sua força na unidade de seu fim último geral e no interesse particular dos indivíduos, na medida em que tais indivíduos têm *deveres* perante ele assim como, ao mesmo tempo, têm direitos. (HEGEL, [1821] 1997, p. 225; MARX, [1843] 2010a, p. 27).

Sobre a problemática da antinomia Estado e sociedade civil, vê-se que, na *Filosofia do Direito*, Hegel identifica o Estado como algo externo à família e à sociedade civil, como uma necessidade externa geradora de leis que “gerenciam” interesses privados. Esta identidade normativa fez com que houvesse uma dependência e subordinação das esferas privadas ao Estado, ou seja, o Estado como uma necessidade que é externa a estas esferas (mas havendo uma dependência interna da família e sociedade civil), e também como a principal instância determinadora do direito privado. Desse modo, o comportamento destas esferas, da família e da sociedade civil é perceber o Estado como seu *fim imane*nte (MARX, [1843] 2010a).

Contudo, Marx aponta que, na relação essencial das esferas privadas, as leis, os interesses destas não são apenas dependentes do Estado, mas há o reconhecimento de que este seja uma “potência superior” que subordine e gere dependência das esferas privadas (MARX, [1843] 2010a, p. 28). Pela leitura de Marx, em Hegel tem-se a divisão do Estado da sociedade civil por conta das circunstâncias, pelo arbítrio e pela escolha própria da determinação, mas entendendo que esta é uma divisão ideal (produzida na Ideia real), visto que os cidadãos do Estado são membros das esferas privadas, ou seja, da família e da sociedade civil, são partes espirituais da vontade (MARX, [1843] 2010a).

Marx aponta, então, alguns elementos que resumem o mistério da filosofia do direito e da própria filosofia hegeliana:

§ 263. Nessas esferas, nas quais seus momentos, a singularidade e a particularidade, possuem sua realidade **imediate** e **refletida**, o Espírito é como sua universalidade objetiva que *nelas se manifesta*, como a potência do racional na necessidade, quer dizer, como as *instituições* anteriormente tratadas.

§ 264. Os indivíduos da multidão, na medida em que contêm, **eles mesmos**, naturezas espirituais e, com isso, o *dúplice momento*, quer dizer, o extremo da *singularidade* que sabe e quer *para si* e o extremo da *universalidade* que sabe e quer o substancial e que, por isso, só podem chegar ao direito na medida em que sejam reais como pessoas privadas e, ao mesmo tempo, como pessoas substanciais – atingem, em cada esfera, em parte, imediatamente o primeiro extremo e, em parte, o outro, de maneira que têm a sua autoconsciência essencial nas instituições como o *universal* em si existente de seus interesses particulares e que, em parte, erigem um ofício e uma atividade na corporação voltados a um fim geral.

§ 265. **Essas instituições fazem, em particular, a constituição, isto é, a racionalidade desenvolvida e realizada e são, por isso, a base firme do Estado, bem como da confiança e da disposição (*Gesinnung*) dos indivíduos em relação a ele e aos pilares fundamentais da liberdade pública, visto que nelas a liberdade particular se realiza e se racionaliza, de modo que a união da liberdade e da necessidade venha a existir em si, nelas mesmas.**

§ 266. **Somente** o Espírito é objetivo e real não apenas como essa (qual?) necessidade [...], mas como a *idealidade* dessa necessidade e como sua interioridade; assim, essa universalidade substancial é, para *ela mesma*, objeto e fim, e essa necessidade se encontra, por isso, igualmente na *forma* da liberdade. (HEGEL, [1821] 1997, p. 229; MARX, [1843] 2010a, p. 31, negritos nossos)

Vê-se, assim, que as singularidades dos indivíduos na multidão, possuidores de naturezas espirituais, de consciência, sabem o que querem para si, ao mesmo tempo em que a universalidade manifestada no Estado sabe o que é substancial. O Estado é *universal*, possuidor de uma autoconsciência dos interesses privados e desejos dos indivíduos na sociedade civil e da substancialidade presente nela, sendo, então, o responsável em delinear a constituição do direito. Conforme se vê no trecho grifado, isso

é que perfaz a base sólida do Estado e a confiança e a disposição do sujeito tornam-se também pilares para a liberdade pública.

Marx, na continuidade dos seus estudos, aponta então que a passagem da família e da sociedade civil ao Estado político consiste, portanto, em que o espírito dessas esferas, que é *em si* o espírito do Estado, se comporte agora, também, como tal em relação a si mesmo e que ele seja, quanto a sua interioridade, *real em si* (MARX, [1843] 2010a). Como dito anteriormente, não basta apenas o reconhecimento do Estado como necessidade externa, mas também como algo superior. Marx, citando Hegel, traz os seguintes parágrafos para tratar sobre a questão de o Estado ser o fim imanente e universal:

§ 270. Que o fim do Estado seja o interesse universal como tal e que, nisso, seja a conservação dos interesses particulares como substância destes últimos, isso é 1) sua *realidade abstrata* ou substancialidade; mas esta última é 2) sua *necessidade*, enquanto ela se divide nas *distinções* conceituais de sua atividade, que são, do mesmo modo, graças àquela substancialidade, determinações *estáveis* e reais, **poderes**; 3) porém, tal substancialidade é, precisamente, o espírito que, *por haver passado pela forma da cultura*, sabe-se e quer a si mesmo. O Estado *sabe*, por isso, o que quer, e o sabe em sua *universalidade*, como *algo pensado*; ele age e atua, por isso, segundo fins sabidos, princípios conhecidos e segundo leis que não são somente *em si*, mas para a consciência; e, do mesmo modo, na medida em que suas ações se atêm às circunstâncias e relações existentes, age e atua segundo o conhecimento determinado que tem delas. (HEGEL, [1821] 1997, p. 231-232; MARX, [1843] 2010a, p. 36, negrito nosso).

O Estado é reconhecido como necessidade externa, mas também como algo superior. Sendo a instância que promove e defende o interesse universal diante dos interesses privados, sua realização não é outra senão ser o *fim em si mesma*. E, também, o Estado não pode ser considerado uma realização abstrata, mas é necessário percebê-lo como algo maior que uma realidade simples, devendo ser tratado como atividade distinta e ser considerado de forma maior.

Também é necessário perceber que a substancialidade do Estado é o seu fim imanente. Assim esta não é tomada mais como abstrata: sendo esta determinada como fim universal e com poderes distintos e reais, o Estado passa a ser sujeito, enquanto a sociedade civil, os cidadãos, o *sujeito real* se tornam predicados (MARX, [1843] 2010a). Marx aponta, assim, que há um processo de mistificação do Estado enquanto fim universal: “O ‘fim do Estado’ e os ‘poderes do Estado’ são mistificados, visto que são apresentados como ‘modos de existência’ da ‘Substância’ e aparecem como algo

separado de sua existência real, do ‘espírito que se sabe e se quer’, do ‘espírito cultivado’” (MARX, [1843] 2010a, p. 38).

Dessa forma, o Estado político concebido em Hegel possui o poder de determinar e estabelecer (através de leis, constituição, pela normatividade) o universal a partir dos interesses particulares, assim como se tem a subsunção das esferas particulares e de singularidades sob a universalidade. Por esta argumentação hegeliana, é possível perceber que a constituição do poder no Estado é de um *poder soberano*, em que se realiza a universalidade da constituição e das leis, a deliberação como forma de relação entre os interesses e esferas particulares com o universal e a decisão, a (auto)determinação, “[...] a qual tudo o mais retorna e de onde toma o começo da realidade” (HEGEL *apud* MARX, [1843] 2010a, p. 41).

No pensamento de Hegel, o poder soberano também deve ser a realização da vontade das esferas particulares, da realização da autoconsciência dos cidadãos na sociedade civil, contudo, tendo o Estado como a instituição para a efetivação da razão consciente. Aliás, o Estado é o reino do racional. Interessante perceber que, para Hegel (e no qual Marx observa seu caráter contraditório), a realização desta autoconsciência não se dá no geral, mas no indivíduo, em um indivíduo, na figura do monarca. Assim, Marx ironiza com esta observação que influenciou o pensamento europeu à época e de certa forma ajudou na legitimação do governo prussiano: para Hegel, o monarca é a decisão da vontade da autoconsciência do próprio Estado, uma figura que ganha atributos que sobrepõem a sua individualidade sobre as demais e que possui o poder soberano de reger sobre essas outras individualidades.

Tem-se, então, que Hegel concebe a sociedade civil, ainda que a considere como uma instância com um *dever* consciente, como o reino da miséria moral em que imperam os diversos interesses e “[...] egoísmos privados” (MARX, [1843] 2010a, p. 61), aspecto este que Marx demonstra que, na teoria hegeliana, encontra-se justificado, assim, o direito à propriedade privada onde o Estado torna-se a instância máxima capaz de regular racionalmente este reino (MARX, [1843] 2010a, p. 116). O Estado, desse modo, funda e organiza, racionalmente, a sociedade civil. Isso traz também a concepção de o Estado ser a máxima realização social do Espírito, contudo, alienado à sociedade civil – “[...] O Estado não reside na sociedade civil, mas fora dela [...]” (MARX, [1843] 2010a, p. 68).

Diante de todo o poderio organizacional do Estado com seus aparatos (burocracia, administração, eleições de representações para os estamentos da sociedade civil), Hegel traz, como entendimento, o Estado como definidor e criador da sociedade civil, o que

Marx refutará e inverterá: o Estado é criação da sociedade civil, é representação, elaboração e expressão de uma determinada forma de organização das relações sociais. Nessa obra, Marx começa a perceber esta contradição ao revisar a constituição dos estamentos da sociedade civil e estamentos políticos na Idade Média e no Estado moderno, onde se tem, em Hegel, a pressuposição da separação da sociedade civil e do Estado político encarado enquanto verdade absoluta racional, o autor se coloca em oposição. Marx aponta que essa separação, em Hegel, fica apenas no plano da aparência, tornando, assim, uma falsa compreensão sobre a relação formada entre sociedade civil e Estado político (MARX, [1843] 2010a).

Na análise da filosofia do Direito hegeliana, Marx, em alguns momentos, enfrentou a polêmica sobre os direitos naturais que justificavam determinados estamentos na sociedade civil e Estado discutidos por Hegel, especialmente na discussão sobre uma das formas de estamento que gerou um tipo de propriedade presente no período medieval, mas que se mantém nas transições para o modo de produção capitalista, o *morgadio*.

A grosso modo, o morgadio consistia em uma forma de organização familiar que resultava em fundação e manutenção de propriedades privadas de terras. O morgadio consistia num vínculo de terras, rendas ou outros utensílios provenientes de uma determinada profissão, feitos pelo respectivo instituidor. Esses bens assim vinculados não podiam ser vendidos, nem de outra forma alienados, cabendo ao respectivo administrador (o morgado) o cumprimento das determinações do instituidor, o usufruto do morgadio e o gozo dos rendimentos proporcionados pelos bens vinculados. Só com expressa autorização real era possível vender ou trocar parte desses bens vinculados, ou mesmo a extinção do morgadio. Mas era possível acrescentar bens ao morgadio, e por vezes a instituição do vínculo obrigava mesmo que cada administrador lhe acrescentasse a sua terça. As regras de sucessão na administração do morgadio eram definidas pela respectiva instituição. Em geral, sucedia o filho primogênito e, à falta de filhos, o parente mais próximo.

O morgadio difundiu-se como uma forma de contrariar o empobrecimento das famílias devido às sucessivas partilhas, servindo, assim, para manter o seu ramo principal com o suficiente estatuto econômico-social. A instituição de morgadios estava normalmente associada à instituição de capelas e ao cumprimento dos chamados “bens de alma” definidos pelo instituidor, sendo esta também uma razão para a sua difusão. Existiram outras formas de morgadio, associadas a determinadas profissões, nomeadamente na distribuição do correio e também a algumas profissões mecânicas ou

artesanais. Assim, nem sempre esteve associado a bens imóveis. O filho primogênito recebia o nome do pai completo, seguido da palavra Filho, Neto. Os outros filhos(as) tinham somente o nome e o sobrenome do pai: a família da mãe (esposa) não existia. O intuito era manter a árvore genealógica.

Ao discutir a forma de organização e propriedade do *morgadio* tomada por Hegel como a mais alta construção política da *propriedade privada abstrata* (MARX, [1843] 2010a), vê-se em Hegel:

§ 307. O direito dessa parte do estamento substancial está, desse modo, fundado, de um lado, no princípio natural da família, mas este, ao mesmo tempo, é alterado para o *fim político* por meio de **duros sacrifícios**, com o que este estamento está essencialmente destinado à atividade para esse fim e, igualmente, em consequência disso, é chamado e *legitimado* a essa atividade pelo *nascimento*, sem a acidentalidade de uma escolha. (HEGEL, [1821] 1997, p. 282; MARX, [1843] 2010a, p. 120)

Marx, em sua avaliação, aponta que Hegel não demonstrou de modo satisfatório o quanto o direito desta forma de estamento substancial se funda no *princípio natural* da família (MARX, [1843] 2010a). Tal entendimento é limitado e equivocado, pois a compreensão dessa forma de propriedade privada baseada nesse princípio natural, da qual a posição dos legisladores no aparato estatal é garantida pela hereditariedade e nascimento (direito do primogênito), não concebe essa forma e manutenção de propriedade no interior de um sentido político.

A própria escolha do legislador é tida, para Hegel, na análise de Marx, como um grande equívoco, visto que nessa forma, então, se encontram *direitos inatos de determinados homens*, que se tornam elemento justificador e de determinação política que surge deste imediato entendimento da validade dos princípios naturais e que possibilita vencer a *acidentalidade de uma escolha* na sociedade democrática. Por Marx, se vê:

Aqui, portanto, a *participação no poder legislativo* é um direito *inato* do homem. Aqui, temos *legisladores natos*, a *mediação nata do Estado político consigo mesmo*. Muito se gracejou, especialmente por parte dos senhores do morgadio, sobre os *direitos inatos do homem*. Mas não é mais cômico que a mais alta dignidade do poder legislativo seja confiada a uma raça particular de homens? Não há nada mais ridículo do que Hegel contrapor a designação por “nascimento” do legislador, do representante do cidadão do Estado, à sua designação por meio da “acidentalidade de uma escolha”. Como se a *eleição*, o produto consciente da confiança civil, não se encontrasse em uma relação necessária com o fim político completamente diferente do acaso físico do nascimento. Em toda parte, Hegel cai de seu espiritualismo político no mais crasso *materialismo*. No cume do Estado político, é o nascimento, por toda

parte, que faz de determinados indivíduos a encarnação das mais altas tarefas públicas. As supremas atividades do Estado coincidem com os indivíduos por meio do nascimento, assim como a situação de um animal, seu caráter, modo de viver etc., lhe são imediatamente inatos. O Estado, em suas funções supremas, assume uma realidade *animal*. (MARX, [1843] 2010a, p. 120)

Aqui, Marx tece uma dura crítica à concepção de natureza de Hegel, especialmente no tocante a observá-la como principal determinação do ser humano. Diz Marx que todo aspecto da vontade humana, já não tendo nada mais para si diante da primazia do natural, torna o nascimento destes homens escolhidos que já produzem, imediatamente, reis e legisladores:

A natureza se vinga de Hegel pelo desprezo demonstrado. Se a matéria não deve ser, para si, nada mais perante a vontade humana, então a vontade humana não conserva nada mais para si fora da matéria. A *falsa* identidade, a identidade *fragmentária, parcial*, entre natureza e espírito, corpo e alma, aparece como *encarnação*. Como o nascimento só dá ao homem a existência *individual* e o põe, em primeiro lugar, apenas como indivíduo *natural* e, todavia, já que as determinações do Estado, como o poder *legislativo* etc. são *produtos sociais*, nascidos da sociedade e não do indivíduo natural, então o chocante, o *milagre* é precisamente a identidade imediata, a coincidência imediata entre o *nascimento individual* e o indivíduo como *individuação de uma determinada posição e função sociais* etc. Nesse sistema, a natureza *faz*, imediatamente, reis, ela faz, imediatamente, *pares* etc. assim como faz olhos e narizes. O *chocante* é ver como produto imediato do gênero físico o que é somente produto do gênero autoconsciente. (MARX, [1843] 2010a, p. 121).

E Marx, então, aponta que, por mais que haja determinações naturais iniciais sobre o ser humano, determinações que nesta lógica da primazia do direito natural já, de imediato, formam reis ou simples pares, não se pode desconsiderar que é na condição de socialidade que este ser humano, de fato, se torna *humano* individual e social. Isso porque é necessário um consentimento geral que se torna um dos elementos determinantes do ser:

Eu sou humano por nascimento, sem o consentimento da sociedade; mas é apenas por meio do consentimento geral que esse nascimento determinado se torna nascimento de um par ou de um rei. Somente o consentimento faz do nascimento dessa pessoa o nascimento de um rei; assim, é o consenso e não o nascimento que faz o rei. Se é o nascimento, diferentemente das outras determinações, que dá imediatamente ao homem uma posição, então é *seu corpo* que faz dele *este* funcionário social *determinado*. (MARX, [1843] 2010a, p. 121)

Assim, Marx aponta que a questão sobre o corpo, se for seguido este princípio da determinação natural, é o elemento que justifica aos estamentos nobres o orgulho de ascendência e de uma biografia anterior ao sujeito e ao próprio corpo:

Seu corpo é seu direito social. Nesse sistema, a dignidade corporal do homem ou a dignidade do corpo humano (o que pode, em pormenor, ser assim concebido: a dignidade do elemento natural, físico, do Estado) aparece de modo que as dignidades determinadas e, em verdade, as mais altas dignidades sociais, são as dignidades de corpos determinados, predestinados por nascimento. Por isso, é natural, na nobreza, o orgulho do sangue, da ascendência, em suma, da biografia de seu corpo; e é naturalmente essa concepção zoológica que tem na heráldica a sua ciência correspondente. O segredo da nobreza é a zoologia. (MARX, [1843] 2010a, p. 121).

A reflexão e crítica de Marx à filosofia hegeliana do direito e do Estado teve continuidade no texto da introdução à *Crítica à Filosofia do Direito de Hegel*, que foi lançada posteriormente ao livro (o livro foi lançado em 1843, enquanto o texto da introdução foi em 1844⁴²). Diante do debate de temáticas surgidas em seu texto sobre a questão judaica e o aprofundamento nos estudos sobre a economia política, especialmente por influência do contato e amizade com Friedrich Engels, o resultado desta imersão se materializa no texto *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – introdução* (1844), no qual se percebe um amadurecimento em torno da crítica à teoria hegeliana.

Também sinaliza conflitos com uma de suas principais referências, Ludwig Feuerbach. Sua crítica foi dirigida à filosofia idealista alemã em geral, em especial a filosofia do direito e do Estado, por esta ser considerada a “[...] sua versão mais consistente, rica e completa [que] consiste tanto na análise crítica do Estado moderno e da realidade com ele relacionada como na negação decidida de todo o modo da consciência política e jurídica alemã, cuja expressão mais distinta, mais universal, elevada ao status de ciência, é justamente a própria filosofia especulativa do direito” (MARX, [1844] 2010c, p. 151).

Cabe também aproveitar a observação e apontamento de Netto (2004) acerca da originalidade de Marx ao empreender tal estudo. Vê-se que o texto do citado autor tem enfatizado que a originalidade encontra-se na sua perspectiva teórica que se fundamenta num procedimento de crítica *histórico-sistemática*.

No seu estudo em que traz a análise rigorosa da teoria hegeliana, com contribuições e críticas advindas de fontes como Arnold Ruge e Ludwig Feuerbach, Marx delineia um procedimento em que atribui a estes autores uma *funcionalidade distinta*, que se explica da seguinte forma:

⁴² No mesmo ano também se tem a publicação do texto *Sobre a Questão Judaica* ([1844] 2010b).

[...] consiste em explorar o seu potencial crítico operando simultaneamente sobre a razão hegeliana e o seu objeto. Marx não examina as categorias hegelianas e sua coerência e articulação específicas, de uma parte, e, de outra, a apreensão que realizam dos processos que pretendem figurar – isto é: não faz a crítica interna e crítica externa. O seu procedimento é revolucionário: procura apanhar a dinâmica mesma da filosofia hegeliana do Estado enquanto movimento constituinte do seu objeto no plano do pensamento; a crítica marxiana não incide, destarte, sobre os componentes da filosofia hegeliana do Estado, desmontando os seus vícios lógicos, seu misticismo e seu empirismo, no mesmo movimento de desmontagem das suas falsificações históricas – Marx investe contra a filosofia do Estado de Hegel porque esta, falseando o seu objeto (o Estado), falseia-se enquanto construção teórica. (NETTO, 2004, p. 28)

Continua este autor afirmando que, enquadrando o Estado como resultado de um processo histórico determinado, Marx pôde discernir na tematização de Hegel o seu caráter relativo oculto, histórico: o caráter de filosofia *deste* Estado. Ressalta-se que a filosofia hegeliana possui total correspondência com os acontecimentos revolucionários de seu período, especialmente por esses movimentos terem eclodidos uma nova sociedade e um novo Estado “[...] que consumou a separação entre a vida política e a sociedade civil” (NETTO, 2004, p. 28). E continua:

[...]. A mistificação da filosofia do Estado é a mistificação da razão hegeliana porque é a mistificação do Estado – ela, a filosofia, é o *logos* do próprio Estado, que se quer precisamente o que Hegel pensa dele a mistificação histórica é a mistificação sistemática (em Hegel): o sistema (da Filosofia do Direito) é mistificado e mistificador porque a história (o Estado) mistificou-se. (NETTO, 2004, p. 29)

Por fim:

Assim, a filosofia hegeliana do Estado é a retórica do próprio Estado: se não a hegeliana substancialidade *imediate* do Espírito, pelo menos o *fim imanente* da sociedade civil, a realidade *efetiva* da liberdade concreta, a *realização da liberdade*, contraposto – e por isso assegurador do cumprimento da universalidade – ao espetáculo da libertinagem e da miséria, com a corrupção física e ética imperante na sociedade civil. (NETTO, 2004, p. 29)

O debate com a teoria hegeliana não apenas se deu no aprofundamento dos estudos de Marx sobre a questão do Estado e sociedade civil, como também enveredou em polêmica com os discípulos de Hegel. Essa forma de debate ocorreu durante a sua trajetória de vida, na qual se destaca o embate sobre a questão judaica a partir de um texto de Bruno Bauer e da posterior revisão crítica de suas influências teóricas que se materializaram nos livros *Sagrada Família* (1844) e *A ideologia alemã* (1845-1846), obras que assinalam o rompimento de Marx e Engels com a esquerda hegeliana.

Na sequência deste aprofundamento de estudos sobre a filosofia de Hegel e seus adeptos, tem-se, no texto *Sobre a questão judaica* ([1844] 2010b), Marx estabelecendo o debate com o filósofo Bruno Bauer (1802-1882) acerca da questão da cidadania dos judeus na Alemanha, no qual este autor, segundo Marx, aborda tal questão de modo idealista, religioso e teológico (HÚNGARO, 2008).

Conforme disse Marx: “Os judeus alemães almejam a emancipação. Que emancipação almejam? A emancipação *cidadã*, a emancipação *política*. Bruno Bauer responde-lhes: ninguém na Alemanha é politicamente emancipado” (MARX, [1844] 2010b, p. 33). Pelo fato de os judeus nesse período histórico, conforme Húngaro (2008), não aceitarem a religião de Estado, esses não desfrutavam de direitos políticos na Alemanha.

Bauer, como se viu no excerto acima, inicialmente afirma que não se tem uma condição de emancipação. Ocorre que o Estado alemão possuía caráter religioso de orientação cristã, o que também colocava os cristãos como não emancipados. Não tendo o judeu, por conta da religião, reconhecimento do Estado prussiano que professava uma religião distinta da sua, para Bauer, este povo acabava buscando uma condição de equiparação, a qual, por sua vez, levava ao entendimento de que o Estado cristão é o estado de direito adequado. Mas Marx questionava que esta equiparação acabava gerando o reconhecimento a este Estado e a subjugação universal do sujeito judeu a este Estado. Para tal reconhecimento, o caminho então seria de o judeu abdicar de sua crença, de sua religião? É nisso que Marx considera que o que está em discussão está para além da luta pela emancipação política do povo judeu ou mesmo do povo alemão, mas a luta pela emancipação humana.

Marx traz o resumo da questão judaica para Bauer e já sinaliza a solução (neste ponto, a solução de Bauer é considerada frágil por seu crítico), ou seja, a necessidade da emancipação da religião:

Assim sendo, como Bauer soluciona a questão judaica? A que resultado chega? A formulação de uma pergunta é sua solução. A crítica à questão judaica é a resposta à questão judaica. O resumo é, portanto, o seguinte: Temos de emancipar a nós mesmos antes de poder emancipar outros. A forma mais cristalizada do antagonismo entre o judeu e o cristão é o antagonismo *religioso*. Como se resolve um antagonismo? Tornando-o impossível. Como se faz para tornar impossível um antagonismo *religioso*? **Superando a religião**. Assim que judeu e cristão passarem a reconhecer suas respectivas religiões tão somente como *estágios distintos do desenvolvimento do espírito humano*, como diferentes peles de cobra descartadas pela *história*, e reconhecerem o homem como a cobra que nelas trocou de pele, eles não se encontrarão mais em uma relação religiosa, mas apenas em uma relação crítica, *científica*, em

uma relação humana. A *ciência* constitui então sua unidade. Todavia, na ciência, os antagonismos se resolvem por meio da própria ciência. (MARX, [1844] 2010b, p. 34, negritos nossos).

Assim, “[...] a emancipação em relação à religião é colocada como condição tanto ao judeu que quer ser politicamente emancipado quanto ao Estado que deve emancipar e ser ele próprio emancipado” (MARX, [1844] 2010b, p. 35). Porém, no aprofundamento da crítica, Bauer aponta que esta emancipação se deveria dar a qualquer religião: não basta apenas a renúncia da religião judaica, mas que o sujeito renuncie a qualquer tipo de religião, o que leva à superação política. Afirma Bauer que o Estado religioso não é um Estado verdadeiro, real (MARX, [1844] 2010b).

Tal afirmação de Bauer é considerada por Marx como idealista, pois, se há o deslocamento do eixo para a compreensão e busca da emancipação humana, a emancipação política tanto do judeu quanto do cristão é certamente a emancipação política do Estado em face à religião, mas isso não necessariamente emanciparia a humanidade da religião. Marx encara a religião de forma crítica, entendendo que a própria existência da religião representa a existência de uma carência que não desaparecerá. É necessário então descobrir a fonte dessa carência na *essência* do próprio Estado (HÚNGARO, 2008).

Assim, Marx afirma apontando a necessidade da distinção entre a *emancipação política* e a *emancipação humana* e de transformar as questões teológicas em questões concretas, da realidade para superar a superstição presente na história:

Para nós, a religião não é mais a *razão*, mas apenas o *fenômeno* da limitação mundana. Em consequência, explicamos o envolvimento religioso dos cidadãos livres a partir do seu envolvimento secular. Não afirmamos que eles devam primeiro suprimir sua limitação religiosa para depois suprimir suas limitações seculares. Afirmamos, isto sim, **que eles suprimem sua limitação religiosa no momento em que suprimem suas barreiras seculares**. Não transformamos as questões mundanas em questões teológicas. Transformamos as questões teológicas em questões mundanas. Tendo a história sido, por tempo suficiente, dissolvida em superstição, passamos agora a dissolver a superstição em história. *A questão da relação entre emancipação política e religião transforma-se para nós na questão da relação entre emancipação política e emancipação humana*. (MARX, [1844] 2010b, p. 38, negritos nossos)

No desenvolvimento de seu raciocínio, Marx mostra que o alvo de sua crítica é a debilidade religiosa do Estado político, seja qual for a religião de Estado, na sua construção secular, na proximidade existente entre essas esferas presentes na história. Interessante é perceber que este Marx procura *humanizar* a contradição entre Estado e

uma determinada religião, entendendo essa contradição a partir de seus elementos seculares, da religião de modo geral (não apenas uma única manifestação e forma de relação presente na história europeia) e dos seus pressupostos gerais (MARX, [1844] 2010b). Eis então a concretude da proposição de Marx encontrada em seu texto:

A emancipação *política* do judeu, do cristão, do homem *religioso* de modo geral consiste na *emancipação* do Estado em relação ao judaísmo, ao cristianismo, à *religião* como tal. Na sua forma de *Estado*, no modo apropriado à sua essência, o Estado se emancipa da religião, emancipando-se da *religião do Estado*, isto é, quando o Estado como Estado não professa nenhuma religião, mas, ao contrário, professa-se Estado. A emancipação *política* em relação à religião não é a emancipação já efetuada, isenta de contradições, em relação à religião, porque a emancipação política ainda não constitui o modo já efetinado, isento de contradições, da emancipação *humana*. (MARX, [1844] 2010b, p. 38).

Assim, este pensador afirma que o conflito vivido pelo judeu que professa sua religiosidade e a negação de sua cidadania (a não ser que este abra mão de ser judeu, como se quis Bauer) é reduzido na divisão entre o Estado político e a sociedade burguesa:

[...] a diferença entre o homem religioso e o cidadão é a diferença entre o mercador e o cidadão, entre o diarista e o cidadão, entre o proprietário de terras e o cidadão, entre o indivíduo vivo e o cidadão. A contradição que se interpõe entre o homem religioso e o homem político é a mesma que existe entre o *bourgeois* e o *citoyen*, entre o membro da sociedade burguesa e sua *pele de leão política*. (MARX, [1844] 2010b, p. 40-41)

A observação de Marx torna ainda mais apurada e perspicaz ao expor que o limite da emancipação política fica evidente de imediato no fato de o Estado ser capaz de se libertar de uma limitação sem que o homem *realmente* fique livre dela e de ser capaz de tornar um *Estado livre*, cuja forma da república se torna sua maior representação, sem que o homem seja de fato *livre* (MARX, [1844] 2010b). O Estado pode, portanto, já ter se emancipado da religião, sem que o homem tenha se emancipado da religião, visto que pode continuar a professar a sua confissão religiosa no privado.

O ser humano pode se libertar desta limitação (a religião) utilizando o próprio Estado como meio para alcançar tal libertação, tal emancipação política, considerada por Marx uma emancipação abstrata, parcial, ainda que seja considerada um grande progresso e caminho para a emancipação humana: “A *emancipação política* de fato representa um grande progresso; não chega a ser a forma definitiva da emancipação humana em geral, mas constitui a forma definitiva da emancipação humana *dentro* da ordem mundial

vigente até aqui. Que fique claro: estamos falando aqui de emancipação real, de emancipação prática” (MARX, [1844] 2010b, p. 41).

Conforme exposto anteriormente, vê-se então que a emancipação política em relação à religião ainda permite que a religião subsista, mesmo esta não sendo a centralidade do Estado, mesmo que não se trate de uma religião privilegiada. Marx aponta: “A contradição em que se encontra o adepto de uma religião em particular com sua cidadania é apenas uma *parte da contradição secular universal entre o Estado político e a sociedade burguesa*” (MARX, [1844] 2010a, p. 46). A realização plena do Estado cristão constitui o Estado que se professa como Estado e abstrai da religião de seus membros. A emancipação do Estado em relação à religião não é a emancipação do homem real em relação à religião. Diferente de Bauer, Marx diz aos judeus:

[...] vós não podeis vos tornar politicamente emancipados sem vos emancipar radicalmente do judaísmo. Estamos lhes dizendo, antes: pelo fato de poderdes vos emancipar politicamente sem vos desvincular completa e irrefutavelmente do judaísmo, a *emancipação política* não é por si mesma a *emancipação humana*. Se vós, judeus, quereis vos emancipar politicamente sem vos emancipar em termos humanos, então a parcialidade e a contradição não se acham apenas em vós, mas também na *essência* e na *categoria* da emancipação política. (MARX, [1844] 2010b, p. 46)

Importante salientar que, com a constituição desses escritos sobre a questão judaica, somados ao aprofundamento nos estudos da economia política, que, entre outros autores, a partir do contato de Marx com o texto de Friedrich Engels, *Esboços de uma crítica da Economia Política* (1844), tem-se uma influência definitiva sobre sua obra e aos estudos sobre Hegel. O resultado desta imersão em Kreznauch materializa-se no texto *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – introdução* ([1844] 2010c), no qual se percebe um amadurecimento em torno da crítica à teoria hegeliana. Também sinaliza conflitos com uma de suas principais referências, Ludwig Feuerbach.

Se na obra *Sobre a questão judaica* ([1844] 2010b) suscita-se a importância do debate sobre a distinção das formas da categoria emancipação e no qual Marx já anunciava que, não havendo de fato um processo de verdadeira emancipação humana, se teria ainda uma emancipação *parcial-abstrata*, na introdução produzida para a *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel - Introdução* ([1844] 2010c), este tema se aprofunda e gera aproximações desse autor com as categorias *revolução* e *classe social*.

Nessa obra em questão, Marx, novamente, traz o tema da emancipação humana, contudo, vinculado à filosofia clássica alemã. Na proposta de dar continuidade ao projeto

de uma crítica filosófica aos sistemas da filosofia clássica alemã, vê-se que há um aprofundamento no argumento radical, uma vez que, no debate da questão judaica, já existe o direcionamento da superação da crítica à religião. É justamente por este aspecto que Marx começa a introdução demonstrando a sua fundamentação:

Este é o fundamento da crítica irreligiosa: o **homem faz a religião, a religião não faz o homem**. E a religião é de fato a autoconsciência e o autossentimento do homem, que ou ainda não conquistou a si mesmo ou já se perdeu novamente. **Mas o homem não é um ser abstrato, acororado fora do mundo. O homem é o mundo do homem, o Estado, a sociedade. Esse Estado e essa sociedade produzem a religião, uma consciência invertida do mundo, porque eles são um mundo invertido**. A religião é a teoria geral deste mundo, seu compêndio enciclopédico, sua lógica em forma popular, seu *point d'honneur* (ponto de honra) espiritualista, seu entusiasmo, sua sanção moral, seu complemento solene, sua base geral de consolação e de justificação. Ela é a *realização fantástica* da essência humana, porque a essência humana não possui uma realidade verdadeira. Por conseguinte, a luta contra a religião é, indiretamente, contra aquele mundo cujo aroma espiritual é a religião. (MARX, [1844] 2010c, p. 145, negritos nossos).

Vê-se então que a religião é feita pelo homem, uma clara indicação de que os fenômenos sociais e culturais são forjados sobre determinadas circunstâncias pelo próprio homem. Vale destacar que aqui já se tem também uma aceitação parcial da teoria de uma de suas principais influências, Ludwig Feuerbach, ao dizer que a crítica da religião chegara ao fim na Alemanha: “Na Alemanha, a crítica da religião está no essencial, terminada; e a crítica da religião é o pressuposto de toda a crítica” (MARX, [1844] 2010c, p. 145).

Concomitantemente, a afirmação de que o “[...] homem é o mundo do homem, o Estado, a sociedade” (MARX, [1844] 2010c, p. 145) mostra o autor no caminho do materialismo histórico, apontando a possibilidade, nesse mundo humano, da superação da situação social⁴³. Posteriormente, no texto *Marx sobre Feuerbach*, este aponta que, para além dessa afirmação, materialistas como o autor citado esquecem que o mundo e os homens são constituídos sobre determinadas circunstâncias, porém, as circunstâncias são modificadas pela ação dos próprios homens, o que se torna passível de ser reconhecida como “[...] prática revolucionária” (MARX; ENGELS, [1845-1846] 2007, p. 537-538). E continua abordando a questão entendendo que a crítica à religião é um passo importante para que se abandonem as ilusões que geram a miséria do próprio homem e que a racionalidade (mas partida da materialidade) seja posta em primeiro plano. A libertação

⁴³ Serão vistas, posteriormente, a crítica e a ruptura de Marx e Engels com Feuerbach nos textos que perfazem a obra *A ideologia alemã* ([1845-1846] 2007).

desta condição torna-se uma exigência para que o homem alcance, de fato, a *felicidade real*. A emancipação humana, então, é entendida a partir da superação da alienação religiosa, mas também (eis novamente a distinção marxiana em relação à filosofia hegeliana de Feuerbach e Hegel) a superação da alienação material.

Nesse processo, a emancipação humana passa a ser central, sendo também entendida como uma tomada da consciência, como a realização da filosofia clássica. Vê-se ainda a relação da filosofia com a história, apontando, assim, uma reflexão crítico-reflexiva à concepção hegeliana de história (que a razão é o modo de ser da história que é regida pela própria razão e espírito [a história possui teleologia], que a história se encontra no desenvolvimento da razão e o espírito absoluto se realiza na marcha gradual do processo de evolução da própria consciência):

Portanto, a *tarefa da história*, depois de desaparecido o *além da verdade*, é estabelecer a *verdade do aquém*. A *tarefa imediata da filosofia*, que está a serviço da história, é, depois de desmascarada a forma sagrada da autoalienação [*Selbstentfremdung*] humana, desmascarar a autoalienação nas suas *formas não sagradas*. A crítica do céu transforma-se, assim, na crítica da terra, a *crítica da religião*, na *crítica do direito*, a *crítica da teologia*, na *crítica da política*. (MARX, [1844] 2010c, p. 146)

A crítica a Hegel aparece diretamente ao analisar a situação da Alemanha e do seu atraso e Marx apontará que, mesmo diante do risco da realização de uma crítica *anacrônica*, faz-se necessário tornar a Alemanha “[...] o objeto da crítica [...]” (MARX, [1844] 2010c, p. 147), sendo a filosofia (hegeliana) a expressão máxima do pensamento filosófico.

A crítica da *filosofia alemã do direito e do Estado*, que com Hegel alcançou sua versão mais consistente, rica e completa, consiste tanto na análise crítica do Estado moderno e da realidade com ele relacionada como na negação decidida de todo o *modo da consciência política e jurídica alemã*, cuja expressão mais distinta, mais universal, elevada ao status de *ciência*, é justamente a própria *filosofia especulativa do direito*. (MARX, [1844] 2010c, p. 151)

Observa-se, assim como constatou Húngaro (2008), que Marx possui uma atitude de bastante reverência à teoria hegeliana, mas, ao mesmo tempo, critica a sua definição sobre a relação Estado e sociedade civil. E nesse processo de análise da situação alemã e da configuração revolucionária da Alemanha, demonstra a sua concepção da necessidade de aliar a filosofia clássica alemã (mas propondo a inversão desta, ou melhor, de pô-la na realidade concreta) com o processo revolucionário. Segundo Marx:

A arma da crítica não pode, é claro, substituir a crítica da arma, o poder material tem de ser derrubado pelo poder material, mas a teoria também se torna força material quando se apodera das massas. A teoria é capaz de se apoderar das massas tão logo demonstra *ad hominem*, e demonstra *ad hominem* tão logo se torna radical. Ser radical é agarrar a coisa pela raiz. Mas a raiz, para o homem, é o próprio homem. A prova evidente do radicalismo da teoria alemã, portanto, de sua energia prática, é o fato de ela partir da superação *positiva* da religião. A crítica da religião tem seu fim com a doutrina de que *o homem é o ser supremo para o homem*, portanto, com o *imperativo categórico de princípios*” *subverter todas as relações* em que o homem é um ser humilhado, escravizado, abandonado, desprezível. Relações que não podem ser mais bem retratadas do que pela exclamação de um francês acerca de um projeto de imposto sobre cães: “Pobres cães! Querem vos tratar como homens!”. (MARX, [1844] 2010c, p. 151-152)

Acompanhando a análise de Húngaro (2008), são nesses trabalhos que se tem pela primeira vez o apontamento da associação da revolução às necessidades de uma determinada classe social, neste caso o proletariado. Esta classe, sujeita a um grande processo de desumanização por suas condições históricas de submissão e exploração, tornou-se, assim, a única na modernidade que possui exigências radicais de humanização.

Para Marx, as “promessas” que a filosofia clássica colocou no mundo – a promessa da emancipação humana – só poderão ser realizadas pelos herdeiros dessa filosofia: o proletariado. Vincula-se aqui, portanto, as promessas emancipatórias da filosofia clássica com uma determinada classe social – o proletariado – e o processo de realização dessas promessas é a revolução. Ao prosseguir com a análise da situação alemã, mas tendo a pretensão de que esta análise tenha força para sua universalização, identifica-se, naquele país, a classe que teria condições de protagonizar tal movimento.

Diante desta exposição, percebe-se a ausência de temáticas, conceitos, categorias que perfazem o método de Marx. Ainda que comecem a emergir apontamentos que levem para entendimentos de uma estruturação de uma ontologia do ser social, o reconhecimento do trabalho como elemento constituinte desse ser ainda não se encontra aqui desenvolvido. Essas obras mostram o autor em processo de enriquecimento, tendo importantes descobertas, mas que, posteriormente, teriam as chances de ser melhor.

Essa incursão aparecerá não em forma de texto ou artigo, mas no conjunto de cadernos pessoais que Marx possuía para o delineamento de seus estudos. Nesses cadernos é que se verão tematizadas, com mais propriedade, as questões sobre o conceito de trabalho, voltando, inclusive, a estabelecer uma relação crítico-reflexiva com a teoria e método hegeliano. Posteriormente, vê-se a continuidade das reflexões críticas de Marx

à filosofia hegeliana e seu método que serão importantes para a consolidação do desenvolvimento do materialismo histórico-dialético⁴⁴.

Cabe trazer também, de forma complementar, a observação crítico-reflexiva de Lukács acerca da ontologia na lógica de Hegel. Segundo Lukács, a lógica hegeliana não se pretende como um tipo de lógica formal, mas uma forma que buscava uma unidade *espiritual* de lógica e ontologia⁴⁵. Por um lado, as verdadeiras conexões ontológicas recebem, no pensamento hegeliano, a expressão *no pensamento somente na forma de categorias lógicas* enquanto que, por outro lado, as categorias lógicas não são concebidas como simples determinações do pensamento, *mas devem ser entendidas como componentes dinâmicos do movimento essencial da realidade*, como graus ou etapas no caminho do espírito para realizar a si mesmo.

Para Lukács, as antinomias presentes no pensamento moderno e no próprio sistema hegeliano decorrem do choque de duas ontologias que frequentemente operam em oposição recíproca. A articulação de ambas, a despeito de sua oposição, deriva do fato de que uma e outra surgem da mesma realidade em sentido histórico-filosófico.

Lukács afirma que Hegel, já na sua obra *Fenomenologia do Espírito*, deu um grande passo ao tratar da processualidade do pensamento relacionado à objetividade (o que caracterizaria a primeira forma de ontologia no pensamento do filósofo alemão), à própria processualidade da realidade, pois esta (a realidade) se apresenta como *devir* concreto. A gênese é a derivação ontológica de toda objetividade, reconhecida também por Engels: “Engels observou em seu tempo, com justeza, que Hegel foi o primeiro dos filósofos a elevar à condição de conceito, com referência ao ser humano, a unidade dinâmica do desenvolvimento ontogenético-individual e do desenvolvimento filogenético-genérico” (LUKÁCS, [1976] 2012, p. 199).

Sobre a segunda ontologia hegeliana, Lukács expõe que ambas derivam da mesma fonte, seja em seu sentido social quanto conceitual, visto que a segunda forma de ontologia pode ser considerada como a unificação no pensamento dessa realidade em que se revelam as formas de objetividade produzidas pelo processo de desenvolvimento

⁴⁴ No próximo capítulo, serão vistas as limitações de método de Hegel a partir da análise de Marx e Lukács, inclusive no que tange à concepção hegeliana sobre o trabalho, a economia e a organização da sociedade.

⁴⁵ No estudo de Barata-Moura (2012), o autor traz, a partir de Herbert Marcuse (1898-1979), uma síntese interessante e similar à afirmação lukacsiana sobre a característica da ontologia hegeliana: “Queremos significar por ‘ontologia’ hegeliana o equacionamento por Hegel [*Hegels Ansatz*] do sentido do ser em geral [*Sinn des Seins überhaupt*] e o desdobramento sistemático [*die systematische Entfaltung*], e [a] exegese [*Auslegung*], desse sentido de ser [*Seinssinn*] nos diversos modos [*Weisen*] do ser” (MARCUSE *apud* BARATA-MOURA, 2012, p. 8). Barata-Moura alerta para os contornos heideggerianos na leitura de Marcuse sobre a filosofia hegeliana e do materialismo histórico-dialético.

dinâmico-dialético da história. A segunda ontologia hegeliana buscava, de certa forma, resolver as ambivalências da natureza presentes no pensamento iluminista.

Sobre o conceito de natureza em Hegel, Lukács ressalta o seu caráter idealista, mas que supera as outras tentativas modernas. Hegel irá além, pois a reivindicação ontológica demanda o reconhecimento do desenvolvimento da história a partir desta base natural. Lukács então afirma que, para Hegel, a natureza, “[...] vista em termos gerais, tem a mesma objetividade não antropomórfica que tinha na grande filosofia do século XVII. Todavia, inclusive no seu íntegro *ser-em-si*, ela ao mesmo tempo prepara e funda sobre o plano ontológico o desenvolvimento do ser humano, da sociedade e da história” (LUKÁCS, [1976] 2012, p. 187).

O citado autor continua seu raciocínio afirmando, então, que no pensamento hegeliano há uma tentativa de projetar um status ontológico para a natureza como *base pré-histórica* da formação do ser humano:

[...] Hegel quer assim, a seu modo, projetar uma ontologia em última análise unitária para a natureza e a história, na qual a natureza constitui uma base e uma pré-história muda, não intencional, da sociedade. Assim fazendo, ele se põe na trilha aberta pelas grandes tradições progressistas da Idade Moderna, tal como estas terminaram por se expressar no Iluminismo. Mas vai além delas, já que para ele a natureza pode ser apenas base e pré-história; desse modo, certamente a dialética da história desenvolve-se diretamente a partir da natureza, mas apresenta categorias, conexões e legalidades qualitativamente novas, tão numerosas que só podem ser derivadas da natureza em termos dialético-genéticos, enquanto no conteúdo – e, portanto, também nas formas essenciais – vão nitidamente além da natureza, distinguindo-se dela qualitativamente. A duplicidade da natureza, provocada pelo conceito de valor atribuído ao seu caráter exemplar, desaparece da imagem de mundo de Hegel; e isso, no plano ontológico, representa um notável passo à frente com relação ao Iluminismo. (LUKÁCS, [1976] 2012, p. 187-188)

O que antes a natureza representava para os pensadores desta corrente, o *espírito* (ideia, razão, conhecimento) era que possuía a centralidade em seu pensamento, contendo, inclusive, suas próprias contraditoriedades.

Segundo Lukács, os caminhos percorridos por Hegel que o conduzem ao espírito e que revelam novas contraditoriedades surgidas justamente na relação do ser humano com a sociedade revelam também as contradições presentes na própria concepção do espírito. Assim como Marx, Lukács verá uma acentuação excessiva ao fato de o espírito apoiar-se em si mesmo (mesmo havendo o reconhecimento da formação social do próprio espírito). Vê-se então que, por um lado, há o avanço da lógica de Hegel ao tratá-la em movimento na realidade, ao demonstrá-la no momento essencial do ser social no processo

de abandono da *imediatidade* (já que o ser humano como espírito não é imediato, é a negação disso, é mediado em si e para si mesmo) das relações naturais que caracterizam o indivíduo vivo (sua forma enquanto um organismo natural) que volta a si como sujeito.

Por outro, tal consideração excessiva ao espírito fez com que essa fosse assumida de forma fetichizada e enrijecida, especialmente na sua obra, considerada a mais conservadora, *Filosofia do Direito*. Sendo este o cerne da problemática da segunda ontologia hegeliana, Lukács explica o motivo para esta inversão fetichizada sobre o espírito:

[...] isso ocorre quando ele [o espírito] é despojado dos vínculos dinâmicos, decisivos no plano da gênese concreta, com a atividade dos indivíduos, adquirindo por consequência uma autoconsciência em termos de puro existente para si, com o que os componentes peculiares da construção (sobretudo a sociedade civil) aparecem completamente suprassumidos na universalidade do espírito, na qual a dialética conceptual das formas do espírito que se apoia apenas em si mesmo substitui a dialética real do histórico-social. (LUKÁCS, [1976] 2012, p. 202).

Em tal ponto, esta desvinculação e autonomia do espírito geram consequências para a filosofia da natureza hegeliana – “[...] **a natureza inteira é concebida como alienação do espírito**” (LUKÁCS, [1948] 2018, p. 148, negritos nossos), onde se entende, inclusive, que o sujeito assume a figura do *espírito* –, pois gera uma certa incapacidade de perceber a historicidade da natureza, ainda que Hegel tenha sido o primeiro a tratar da historicidade na sociedade.

Embora em sua época a teoria evolucionista já causasse grande impacto no entendimento sobre a natureza e a origem humana, segundo Lukács, *Hegel parece não considerar a historicidade da natureza, como também chega até a refutar por princípio a existência do problema enquanto tal*. Na seguinte passagem na *Filosofia da Natureza* de Hegel, tem-se o apontamento desta questão, visto que este filósofo ainda vem a manifestar dúvida sobre a teoria evolucionista:

A marcha da evolução, a qual começa do imperfeito, do informe, é que primeiro houve o úmido e formação da água, de onde teriam saído plantas aquáticas, pólipos, moluscos, mais tarde peixes, depois animais terrestres; do animal brotaria, enfim, o ser humano. A essa alteração passo a passo chama-se explicar e conceituar, e essa representação provocada pela filosofia da natureza grassa ainda; mas essa diferença quantitativa, por mais fácil que seja entendê-la, não esclarece nada ainda. (HEGEL, [1830] 1997, p. 74; LUKÁCS, [1976] 2012, p. 208)

Pontuando mais detalhes sobre a problemática e considerada limitação da segunda ontologia, observa-se que esta se instaurou na lógica hegeliana no momento da identidade entre sujeito-objeto. Diante da teoria do conhecimento kantiana e do idealismo de época acerca do espelhamento da realidade na consciência, enquanto os autores iluministas se apoiavam na mimese que se converteu no momento decisivo da separação do subjetivo e objetivo para posteriormente serem reunidas no plano gnosiológico como *coincidência conteudística* (LUKÁCS, [1976] 2012), Hegel, por sua vez, mobilizou, em oposição ao subjetivismo gnosiológico-ontológico, a identidade do sujeito com o objeto: “Se a natureza é apenas matéria e não sujeito-objeto, não é possível nenhuma construção científica da mesma, pois para tal construção conhecedor e conhecido devem ser uma coisa só” (HEGEL *apud* LUKÁCS, [1976] 2012, p. 204). Com este problema, Lukács então considera:

Com o sujeito-objeto idêntico chegamos ao ponto em que começa a problemática da chamada segunda ontologia de Hegel. Se for verdade que a doutrina iluminista da mimese, por seu caráter mecanicista, era incapaz de explicar o espelhamento correto, no sujeito, dos objetos da realidade independentes desse sujeito, é igualmente verdade que a teoria do sujeito-objeto idêntico constitui um mito filosófico, o qual – com essa suposta unificação de sujeito e objeto – deve necessariamente violentar os fatos ontológicos fundamentais. (LUKÁCS, [1976] 2012, p. 204)

Ainda que em tal *mito filosófico* houvesse um caráter mais progressista pela conexão terrenal do sujeito com o mundo dos objetos reais, a filosofia hegeliana,

[...] ao tentar superar simultaneamente o elemento mecanicista do materialismo e o elemento transcendente-subjetivista do idealismo kantiano – foi levada a postular a identidade do sujeito e do objeto, ou seja, foi levada a uma posição não só insustentável enquanto tal, do ponto de vista de uma ontologia realista, mas também a uma posição que, sob alguns aspectos, pertence a um passado superado, no qual a diferenciação entre materialismo e idealismo ainda não havia se desenvolvido com a nitidez e a clareza que passou a ter a partir do Iluminismo, até produzir a contraposição recíproca de ambos. (LUKÁCS, [1976] 2012, p. 204-205)

Para Lukács, a concepção de sujeito-objeto idêntico trouxe importantes consequências na ontologia hegeliana quanto ao entendimento sobre a natureza e a história. A diferenciação ocorre não apenas com a proposição kantiana, mas com outros filósofos do idealismo alemão, entre os quais, os já citados anteriormente, Schelling e Fichte, no que concerne à distinção entre aquilo pertencente ao meio natural e o mundo humano:

Enquanto para Schelling a diferença entre natureza e mundo humano consistia no fato de que o sujeito-objeto idêntico é portador da objetividade (de suas relações, movimentos etc.) de modo inconsciente na primeira e de modo consciente no segundo, para Hegel não existe na natureza nenhum princípio subjetivo ativo. Isso representa, por um lado, um importante passo à frente com relação a Schelling, já que desse modo a natureza pode ser considerada – embora, como veremos, sobre uma base fantasmagórica do ponto de vista ontológico – **em seu modo de existência sem sujeito, completamente indiferente a qualquer subjetividade**. Isso tem como consequência, para o conhecimento da natureza, “[...] que nós recuemos das coisas naturais, deixando-as como são e nos orientemos segundo elas”. (HEGEL *apud* LUKÁCS, [1976] 2012, p. 206)

Como já foi visto anteriormente, mas aproveitando o destaque feito por Lukács na obra sobre a filosofia da natureza, necessitou-se desenvolver uma justificativa ontológica para a autorrealização do sujeito-objeto idêntico à natureza, inicialmente tratada como uma totalidade. Na hierarquia lógica presente na ontologia hegeliana, a ela (a natureza) é atribuída o posto mais baixo: “[...] a natureza mostrou-se como a ideia na forma do ser-outro. Visto que a ideia é assim como o negativo dela mesma ou exterior a si, assim a natureza não é exterior apenas relativamente ante essa ideia (e ante a existência subjetiva da mesma, o espírito), mas a exterioridade constitui a determinação na qual ela está como natureza” (HEGEL, [1830] 2012, p. 26).

Com isso, encontra-se uma importante contradição que somente é entendida ao separar a visão sobre a natureza de Hegel das dos demais filósofos anteriores: em certa medida, a concepção e posição dada à natureza na ontologia hegeliana criaram, segundo Lukács, um *reverso* que conduziu sua ontologia e lógica a “[...] um labirinto de antinomias ontológicas insolúveis” (LUKÁCS, [1976] 2012, p. 208), assim como trouxe consequências para o ser humano. Trata-se da renovação (involuntária) de um panteísmo já iniciado na filosofia grega, em Epicuro. Se por um lado, no movimento renascentista tem-se a parcial supressão da transcendência religiosa de onde se derivaria a própria racionalidade humana, por outro, surgiram, no pensamento filosófico, visões consideradas semirreligiosas. Como resultado disso, o Deus transcendente “[...] esfumou-se a ponto de se transformar em algo totalmente inconsistente, mas para ser substituído [...] por um *Deus sive natura*” (LUKÁCS, [1976] 2012, p. 209). Ou seja, houve um processo de *divinização* da natureza. A filosofia hegeliana frequentemente foi acusada de panteísta. Assim, explica Lukács:

Ele sempre se defendeu com veemência contra essa acusação, e acreditamos que com toda razão. Hegel jamais foi panteísta no sentido de Goethe ou mesmo do jovem Schelling. Sua concepção da natureza *como ser-outro da ideia*, isto é, de uma natureza ontologicamente estranhada do sujeito, exclui todo

panteísmo e põe a filosofia da natureza de Hegel, nesse sentido, do lado do materialismo de Epicuro. Mas só no que se refere ao panteísmo. (LUKÁCS, [1976] 2012, p. 210)

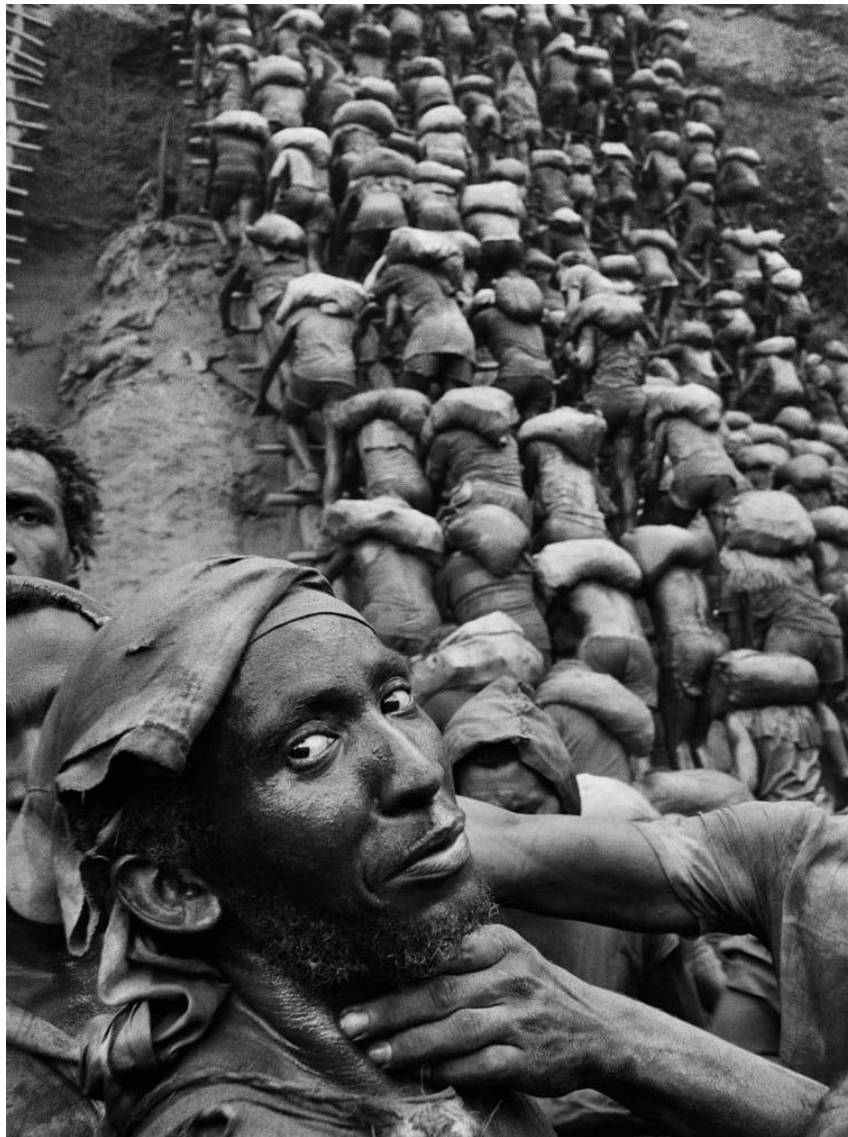
Lukács aponta que tal questão esbarra posteriormente no posicionamento ambíguo que Hegel desenvolveu sobre a religião⁴⁶. Estes elementos geraram antinomias sem soluções na lógica hegeliana. E diante de todas estas considerações, Lukács trata de diferenciar a filosofia da natureza dos filósofos modernos com a filosofia hegeliana a partir da categoria do estranhamento, ou seja, a natureza como algo *estranhado*: “Acabamos de designar a concepção hegeliana da natureza de natureza ‘estranhada’ e com essa expressão já indicamos a diferença entre ela e a imagem da natureza estranha aos pontos de vista humanos e indiferentes a eles, que é própria da nova ciência e do materialismo filosófico” (LUKÁCS, [1976] 2012, p. 210).

Como estes conceitos – tornados também em categorias na obra de Marx - são de extrema importância para a compreensão de uma teoria social que revela os reais fundamentos da constituição do ser humano-social, a seguir pretende-se averiguar como as citadas categorias são desenvolvidas na teoria marxiana e, especialmente, observar a categoria trabalho como principal e necessária mediação no metabolismo do ser humano com a natureza.

⁴⁶ Sobre a religião, Hegel, na introdução da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* ([1830] 2012a), busca diferenciar o pensamento filosófico do pensamento teológico. Para Hegel, o pensar tem origem no mundo concreto, no cotidiano. A representação tem a mesma origem, mas pensar e representar não são a mesma coisa, pois um (pensar) faz o outro de objeto (representação). A filosofia nunca poderá ser objeto da religião, mas a religião (representação) pode ser objeto da filosofia (pensar) e, assim, submetida à razão. Porém, o que se vê em Hegel é que este articula críticas ao desenvolvimento teológico, mas não necessariamente à religião em si. Vale lembrar da questão da positividade na religião que foi apresentada anteriormente aqui.

CAPÍTULO 2

O TRABALHO: MEDIAÇÃO DO PROCESSO SOCIOMETABÓLICO DO SER HUMANO COM A NATUREZA



Extração de ouro, Minas de Serra Pelada-PA. Série fotográfica no livro *Trabalhadores* de autoria de Sebastião Salgado. ©. Disponível em: <https://www.deutscheboersephotographyfoundation.org/de/sammeln/kuenstler/sebastiao-salgado.php>

O percurso feito no capítulo anterior buscou realizar um breve preâmbulo sobre as categorias da natureza e da história no pensamento social, tendo um enfoque maior na filosofia da natureza hegeliana. A seguir, será discutido o desenvolvimento da teoria social de Karl Marx e Friedrich Engels, da categoria fundamental do ser humano e social, o trabalho, categoria esta que se desenvolve no processo sociometabólico entre o ser humano e a natureza.

O complexo categorial central do trabalho em Marx e Lukács é fundamento da socialidade, individuação que nos afasta das barreiras naturais iniciais e forma os processos que rumam à civilização e historicidade, os modos de produção da vida material e imaterial e suas diferentes formas ocorridas na história.

Salienta-se que o percurso de investigação realizado e que atravessa este capítulo vislumbrou encontrar, na constituição da teoria social marxiana, elementos para a questão do corpo. E como já afirmado anteriormente, tais elementos se encontram intrínsecos na consideração sobre a formação humana, sobre a constituição do gênero humano e do indivíduo social, especialmente no modo de produção e nova socialidade que emergira, cujas transformações profundas na produção material econômica resultaram também em formas de subjugação e flagelo dos indivíduos e sua própria corporeidade.

2.1.Hegel, Marx e o trabalho: a natureza e a história na obra marxiana

Na introdução deste trabalho, apontou-se que a natureza já aparece nos primeiros escritos de Marx antes mesmo de esse autor iniciar uma empreitada que culminaria na constituição de uma teoria social que viria a desvendar a sociedade burguesa. Sua tese de doutoramento, que trouxe a proposição de estudar os filósofos materialistas pós-aristotélicos, se dá pelo reconhecimento de ela possuir uma construção completa da autoconsciência. Em sua análise, Marx demonstra a existência de dois sistemas – de Demócrito e Epicuro – filosóficos que partem do mesmo princípio, o átomo. Porém, ao esmiuçar os dois sistemas, observa que são gerados dois caminhos teóricos distintos, ao mesmo tempo em que rebate a crítica e leitura feita ao epicurismo, acusada de ser plágio da teoria de Demócrito.

Pelo contrário, Marx avança em sua análise sobre as diferenças entre os dois sistemas e conclui que há, em Epicuro, a afirmação e emergência da autoconsciência – manifestada na contradição entre existência e essência – como princípio supremo, como princípio de todas as coisas possuidoras de uma teleologia que possa levar à liberdade humana (MARX, [1841] 2018; FOSTER, 2005). Porém, destaca-se que Marx reconhecerá a liberdade alcançada no epicurismo, mas somente uma liberdade interior compatível com o indivíduo isolado. Nesse sentido, percebe-se, em Marx, um filósofo influenciado pelo debate da época, especialmente com o desenvolvimento da filosofia hegeliana e seus desdobramentos presentes nos trabalhos dos discípulos, assim como se

tem a aproximação crítica com o materialismo da Antiguidade. O projeto de estudos da filosofia pós-aristotélica, porém, não avança.

Antes de avançar para a discussão principal, faz-se um pequeno preâmbulo sobre o desenvolvimento da teoria de Marx: como dito anteriormente, esse pensador estava diretamente conectado com o seu tempo. Sua obra e sua reflexão procuraram desvendar e responder questões fundamentais do momento histórico vivido, o que ocasionou o desenvolvimento de uma teoria social que explicasse a ordem burguesa, tanto sobre os elementos que compunham a sua ascensão quanto apontar indícios de sua superação. Seu trabalho, assim, não era apenas uma proposição de compreensão da organização de produção social da modernidade, mas também estabelecer ferramentas necessárias para a superação das contradições desta sociedade de classes instauradas nesse modo de produção. Ou seja, no método estabelecido por Marx, está contida uma forma de compreensão e explicação, mas também um compromisso político de subversão desta sociedade a partir de um processo revolucionário que fosse protagonizado pela classe trabalhadora.

Com o objetivo e finalidade da proposição de uma nova teoria social-política, sua constituição ocorreu por um longo processo de observação e detecção dos elementos constitutivos e determinantes presentes no movimento da realidade, ao mesmo tempo em que esta própria teoria se desenvolvia no diálogo com a filosofia, teoria econômica e política da época. A constituição da teoria social em Marx encontra correspondências e diálogos com diversos filósofos e economistas de sua época. Do debate com a filosofia idealista alemã aos embates com os socialistas, comunistas, anarquistas, o pensamento de Marx é organizado no diálogo e no debate com os modelos teóricos filosóficos e econômicos vigentes nesse período.

Considerando a obra desse pensador como de desenvolvimento processual, contínuo por toda a sua vida, a questão da natureza, da história, da sociedade e do ser social está presente em distintos momentos, mas que perfaz uma totalidade teórica. No tocante às categorias da natureza, história e constituição do ser social, pode-se entender que as reflexões decisivas e que já apresentavam uma maior acuidade encontram-se nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* ([1844] 2010d), sendo esta a principal obra na qual Marx desenvolve uma reflexão lógica acerca da questão. Posteriormente, tem-se, em *A ideologia alemã* ([1845-1846] 2007), uma continuidade dessa reflexão, com um progressivo desenvolvimento do que se encontra presente nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* a partir do enfrentamento e acertos de contas com a teoria hegeliana

encontrada nos discípulos (dentre eles Ludwig Feuerbach, Bruno Bauer e Max Stirner), contando também com a reflexão sobre a constituição das formas de produção a partir do exercício da autoatividade humana – o trabalho – e alcançando a maturidade dessa reflexão incorporada nos estudos sobre o modo de produção capitalista e exposta em sua grande obra *O Capital* ([1867] 2017).

A passagem de Marx por Paris foi um período produtivo que resultou em aprofundamentos de seus estudos na economia política e filosofia. De seus cadernos de anotações, conhecidos como *Manuscritos de Paris*, resultaram os estudos sobre conteúdos importantes para o desenvolvimento de sua teoria social e método, no qual se destaca a investigação sobre a constituição do ser social, sobre o indivíduo social a partir da atividade humana realizada na natureza que o leva à produção da própria vida material e imaterial. Isso faz com que Marx tenha uma reaproximação crítico-reflexiva com a filosofia hegeliana e aproximação com a economia política. Entre os manuscritos, encontra-se o material que foi nominado de *Manuscritos Econômico-Filosóficos* ([1844] 2010d), cujo conteúdo expressa a inauguração da análise do modo de produção capitalista, ou mesmo “[...] da forma capitalista da atividade de produção” (RANIERI *In:MARX*, [1844] 2010d, p. 14). Suas investigações resultaram na descoberta de várias das categorias de funcionamento da sociedade que posteriormente seriam desenvolvidas: capital, lucro, trabalho, juro, classes, mercado, propriedade privada, entre outras (HÚNGARO, 2008), sem contar que essas categorias, subordinadas à atividade humana, tornar-se-iam princípios ontológicos do ser social.

Também há um estudo diretivo sobre a filosofia hegeliana no qual se vê Marx apontando que, depois que o *espírito* se alienou de si e pôs no mundo, os homens se *autocriam* por meio do trabalho, ou seja, o trabalho (*Arbeit*) aparece como elemento central e determinante da autocriação do homem. Como se observa, a aproximação com os estudos da Economia Política o fez adentrar ao universo do mundo do trabalho, mas também gerou uma incisiva crítica e o início do processo de rompimento com a teoria de Feuerbach e a filosofia clássica alemã (HÚNGARO, 2008).

Nesse texto é que se vê a consideração inicial sobre o trabalho como constituidor do ser social, para além de uma mera atividade humana espiritual, mas uma atividade concreta, objetiva e material produzida pelo ser humano (não somente individual, mas como sujeito genérico). Assim, ascende esse tema como chave e categoria central para seu método. É nesse texto que se inicia o entendimento da formação do ser humano por sua autoatividade num processo sociometabólico com a natureza:

[...] o conjunto das esferas da existência humana (desde o lugar das artes, da religião, da filosofia, passando pela conceituação de liberdade, até as formas concretas e imediatas de realização do trabalho) aparece como dependente da esfera da produção – *o trabalho é mediação entre o homem e natureza* e dessa interação deriva todos o processo de formação humana (RANIERI *In*: MARX [1844] 2010d, p. 14)

A produção aparece como a forma de o homem se manter diante das suas carências, que responde, inicialmente, a determinidades de sua dimensão física e natural (comer, beber, procriar). Das carências que levam ao surgimento das primeiras necessidades, vê-se a contínua renovação dessas, já que, a partir da satisfação das necessidades primeiras, outras novas surgiram. De forma que, com o aumento da produção, de seu enriquecimento (que, por sua vez, enriquece o homem), o trabalho também se complexifica e ajuda na reposição de novas necessidades, ainda que sejam necessidades não propriamente materiais, abstratas, espirituais. O movimento do trabalho e da produção da existência material e não material define a própria consciência humana, ou seja, o ser social que produz a consciência e não o seu contrário (MARX, [1844] 2010d).

Uma interessante observação já demonstra o cuidado de Marx com o trato sobre o problema que a própria “economia nacional” também se debruçou. Para analisar a questão da propriedade privada na economia capitalista, os autores da economia política e filósofos que trataram da organização social a partir do estabelecimento de contratos sociais recorrem a *um estado primitivo imaginário* que, segundo Marx, não explica aquele momento histórico vivido (MARX, [1844] 2010d). O tempo histórico da consolidação do modo de produção capitalista apresentou uma situação em que o trabalhador era responsável pela produção da riqueza nacional sob condições que o tornaram cada vez mais pobre. Contudo, o cuidado e o rigor de Marx para desenvolver o trato sobre tal temática fizeram esse autor recorrer à descoberta de categorias e conceitos, especialmente na sua relação crítico-reflexiva com o sistema filosófico hegeliano.

Com a devida licença ao desenvolvimento lógico da análise sobre o tema do trabalho proposto, volta-se aqui a refletir acerca do diálogo de Marx com a teoria hegeliana antes de iniciar a discussão sobre a sua descoberta do trabalho como atividade humana formativa do ser humano (aliado ao debate com os teóricos liberais e jusnaturalistas da economia política da época) que se constituirá como categoria central de sua teoria social.

No texto *Crítica da Dialética e da Filosofia Hegeliana em Geral*, Marx anuncia que se torna adequado dar indicações para o entendimento e correção da dialética hegeliana em geral. Diante da pergunta: “O que faz diante da dialética hegeliana?”, tornou-se necessário realizar a crítica a partir do que se encontra em sua lógica, visto que os herdeiros jovens hegelianos haviam perdido completamente a consciência da *Crítica* e, por conseguinte, adotado uma posição acrítica sobre o “[...] método de criticar” (MARX, [1844] 2010d, p. 115).

No debate com os textos de Bruno Bauer (1809-1882), David Strauss (1808-1874), Marx os apresenta como discípulos com falta de consciência sobre a relação da moderna crítica com a filosofia hegeliana em geral e aponta que a tentativa de fazer a crítica ao mestre torna-se repetição das próprias concepções hegelianas, algo que se repete até na linguagem. Marx, nesse texto, também monta a sua crítica sob a influência do trabalho de Feuerbach, reconhecendo que esse autor avança no trato sobre a dialética hegeliana:

Feuerbach é o único que tem a respeito da dialética hegeliana um comportamento sério, crítico, e o [único] que fez verdadeiras descobertas nesse domínio, [ele é] em geral, o verdadeiro triunfador (*Überwinder*) da velha filosofia. A grandeza da contribuição e a discreta simplicidade com que Feuerbach a outorga ao mundo estão flagrante oposição à atitude contrária. (MARX, [1844] 2010d, p. 117)

Marx então demonstra por onde Feuerbach avança na crítica à dialética hegeliana ao mesmo tempo em que começa a aparecer com mais clareza sua crítica (de Marx a Feuerbach) e gradual afastamento do idealismo rumo ao materialismo dialético:

O grande feito (*Tat*) de Feuerbach é: 1) a prova de que a filosofia não é outra coisa senão a religião trazida para o pensamento e conduzida pensada[mente]; uma outra forma e [outro] modo de existência (*Daseinsweise*) do estranhamento (*Entfremdung*) da essência humana; 2) A fundação do verdadeiro materialismo e da ciência real, na medida em que Feuerbach toma, do mesmo modo, a relação social, a “do homem com o homem”, como princípio fundamental da teoria; 3) na medida em que ele confronta à negação da negação, que afirma ser o absolutamente positivo, o positivo que descansa sobre si mesmo e se funda sobre si próprio⁴⁷. (MARX, [1844] 2010d, p. 117-118)

⁴⁷ Assim, Feuerbach, segundo Marx, esclarece a dialética hegeliana: “Feuerbach esclarece a dialética hegeliana – (e fundamenta com isso o ponto de partida do positivo, da consciência sensível – *Sinnlich-Gewissen*) – do seguinte modo: Hegel parte do estranhamento (logicamente: do infinito, do abstratamente universal), da substância, da abstração absoluta e fixa. Isto é, expresso popularmente, parte da religião e da teologia. Segundo: ele suprassume (*hebt auf*) o infinito, assenta (*setzt*) o efetivo (*das Wirkliche*), o sensível, o real, o finito, o particular. (Filosofia, suprassunção da religião e da teologia). Terceiro. Ele suprassume novamente o positivo; estabelece novamente a abstração, o infinito. Restabelecimento da religião e teologia. Feuerbach compreende, portanto, a negação da negação apenas como contradição da filosofia consigo

Voltando a Hegel, o principal interesse de Marx foi de *precisar criticamente o legado de Hegel para a crítica*. Marx afirma que, para olhar a filosofia hegeliana, é necessário olhar a sua principal obra, a *Fenomenologia do Espírito*, pois esta desvenda e trata da formação da consciência. Traz também observações sobre a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, na qual Hegel expõe o caminho da lógica ao saber absoluto e que Marx afirma ser este trabalho “[...] a *essência propagada (ausgebreitete)* do espírito filosófico, sua auto-objetivação” (MARX, [1844] 2010d, p. 120). O espírito filosófico é pensante a partir do processo de *estranhamento-de-si* onde este (o espírito) estranha o mundo e se concebe de forma abstrata. A própria lógica hegeliana, assim, é o *pensar exteriorizado* que realiza a abstração da natureza e do próprio ser humano. Se se atenta a esta definição lógica, a própria natureza é *abstrata e exterior*, é a *perda-de-si* do espírito pensante, o espírito pensante a concebe assim. Nisto, o espírito absoluto, que se pretende ter em existência ainda é abstração⁴⁸ (MARX, [1844] 2010d).

Convém lembrar que a intenção de Hegel foi de constituir um sistema lógico que parte do ser (e retorna a si mesmo), ou seja, também possui um fundamento ontológico que se ancora no ser-de-reflexão e a mediação do trabalho como atividade humana. Conforme lembra Ranieri (2011):

mesma, como a filosofia que afirma a teologia (transcendência etc.) depois de tê-la negado. Por conseguinte, afirma-a em oposição a si mesma. A posição (*Position*), ou autoafirmação e a autoconfirmação, que se situa na negação da negação, está ainda para uma sua própria [posição] não segura, por isso acometida pela sua oposição (*Gegensatz*), [posição que] em si mesma [permanece] duvidando, e, portanto, [permanece] carente de demonstração, portanto, [posição] não se provando a si mesma mediante sua existência (*Dasein*), como posição não confessada e, [XIII] portanto, é contraposta direta e imediatamente à posição sensivelmente certa (*sinnlichgewisse*), fundada sobre si mesma. Feuerbach também concebe a negação da negação, o conceito concreto enquanto o pensar sobrepujando-se no pensar, e enquanto pensar desejante (*wollende*) de ser imediatamente intuição (*Anschauung*), natureza, efetividade. Mas, na medida em que Hegel apreendeu a negação da negação — conforme a relação positiva que nela reside, como a única e verdadeiramente positiva e, conforme a relação negativa que nela reside, como o ato unicamente verdadeiro e como ato de autoacionamento de todo o ser —, ele somente encontrou a expressão *abstrata, lógica, especulativa* para o movimento da história, a história não *efetiva* do homem enquanto um sujeito pressuposto, mas em primeiro lugar *ato de produção, história da geração* do homem” (MARX, [1844] 2010d, p. 118-119).

⁴⁸ Conforme Ranieri (2011) partindo de Hegel: “O papel do pensamento é o da captura das características da essência a partir da constituição do ser – trata-se de um caminho subjetivo levado a cabo a partir do universo objetivo, caminho que transpõe a simples dedução intelectual de algo existente a partir do ser dado. Ao contrário, acolhe o ser que, mesmo sendo o *imediatamente*, só pode ser reconhecido nesta imediatez pelas características presentes em suas mediações, a partir de sua gênese, jamais a partir de uma impressão puramente subjetiva de seu interior” (RANIERI, 2011, p. 52). Assim, para a *coisidade*, exterior ao ser e que se apresenta (ou é imediatamente apreendida, percebida), ao ser-que-pensa, torna-se necessária a capacidade de este ser em *abstrair* para conhecer a essência de um objeto e de si mesmo. O abstrair é fundamento para o *refletir*, pois o objeto exterior ao ser não pode ser tomado apenas em sua imediatez. Em Hegel, *abstrair* “[...] significa tornar simples algo que é em si mesmo mais complexo; ou seja, trata-se de tornar o concreto, no conjunto de suas atribuições, objeto de *análise* – colocar de lado uma parte daquilo que é multiforme e concentrar a investigação em um multiforme menor, uma vez que partes constituintes de todo são também, em si, totalidades”. (RANIERI, 2011, p. 52).

[...] a intenção hegeliana (consciente ou não de seus desdobramentos metodológicos) é mostrar que o pensamento deve regredir a aspectos abstratos para conduzir à verdade do que é concreto. A decomposição dos aspectos da realidade em ser, essência e conceito procura demonstrar que a recomposição do real, ainda que subordinada à esfera lógica, não pode prescindir da gênese do próprio ser para que se constitua. E o acompanhamento desse processo reside, em primeiro lugar, na capacidade de reflexão humana sobre os distintos elementos componentes tanto da riqueza do objeto quanto do lugar desta riqueza na formação (hominização e cultivo) do próprio sujeito que procura compreender o referido processo – por isso, o lugar das determinações-da-reflexão é imprescindível no curso da ciência. (RANIERI, 2011, p. 51)

Tal exercício reflexivo de Marx sobre a lógica hegeliana o leva a encontrar determinadas limitações sintetizadas assim pelo autor:

Quando ele [Hegel] apreendeu, por exemplo, a riqueza, o poder de Estado etc. como a essência estranhada da essência *humana*, isso acontece somente na sua forma de pensamento. [...] Toda a *história da exteriorização e toda a retirada (Zurücknahme)* da exteriorização não é, assim, nada além da história da produção do pensar abstrato, do absoluto, do pensar lógico, especulativo. O *estranhamento* que forma, portanto, o interesse intrínseco dessa exteriorização e a suspensão dessa exteriorização, é a oposição do *em-si* e do *para-si*, de *consciência* e *consciência-de-si*, de *objeto* e *sujeito*, isto é, a oposição do pensar abstrato e da efetividade sensível ou da sensibilidade efetiva no interior do pensamento mesmo. Todas as outras oposições e movimentos dessas oposições são apenas a *aparência*, o *envoltório*, a figura *exotérica* dessas oposições unicamente interessantes, que formam o *sentido* das outras oposições profanas. Não que a essência humana se *desumanize*, se *objetive* em oposição a si mesma, mas sim que ela se objetive na diferença do, e em oposição ao, pensar abstrato, [é o que] vale como a essência posta e como [a essência] e ser suprassumida do estranhamento. (MARX, [1844] 2010d, p. 121-122)

Marx afirma que a apropriação (na lógica hegeliana) das forças essenciais humanas e que as tornam objetos *estranhos* é uma apropriação que ocorre apenas na *consciência*, o que torna *pura abstração*. Assim, para Marx, encontra-se latente na *Fenomenologia do Espírito* um positivismo e idealismo *a-crítico*, pois há uma restauração da empiria *existente* ao mesmo tempo em que ocorre a dissolução da filosofia em algo abstrato, intangível, o que faz com que tal sistema filosófico legitime o mundo do presente. A dialética hegeliana tornou-se ela própria mistificada e moda na Alemanha por “[...] glorificar o presente” (MARX, [1867] 2018, p. 91).

Na ocasião em que Marx apresentou tal constatação crítica à dialética hegeliana (no posfácio da segunda edição de *O Capital*), procura demonstrar a diferença entre os seus métodos:

Meu método dialético, em seus fundamentos, não apenas é apenas diferente do método hegeliano, mas exatamente o seu oposto. Para Hegel, o processo de pensamento, que ele, sob o nome de Ideia, chega mesmo a transformar num sujeito autônomo, é o demiurgo do processo efetivo, o qual constitui apenas a manifestação do primeiro. Para mim, ao contrário, o ideal não é mais do que material, transposto e traduzido na cabeça do homem”. (MARX, [1867] 2018, p. 90)

Tal constatação o faz lembrar que a crítica não era algo novo nos seus escritos, mas algo que se encontra presente desde a *Crítica da Filosofia do Direito do Hegel* ([1843] 2010a). E Marx reafirma sua reverência e respeito a Hegel, visto que, num determinado período da Alemanha, os críticos de Hegel e de seu sistema consideravam-no um *cachorro morto*. Marx fez questão de ressaltar a importância de Hegel e de se autodeclarar discípulo do mestre. E completa: “A mistificação que a dialética sofre nas mãos de Hegel não impede em absoluto que ele tenha sido o primeiro a expor, de modo amplo e consciente, suas formas gerais de movimento. Nele, ela se encontra de cabeça para baixo. É preciso desvirá-la, a fim de descobrir o cerne racional dentro do invólucro místico” (MARX, [1867] 2018, p. 91).

Retomando a reflexão presente nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, no trecho a seguir, Marx aponta que o próprio germen destas limitações encontra-se na *Fenomenologia do Espírito*:

A Fenomenologia é, por isso, a crítica oculta (verborgene), em si mesma ainda obscura e mistificadora; mas na medida em que ela retém (hält fest) o estranhamento do homem – ainda que também este último apareça apenas na figura do espírito – encontram-se nela ocultos todos os elementos da crítica, muitas vezes preparados e elaborados de modo que suplantam largamente o ponto de vista hegeliano. (MARX, [1844] 2010d, p. 122)

Nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* ([1844] 2010d), vê-se que Marx reconhece que a *Fenomenologia* de Hegel possui a grandeza de estabelecer a dialética e a negatividade (negação da negação) enquanto princípio motor, do movimento. Também por Hegel haverá o reconhecimento da “[...] *autoprodução* do homem como um processo, a objetivação (*Vergegenständlichung*) como desobjetivação (*Entgegenständlichung*), exteriorização (*Entäußerung*) e supressão (*Aufhebung*) desta exteriorização” (MARX, [1844] 2010d, p. 123).

Assim, a grandeza da lógica hegeliana encontra-se na *compreensão da essência do trabalho* que concebe o homem objetivo como resultado de seu próprio trabalho. Hegel apreende acertadamente a essência do trabalho como exteriorização, transformação

objetiva e esforço humano. O trabalho acontece quando há dispêndio e dispersão de atenção (atividade consciente) e de força física, sendo que é um meio entre a necessidade que é própria de cada ser particular (muitas das necessidades que estão para além das biológicas são determinadas pelo conjunto das relações pessoais) e a satisfação pessoal e social⁴⁹ (MARX, [1844] 2010d)⁵⁰.

Cabe, antes de tudo, ao menos destacar de forma breve que o conceito de trabalho em Hegel encontra-se em diferentes momentos de desenvolvimento. Convém sempre ressaltar que o próprio desenvolvimento do conceito de trabalho foi importante e fundamental “[...] para a inteligibilidade do indivíduo e da sociedade, da objetividade e da subjetividade” (RESENDE, 2009, p. 35). Aqui se traz também a observação feita por Lukács ([1948] 2018) e Sánchez-Vázquez ([1967] 2007), de que o conceito de trabalho apresenta três momentos de desenvolvimento anteriores à *Fenomenologia do Espírito*. Segundo este filósofo: “[...] já encontramos o tema da prática, e concretamente do trabalho, em escritos anteriores à *Fenomenologia do Espírito* [...]; esses escritos são o *Fragmento de sistema* (1800), o *Sistema de Eticidade* [também conhecido como Sistema de Moralidade] (1802) e os dois cursos da *Realphilosophie* (1803-1804 e 1805-1806)” (SÁNCHEZ-VÁZQUEZ, [1967] 2007, p. 69).

Dirá Lukács, inclusive, que Hegel traz uma noção de trabalho em seus primeiros escritos como *aniquilação do objeto*:

A aniquilação do objeto⁵¹ ou da intuição, mas como momento tal que essa aniquilação é substituída por outra intuição ou outro objeto; ou que fixa a pura

⁴⁹ Será visto em *O Capital* que esta noção sobre o trabalho diz respeito ao trabalho abstrato.

⁵⁰ Sobre o ser genérico, Hegel, pela análise de Marx, expõe assim: “O comportamento *efetivo, ativo* do homem para consigo mesmo na condição de ser genérico, ou o acionamento de seu [ser genérico] enquanto um ser genérico efetivo, isto é, na condição de ser humano, somente é possível porque ele efetivamente expõe (*herauschafft*) todas as suas *forças genéricas* – o que é possível apenas mediante a ação conjunta dos homens, somente enquanto resultado da história –, comportando-se diante delas como frente a objetos, o que, por sua vez, só é princípio e é possível na forma da estranhamento” (MARX, [1844] 2010d, p. 123).

⁵¹ Com o intuito de explicitar esta terminologia presente na obra hegeliana de sua juventude, segue mais um comentário de Lukács: “Na concepção hegeliana do trabalho, um dos momentos mais importantes da dialética é que exatamente nesse ponto o princípio ativo (no idealismo alemão: a ideia, o conceito) deve aprender a respeitar a realidade como ela é. O trabalho só pode ocorrer e frutificar sobre a base do conhecimento e do reconhecimento dessas leis. Por outro lado, por meio do trabalho, o objeto se torna outro; conforme terminologia hegeliana, é aniquilada a forma de sua objetividade, e ele recebe uma nova por meio do trabalho. Essa mudança de forma é o resultado do trabalho sobre o material dotado de leis próprias que lhe é estranho. Ao mesmo tempo, essa transformação só ocorrerá se corresponder às legalidades próprias do objeto” (LUKÁCS, [1948] 2018, p. 438). Complementa-se, para melhor apreensão, a observação de Resende (2009) sobre o processo de exteriorização da consciência que aniquila o objeto e cria algo novo pela mediação do trabalho humano: “O desafio que constitui a essência da consciência é dominar e transformar a natureza, satisfazendo suas carências, fazendo do mundo natural um mundo seu. Nesse momento, ao mesmo tempo em que se exterioriza para realizar suas carências, a consciência interioriza o objeto que responde à sua apetência. Para que isso ocorra, o objeto da apetência deve ser

identidade, a atividade do aniquilar [...] que aniquila objeto enquanto objeto, mas de tal modo que outro é posto em seu lugar; [...] mas esse aniquilar é o trabalho. (LASSON *apud* LUKÁCS, [1948] 2018, p. 263)

Assim, observa-se, brevemente, a consideração deste autor em cada um destes textos. No texto de 1800, *Fragmento de Sistema*, tem-se:

Hegel se ocupa pela primeira vez do trabalho nos limites de uma problemática religiosa, característica das obras de juventude escritas no chamado período de Frankfurt (1797-1800) de sua atividade filosófica. Hegel vê na vida religiosa a superação do que na sua época ele chama de positividade ou objetividade morta, como passo necessário para que o homem se reintegre na totalidade ou unidade original da qual o pecado o afastou. Hegel examina sob esse prisma a relação do homem com os objetos. É preciso distinguir a relação normal que se estabelece na vida econômica quando o objeto é destruído para ser consumido, e a relação propriamente religiosa que se estabelece no ato do sacrifício em que o objeto é destruído sem que sua destruição corresponda a um fim determinado. No primeiro caso, trata-se de uma destruição útil; no segundo, de uma destruição sem finalidade alguma, inútil, ou destruição pela própria destruição. A destruição utilitária do objeto não significa uma destruição total deste, em virtude do que a objetividade não é negada totalmente. O sujeito não faz mais do que passar de uma objetividade a outra. Em contrapartida, no sacrifício como destruição não utilitária do objeto, o sujeito supera a objetividade morta e inerte, e aniquila assim o particular, integrando-se assim no movimento da vida infinita. (SÁNCHEZ-VÁZQUEZ, [1967] 2007, p. 70)

Já no *Sistema de Eticidade (ou Moralidade)*, texto de 1802, observa-se que Hegel já trataria do conceito de trabalho no desenvolvimento lógico presente na tríade *necessidade-trabalho-fruição* (LUKÁCS, [1948] 2018, p. 437-438). Hegel volta a ocupar-se do trabalho da seguinte forma:

Hegel ainda não supera a definição de trabalho do *Fragmento de sistema* como destruição utilitária de objetos, mas o trabalho se lhe apresenta aí ao mesmo tempo como uma relação peculiar entre os homens e os objetos, na qual se unem o subjetivo e o objetivo, o particular e o geral através da ferramenta. Esta é subjetiva na medida em que a utiliza o trabalhador e em que foi preparada por ele, e é objetiva por estar “objetivamente orientada em relação ao objeto do trabalho”. (SÁNCHEZ-VÁZQUEZ, [1967] 2007, p. 71).

E no decorrer de seu curso entre 1802 e 1806 sobre a *Realphilosophie*, tem-se o afastamento de Hegel de sua concepção anterior de trabalho em que, para além de considerá-la uma atividade prática utilitária, é incorporada a nova dimensão fundamental: a produção do homem como processo de autoprodução mediante o trabalho (SÁNCHEZ-VÁZQUEZ, [1967] 2007). No detalhe dos cursos proferidos, tem-se:

destruído como pura externalidade, a fim de se converter em objeto para a consciência. Sujeito e objeto se encontraram. Ficaram eliminadas as dicotomias absolutas”. (RESENDE, 2009, p. 43)

No primeiro curso da *Realphilosophie* estuda-se o trabalho em relação ao desejo e ao objeto do trabalho. No desejo animal, dirigido ao objeto no sentido de destruí-lo, são negados imediatamente tanto o desejo como o objeto desejado, o primeiro porque é satisfeito, e o segundo porque é destruído. Para que se mantenham os dois termos da relação, é necessário que seja suspensa a animalidade do desejo, e que um e outro deixem de estar numa vinculação imediata. É justamente o trabalho que introduz a mediação entre os dois termos opostos. Graças ao trabalho, o objeto se livra da destruição, ou, mais exatamente, é destruído e, ao mesmo tempo, se conserva. Por outro lado, ao tornar possível a relação entre os termos opostos que é negada no desejo animal, este se transforma em desejo humano. (SÁNCHEZ-VÁZQUEZ, [1968] 2007, p. 72)

Começa-se a observar que o trabalho não só transforma o desejo humano, como também já mostra o caráter social (SÁNCHEZ-VÁZQUEZ, [1967] 2007). Quanto ao segundo curso da *Realphilosophie*, observa-se: “[...] No segundo curso da *Realphilosophie*, Hegel insiste na ideia básica exposta no curso anterior: o homem se eleva sobre uma vida meramente natural ao mediar o trabalho entre o desejo e a satisfação. Por sua vez, entre o homem e a coisa, a ação do homem se desenvolve mediante o instrumento, produzido também pelo trabalho” (SÁNCHEZ-VAZQUÉZ, [1967] 2007, p. 73).

Seguindo com este autor, mas também com Lukács ([1948] 2018), assim como nos trabalhos de Ranieri (2011) e Schäfer (2012), o *ingrediente revolucionário* mediador da passagem da subjetividade à objetividade, o trabalho (como sinônimo de atividade – *Tätigkeit*), aparece na *Fenomenologia do Espírito* no excurso sobre a formação da consciência e a passagem que ocorre nela de *em-si, para-si*. Nas estruturas que geram identidade, diferença e oposição, também se têm relações de dependência e independência da própria consciência no interior destas relações. Tal ingrediente é responsável pela mediação (*Vermittlung*)

[...] da conexão inevitável da forma categorial do vir-à-ser do espírito, momento (e somente momento) da “atividade formadora universal”. [...] Cabe ao trabalho a conexão com o medo, o serviço e a obediência, a fim de que esse conteúdo normativo da referida “atividade formadora universal” não se desvirtue. Claro que, aí, o trabalho deixa necessariamente de possuir caráter universal-totalizante, em virtude da recondução que Hegel opera à forma lógica do espírito (que também é razão), perpetuando – também logicamente – os laços de dependência de qualquer forma de realização radical que pudesse advir por interveniência da categoria trabalho. (RANIERI, 2011, p. 88)

Esta exposição, na *Fenomenologia do Espírito*, é realizada na célebre passagem sobre a dialética do senhor e escravo, sobre a dominação e escravidão (HEGEL, [1807] 2018). Acerca disso, acompanha-se a análise de Lukács:

Se o senhor fez do outro um escravo, foi porque ganhou a liberdade para viver uma verdadeira vida humana; e o escravo, comparado a seu senhor, vive uma vida não muito humana. Mas, para a evolução da humanidade (o que pode ser visto se examinamos o conjunto da *Fenomenologia*), o senhor é um episódio na evolução do gênero humano; a evolução ulterior da humanidade tem seu ponto de partida no escravo, no trabalho do escravo, é a evolução desse trabalho que se torna veículo, o motor do processo que faz avançar cada vez mais a história do gênero humano. (LUKÁCS, [1948] 2018, p. 29)

Também é interessante perceber que a concepção de trabalho exposta na *Fenomenologia do Espírito* acompanha, segundo Lukács ([1948] 2018), uma concepção de estado de natureza próxima a de Hobbes⁵², mas com isenção de juízos morais sobre este estado da natureza humana. Dirá Lukács que a apresentação dessa característica se deu por Hegel realizar sua própria *robinsonada* ao tratar da transição do estado de natureza à sociedade civil. Nesse sentido, na dialética do senhor e do escravo, cujo inicial desenvolvimento já se encontrava na obra *Sistema de Eticidade* a concepção da aniquilação recíproca entre os homens no estado de natureza hobbesiano. Hegel trata a servidão e o domínio da seguinte forma:

O senhor se relaciona mediamente com o escravo por meio independente, pois justamente ali o escravo está retido; essa é sua cadeia, da qual não podia abstrair-se na luta, e por isso se mostrou dependente, por ter sua independência na coisa. O senhor, porém, é a potência sobre esse ser, pois mostrou na luta que tal ser só vale para ele como negativo. O senhor é a potência que está por cima desse ser; ora esse ser é a potência que está sobre o Outro; logo, o senhor tem esse Outro; logo. O senhor tem esse Outro por baixo de si; este é o silogismo [da dominação]. O senhor também se relaciona *mediamente por meio do escravo (Knechts) com a coisa*; o escravo, enquanto consciência-de-si em geral, se relaciona também negativamente com a coisa e a supera. Ao mesmo tempo, a coisa é independente para ele, que não pode, portanto, por seu negar, acabar com ela até a aniquilação; ou seja, o escravo somente *trabalha*. Ao contrário, para o senhor, por essa mediação, a relação imediata vem-a-ser como a pura negação da coisa ou como gozo – que lhe consegue o que o desejo não conseguia: acabar com a coisa e aquietar-se no gozo. O desejo não o conseguia por causa da independência da coisa; mas o senhor introduziu o escravo entre ele e a coisa, e assim se vincula somente com a dependência da coisa e puramente goza; enquanto o lado da independência deixa-o ao escravo que a trabalha. (HEGEL, [1807] 2018, p. 147-148)

⁵² Apresentaram-se, no primeiro capítulo deste trabalho, considerações sobre as aproximações e distanciamento de Hegel com os filósofos contratualistas, em especial Thomas Hobbes.

Conforme citação acima, observa-se então na história que o senhor se torna um episódio sem consequências para o desenvolvimento do espírito, enquanto “[...] os momentos fecundos do desenvolvimento da humanidade se vinculam à consciência do servo” (LUKÁCS, [1948] 2018, p. 440).

Lukács aponta uma das principais contradições da filosofia hegeliana:

1) Temos de início a afirmação de que o homem, ao trabalhar, se faz homem, que ele se torna homem trabalhando. Poderíamos dizer que se encontra aqui a fórmula definitiva de um ateísmo histórico. Com tal afirmação, Deus é completa e definitivamente eliminado da história; já nem mais lhe cabe, como se supunha no século XVII, dar corda ao relógio; ele não é mais de modo algum necessário na história. **Mas sabemos muito bem que continua a existir um Deus na filosofia da história de Hegel.**

2) Hegel não pôde ser consequente até o fim em sua argumentação porque, nele, **a esfera do Estado e do direito em sua totalidade não nasce organicamente dessa estrutura do homem que trabalha, da existência econômica do homem, mas é uma superestrutura mais elevada e independente dessa existência.** Segundo a fórmula de Hegel, a função do Estado, da organização jurídica da sociedade humana, é o reconhecimento dos fatos econômicos; contudo, o Estado não se torna não somente uma potência mais elevada, mas também algo independente desse fundamento real da atividade humana.

3) É preciso mencionar que Hegel, com suas concepções do trabalho, racionalizou a teleologia, dela eliminando todos os elementos teológicos. **No entanto, se observarmos o modo pelo qual Hegel aborda a totalidade da história, veremos surgir de novo o *Weltgeist*, o espírito do mundo, que funciona para a totalidade do mundo como uma espécie de demiurgo ao velho estilo.** Também aqui, portanto, Hegel não retira todas as consequências concretas de suas afirmações para a estrutura da filosofia. (LUKÁCS, [1948] 2018, p. 29-30, negritos nossos)

A forma lógica do conceito de trabalho é melhor desenvolvida e exposta quando Hegel trata, na *Doutrina do Conceito na Ciência da Lógica* (HEGEL, [1816] 2018c), também do conceito de *teleologia*, a sua mais importante descoberta e avanço conceitual inserido no debate sobre o trabalho, visto que se tem reconhecimento do trabalho enquanto atividade, mas atividade que se orienta para uma finalidade.

A teleologia é encontrada na *Ciência da Lógica* como elemento determinante da passagem da lógica subjetiva à lógica objetiva. O conceito, na passagem para a objetividade, revela-se como objeto, ou seja, o conceito é objetivamente transformado em objeto. O objeto é a totalidade na qual a mediação do conceito se suprassumiu até se tornar imediatidade e se relaciona exteriormente com outros objetos, cada um desses objetos é uma totalidade, é o fim em que o próprio conceito chegou a si mesmo. Este capítulo tematiza a relação de meio e fim como teleologia subjetiva do agir intencional, assim

como a crítica sobre a finalidade externa conduz a investigar a conformidade interna a fins que organizam a vida (HEGEL, [1816] 2018c).

A teleologia encontra-se na oposição do mecanismo e quimismo (manifestações da objetividade encontradas na natureza, mas pressupostos para a atividade teleológica), o que significa que esta demonstra a oposição mais universal da *liberdade* e da *necessidade*. Diferente de Kant que colocava, em condição de igualdade, a liberdade e a necessidade, Hegel destaca que a relação de finalidade se sobressai, supera a relação de meio (*Mittel*) e fim (*Zweck*) encontrada nos mecanismos simplesmente causais. Seguindo o estudo de Schäfer (2012), se o conceito é o fim de si mesmo, a esfera da objetividade “[...] é requerida para que o fim possa realizar essa sua força essencial. Por isso, Hegel concede ao mundo mecânico e químico o estatuto de pressuposições da atividade teleológica do fim” (SCHÄFER, 2012, p. 38).

Assim, a finalidade (teleologia) se mostra, inicialmente, como a negação ao mecanismo e quimismo, movimento este que gera uma dupla negatividade, visto que a autodeterminação do conceito (autodeterminação subjetiva, na consciência) e a própria objetividade são negadas, surgindo assim um *terceiro*. Hegel então afirma a teleologia como a *verdade* do mecanismo e quimismo e se apresenta como um *terceiro* momento: “A finalidade resultou como o terceiro em relação ao mecanismo e ao quimismo; é a verdade deles. Na medida em que ela ainda está dentro da esfera da objetividade ou da imediatidade do conceito total, ela ainda está afetada pela exterioridade enquanto tal e tem diante de si um mundo objetivo com o qual ela se relaciona” (HEGEL, [1816] 2018c, p. 220).

A finalidade é o conceito subjetivo se pondo à exterioridade: “A finalidade é, portanto, o conceito subjetivo, como esforço e impulso essenciais para se pôr exteriormente” (HEGEL, [1816] 2018c, p. 221). Explica Hegel que a supremacia da relação meio e fim sobre o mecanismo e quimismo encontra-se no fato de se desenvolver uma maior conexão possibilitada pelo agir intencional do conceito enquanto uma forma de ação racional e prática, ou seja, a ação prática é a objetivação do conceito. Vê-se:

A finalidade utiliza os aspectos dos objetos mecânicos e químicos como meio para a execução do fim na objetividade. [Assim] [...] o agir racional conforme a fins assume o caráter do trabalho. A finalidade relativa, exterior, é finalidade da ação. Das finalidades subjetivas da ação intencional devem ser distinguidas as finalidades objetivas internas da natureza, que Hegel trata sob o título da “vida”. (HEGEL, [1816] 2018c, p. 19)

Resumindo:

[...] enquanto na lógica do conceito subjetivo o conceito se sabe como conceito da Coisa em questão, com a passagem para a objetividade o conceito se afirma como finalidade que se realiza no seu ser outro por si mesmo. A efetividade objetiva não é meramente o que ela é, mas o que ela é se estabeleceu pelo próprio conceito. Mecanismo, quimismo e teleologia são modos nos quais o conceito está incorporado em âmbitos determinados da objetividade, estruturados por uma sequência hierárquica de estágio que culminam na teleologia. Nesta o conceito se sabe ele mesmo como conceito que pervade a objetividade e ganha através disso um ser para si, quer dizer, um conhecimento de si mesmo. Com o conceito como finalidade objetiva, o conceito começa a se realizar como Ideia. (HEGEL, [1816] 2018c, p. 19-20).

Hegel desenvolve, assim, três estruturas para a atividade teleológica (*teleologische Tätigkeit*): a *finalidade subjetiva*, o *meio* e a *finalidade executada (objetiva)*. A *finalidade subjetiva*, cujo movimento próprio visa supracumprir a imediatidade de objeto e por este objeto como determinado pelo conceito, mas, para se pôr como determinado, torna-se essencial o *meio* (HEGEL, [1816] 2018c). Segundo Hegel: “Através de um meio, o fim se silogiza com a objetividade e, nesta, consigo mesmo. O fim necessita de um meio para a sua execução, porque o fim é finito – necessita de um meio, quer dizer, de um meio-termo, o qual tem, ao mesmo tempo, a figura de um ser aí *externo* indiferente frente ao próprio fim e à sua execução” (HEGEL, [1816] 2018c, p. 223-224).

Assim, o meio, novamente recorrendo à síntese de Schäfer (2012), assume a articulação entre a subjetividade e a objetividade:

O *meio* assume a função de articular o entrosamento entre a subjetividade do fim e a objetividade regida pelas leis férreas da mecânica. [...]. O meio torna-se, portanto, um conceito indispensável para articular, no nível lógico, a congruência entre o Conceito e a objetividade, antes afastados em seus extremos. Ele mune o fim subjetivo, que contém nele mesmo a força, o impulso para exteriorizar-se na objetividade, com os “meios” para concretizar tal exteriorização. (SCHÄFER, 2012, p. 39)

Por último, a finalidade executada é a realização da atividade teleológica, do conceito que chega a si mesmo. O fim se apresenta como conteúdo, como totalidade do conceito. Com Hegel, tem-se: “O processo teleológico é *transposição* do conceito distintamente existente como conceito para a objetividade, mostra-se que esse transpor para um outro pressuposto é o juntar-se do conceito *consigo mesmo através de si mesmo*” (HEGEL, [1816] 2018c, p. 228).

Cabe trazer uma observação pertinente sobre estas estruturas e suas relações: ao discutir a finalidade executada, Hegel procura mostrar que a realização do conceito, da finalidade subjetiva que se objetivou, o fim é um conteúdo existente, possuidor de uma identidade, alcançado, mas pode ser limitado, finito. Tal finitude possibilita pôr novamente em movimento (um movimento que pode ser infinito) a atividade com finalidade, a fim de que se alcance um novo fundamento. Nisso, observa-se que aquilo que estava nesta trajetória como meio pode retornar a aparecer, assim como aquilo que é produto da *finalidade executada* pode tornar-se *meio*. Diz Hegel acerca disso: “Portanto, todos os objetos nos quais está executada uma finalidade exterior, são igualmente apenas meios da finalidade. O que é utilizado para a execução de um fim, e deve ser tomado essencialmente como meio, é meio de acordo com sua determinação de ser consumido” (HEGEL, [1816] 2018, p. 230-231).

Hegel, inclusive, toma como exemplo a construção de uma casa para exemplificar os objetos que são conceitos, que se constituíram como finalidades, mas se tornam meios para se obter novas finalidades, encontrando-se suprassumidos numa nova unidade:

Uma casa, um relógio, podem aparecer como fins frente às ferramentas utilizadas para sua produção; mas as pedras, as vigas, ou rodas, eixos etc., que constituem a efetividade da finalidade, cumprem o fim somente pela pressão que eles sofrem, pelos processos químicos aos quais eles estão expostos com ar, luz, água e que eles subtraem do homem através de seu atrito, etc. Eles cumprem, portanto, sua determinação apenas por seu uso e desgaste, e correspondem apenas através de sua negação àquilo que eles devem ser. Eles não estão unificados positivamente com a finalidade, porque eles têm a autodeterminação apenas exteriormente neles e são apenas fins relativos ou essencialmente também apenas meios. (HEGEL, [1816] 2018c, p. 231)

Conforme afirmação de Schäfer (2012), em sua pesquisa:

Há que se sublinhar aqui um aspecto essencial para compreender porque Hegel enfatiza o *meio*, pois este, enquanto ferramenta para almejar um *fim*, persiste em sua existência, à medida que esse, o fim, quando é alcançado, pode ser fruído. Ou seja, evanesce ao ser realizado. Já o objeto que serviu de *meio*, tendo resistido ao enfrentamento com o mundo objetivo, realizou sua função, ficando à disposição de uma nova tarefa. (SCHÄFER, 2012, p. 40)

Na esfera das realizações do trabalho na concepção hegeliana, o meio assume posição privilegiada em detrimento do *fim* puro “[...] em virtude de que nenhuma finitude é racional *em-si* mesma, posto que nenhum fim é capaz de colocar-se sem o recurso do *meio*” (RANIERI, 2011, p. 80). No meio, encontram-se ferramentas, assim como o próprio meio é a ferramenta possível para a realização do trabalho em Hegel, algo que já

se encontra sublinhado na dialética da relação senhor e escravo na *Fenomenologia do Espírito*. Sobre a ferramenta:

[...] A ferramenta representa, para Hegel, a primeira estrutura elementar de uma universalidade conforme a racionalidade, na qual o espírito sai da forma da pura subjetividade. E justamente por isso Hegel pôde, então, também entender o processo de formação do espírito, como ele se realiza historicamente, como trabalho do espírito, que nesse caminho se compreende a si mesmo em sua natureza universal. O conceito de trabalho tem, por isso, também um lugar sistemático na *Ciência da Lógica*, e, com efeito, uma função proeminente, a saber, na Doutrina do conceito, na passagem à Ideia. Com efeito, o espírito aqui já se libertou de toda naturalidade, e o trabalho já se tornou como que um trabalho puramente espiritual, entretanto ainda aqui Hegel o determina, mais uma vez, recorrendo à sua forma elementar, o trabalho na e junto à natureza. (ARNDT *apud* SCHÄFER, 2012, p. 41)

Apresentou-se, no capítulo anterior, o desenvolvimento do conceito de vida na ciência da lógica hegeliana para observar a operação lógica da passagem da vida de conceito à Ideia pensada pelo ser cuja expressão objetiva/material deste é seu corpo. Observou-se também, nesse momento em que foi apresentada esta reflexão, que tal caminho lógico aproximava Hegel do desenvolvimento de sua filosofia da natureza. Recupera-se aqui novamente esta questão para reforçar que a teleologia encontra no interior do processo dessa passagem da subjetividade à sua objetividade, que é o próprio conceito. Assim, segue a síntese de Schäfer (2012) acerca deste debate:

É importante assinalar, portanto, que o conceito de vida permite a Hegel dar coerência ao seu sistema, pois é pressuposição básica do sistema que a Ideia absoluta da Lógica se desdobre na natureza e no espírito. Ora, isso demanda uma explicação satisfatória de como é possível que o real se articule numa teia conceitual consistente. Aliás, cabe aqui mencionar o exemplo que Hegel oferece ao leitor, no prefácio da sua *Fenomenologia do Espírito*, quando explica a contradição e a negação do movimento dialético. Hegel usa aqui o processo vital, a geração, o desenvolvimento e a morte da semente, da flor, do fruto, etc., para elucidar a totalidade que representa a árvore. Obviamente, há que se resguardar aqui a diferença da ideia de vida na Lógica e o conceito de vida biológico. Porém, no essencial, o que deve ser retido é justamente essa totalidade coerentemente organizada conforme o fim interno que caracteriza todo e qualquer processo vital. **Portanto, Hegel se vê forçado a abandonar o esquema da atividade teleológica, na qual é possível fundar uma teoria do trabalho e passar para o conceito de vida.** Apenas ao dar à objetividade as determinações do pensamento é que o Conceito e a realidade podem convergir na Ideia absoluta. Em outras palavras, para não emperrar o progresso da Ideia até sua forma absoluta, Hegel é forçado a transitar do trabalho à vida. Ora, a questão que naturalmente se coloca aqui é, então, qual o estatuto do trabalho na *Ciência da Lógica*? É ele algo meramente instrumental para auxiliar na pavimentação da via pela qual se deve efetivar o primado da Ideia absoluta? A transição da teleologia externa à teleologia interna, para que o Conceito chegue até a Ideia absoluta, trará consequências importantes para o trabalho propriamente dito, pois, tal como na Lógica, o núcleo do sistema, também no seu desdobramento no espírito o primado está antes na efetivação do absoluto

do que na fundamentação de uma doutrina do trabalho propriamente dito. (SCHÄFER, 2012, p. 45-46, negritos nossos)

Vale atentar que o conceito de trabalho volta a aparecer em Hegel na sua obra *Princípio da Filosofia do Direito* ([1820] 1997) como *mediação* entre a carência particularizada do indivíduo que usa seu próprio esforço (esforço humano) e a finalidade que se busca, o produto (humano) para a satisfação das carências humanas. Tal análise da atividade teleológica torna-se importante por entender que a determinação correta do conceito de finalidade é essencial para o entendimento da finalidade como categoria da *práxis*, cuja solução definitiva encontra-se em Marx (LUKÁCS, [1948] 2018).

Feito esse breve percurso sobre o conceito de trabalho no pensamento hegeliano, vê-se agora a relação crítico-reflexiva que Marx estabelece com o grande mestre. No trecho a seguir, Marx já apresentava a seguinte limitação na elaboração hegeliana sobre a categoria trabalho:

Hegel se coloca no ponto de vista dos modernos economistas nacionais. Ele apreende o trabalho como a *essência*, como a essência do homem que se confirma; ele vê somente o lado positivo do trabalho, não seu [lado] negativo. *O trabalho é o vir-a-ser para si (Fürsichwerden) do homem no interior da exteriorização ou como homem exteriorizado.* O trabalho que Hegel unicamente conhece e reconhece é o abstratamente espiritual. O que forma, assim, a essência da filosofia em geral, a *exteriorização do homem que se sabe (wissender Mensch)*, ou a ciência *exteriorizada que se pensa*, isto Hegel toma como sua essência, e por isso pode, frente à filosofia precedente, reunir seus momentos isolados, e apresentar sua filosofia como a filosofia. O que os outros filósofos fizeram – que eles concebem como momentos isolados da natureza e da vida humana como momentos da consciência-de-si e, na verdade, da consciência-de-si abstrata – isto Hegel *sabe* como o *fazer* da filosofia. Eis porque sua ciência é absoluta. (MARX, [1844] 2010d, p. 124).

Na afirmação inicial do trecho acima, vê-se que Marx e Hegel são atentos ao debate da economia política e de seus autores. Marx sabe disso a partir da compreensão do trabalho abstrato como responsável pelo processo de formação do homem através da exteriorização-objetivação pela atividade teleológica.

Conforme afirmado anteriormente, Hegel foi um autor de grande importância (que se encontra junto a outros grandes pensadores, como Aristóteles e Marx) para o reconhecimento do trabalho enquanto atividade fundamental da humanidade. Seus estudos, especialmente em sua juventude, levaram-no a descobrir, na economia política, um “[...] método para buscar e encontrar o que há de verdadeiro nas contradições da atividade social do homem, da propriedade privada capitalista, a qual [...] ele considera absolutamente necessária para o presente” (LUKÁCS, [1948] 2018, p. 27). Será olhado,

com mais detalhe, o processo de compreensão da categoria trabalho em Hegel com o auxílio da leitura de Lukács ([1948] 2018).

Na análise lukacsiana, vê-se o apontamento de que o desenvolvimento da compreensão sobre o trabalho parte da adoção do termo *Entäußerung; Entäusserung*, cuja tradução para a língua portuguesa foi convencionada como *exteriorização*, mas que originalmente tal palavra veio do termo da teoria econômica inglesa para *alienação*. Este conceito (exteriorização) seria uma oposição à *Er-Innerung*, que, por sua vez, apresenta duplo sentido:

- a. *interiorização* (que é o processo final da *Fenomenologia do Espírito*, ou seja, a transformação da substância em sujeito, da realização do sujeito-objeto idêntico); e
- b. *recordação*.

Quanto às acepções de exteriorização presentes na obra hegeliana, Lukács aponta as seguintes possibilidades:

- a. *exteriorização* e trabalho: esta é primeira referência, da qual no trabalho se encontra uma estrutura das relações sujeito-objeto na atividade humana e que determina o dinamismo do processo histórico. Pelo trabalho se tem a concretização do desenvolvimento da história da atividade humana;
- b. a segunda acepção é, sempre segundo Lukács, uma antecipação da categoria *fetichismo da mercadoria* em Marx. Segue o que diz Lukács acerca desta acepção hegeliana:

Sobretudo, no capitalismo, as relações entres os homens aparecem numa forma coisificada; o capitalismo é um sistema ao mesmo tempo coagulado e dinâmico, cabendo ao pensamento dissolver essa estrutura reificada, ao mostrar que, por trás da aparência coisificada, escondem-se relações verdadeiramente dinâmicas dos homens entre si, das classes entre si. (LUKÁCS, [1948] 2018, p. 35)

- c. a terceira acepção, considerada por Lukács a mais elevada abstração, identifica *exteriorização* com *objetividade*. Para Lukács, esta identificação significa que o mundo das coisas e objeto é apenas o *espírito objetivado*. Segue Lukács:

[...] se conhecemos a verdade sobre as coisas e suas relações, conheceremos a nós mesmos na medida em que participamos do sujeito universal da evolução, do gênero humano, do *Welgeist* (espírito do mundo). Nesse sentido, a interiorização torna consciente o que era em si no processo total da história: o que era inconsciente, torna-se aqui consciente e para si. (LUKÁCS, [1948] 2018, p. 36)

Segundo Lukács, tal concepção torna-se limitada e até mesmo caricatural, pois é necessário reconhecer, em alguns casos, objetividades (*Gegenstandlichkeit*) que independem de nossa consciência. Citando a objetividade natural, esta aparece, em Hegel, como *Entäußerung*; *Entäusserung* (exteriorização), que pode ser retomada pelo sujeito como interiorização: “Se toda a natureza e todo mundo exterior aparecem como simples produto do espírito, como matéria-prima à qual o espírito atribuiu conteúdo, então a interiorização retoma do mundo objetivo aquilo que ela projetou nele” (LUKÁCS, [1948] 2018, p. 36)⁵³.

Ainda buscando fundamentos da crítica marxiana na concepção de trabalho em Hegel, acresce-se que este também apresentaria uma concepção limitada de economia, o que, para Lukács, tornou-se outra frente de limitação do método hegeliano. Lukács aponta, como ponto fundamental, que Hegel concebe de forma problemática a economia, assim como as suas conclusões sobre a sociedade burguesa (como algo unitário) (LUKÁCS, [1948] 2018). Para Lukács ([1948] 2018), observa-se que a teoria hegeliana sobre o Estado apresenta limitações também partidas de sua teoria econômica e da sociedade. Diz Lukács que, na teoria hegeliana, surgem duas tendências diametralmente opostas e excludentes.

A primeira tendência diz respeito ao desenvolvimento do universal a partir da dialética própria do particular quando Hegel se refere ao trabalho – o trabalho como mediação por meio do qual o ato de trabalho individual transcende sua própria individualidade e se configura como momento da continuidade social (RANIERI, 2011) – a divisão do trabalho, a ferramenta, entre outros. Esta tendência se desdobra com certa autonomia em relação ao problema do Estado ou das conclusões que Hegel retira sem que se refira diretamente ao Estado. O próprio desenvolvimento do Estado, enquanto gênero, parte “[...] da dialética da individualidade como ele surge e se torna atuante na economia da sociedade burguesa” (LUKÁCS, [1948] 2018, p. 516).

⁵³ Posteriormente, serão tratados a alienação e o estranhamento, visto que, na obra de Lukács, são materializados como pertencentes à ordem dos complexos categoriais do ser social e da qual procura-se analisá-la como um momento determinante do reconhecimento do corpo no processo de constituição do ser humano.

A segunda tendência gera o entendimento da independência do Estado e de suas funções histórico-universais em relação a essa economia, pois existe uma concepção em si ilusória da relação entre o Estado e a sociedade burguesa no regime napoleônico. Nessa concepção, “[...] o Estado deve valer-se da sociedade burguesa para seus próprios fins, que são totalmente independentes dela” (LUKÁCS, [1948] 2018, p. 517). Sobre como Hegel concebe a sociedade burguesa, Lukács afirma que este autor a observa como algo unitário – “[...] o povo como *unidade* que se diferencia nos estamentos para, então, a partir dessa diferença, chegar novamente à unidade” (LUKÁCS, [1948] 2018, p. 492) – especialmente a partir do que este autor observava na Alemanha, mas perdendo de vista, assim, as intensas lutas de classes ocorridas na Inglaterra e na França.

Para Lukács, a teoria do valor na economia foi um dos elementos suscitados com as lutas de classes, porém, a própria teoria econômica, diante da descoberta desta base econômica objetiva dos antagonismos existentes, não teve condições de observar as suas consequências para a estrutura contraditória presente nessa sociedade (LUKÁCS, [1948] 2018). Tais constatações demonstram a insuficiência do significado da *alienação* presente na *Fenomenologia do Espírito*.

Outra limitação está no entendimento do trabalho muito mais enquanto atividade humana individualizada do que conectado e definido conforme são estabelecidos as formas de produção e o desenvolvimento de toda socialidade daí derivada, algo que Marx tratou e trouxe o trabalho para o âmbito das formações econômicas e sociais. Vê-se novamente: em Hegel, este observa que o sujeito que trabalha busca a realização, a finalidade particularizada, individualizada. Porém, os meios para a realização do trabalho é algo geral, universal e social, que extrapola a finalidade particular do trabalho individual.

Observa-se, junto com o apontamento de Lukács ([1948] 2018), a valorização do meio como algo mais elevado e universal do que as finalidades individuais dos seres humanos na filosofia hegeliana. E a astúcia da razão encontra-se estreitamente relacionada com esta concepção de trabalho de Hegel. Porém, o sentido do trabalho, quando não se estabelece como algo diretamente relacionado (e mesmo determinante) com a objetividade das formações econômicas, sociais e históricas, *perde a dimensão de sua totalidade*:

[...] no meio, na atividade de homem, realiza-se algo inteiramente diverso do que ele projetou. O homem trabalha de acordo com suas finalidades, com seus projetos; **mas o sentido objetivo da história, da evolução das sociedades, é**

algo inteiramente diverso das finalidades a que os homens, enquanto indivíduos, enquanto singularidades, se propuseram. (LUKÁCS, [1948] 2018, p. 28-29, negritos nossos)

Feitas essas breves considerações, retoma-se aqui a análise de Marx acerca dessa obra citada. A composição do estudo de Marx sobre a obra hegeliana avança para a compreensão da *Fenomenologia*. Nesta obra se esmiúçam as considerações do autor a partir da reflexão realizada sobre o objeto da consciência. Em sua leitura, Marx encontra a afirmação de que “[...] o objeto da consciência nada mais é do que a *consciência-de-si*, ou que o objeto é somente a *consciência-de-si objetivada*, a *consciência-de-si* enquanto objeto” (MARX, [1844] 2010d, p. 124). Outra parte de sua análise debruça na constituição do que seja a essência humana que, em Hegel, é algo igual à *consciência-de-si*. Assim, o estranhamento da essência humana nada mais é do que o estranhamento da *consciência-de-si*, que é manifestação do estranhamento da essência humana efetiva, da *consciência-de-si* (MARX, [1844] 2010d).

Observa-se a seguinte análise: no processo de estranhamento da essência humana, o que ocorre é o estranhamento da *consciência-de-si* (autoconsciência). A princípio, este estranhamento ocorre por se colocar exterior à consciência. Esta exteriorização da *consciência-de-si* põe a *coisidade* (*Dingheit*)⁵⁴. Ou seja, o ser humano consciente-de-si projeta (lança para fora-de-si, exterioriza) na *coisidade*, que é a sua própria essência objetivada, mas estranhada-alienada.

Aqui se vê que o homem é a *natureza humana*, sua efetividade não está apenas no reconhecimento da exterioridade, mas de que, ao se pôr na *coisidade* estranhada, este ser humano dotado de forças essenciais e naturais pertencentes a si mesmo se assentará num mundo efetivo, reconhecido em sua externalidade. Essa *coisidade*, no entanto, ainda que reconhecida externamente à *consciência-de-si*, não é algo autônomo, mas um algo posto pela própria consciência.

Marx aponta o naturalismo realizado (humanismo) como algo que unifica o idealismo e o materialismo, ainda que também apresente sua distinção. Encontra-se, assim, o reconhecimento da natureza como constituinte do materialismo e idealismo no que concerne à compreensão do homem como um ser imediatamente natural, munido de forças naturais e vitais, ativo, com pulsões:

⁵⁴ Entende-se, em Hegel, a *coisidade* como a essência originária de toda e qualquer coisa.

O homem é imediatamente ser natural. Como ser natural, e como ser natural vivo, está, em parte, dotado de forças naturais, de forças vitais, é um ser natural ativo; estas forças existem nele como disposição e capacidades (Anlagen und Fähigkeiten), como pulsões; por outro, enquanto ser natural, corpóreo, sensível, objetivo, ele é um ser que *sofre*, dependente e limitado, assim como o animal e a planta; isto é, os *objetos* de suas pulsões existem fora dele, como *objetos* independentes dele. Mas esses objetos são *objetos* de seu *carecimento* (Bedürfnis), *objetos* essenciais, indispensáveis para a atuação e confirmação de suas *forças essenciais*. Que o homem é um ser *corpóreo*, dotado de forças naturais, vivo, efetivo, objetivo, sensível significa que ele tem objetos *efetivos, sensíveis* como objeto de seu ser, de sua manifestação de vida (*Lebensäusserung*), ou que ele pode somente manifestar (*äussern*) sua vida em objetos sensíveis efetivos (*wirkliche sinnliche Gegenstände*). É idêntico: ser (*sein*) objetivo, natural, sensível e ao mesmo tempo ter fora de si objeto, natureza, sentido, ou ser objeto mesmo, natureza, sentido para um terceiro. (MARX, [1844] 2010d, p. 127, negritos nossos)

Conforme visto na citação acima, *o homem é um ser corpóreo, que sofre, dependente e que o objeto de suas pulsões existe fora dele*. Estes objetos são indispensáveis para a atuação e confirmação de suas forças essenciais. Vê-se aqui o aparecimento de objetos efetivos, mas *exteriores*, e que são razões para a carência do homem. Assim, o homem procura realizar a satisfação de suas carências e necessidades em objetos exteriores a ele. Marx cita, como ilustração, um dos principais carecimentos, a fome:

A fome é uma carência natural; ela necessita, por conseguinte, de uma natureza fora de si, de um objeto fora de si, para se satisfazer, para se saciar. A fome é a carência confessada de meu corpo por um objeto existente fora dele, indispensável à sua integração e para externalização essencial. O sol é o objeto da planta, um objeto para ela imprescindível, confirmador de sua vida, assim como a planta é objeto do sol, enquanto externalização da força evocadora do sol, de sua força essencial objetiva do sol. (MARX, [1844] 2010d, p. 127)

Assim, Marx afirma que é necessária, para a existência do próprio ser natural, a existência de uma natureza que seja fora-de-si. Um ser que não tem um objeto fora de si, não é um ser objetivo e não possuiria a possibilidade de realizar a sua objetivação através de sua exteriorização: “Um ser não objetivo é um *não-ser*” (MARX, [1844] 2010d, p. 127).

Contudo, Marx também aponta que o homem não é apenas um ser natural, mas “ser natural humano” (MARX, [1844] 2010d, p. 128), existente *para si mesmo* (*für sich selbst seiendes Wesen*) e, por isso, um *ser genérico*. Um ser genérico que atua e se confirma em seu próprio ser quanto em seu saber. Consequência disso é que os objetos dessa consciência não são apenas naturais, assim como nem o *sentido humano* possa ser chamado de *sensibilidade humana*, objetividade humana (MARX, [1844] 2010d).

A natureza humana não está nem objetiva e subjetivamente posta de forma imediata ao ser humano, mas este mesmo ser humano tem um ato de seu nascimento, Marx interpõe a história enquanto elemento humano e de formação do ser social: “E como tudo o que é natural tem de começar, assim também o homem tem como seu ato de gênese a história, que, porém, para ele, uma [história] sabida e, por isso, enquanto ato de gênese com consciência, é ato de gênese que se suprassume. **A história é a verdadeira história natural do homem**” (MARX, [1844] 2010d, p. 128, negritos nossos).

Marx, em reverência ao que Hegel desenvolveu, procura demonstrar a importância do pensamento hegeliano apontando que o que se tem de positivo da contribuição de Hegel e de sua lógica especulativa é que “[...] os *conceitos determinados*, as *formas de pensamento* e universais fixas, em sua autonomia diante da natureza e do espírito, são um resultado necessário do estranhamento universal da essência humana, portanto, também do pensar humano, e que Hegel os apresentou e reuniu, por isso, como momentos do processo de abstração” (MARX, [1844] 2010d, p. 133).

Marx tece a crítica ao sistema hegeliano por tratar que tais processos – que do ser superado se tem a essência, desta superada se tem o conceito, do conceito superado se chega à *Ideia Absoluta*, que, por sua vez, se supera em si mesma (processo este brevemente apresentado anteriormente neste trabalho) – são *abstrações* convertidas em *contemplação* pelo pensador abstrato, em que a forma como concebe consciência-de-si e a suprassunção entendidas por Hegel são “[...] ilusões da especulação [...]” (MARX, [1844] 2010d, p. 129).

Ou seja, todo o caminho da consciência que faz do ser à Ideia (absoluta) nada mais é que a abstração do pensador que estabelece o raciocínio de forma abstrata. Pelas palavras de Marx acerca desta constatação no pensamento de Hegel, tem-se:

[...] toda esta ideia, comportando-se tão estranha e barrocamente, que ocasionou aos hegelianos tremendas dores de cabeça, não é absolutamente do que *abstração*, isto é, o pensador abstrato, que, escaldada pela experiência e esclarecida sobre sua verdade, decide, sob diversas condições – falsas e ainda mesmo abstratas – a *renunciar a si* e por seu ser-outro, o particular, o determinado, no lugar de seu estar-junto-de-si\ser nada (*Beisichsein/Nichtssein*), da sua universalidade e de sua indeterminidade; [decide-se] livremente a deixar sair de si a natureza, que ela escondia em si somente como abstração, como coisa do pensamento, ou seja, abandonar a abstração e contemplar por fim a natureza *liberta* dela⁵⁵. (MARX, [1844] 2010d, p. 134)

⁵⁵ Complementando a sua crítica à lógica hegeliana, Marx especifica o seu mérito e o limite: “Hegel encerrou conjuntamente em sua lógica todos estes espíritos fixos, cada um deles apreendido primeiramente como negação, isto é, como *exteriorização* do pensar *humano*, depois como negação da negação, isto é,

E sobre a natureza, Marx aponta o problema de essa ser tomada de forma abstrata, a natureza será intuída abstratamente pelo pensador. De forma irônica, Marx então tece:

Ou, para falar uma linguagem humana, o pensador abstrato experimenta, junto de sua intuição da natureza, que os seres que ele, na dialética divina, imaginava criar a partir do nada, da pura abstração, como produtos puros do trabalho do pensar que se tece sobre si próprio e nunca olha para fora em direção à efetividade, nada mais são que *abstrações de determinações da natureza*. A natureza inteira repete para ele. Pois apenas em forma exterior, sensível, as abstrações lógicas, portanto, apenas em forma sensível, externa, as abstrações lógicas. Ele a *analisa* novamente nestas abstrações. Sua intuição da natureza é, portanto, somente o ato de confirmação de sua abstração da intuição da natureza, o curso gerador de sua abstração, repetido por ele em consciência. (MARX, [1844] 2010d, p. 136)

Nesse sentido, a própria natureza não passa (para o pensador abstrato) de *abstrações de determinações da natureza*. A intuição desse pensador é somente o ato de confirmação de sua abstração sobre ela. A natureza, na sua externalidade, não é entendida como a sensibilidade humana se externando, mas como oposição (natureza como forma de seu *ser-outro*) à própria sensibilidade (que é considerada a essência do homem e, assim, é a natureza humana). A natureza tem de se suprassumir a si mesmo, sendo o espírito, nesse processo, a assumência de sua forma absoluta.

Munido da crítica a Hegel e com suporte da leitura em clássicos da economia política como Adam Smith (1723-1790) e David Ricardo (1772-1823), Marx começa então o seu empreendimento para o desvendamento do trabalho, entendido por esse autor como elemento fundante do ser social. É a partir da leitura da economia que, presente no terceiro manuscrito, Marx se confrontará com a questão da propriedade privada. A economia política, para Marx, percebeu que a essência da propriedade privada é o trabalho, contudo, entendendo-o como produtor de valor numa ordem social em que o *ser genérico* do homem aparece em contradição com seu *ser singular*. Na economia política, há uma maior negação do homem pelo trabalho exteriorizado, mas, subsumida à propriedade privada, converte-se em *estranhamento* (MARX, [1844] 2010d).

como suspensão desta exteriorização, como *efetiva* externação do pensar humano; mas – *enquanto ele próprio ainda embaraçado no seu estranhamento* – esta negação da negação é, em parte, *o restabelecer dos espíritos fixos no seu estranhamento*; em parte, *o paralisar no último ato*, o referir-se a si mesma na exteriorização, como a verdadeira existência desses espíritos fixos, isto é, Hegel põe no lugar daquelas abstrações fixas o ato da abstração girando em si; por isso, ele tem o mérito de ter mostrado primeiramente os lugares de nascimento de todos esses conceitos impróprios pertencentes, segundo sua data de origem, a filósofos singulares; tê-los conjuntamente apreendido e, em vez de uma abstração determinada, ter criado como objeto da crítica a abstração que tem a ver com o circuito todo”. (MARX, [1844] 2010d, p. 135)

Ressaltam-se aqui dois elementos: primeiro, como visto anteriormente no texto da análise da *Fenomenologia*, Marx busca compreender o processo de estranhamento/alienação concebido em Hegel, após reafirmar a redução do homem e da *essência humana* à consciência-de-si abstrata, bem como de todo o estranhamento do homem ao estranhamento da consciência-de-si (MARX, [1844] 2010d). Seguindo em sua leitura, vê-se que a Fenomenologia é a ciência que conceitua o movimento pelo qual não apenas ocorre o estranhamento, mas também pelo qual o estranhamento é suspenso. Nessa suspensão, a reapropriação por parte do homem de sua essência deveria, nesse sentido, ter a significação da incorporação plena (mantida a diferença) da consciência-de-si, de modo que o objeto estranhado deve retornar a si como reapropriação do objeto e o abandono por este da forma do estranhamento.

Assim, Marx expõe o movimento geral e a estrutura da *Fenomenologia*, enfatizada como a expressão global da subjugação do objeto da consciência, como segue:

1) Que o objeto enquanto tal se apresenta à consciência como evanescente; 2) que é a exteriorização (*Entäußerung; Entäußerung*) da consciência-de-si que põe a coisidade (*Dingheit*); 3) que esta exteriorização tem significado não somente *negativo*, mas também *positivo*; 4) ela não o tem apenas *para nós* ou em si (*an sich*), mas também *para ela própria*; 5) para *ela*, o negativo do objeto ou o próprio suprasumir-se deste tem, desta maneira, significado *positivo*, ou ela *sabe* esta nulidade (*Nichtigkeit*) do mesmo, na medida em que ela se exterioriza a si, pois nesta exteriorização ela *se* assenta enquanto objeto ou põe o objeto como a si mesma por causa da inseparável unidade do *ser-para-si* (*Fürsichseins*); 6) por outro lado, situa-se nisto igualmente este outro momento: que ela também suprasumiu e tomou de volta dentro de si esta exteriorização e objetividade, ou seja, em *seu* ser-outro *enquanto tal* está *junto de si*; 7) isto é o movimento da consciência e, dentro dele, ela é a totalidade de seus momentos; 8) ela tem de, do mesmo modo, relacionar-se com o objeto segundo a totalidade de suas determinações, e tê-lo apreendido segundo cada uma delas. Essa totalidade de suas determinações faz do objeto *em si* a *essência espiritual*, e para a consciência isto vem a ser, em verdade pelo apreender de cada determinação singular como do *Si*, ou através da relação espiritual para com elas, antes nomeada. (MARX, [1844] 2010d, p. 125-126)

Conforme exposto o movimento geral, Marx indica as ilusões da especulação na qual a verdadeira existência humana deveria estabelecer-se na comunidade de reconhecimento mútuo, no Espírito, o que Hegel opera é a elevação do mundo estranhado à verdadeira existência humana sem, contudo, superar o estranhamento. O estranhamento é aceito e elevado ao *Absoluto*. Esta elevação, o estranhamento, a *suspensão* desse estranhamento o mantém num sentido não dialético na medida em que, ao invés de aniquilar o estado de estranhamento, faz do estranhamento a própria efetividade, a figura estranhada acaba por colocar a si própria como o sujeito enquanto tal. Marx continuará

dizendo que em Hegel, assim, a negação da negação não é a confirmação da essência aparente, mas da *essência objetiva* fora do homem (MARX, [1844] 2010d). Dessa forma, o movimento do reconhecimento do trabalho subsumido à propriedade privada ocasiona ao homem um estranhamento por este mesmo trabalho ser algo “tomado” de si, exterior a si, no qual o homem não vê a sua essência objetivada.

A partir dessa consideração acima, tem-se, como segundo elemento a se destacar, a crítica à concepção positiva de trabalho em Hegel e o desvelamento desta categoria através de uma concepção negativa que então o trabalho terá e que foi visto aqui na análise do texto *Crítica da Dialética e da Filosofia Hegelianas em Geral*. Sendo o trabalho apropriado, tornado *privado* na propriedade privada, o homem que “cede” (sob determinadas circunstâncias) o seu corpo, a sua força para este trabalho subsumido à propriedade privada, este então não se vê reconhecido nesse processo.

Marx aqui demonstra que, para além do sentido positivo encontrado na concepção ontológica hegeliana sobre o trabalho (do qual Marx também se apropria), em que a objetivação ocorrida no trabalho possibilita a humanização da natureza e do próprio homem, o trabalho, especialmente o que se torna desenvolvido no modo de produção capitalista, assume um *sentido negativo*, visto que o trabalhador verá o seu trabalho e o produto da aplicação de sua força física corporal tornar-se algo fora-de-si, “[...] um objeto *estranho* [...]” (MARX, [1844] 2010d, p. 81).

Em decorrência desse processo alienante a partir da relação com o trabalho, a singularidade formativa e presente no homem carecida de mediações, o fenômeno do trabalho alienado será esta mediação, o que destrói a singularidade, sua particularidade, mas também empobrece o próprio gênero, o ser indivíduo não se percebe como indivíduo social.

Tratando-se disso nas circunstâncias históricas determinadas e de seus modos de produção (no caso da era moderna, a ascensão e a consolidação do modo de produção capitalista), a contradição entre indivíduo e gênero se deve à estruturação da sociedade civil-burguesa em torno da propriedade privada. Ela nos fez unilaterais e tornou a nossa atividade produtiva consciente – o trabalho – um meio de subsistência.

O trabalhador se torna tanto mais pobre quanto mais riqueza produz, quanto mais a sua produção aumenta em poder e extensão. O trabalhador se torna uma mercadoria tão mais barata quanto mais mercadorias cria. Com a *valorização* do mundo das coisas aumenta em proporção direta a *desvalorização* do mundo dos homens. O trabalho não produz somente mercadorias; ele produz a si

mesmo e ao trabalhador como uma *mercadoria*, e isto na medida em que produz, de fato, mercadorias em geral. (MARX, [1844] 2010d, p. 80)

Marx, na operação da lógica filosófica das categorias objetivação/exteriorização do ser e de seu produto, desvenda o processo da formação do próprio ser, do produto de seu trabalho, a mercadoria – que torna algo estranho, independente e possuidor de uma “vida” quase autônoma – do caráter alienante do trabalho no modo de produção capitalista:

O produto do trabalho é o trabalho que se fixou num objeto, fez coisa (*sachlich*), e a objetivação (*Vergegenständlichun*) do trabalho. A efetivação (*Verwirklichung*) do trabalho é sua objetivação. Esta efetivação do trabalho aparece ao estado nacional-econômico como *desefetivação* (*Entwirklichung*) do trabalhador, a objetivação como *perda de direito e servidão ao objeto*, a apropriação como *estranhamento* (*Entfremdung*), como *alienação* (*Entäußerung*). (MARX, [1844] 2010d. p. 80)

De forma irônica, Marx demonstra que tal efetivação do trabalho promove tamanha desejetivação do trabalhador, que este é desejetivado até morrer de fome. O processo de objetivação da consciência humana pelo trabalho e no produto de seu trabalho aparece como perda do objeto, a qual o próprio trabalhador é despojado e submetido às suas forças fantasmagóricas.

Voltando ao aspecto que é central ao debate deste presente trabalho, o processo de objetivação traz o entendimento da relação metabólica entre homem e natureza, visto que o trabalhador, para o processo de sua objetivação/exteriorização, cria a partir do que se encontra na natureza, no *mundo exterior sensível* (MARX, [1844] 2010d). A natureza (*exterior*) é onde o ser humano trabalha, onde se efetiva a sua ação, mas também é por onde se têm *os meios de vida*, onde se encontram os elementos necessários para a sua subsistência. Tal relação gera um duplo sentido para o ser humano-trabalhador:

- a. A apropriação do que seja externo (natureza sensível) ao ser faz com que este se *prive* dos próprios meios de vida pelo fato de o mundo exterior sensível *deixar de pertencer* ao seu trabalho; e
- b. O mundo exterior sensível, cada vez mais, cessa de ser o meio de vida e subsistência do trabalhador.

O processo de estranhamento, oculto tanto na essência do trabalho encontrado na relação direta e imediata entre o trabalhador e os objetos de sua produção, quanto no

próprio *ato de produção*, ocorre quando, a partir das leis econômicas (não naturais como defendiam autores da economia política), o trabalho produz e mais valores são incorporados ao produto de trabalho, mas o próprio trabalhador não tem acesso, não recebe esses benefícios produzidos por si mesmo. O trabalhador, assim, mais *deformado* fica, sua *physis* se mortifica, seu espírito se arruína. A estranheza do trabalho encontra-se em estágios avançados, de forma que o trabalho não é mais para a satisfação de suas carências, mas para satisfazer necessidades exteriores a ele próprio (o trabalhador).

Neste desenvolvimento presente nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, tem-se então novamente a exposição de categorias e conceitos encontrados no sistema lógico hegeliano e que se tornam importantes para o entendimento da constituição do ser social. Se, até o momento, Marx examinou a relação do trabalhador com produto do trabalho (que se tornará mercadoria) e o processo de estranhamento e exteriorização na relação do trabalhador com o ato de produção, segue-se uma terceira determinação do trabalho estranhado. E, para essa detecção, encara-se inicialmente que o ser humano é um ser genérico (*Gattungswesen*), pertencente ao *gênero humano* e que se relaciona consigo e com o ser *universal* (o próprio gênero) livre. Esta vida genérica do ser humano baseia-se na natureza inorgânica, sendo que, diferente de outros animais, o homem é mais *universal*, possuindo, assim, maior domínio sobre esta natureza (exterior e sensível). Os animais e outros seres vivos presentes nesta *natureza exterior* formam uma parte da consciência humana, também formam uma parte de sua vida e atividade, visto que é nela que o ser humano atua, a usa, a transforma. Disse Marx:

[...] diante a universalidade do homem aparece na universalidade que faz da natureza inteira o seu corpo inorgânico, tanto na medida em que ela é 1) um meio de vida imediato, quanto na medida em que ela é o objeto/matéria e o instrumento de sua atividade vital. A natureza é o corpo inorgânico do homem, a saber, a natureza enquanto ela mesmo não é corpo humano. O homem *vive* da natureza significa: a natureza é o seu *corpo*, com o qual ele tem de ficar num processo contínuo para não morrer. Que a vida física e mental do homem está interconectada com a natureza não tem outro sentido senão que a natureza está interconectada consigo mesma, pois o homem é uma parte da natureza. (MARX, [1844] 2010d, p. 84)

Observa-se aqui como Marx, assim como Hegel, opera com um entendimento das esferas que formam o ser humano como uma unidade e não como uma forma que aparta, separa as dimensões de sua constituição. Ocorre que a atividade exercida (trabalho) pelo homem também gera o estranhamento à natureza, seja ela no seu reconhecimento exterior sensível, seja ela no próprio homem. Esse estranhamento move o ser humano ao

entendimento não apenas como mais um ser vivente na natureza, mas como *pertencente* ao gênero humano, distinto de outros animais, em que sua atividade vital não se distingue de seu ser, o animal é atividade vital em que possui graus mínimos de “consciência” que são necessários para os exercícios de funções que irão mantê-lo vivo. A atividade humana natural é uma atividade vital livre (na comparação com outros seres viventes) e consciente, uma *determinidade* que não se coincide na *imediatez*, mas no decorrer do processo do estranhamento à objetivação realizada pela atividade consciente.

Quando se recorre a outros autores inspirados na teoria marxiana, vê-se, por exemplo, em Netto e Braz (2008), assim como no próprio Lukács ([1976] 2012, 2013), o reconhecimento do ser humano (e seu corpo) como natureza ou parte integrante dela. O sujeito é da natureza, a sociedade não pode existir sem ela. Entende-se a natureza como “[...] o conjunto dos seres que conhecemos no nosso universo, seres que precederam o surgimento dos primeiros grupos humanos e continuaram a existir e a se desenvolver depois de seu surgimento” (NETTO; BRAZ, 2008, p. 35). Natureza esta que possui matérias que não se reproduzem (natureza inorgânica) e seres que possuem esta capacidade (natureza orgânica). Assim, a natureza é o seu corpo, sua conexão se encontra no próprio corpo. Na passagem do inorgânico para o orgânico após saltos evolutivos e qualitativos, surge um ser com estrutura de complexidade diferente. A espécie humana não surge apenas do quadro de uma evolução biológica, mas surge também como uma “[...] ruptura nos mecanismos e regularidades naturais [...]” (NETTO; BRAZ, 2008, p. 36).

O desenvolvimento desta nova espécie rompe com a determinação biológica e propicia o surgimento de um *ser social*, a partir de sua forma de se relacionar com a própria natureza em que age sobre ela para efetivar a sua própria sobrevivência. Dirá Marx que o homem, a partir de sua atividade vital consciente e objeto de sua vontade, o distingue dos demais animais e por isso ele é um ser genérico: o homem é um ser consciente por se tornar um *ser genérico* (MARX, [1844] 2010d)⁵⁶. É nesta característica, aliás, que se encontra a possibilidade emancipatória humana, desde que não submetido a condições de estranhamento, alienação do próprio homem.

Assim, sinteticamente, o trabalho estranhado:

⁵⁶ Ainda seguindo esta reflexão, Marx então começa nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* a apontar o efeito do trabalho alienado, no qual a atividade vital humana é subsumida e direcionada apenas para a garantia de condição de existência. (MARX, [1844] 2010d)

1) Estranha do homem a natureza, 2) [e o homem] de si mesmo, de sua própria função ativa de sua atividade vital; ela estranha do homem o *gênero* [humano]. Primeiro, estranha a vida genérica, assim como a vida individual. Segundo, faz da última em sua abstração um fim da primeira, igualmente abstrata e estranhada. [...]. [Faz] 3) do *ser genérico do homem*, tanto da natureza quanto da faculdade genérica espiritual dele, um ser *estranho* a ele, um *meio* de sua *existência* individual. Estranha do homem o seu próprio corpo, assim como a natureza fora dele, tal como a sua essência espiritual, a sua essência *humana*. 4) uma consequência imediata disto, de o homem estrar estranhado do produto do seu trabalho, da atividade vital e de seu ser genérico, é o *estranhamento do homem* pelo [próprio] *homem*. Quando o homem está frente a si mesmo, defronta-se com ele o *outro* homem. O que é produto do homem com o seu trabalho, produto do seu trabalho e consigo mesmo, vale como relação do homem com outro homem, como o trabalho e objeto do trabalho de outro homem. (MARX, [1844] 2010d, p. 84-86)

Do trabalho estranhado, ocorrerá a forma alienada que caracterizará o modo de produção capitalista. Mas tal característica é acompanhada de uma forma em que o trabalho que estranha um homem a outro homem gera um novo tipo de relação social de produção. Todo este processo de estranhamento que leva o trabalhador a se relacionar de forma estranha com o trabalho é o que engendra a relação do capitalista com o trabalho. Dirá Marx que nisto se tem a *propriedade privada* enquanto o produto do trabalho, enquanto consequência e resultado do trabalho exteriorizado.

Posteriormente, em *A ideologia alemã* (MARX; ENGELS, [1845-1846] 2007), os autores retomaram o debate acerca da natureza e história ao mostrar a constituição do homem como um processo histórico e que seu primeiro ato histórico e que faz a história é a produção dos meios, a produção material, para a satisfação de suas necessidades. Diante deste ato histórico, de produção da satisfação das necessidades primeiras, esse conduzirá para o surgimento de novas necessidades e, assim, se volta para o primeiro ato histórico. Segue Marx e Engels mostrando que a terceira condição que intervém no desenvolvimento da história é a condição de renovação dos homens, de sua educação e a constituição das relações sociais, que, por sua vez, a partir da complexificação da produção material, do surgimento de novas necessidades e disso influenciar as relações sociais constituídas. E este conjunto de relações formadas entre a produção material e a formação das relações sociais torna-se a quarta condição, em que, para um determinado modo de produção, está sempre ligado a uma determinada fase social em que a soma das forças produtivas condiciona o estado social. Portanto, a história da humanidade deve ser elaborada sempre em conexão com a história da indústria e das trocas (MARX; ENGELS, [1845-1846] 2007).

O debate ocorrido nesta obra, o acerto de contas de Marx e Engels com a filosofia idealista alemã da qual eram também herdeiros – também presente na obra intitulada *A Sagrada Família ou a crítica da crítica crítica conta Bruno Bauer e consortes* ([1844] 2011) e lançada antes em *A ideologia alemã* – os levou em rota de enfrentamento a Hegel e discípulos (à esquerda ou à direita).

De certa forma, essas obras possuíam substâncias similares, mas com conclusões ligeiramente diferenciadas, pois não abandonavam as ilusões do conhecimento abstrato, especulativo, da mera contemplação presente nesta vertente, da redução à lógica (ou a crítica radical a ela). Críticas estas que, para Marx e Engels, mostravam-se desconectadas da própria realidade (alemã):

Os velhos-hegelianos haviam *compreendido* tudo, desde que tudo fora reduzido a uma categoria da lógica hegeliana. Os jovens-hegelianos *criticavam* tudo, introduzindo furtivamente representações religiosas por debaixo de tudo ou declarando tudo como algo teológico. Os jovens-hegelianos concordam com os velhos-hegelianos no que diz respeito à crença no domínio da religião, dos conceitos, do universal no mundo existente. Só que uns combatem como usurpação o domínio que outros saúdam como legítimo. [...] a nenhum desses filósofos ocorreu a ideia de pergunta sobre a conexão entre a filosofia alemã e a realidade alemã, sobre a conexão de sua crítica com o seu próprio meio material. (MARX; ENGELS, [1845-1846] 2007, p. 84)

Ilusões estas que, segundo a crítica de Marx e Engels, esses filósofos operaram ilusoriamente com a libertação do homem fazendo apenas numa filosofia especulativa na qual houve a redução da própria filosofia e teologia à *autoconsciência*, não havendo, assim, uma libertação real. A libertação real só é possível se ela ocorrer no mundo real:

A “libertação” é um ato histórico e não um ato de pensamento, e é ocasionada por condições históricas, pelas com[dições] da indústria, do co[mércio], [da agricul]tura, do inter[câmbio] [...] e então, posteriormente, conforme suas diferentes fases de desenvolvimento, o absurdo da substância, do sujeito, da autoconsciência e da crítica pura, assim como o absurdo religioso e teológico, são novamente eliminados quando se encontram suficientemente desenvolvido. (MARX; ENGELS, [1845-1846] 2007, p. 29).

Assim, por exemplo, se dá a respeitosa crítica à Feuerbach que iniciara já na ocasião dos escritos do *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Apesar de seu reconhecimento como materialista e de que o próprio ser humano é *objeto sensível*, Feuerbach ainda se detém em idealidades para o entendimento acerca do homem, não observando, assim, as conexões sociais dadas. A própria *natureza exterior* ao homem (este enquanto *objeto sensível* que toma consciência também de um *mundo sensível*) lhe

escapa, por Feuerbach não lidar com tal mundo sensível por uma filosofia apenas contemplativa que capta, por um lado, somente o que seja “palpável” e, por outro lado, uma contemplação filosófica que capta a verdadeira essência das coisas. O dito mundo sensível é um produto da indústria e do estado e coisas da sociedade, um produto histórico que é resultado da atividade humana geradora de acordos e ordens sociais, comerciais, que atravessam gerações (MARX; ENGELS, [1845-1846] 2007).

Para Marx e Engels, o materialismo de Feuerbach e outros que se aportam no idealismo⁵⁷ têm evocação de um tipo de natureza inexistente, suas teorias partem do ponto de vista da ciência natural como determinação absoluta do ser humano. Os críticos disseram que não valeria nada o que se encontra na grandeza dos fenômenos físicos, descobertos pela física e química, por exemplo, se não houvesse a atividade sensível humana através do comércio, da indústria, ou seja, da produção (essa produção é base do mundo sensível).

Nisso, Marx e Engels apontam novamente o limite de Feuerbach: este tem a vantagem de apreender o ser humano como *objeto sensível*, mas não o apanha como *atividade sensível*, este(s) filósofo(s) conhece(m) apenas o homem real, individual, corporal, mas não os concebem nas relações com outros seres humanos. É por essa observação que Marx e Engels destacaram aquilo que é ausente no materialismo de Feuerbach, mas que é fundamental para o materialismo que desenvolviam, qual seja, a história, visto que não há coincidência do materialismo com a história em seu sistema.

É a partir disso que Marx e Engels apresentaram os pressupostos para a existência humana: “[...] devemos começar por constatar o primeiro pressuposto de toda a existência humana e também, portanto, de toda a história, a saber, o pressuposto de que os homens têm de estar em condições de viver para poder fazer ‘história’” (MARX; ENGELS, [1845-1846] 2007, p. 33). Observa-se que o ser humano possui um fundamento natural, ou seja, é necessário *viver* (aqui se vê a operação conceitual tratada por Hegel), existir como indivíduos vivos que, através de sua constituição corporal-natural, se relaciona com o restante da natureza exterior e sensível ao próprio homem.

O primeiro ato histórico é a produção material dos meios para a sua própria existência, para a satisfação das necessidades “[...] simplesmente para manter os homens vivos” (MARX; ENGELS, [1845-1846] 2007, p. 33). O segundo pressuposto, diretamente relacionado com o primeiro ato histórico, é que, quando se têm supridas as

⁵⁷ Ver crítica a *São Max* (MARX; ENGELS, [1845-1846] 2007, p. 150).

primeiras e imediatas carências/necessidades que correspondem inicialmente à dimensão *orgânico-natural*, novas necessidades surgirão, constituindo, assim, o primeiro ato histórico. De onde surgem estas novas necessidades?

Surgem diante da condição (a terceira apontada por Marx e Engels em *A ideologia alemã*) que inicia o desenvolvimento histórico humano, que é justamente pelo fato de o ser humano produzir diariamente as condições para a garantia de sua própria existência, mas também de estas necessidades naturais terem como resultado a própria *procriação* humana, a primeira das formas constituídas de socialidade que dela se desenvolvem novas outras necessidades, conforme se dá o aumento das relações sociais e o crescimento populacional vinculado a isso (consideradas relações secundárias). Marx e Engels ressaltam que esses pressupostos não significam estágios de desenvolvimento, mas momentos coexistentes presentes na história humana.

A terceira condição que já de início intervém no desenvolvimento histórico é que os homens, que renovam diariamente sua própria vida, começam a criar outros homens, a procriar – a relação entre o homem e mulher, entre os pais e filhos, a família. Essa família, que no início constitui a única relação social, torna-se mais tarde, quando as necessidades aumentadas criam novas relações sociais e o crescimento da população gera novas necessidades, uma relação secundária (salvo na Alemanha) e deve, portanto, ser tratada e desenvolvida segundo os dados empíricos existentes e não segundo o “conceito de família”, como se costuma fazer na Alemanha. Ademais, esses três aspectos da atividade social não devem ser considerados como três estágios distintos, mas sim apenas como três aspectos ou, a fim de escrever de modo claro aos alemães, como três “momentos” que coexistiram desde os primórdios da história e desde os primeiros homens, e que ainda hoje se fazem valer na história. (MARX; ENGELS, [1845-1846] 2007, p. 33-34)

Em suma, a história está relacionada com as formas em que determinadas gerações, em seu processo de sucessão, exploram a matéria, os meios naturais por meio de determinadas formas de exploração das forças de produção que constituem, assim, a própria história da humanidade. Partindo desse modo de se compreender a história, Marx e Engels entendem que as formas existentes em outros sistemas filosóficos possuem um caráter reacionário, como a historiografia, por ela conceber as condições históricas independente da atividade humana na produção da vida material, na qual não se trata de interesses reais ou políticos, mas apenas de pensamentos puros. Por esta perspectiva conservadora e reacionária, a produção real da vida (considerada como a pré-história humana) aparece cindida da vida comum, separada dos elementos históricos (MARX; ENGELS, [1845-1846] 2007).

Apresentados estes pressupostos, eis que Marx e Engels apontam um quarto e importante pressuposto que caracteriza a constituição do ser humano: Marx e Engels, então, demonstram o duplo caráter da produção da vida pelo trabalho, estando na relação direta entre as esferas natural e social desde, praticamente, a imediatidade da constituição humana. A produção (mas também a reprodução) da vida (no trabalho, nas determinidades naturais como a procriação, na reprodução social) ocorre tanto nas relações naturais quanto nas relações sociais, sendo estas compreendidas como a cooperação de vários indivíduos que constituem determinadas formas de produção material de uma determinada forma de organização social. Estes elementos também são coexistentes:

A produção da vida, tanto da própria, no trabalho, quanto da alheia, na procriação, aparece desde já como uma relação dupla – de um lado, como relação natural, de outro como relação social –, social no sentido de que por ela se entende a cooperação de vários indivíduos, sejam quais forem as condições, o modo e a finalidade. Segue-se daí que um determinado modo de produção ou uma determinada fase industrial estão sempre ligados a um determinado modo de cooperação ou a uma determinada fase social – modo de cooperação que é, ele próprio, uma “força produtiva” –, que a soma das forças produtivas acessíveis ao homem condiciona o estado social e que, portanto, a “história da humanidade” deve ser estudada e elaborada sempre em conexão com a história da indústria e das trocas. Mas é claro, também, que na Alemanha é impossível escrever tal história, pois aos alemães faltam não apenas a capacidade de concepção e o material, como também a “certeza sensível”, e do outro lado do Reno não se pode obter experiência alguma sobre essas coisas, pois ali já não ocorre mais nenhuma história. Mostra-se, portanto, desde o princípio, uma conexão materialista dos homens entre si, conexão que depende das necessidades e do modo de produção e que é tão antiga quanto os próprios homens – uma conexão que assume sempre novas formas e que apresenta, assim, uma “história”, sem que precise existir qualquer absurdo político ou religioso que também mantenha os homens unidos. (MARX; ENGELS, [1845-1846] 2007, p. 34)

Marx e Engels demonstram, assim, que as conexões naturais e sociais estão presentes na constituição da própria humanidade e das formas de socialidades que surgiriam posteriormente. Em tal processo está contido um tipo de ser que no interior destas relações também constitui uma *consciência*. Esta consciência aqui não é entendida como um dado preexistente no ser humano, mas como um produto social, surgida nas formas de interações – como a própria linguagem⁵⁸ – estabelecidas (vale recordar, relações naturais e sociais). Sobre a consciência, os autores expõem:

⁵⁸ Sobre a linguagem como um produto social, Marx e Engels dizem: “A linguagem é tão antiga quanto a consciência – a linguagem é a consciência real, prática, que existe para os outros homens e que, portanto, também existe para mim mesmo; e a linguagem nasce, tal como a consciência, do carecimento, da necessidade de intercâmbio com outros homens. Desde o início, portanto, a consciência já é um produto

A consciência é, naturalmente, antes de tudo mera consciência do meio sensível *mais imediato* e consciência do vínculo limitado com outras pessoas e coisas exteriores ao indivíduo que se torna consciente; ela é, ao mesmo tempo, consciência da natureza que, inicialmente, se apresenta aos homens como um poder totalmente estranho, onipotente e inabalável, com o qual os homens se relacionam de um modo puramente animal e diante do qual se deixam impressionar como o gado; é, desse, modo, uma consciência puramente animal da natureza (religião natural) – e, por outro lado, a consciência da necessidade de firmar relações com os indivíduos que o cercam constitui o começo da consciência de que o homem definitivamente vive numa sociedade. Este começo é tal animal quando a própria vida social nessa fase; é uma mera consciência gregária, e o homem se diferencia do carneiro, aqui, somente pelo fato de que, no homem, sua consciência toma o lugar do instinto ou de que seu instinto é consciente. (MARX; ENGELS, [1845-1846] 2007, p. 35)

A forma de produção material da vida se complexifica gerando o aperfeiçoamento e ampliação da consciência, assim como gera o desenvolvimento da divisão do trabalho (primordialmente assentada em aspectos naturais como as disposições naturais de força). Mas somente quando há a divisão do trabalho material e trabalho espiritual (tendo sua maior divisão representada na separação e oposição da cidade e do campo), é que se tem uma condição possível de emancipação da própria consciência daquilo que seja a práxis existente e que torna possível o ato de teorizar, filosofar, comunicar⁵⁹.

Tal processo gera um afastamento das barreiras naturais do homem. Marx e Engels, inclusive, reforçam que, antes mesmo de a consciência distinguir a humanidade dos demais seres vivos da natureza, esse processo de diferenciação e afastamento se inicia logo quando o ser humano começa a produzir seus meios de vida⁶⁰. Para a

social e continuará sendo enquanto existirem homens” (MARX; ENGELS, [1845-1846] 2007, p. 34). Assim, a linguagem é considerada a própria objetivação da consciência surgida da carência-necessidade de intercâmbio entre os seres pertencentes à mesma genericidade. No próximo capítulo, trata-se da linguagem como um complexo do ser social e uma categoria para se pensar a nomeação dos objetos e do próprio ser-corpo.

⁵⁹ Este desenvolvimento lógico levará os autores a tratarem de categorias como a contradição, assim como as organizações históricas dos modos de produção material do ser humano.

⁶⁰ Posteriormente, será visto em Lukács ([1976] 2012, 2013) o desenvolvimento desta importante reflexão marxiana, visto que esta autoatividade humana é possuidora de um *telos*, uma finalidade que põe em funcionamento uma série de elementos causais, algo que é diferente da programação fixada na dimensão biológico-instintual (responsável por uma primária forma de divisão do trabalho, como é citado por Marx em *O Capital* a questão da abelha [que difere do arquiteto]) de outros seres vivos presentes na natureza onde não existe, nessa natureza física, um agir intencional e que não houve a evolução dessa condição nesses seres vivos para um novo tipo de ser. Poder-se-ia dizer que, para os seres vivos superiores como alguns animais, ocorrem atividades intencionadas, ou seja, há níveis rudimentares de desenvolvimento de uma consciência, mas isso ainda não é um *pôr teleológico*, visto que tais intencionalidades ainda aparecem apenas como ferramentas para a reprodução fixada na dimensão biológico-instintual. Novamente, se vê que o momento de separação e afastamento de uma primeira determinidade natural só se torna possível pelo papel exercido pela consciência. Diante do que é posto pela consciência, cabe ressaltar que essa teleologia é um modo de *pôr* que pode movimentar algumas séries causais, diferente da expressão geral da causalidade. O processo de formação do ser natural, que rompe com suas limitações meramente naturais, é

constituição dos seus meios de vida, a humanidade concretizou formas de trabalho e instrumentos para a realização de tal ação. Os instrumentos criados para a produção material aparecem, inclusive, diferenciados em:

- a. Instrumentos de produção natural (como o campo, a água, a terra, a própria atividade corporal do homem⁶¹), no qual o ser humano, os indivíduos estão subsumidos pela natureza; e
- b. Instrumentos criados pela civilização, na qual a humanidade se encontra subsumida a um produto do trabalho (onde se tem uma divisão do trabalho material e espiritual).

Acerca disso, Marx e Engels desenvolvem sobre a propriedade: “Daí que, no primeiro caso, a propriedade (propriedade da terra) também aparece como dominação imediata e natural; no segundo caso, ela aparece como dominação do trabalho, especialmente do trabalho acumulado, do capital” (MARX; ENGELS, [1845-1846] 2007, p. 51)⁶².

Em suma: o que se observa no processo da constituição do materialismo marxiano que se desenvolvia nesta obra é que a história da humanidade se encontra diretamente atrelada aos processos de produção das condições materiais da vida enquanto ser singular

explicado pelo ato teleológico que se encontra no âmago de sua autoatividade intencional que lhe permite a transformação do ser *em-si* em um ser *para-si* e, posteriormente, para um ser social.

⁶¹ Em um texto de 1845, Marx e Engels identificam a materialidade corpórea humana como também uma força produtiva explorada e deformada, como posteriormente se verá no desenvolvimento dos *Grundrisse* e d’*O Capital*: “O que verdadeiramente é reconhecer o homem como ‘força’ ao lado do cavalo do vapor, da água, do sistema atual, se umas costas vergadas, uns ossos deformados, um desenvolvimento unilateral, um reforço exclusivo de certos músculos te tornam mais produtivo (mais aptos para o trabalho), então as todas costas vergadas, a deformação de teus membros, teu movimento muscular unilateral, representam uma força produtiva” (MARX; ENGELS, [1845] s.d., p. 48).

⁶² E continua: “O primeiro caso pressupõe que os indivíduos estão unidos por um laço qualquer, seja ele a família, a tribo, o próprio solo etc.; o segundo caso pressupõe que os indivíduos são independentes uns dos outros e se conservam unidos apenas por meio da troca. **No primeiro caso, a troca é fundamentalmente entre os homens e a natureza, uma troca na qual o trabalho daqueles é trocado pelos produtos desta última; no segundo caso, é predominantemente uma troca dos homens entre si. No primeiro caso, é suficiente o entendimento médio dos homens, a atividade corporal e a espiritual ainda não estão de forma alguma separadas;** no segundo caso, a divisão entre trabalho espiritual e corporal já tem de estar realizada na prática. No primeiro caso, a dominação dos proprietários sobre os não proprietários pode se basear em relações pessoais, numa forma de comunidade; no segundo caso, ela tem de ter assumido uma forma coisificada num terceiro elemento, o dinheiro. No primeiro caso, existe a pequena indústria, mas subsumida à utilização do instrumento de produção natural e, por isso, sem distribuição do trabalho entre diferentes indivíduos; no segundo caso, a indústria existe apenas na e por meio da divisão do trabalho” (MARX; ENGELS, [1845-1846] 2007, p. 51, negritos nossos).

e pertencente a uma generidade (que inicialmente está *em si*, mas que, com o próprio processo de desenvolvimento, torna-se consciente-de-si – generidade-para-si)⁶³.

Aliás, conforme se verá posteriormente em Lukács, a constituição do ser singular não é uma etapa anterior da constituição do gênero, mas, sim, um processo intrínseco, intercambiável e que ocorre, ao mesmo tempo, com os momentos de encontro e reconhecimento de várias consciências e de onde surgirão as demais formas de complexos categoriais que se encontram na constituição e nas determinações posteriores que formarão o ser social, conforme se organizam as formas de produção e de reprodução da humanidade. E, em tal processo, encontram-se as bases para o desenvolvimento da concepção da história em Marx e Engels:

Essa concepção da história consiste, portanto, em desenvolver o processo real de produção e a partir da produção material da vida imediata e em conceber a forma de intercâmbio conectada a esse modo de produção e por ele engendrada, quer dizer, a sociedade civil em seus diferentes estágios, como o fundamento de toda a história, tanto a apresentando em sua ação como Estado como explicando a partir dela o conjunto das diferentes criações teóricas e formas da consciência – religião, filosofia, moral etc. etc. [explicando a sociedade civil em suas diferentes fases e em seu reflexo prático-idealista, o Estado, assim como o conjunto dos diversos produtos e formas teóricas da consciência, da religião, da filosofia, da moral etc. etc. (V. M.)] – e em seguir o seu processo de nascimento a partir dessas criações, o que então torna possível, naturalmente, que a coisa seja apresentada em sua totalidade (assim como a ação recíproca entre esses diferentes aspectos). (MARX; ENGELS, [1845-1846], p. 42-43, com acréscimos em colchetes de nota de rodapé na edição brasileira)

Aqui se observam os autores novamente tecendo uma crítica direta a Hegel e à concepção idealista de história, visto que nessa concepção as explicações sobre a práxis ou determinada categoria que era proeminente partiam da ideia, mas sem explicar a base material para a sua formação, assim como se distancia da noção de totalidade da realidade concreta. A história, assim, não se dissolve no espírito absoluto e na autoconsciência, pois nos estágios de desenvolvimentos sociais se encontra, na materialidade das relações constituídas, a somatória das forças de produção estabelecidas pelo próprio processo de intercâmbio do ser humano com a natureza e, conseqüentemente, com outras consciências, indivíduos e formas de socialidade surgidas dessas interações.

Assim, Marx e Engels aponta os limites da concepção idealista em face a contraposição com a história materialista:

⁶³ Mais detalhes acerca da generidade humana e indivíduo em Marx e Lukács serão expostos no quarto capítulo deste trabalho.

Toda concepção histórica existente até então ou tem deixado completamente desconsiderada essa base real da história, ou a tem considerado apenas como algo acessório, fora de toda e qualquer conexão com o fluxo histórico. A história deve, por isso, ser sempre escrita segundo um padrão situado fora dela; a produção real da vida aparece como algo pré-histórico, enquanto o elemento histórico aparece como algo separado da vida comum, como algo extra e supraterrâneo. **Com isso, a relação dos homens com a natureza é excluída da história, o que engendra a oposição entre natureza e história.** Daí que tal concepção veja na história apenas ações políticas dos príncipes e dos Estados, lutas religiosas e simplesmente teóricas e, especialmente, que ela tenha de compartilhar, em cada época histórica, da ilusão dessa época. (MARX; ENGELS, [1845-1846] 2007, p. 43-44)

Destaca-se que as limitações sobre a concepção da história e da natureza encontram-se presentes também na filosofia inglesa e francesa:

Enquanto os franceses e os ingleses se limitam à ilusão política, que se encontra por certo mais próxima da realidade, os alemães se movem no âmbito do “espírito puro” e fazem da ilusão religiosa a força motriz da história. A filosofia hegeliana da história é a última consequência, levada à sua “mais pura expressão”, de toda essa historiografia alemã, para a qual não se trata de interesses reais, nem mesmo políticos, mas apenas de pensamentos puros, os quais, por conseguinte, devem aparecer a São Bruno como uma série de “pensamentos” que devoram uns aos outros e, por fim, submergem na autoconsciência; e, de modo ainda mais consequente, a São Max Stirner, que não sabe nada da história real, o curso da história tem de aparecer como uma mera história de “cavaleiros”, salteadores e fantasmas, de cujas visões ele naturalmente só consegue se salvar pela “profanação” [A assim chamada historiografia objetiva consiste precisamente em conceber as condições históricas independentes da atividade. Caráter reacionário. (A. M.)]. Tal concepção é verdadeiramente religiosa, pressupõe o homem religioso como o homem primitivo do qual parte toda a história e, em sua imaginação, põe a produção religiosa de fantasias no lugar da produção real dos meios de vida e da própria vida. (MARX; ENGELS, [1845-1846] 2007, p. 44)

No constante processo de divisão do trabalho, das forças produtivas e do desenvolvimento das formas de socialidade, as ideias pertencentes a uma determinada classe tornam-se a força material que cinde, no interior dessa classe ascendente e dominante, o trabalho material e espiritual, abrindo espaço para a constituição de pensadores ideólogos “criadores de conceitos”, que fazem da sua atividade uma atividade de justificação de sua própria existência, da própria classe.

No outro lado, estão outros sujeitos que se comportam passivamente diante das ideias ilusórias que, em determinados momentos na história, encontra-se o acirramento hostil dessa oposição. Mas como sempre alerta esses autores, como fundamento das ilusões (ideologia), têm-se as classes sociais constituidoras da sociedade, que se encontram em posições opostas conforme as relações reais de produção e a apropriação

dos meios de produção. As ilusões, é claro, são questionadas, especialmente nos momentos históricos em que a oposição se acirra ainda mais: “A existência de ideias revolucionárias numa determinada época pressupõe desde já a existência de uma classe revolucionária [...]” (MARX; ENGELS, [1845-1846] 2007, p. 47).

Conforme estabelecido neste inicial percurso, observou-se até aqui o desenvolvimento da questão da relação da natureza e história a partir do ser humano. Melhor dizendo, a intenção foi centrar na análise da constituição do ser social a partir das categorias da natureza e da história que aparecem ao longo do pensamento filosófico encarado de forma mecânica ou como abstrações idealizadas.

É possível apontar, a partir do que foi exposto, que é com a filosofia hegeliana que há um trato da natureza enquanto conceito, que, por sua vez, mostra que esse não é uma simples e mecânica identificação com aquilo que tenha propriedades físicas. Hegel trata da natureza no interior de um processo lógico-dialético⁶⁴ em que se opera o reconhecimento de uma exterioridade ao ser que, nisto que se exterioriza e sai de sua imediatidade, confronta a negatividade necessária para a constituição da identidade, do fundamento e do conceito. Porém, não é um simples caminho lógico formal tal processo: tal reconhecimento já é algo dado na própria interioridade, na essência do próprio ser ou objeto.

Assim, na processualidade que resulta no estranhamento do homem quanto àquilo que pertence a uma exterioridade⁶⁵, observa-se em Hegel já uma distinção daquela imagem de *natureza estranha* ao ponto de vista humano e indiferente, algo que é próprio das ciências da natureza, assim como do materialismo mecanicista e vulgar (LUKÁCS, [1976] 2012). Este sentido é um importante apanhado na lógica hegeliana que aponta também a natureza para uma determinação ontológica.

Com Marx e Engels se observa que a questão lógico-dialética hegeliana atravessa o desenvolvimento do materialismo histórico-dialético, mas também se reconhece no trato lógico sobre a natureza e história ainda amarrada a uma dimensão puramente

⁶⁴ Vale lembrar que o idealismo objetivo hegeliano considera que a razão absoluta, representada na história como uma realidade que “se exterioriza” de maneira imediata na natureza, volta a si mesma dessa transformação sob a forma de espírito. Assim, vê-se em Hegel que a ideia cria o real, e retorna enquanto metafísico. A ideia em si é o “demiurgo” (criador) da natureza e da história: o pensamento absoluto revela assim as leis do mundo como um vir-à-ser no qual a realidade reflete as etapas do desenvolvimento dialético-lógico. Por isso, nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, em *A ideologia alemã* e em *A Sagrada Família*, vê-se Marx e Engels criticando o absolutismo das ideias presentes no pensamento hegeliano, mas especialmente desenvolvido e deturpado por seus discípulos, assim como também combate o absolutismo da matéria presente em filosofias mecanicistas, como também no próprio Feuerbach.

⁶⁵ Ressalta-se que este processo implica e ocorre a partir do reconhecimento da diferença entre ser-estranho (*Fremsein*) e ser-estranhado (*Enfremdestein*). Desse modo, a natureza, em Hegel, é estranhada.

abstracta (ainda que em Hegel se encontre uma objetividade em seu idealismo⁶⁶), que ainda não tivesse descido para o chão do *real*.

Em Marx e Engels, tem-se, então, a materialidade enquanto base do ser e da própria formação da consciência, materialidade inicialmente posta pelo que é físico-natural, exterior que é sensível a uma consciência sensível e cognoscente, mas que reconhece, no processo de interiorização, que o próprio ser é parte da natureza e o próprio homem, na sua expressão corpórea, é uma forma objetiva da natureza. A relação desse ser humano possuidor de uma consciência sensível com a exterioridade o permite objetivar-se, agir pela atividade sensível denominada trabalho que, por sua vez, é a atividade necessária e responsável para autoprodução humana, pela complexificação de sua própria consciência (inclusive em determinado momento se conceber possuidor e consciente de um corpo pertencente ao reino físico, mas com especificidades que o tornam singular) e da constituição das formas de sociabilidades e de um novo tipo de ser, o *ser social*.

Uma observação complementar acerca do desenvolvimento desta temática é que a operação do conceito no interior da lógica dialética em Marx terá uma contínua evolução em seus escritos posteriores de economia política, localizando tal questão nos processos de produção material, acumulação e constituição dos diferentes modos de produção. Seus esboços para uma crítica da economia política trazem subsídios para o desenvolvimento de seu método de investigação na *Introdução*, como também na seção *Elementos fundamentais para a crítica da economia política de Marx*, capítulo do *capital*, em que aparecem, pela primeira vez ou de forma mais consistente, determinadas categorias que se tornaram importantes para a compreensão do modo de produção capitalista. Produção capitalista, sendo produção de valor, tem necessariamente de ser produção de mais-valor, mais-valor (à diferença de suas formas derivadas), força de trabalho (ou capacidade de trabalho) como mercadoria, trabalho necessário e mais trabalho, mais-valor absoluto e relativo, capital constante e variável, dentre outras (MARX, [1857-1858] 2011).

Vê-se que determinadas categorias “gestadas” ou aspectos da lógica dialética acerca do trabalho realizados em obras anteriores aparecem como fundamentais no desenvolvimento racional de uma compreensão sobre o tal fenômeno em sua forma

⁶⁶ Tal debate encontra-se desenvolvido na importante obra de Lukács datada de 1938 (mas publicada pela primeira vez em 1948 a pedido do autor) intitulada *O Jovem Hegel* (2018, ano da publicação da edição brasileira), conforme brevemente exposto nos capítulos iniciais deste trabalho.

presente no modo de produção capitalista. Duayer (2011 *In: MARX, [1857-1858] 2011*) apresenta algumas destas relações. Quando se tem o desenvolvimento da teoria do mais-valor, por exemplo, observa-se que essa categoria desvenda o mecanismo de acumulação do capital a partir da expropriação do trabalho, mas também apresenta algo mais fundamental, qual seja, de que o mais-valor “[...] como expressão do *estranhamento* da produtividade do trabalho social quando se leva em conta que o trabalho, como categoria especificamente humana, diferencia o metabolismo da espécie humana com a natureza” (DUAYER, 2011 *In: MARX, [1857-1858] 2011*, p. 20). O metabolismo entre o homem e a natureza física se difere do animal por ser uma adaptação ativa ocasionada pelo trabalho que cria as condições materiais para sua própria reprodução, por uma *práxis social*:

A natureza não constrói máquinas nem locomotivas, ferrovias, telégrafos elétricos, máquinas de fiar automáticas etc. Elas são produtos da indústria humana; material natural transformado em órgãos da vontade humana sobre a natureza ou de sua atividade na natureza. Elas são *órgãos do cérebro humano criados pela mão humana*; força do saber objetivada. O desenvolvimento do capital fixo indica até que ponto o saber social geral, conhecimento, deveio *força produtiva imediata* e, em consequência, até que ponto as próprias condições do processo vital da sociedade ficaram sob o controle do intelecto geral e foram reorganizadas em conformidade com ele. Até que ponto as forças produtivas da sociedade são produzidas, não só na forma do saber, mas como *órgãos imediatos da práxis social*; do processo real da vida. (MARX, [1857-1858] 2011, p. 589).

Em virtude dessa constituição interna do trabalho, a situação típica no ser humano é a *reprodução ampliada*. O mais-valor, nesse sentido, é expressão historicamente específica da capacidade e potência humana, autonomizada em relação aos seres humanos reduzidos a meros trabalhadores, cujo trabalho também é reduzido a *trabalho simples* (MARX, [1867] 2018)⁶⁷, potência que deveio riqueza que opera como um “sujeito automático” sob a forma de capital. Riqueza sempre crescente e crescentemente estranhada (DUAYER *In: MARX, [1857-1858] 2011*).

Cabe trazer diretamente de Marx a consideração pertinente da metamorfose do trabalho no modo de produção capitalista para sua forma alienada – que explora o trabalhador (e este é o agente da relação direta com os meios naturais), gera a formação

⁶⁷ Discussão esta que se encontra já presente no primeiro capítulo 1 – *A mercadoria* – cuja obra será posteriormente explorada para a continuidade dos estudos aqui apresentados.

de indivíduos que comporão a força de trabalho –, mas geradora de valor⁶⁸ para os proprietários do meio de produção:

O trabalho não aparece mais tão envolvido no processo de produção quando o ser humano se relaciona ao processo de produção muito mais como supervisor e regulador. (O que vale para a maquinaria, vale igualmente para a combinação da atividade humana e para o desenvolvimento do intercâmbio humano). Não é mais o trabalhador que interpõe um objeto natural modificado como elo mediador entre o objeto e si mesmo; **ao contrário, ele interpõe o processo natural, que ele converte em um processo industrial, como meio entre ele e a natureza inorgânica, da qual se assenhora.** Ele se coloca ao lado do processo de produção, em lugar de ser o seu agente principal. Nessa transformação, o que aparece como a grande coluna de sustentação da produção e da riqueza não é nem o trabalho imediato que o próprio ser humano executa nem o tempo que ele trabalha, mas a apropriação de sua própria força produtiva geral, sua compreensão e seu domínio da natureza por sua existência como corpo social – em suma, o desenvolvimento do indivíduo social. (MARX, [1857-1858] 2011, p. 588)

Ademais, esta aproximação inicial, deveras lacunar, buscou se manter centralizada na leitura das obras dos pensadores citados, havendo, é claro, algumas inferências ou conexões com autores que serão melhor explorados posteriormente, como a própria obra de Lukács. E tal processo de entendimento – mas que se pretende sair desta dimensão imediata para se chegar ao conceito pela razão – sobre a questão da natureza e da história encontra-se no interior da busca da compreensão das determinações ontológicas do ser social, determinações estas que se procurará delinear para observar as possíveis contribuições para o estudo sobre o desenvolvimento da corporeidade-corporalidade humana.

2.2. Exposição sobre os princípios ontológicos na obra de Marx: contraditoriedade, totalidade, historicidade e universalidade teórica

No percurso feito até aqui, buscou-se compreender o desenvolvimento de conceitos e concepções acerca de fenômenos do mundo físico e da vida em geral que estão intrinsecamente relacionados com as dimensões presentes na formação do ser humano. De um modo geral, o debate sobre as dimensões formadoras e a definição da existência e essência, do questionamento sobre o que é (ou deveria ser considerado) predominante como principal fundamentação do ser humano e de seu agir, foram perguntas responsáveis para o desenvolvimento do pensamento filosófico. E procurou-

⁶⁸ Ainda com Marx, tem-se: “A troca de trabalho vivo por trabalho objetivado, *i.e.*, o pôr do trabalho social na forma de oposição entre capital e trabalho assalariado, é o último desenvolvimento da relação de valor e da produção baseada no valor” (MARX, [1857-1858] 2011, p. 587).

se, até o presente momento deste trabalho, delinear o entendimento da condição primordial do ser humano, condição natural, histórica e social, observando o desenvolvimento das categorias da natureza e da história no pensamento filosófico ocidental.

O que se pode afirmar é que tal debate não possui uma resolução (e, se houvesse, seria uma extrema ruptura cujo resultado não caberia na formulação humana), visto que, com os avanços dos estudos científicos em seus diversos campos, é cada vez mais esclarecido que o desenvolvimento humano, primordialmente, aconteceu por processos de consideráveis afastamentos da condição inicial animalesca, da dimensão puramente natural. Tal concepção encontra-se nas abordagens naturalista, vitalista e evolucionista presentes nas ciências da natureza e que também influenciaram a constituição de reflexões filosóficas as quais também apresentaram concepções ontológicas sobre a formação do ser humano. E, por muitas vezes, a perspectiva naturalista que alcançou o debate sobre a “verdadeira” natureza humana pôs a existência e a essência do homem imediatamente subordinadas à determinação da natureza, assim como também gerou imposição e limites para a história e o social, tornando-se algo que não poderia ser alterado.

Ou seja, a história segue um curso inalterado pelos homens, ainda que em seu percurso houvesse o surgimento de sujeitos reais, classes sociais que influenciaram as alterações de eventos e foram motores da própria história, ainda que não fossem sob circunstâncias escolhidas ou desejadas. Mas, até mesmo por conta do surgimento de classes antagônicas em que, na modernidade, se teve a ascensão da classe burguesa e a necessidade (desta classe) de sua permanência na instância de dominação, a natureza aparece justificada ideologicamente como fundamentação essencial dos homens e da sociedade. Conforme Lessa, “[...] há uma dimensão essencial que determina a história sem ser resultante, nem poder ser alterada, pela história que ela determina. Para os modernos, esta dimensão é a ‘natureza’ de proprietário privado dos indivíduos humanos” (LESSA, 2001, p. 89).

No entanto, a condição de afastamento desta naturalidade também foi condição primordial para o desenvolvimento da consciência, das formas de relações e toda socialidade derivada (a formação tanto das singularidades – individualidade, subjetividade – quanto da generidade – grupos, comunidade, sociedade). E aqui, conforme introduzido na seção anterior, entende-se a categoria trabalho como fundamental para a formação do ser humano, em seus aspectos singulares, como a própria formação do gênero humano.

Observou-se também que a concepção de trabalho, cujo desenvolvimento histórico acompanha desde a filosofia aristotélica, teve, na filosofia de Hegel, o importante reconhecimento como atividade formadora do ser humano e este, o homem, como um processo, um *devir* constante e criador de si mesmo. Somente isso já se torna um fator fundamental: observa-se, em Hegel, a constituição de uma concepção (verdadeira) ontológica sobre o ser humano e que tem o trabalho como um dos fundamentos. Como diz Lukács, “[...] a análise precisa do processo de trabalho por Hegel dá origem a uma real concretização tanto da própria práxis humana quanto da relação do homem com a natureza” (LUKÁCS, [1976] 2012, p. 464).

Contudo, observou-se com Marx e com Lukács que as limitações da concepção hegeliana sobre o trabalho encontram-se no fato de este tratar somente da dimensão positiva do trabalho, não observando, ou aprofundando, a relação da atividade humana com as formas de relações de produção que geram estranhamentos-alienação com o produto do trabalho. Lembra-se novamente a partir de Marx que o trabalhador vê o seu trabalho tornar-se algo fora-de-si e apropriado pelas forças constituintes do modo de produção em suas circunstâncias históricas próprias. O que, no modo de produção capitalista, corresponde à constituição do antagonismo entre as classes proprietárias dos meios de produção e na qual o trabalhador se submete e tem a sua força de trabalho, assim como o produto de seu trabalho, apropriado pela classe detentora dos meios de produção.

Destaca-se, a partir daqui, que todo este desenvolvimento de análise sobre as categorias da natureza e da história, do trabalho no processo de mediação do metabolismo do ser humano com a natureza, especialmente tratada na filosofia de Hegel e Marx, é importante para o reconhecimento de definições e *posições ontológicas* nesses autores. O destaque desta importante característica – de teorias que trouxeram considerações sobre os fundamentos do ser humano – ocorre no estudo de Lukács ([1948] 2018, [1976] 2012, [1976] 2013) acerca de uma ontologia do ser social na teoria marxiana. Quanto ao desenvolvimento dos estudos sobre a ontologia do ser social, vale lembrar aqui o que foi inicialmente exposto na introdução desta tese.

Como foi dito outrora, é necessário ressaltar que, na obra de György Lukács, encontra-se uma importante contribuição para o reforço dessa concepção ontológica na obra marxiana. Nos textos de Tertulian (LUKÁCS, [1984] 2010), Netto (*In*: LUKÁCS, [1976] 2012), Oldrini (LUKÁCS, [1976] 2013), entre outros também aqui já mencionados, observou-se que o percurso investigativo de Lukács, especialmente a partir de sua obra sobre a estética, fez surgir a necessidade de tratar sobre uma ética marxista.

Para tal desenvolvimento, era antes necessário fundar uma ética sobre a *especificidade do ser social*, ou seja, era necessário estabelecer, em primeiro lugar, a determinação histórico-concreta do modo de ser e de reproduzir-se do ser social. Com Netto, acompanhou-se: “Vale dizer: sem uma teoria do ser (uma ontologia) social, a ética seria insustentável (enquanto uma ética materialista e dialética). Assim, na investigação que conduzia para a elaboração da Ética, Lukács viu-se obrigado a preparar uma ‘introdução’ a ela – introdução que apresentaria justamente seus fundamentos ontológicos” (NETTO *In*: LUKÁCS, [1976] 2012, p. 16).

Assim, surge então a obra *Para uma ontologia do ser social* (*Zur ontologie des gesellschaftlichen Seins*), inicialmente redigida em 1976 na língua alemã, ou seja, o caminho para uma ética, o fundamento sobre o ser social ganhou autonomia, uma vida própria, mas não desconectada de seus objetivos.

Lukács, além de identificar a obra de Marx como uma teoria social distinta das demais presentes em seu tempo, percebeu que esta tinha um objeto determinado, a saber, a análise da ordem burguesa. Junto a Húngaro (2008), entende-se aqui que a teoria do ser social da ordem burguesa é, na concepção lukacsiana, uma nova ontologia por apresentar uma teoria à ordem social consolidada no modo de produção capitalista, mas que apresenta de forma mais ampla uma teoria “antropológica” sobre o homem enquanto ser singular e genérico, mas que a própria singularidade é expressão de um conjunto de complexos socialmente constituídos. Por isso, a teoria social de Marx apresenta uma concepção de formação do ser humano, mas esse humano é uma constituição social. Assim, tem-se, então, uma ontologia do ser social. Foi com Lukács que se teve a recuperação da impostação ontológica nas obras de Marx que foi, inclusive, não tratada ou mesmo negligenciada, liquidada no stalinismo.

Ainda que o destaque a seguir mereça um melhor desenvolvimento que não cabe, por ora, na proposta desta tese, acresce-se aqui que a recuperação da impostação ontológica vem como resposta aos irracionalismos presentes nas epistemologias (neo)positivistas e existencialistas.

Por um lado, no positivismo do início do século XX, tem-se a negação e tentativa de supressão da ontologia ou outros traços metafísicos na ciência moderna e das explicações sobre os fundamentos do ser humano. Na produção científica e nas teorias do conhecimento de autores nesta orientação epistemológica, a realidade concreta existente em si era completamente excluída. As grandes revoluções que se iniciavam nas ciências da natureza pareciam oferecer um fundamento para *excluir* completamente da teoria do

conhecimento científico-positivista e da metodologia das ciências naturais *as categorias ontológicas decisivas da natureza, como, sobretudo, a categoria da matéria* (polêmica esta tratada no trabalho de Lenin⁶⁹). Diz Lukács acerca desta questão:

Se a ontologia é negada por princípio ou ao menos considerada irrelevante para as ciências exatas, a consequência obrigatória de tal atitude é que a realidade existente em si, sua forma, predominante em cada caso, de espelhamento na ciência e as hipóteses daí derivadas – ao menos praticamente aplicáveis a determinados grupos de fenômenos – **são homogeneizadas em uma única e mesmíssima objetividade.** (LUKÁCS, [1976] 2012, p. 47, negritos nossos).

Com o neopositivismo em seu combate antiontológico, encontra-se, na matemática, a forma definitiva para absolutizar e homogeneizar a realidade a partir daquilo que é homogêneo no interior desta ciência – a exatidão, o rigor, a precisão estatística e numérica. A possibilidade intelectual na teoria do conhecimento, que foi com o positivismo e neopositivismo convertida em teoria da ciência, buscou na matemática a chave última e definitiva de decifração dos fenômenos (LUKÁCS, [1976] 2012).

O neopositivismo torna possível concretizar o programa belarminiano⁷⁰ no mais elevado grau até aqui alcançado: a “língua” da matemática não só é

⁶⁹ Acerca disso, diz Lukács: “A conhecida polêmica de Lenin contra essa concepção está, em essência, fundada na teoria do conhecimento; mas como toda teoria do conhecimento marxista, em virtude da teoria do espelhamento, tem um fundamento ontológico, Lenin teve não só de assinalar a diferença filosófica existente entre o conceito ontológico de matéria e o tratamento científico concreto de seus modos de manifestação apreensíveis, como também teve de assinalar a inadmissibilidade de tirar conclusões diretas sobre o conceito de matéria com base nas novas descobertas nesse campo, por mais fundamentais que fossem” (LUKÁCS, [1976] 2012, p. 48).

⁷⁰ Cardeal Roberto Belarmino (1542-1621) foi um jesuíta italiano, professor e uma das figuras mais importantes da Contrarreforma católica (1545). Em 1930, foi canonizado e intitulado Doutor em Igreja. Também tem notoriedade por participar do processo contra Galileu-Galilei (1564-1642). Este evento é emblemático sobre o conflito crescente entre a religião e a ciência. Na obra lukacsiana, vê-se que esse momento histórico em que a ontologia religiosa estava perdendo espaço na vida cotidiana e na formação do ser, diante de novas descobertas vindas das ciências da natureza, o movimento de Contrarreforma tinha como princípio não simplesmente negar o desenvolvimento científico, mas de estabelecer uma dissociação entre o saber e a verdade da religião – que, tendo base na fé, não poderiam ser questionados – com o saber desenvolvido pela ciência. Ou seja, uma dupla verdade. Com isso, o cardeal Belarmino foi figura emblemática e decisiva desse movimento de dissociação. Mas, conforme se acompanha a correta reflexão de Lukács, tal movimento de dissociação também foi algo que coube nos interesses da ascendente classe burguesa. Sobre isso, observa-se com Lukács: “Enquanto em fases precedentes a teoria da dupla verdade fora concebida para proteger o desenvolvimento da ciência à sombra da aparentemente inabalável ontologia religiosa, agora a Igreja, a ideologia religiosa oficial, recorria à teoria da dupla verdade para salvar ao menos temporariamente aquilo de sua ontologia de que não gostaria de renunciar. Essa virada é usualmente associada ao nome do cardeal Belarmino. (Na verdade, esse ponto de vista também foi sustentado por outros.) A questão é repetidamente discutida na história da ciência. Brecht, em seu drama sobre Galileu, faz o cardeal Belarmino expor de maneira cínica e clara a nova versão da dupla verdade: “Vamos nos adequar aos tempos, Barberini. Quando novas cartas astronômicas, baseadas em novas hipóteses, facilitarem a navegação de nossos marinheiros, eles devem usá-las. A nós desagradam apenas as teorias que falsificam a Escritura”. Do ponto de vista da honestidade no desejo de conhecer a realidade, a dupla verdade sempre teve em si qualquer coisa de postura cínica. Tal caráter ainda se reforça quando não se trata

o instrumento mais preciso, a mediação mais importante para a interpretação física da realidade física (isto é, fisicamente existente, existente em si), mas a expressão “semântica” última, puramente ideal, de um fenômeno significativo para o ser humano, mediante a qual este, de agora em diante, pode ser manipulado praticamente ao infinito. (LUKÁCS, [1976] 2012, p. 50).

Por outro lado, nas correntes existencialistas e fenomenológicas de sua época, especialmente a dos filósofos alemães Edmund Gustav Albrecht Husserl (1859-1938) e de Martin Heidegger (1889-1976), observava-se que, assim como as correntes positivistas, elas questionavam a metafísica, mas também buscaram fundamentar uma ontologia no método fenomenológico, algo visto por Lukács com enorme preocupação, já que, mediante as *reduções*, o *colocar entre parênteses* da realidade gera uma tendência para uma arbitrariedade metodológica. Outro importante aspecto é que o motivo filosófico dessas correntes, de maneira geral, consistiu em localizar o papel central à subjetividade (LUKÁCS, [1976] 2012; TERTULIAN, 2009, 2016). Novamente por Lukács, tem-se:

O motivo filosófico decisivo nos elementos comuns às tendências fundamentais consiste no empenho por encontrar uma localização, uma posição, cuja base inquebrantável é **formada pela subjetividade** (sensações em Mach, vivências em Dilthey etc.), **mas que, sem recorrer à realidade existente em si, negando em cada caso o conhecimento de tal realidade, pretende, não obstante, ser apropriada para encontrar e garantir uma objetividade sui generis**. Isso talvez seja até mais evidente na própria fenomenologia, na medida em que esta aparece como novo método lógico em Husserl, do que no positivismo contemporâneo propriamente dito. (LUKÁCS, [1976] 2012, p. 80).

Tal arbitrariedade de reconhecimento da realidade levou os discípulos de Husserl, Max Scheler (1874-1928) e o já citado Heidegger a transformarem o método fenomenológico em fundamento da ontologia, por esta ser possível, ontologicamente, fundamentar a *essência*. Porém, Lukács elucidava que essência, fenômeno e aparência sempre constituirão um esforço vão se a realidade concreta for excluída (LUKÁCS,

de obter um pouco de espaço para um conhecimento antes reprimido ou condenado à extinção, mas de, com sua ajuda, manter intacta, no plano organizativo, a validade oficial de uma ontologia. No entanto, esse cinismo expressa de maneira apropriada a percepção instintivamente correta da nova situação por parte da Igreja: **para a nova classe dominante em ascensão, para a burguesia, o desenvolvimento irrestrito das ciências, sobretudo das ciências naturais, era uma questão vital. Ela jamais teria se conformado com alguma resolução da Igreja no sentido de que os novos conhecimentos não deveriam ser utilizados para melhor dominar as forças da natureza. Por essa razão, a atitude diante da objetividade real, diante da questão de se as verdades das ciências naturais reproduzem efetivamente a realidade objetiva ou apenas possibilitam a sua manipulação prática, domina a filosofia burguesa desde os dias de Belarmino até hoje, determinando sua posição em todos os problemas ontológicos.** (LUKÁCS, [1976] 2012, p. 38-39, negritos nossos)

[1976] 2012)⁷¹. Assim, Heidegger, que procura ir além de Scheler sobre o método fenomenológico como fundamentação da ontologia, parte sua ontologia do ser humano, do *ser-aí*, única e exclusivamente:

Dessa maneira, as ontologias que possuem por tema o ente desprovido **do modo de ser** correspondente ao **ser-aí** estão fundadas na e são motivadas pela estrutura ôntica do próprio ser-aí, que acolhe em si a determinidade de uma compreensão pré-ontológica do ser. É por isso que se deve procurar, na analítica existencial do ser-aí, a ontologia fundamental de onde todas as demais podem originar-se. (HEIDEGGER *apud* LUKÁCS, [1976] 2012, p. 82-83, **negritos nossos**).

A ontologia existencialista leva em consideração o ser humano e suas relações sociais, mas que se orienta em um ser humano pouco dimensional, assim como fez desaparecer, tornarem-se irrelevantes “[...] os problemas ontológicos autônomos da natureza [...]” (LUKÁCS, [1976] 2012, p. 83). A natureza, nessa ontologia, converte-se em mero componente do ser social – o que é algo relativamente correto – tornando-se irrelevante. Porém, a natureza sempre será algo existente em si, cujo processo de metabolismo entre esta [a natureza] com o ser humano social torna-se um momento importante do ser social.

A partir da leitura de Lukács, torna-se possível inferir que as abordagens à fenomenologia e ao existencialismo fundamentam-se no que se pode denominar de *falsa ontologia* sobre o Ser, já que o caráter concreto da realidade pode escapar da observação e considerações dessas teorias e, assim, reduzir o sentido do chamado *ser social*. Lukács desenvolve a seguinte reflexão sobre esta questão:

Na vida cotidiana, os fenômenos frequentemente ocultam a essência do seu próprio ser em lugar de iluminá-la. **Em condições históricas favoráveis, a ciência pode realizar uma grande obra de esclarecimento nesse terreno, como acontece no Renascimento e no Iluminismo. Podem, todavia, verificar-se também constelações históricas nas quais o processo atua em sentido inverso: a ciência pode obscurecer, pode deformar indicações ou mesmo apenas pressentimentos da vida cotidiana.** [...]. Hobbes já havia visto com clareza que essas deformações têm lugar com maior frequência e

⁷¹ Notável disparidade entre o método fenomenológico e a dificuldade de observar o concreto como fundamento da realidade e do ser é vista num trecho de uma conversa entre Scheler e Lukács: “Quando Scheler me visitou em Heidelberg, na época da Primeira Guerra Mundial, tivemos sobre esse tema uma conversa interessante e característica. Scheler sustentou a posição de que a fenomenologia seria um método universal, que poderia ter tudo como objeto intencional. ‘Pode-se, por exemplo’, explicou Scheler, ‘promover investigações fenomenológicas sobre o Diabo; para isso só se precisa primeiramente colocar a questão da existência do Diabo entre parênteses’. ‘É claro’, respondi, ‘e quando o senhor tiver terminado de compor a imagem fenomenológica referente ao Diabo, o senhor abrirá os parênteses – e o Diabo em pessoa estará parado diante de nós’ Scheler riu, deu de ombros e nada respondeu”. (LUKÁCS, [1976] 2012, p. 82)

intensidade no campo do ser social do que no campo da natureza; igualmente, ele indicou a causa desse fato, ou seja, a presença de um agir interessado. Naturalmente, o interesse pode também se manifestar diante de problemas no campo da natureza, sobretudo diante de suas consequências no âmbito da visão de mundo – basta recordar as discussões sobre Copérnico ou Darwin. Mas, dado que o agir interessado representa um componente ontológico essencial, irrevogável, do ser social, seu efeito deformante sobre os fatos, a deformação do caráter ontológico deles, adquire aqui um acento qualitativamente novo, e isso sem levar em conta que tais deformações não afetam o ser-em-si da própria natureza em geral, como no ser social podem – enquanto deformações – tornar-se momentos dinâmicos e ativos da totalidade existente em si. (LUKÁCS, [1976] 2012, p. 294, **negritos nossos**).

Por isso, em concordância com Lukács, o enunciado de Marx assume uma importância para a ontologia do ser social: “Toda ciência seria supérflua se a forma de manifestação e a essência das coisas coincidissem imediatamente” (MARX *apud* LUKÁCS, [1976] 2012, p. 294). Em si e para si, a proposição vale em sentido ontológico geral, ou seja, refere-se tanto à natureza quanto à sociedade. Todavia, mostra-se em análises mais aprofundadas que a relação entre essência e fenômeno no ser social, por causa de sua indissolúvel ligação com a *práxis* social, revela traços novos, novas determinações.

Viu-se até aqui, ainda que ligeiramente, que todo este debate fez Lukács empreender uma contundente crítica ao neopositivismo e existencialismo, tanto na tentativa de constituição de uma teoria da ciência antiontológica quanto numa ontologia para um ser unidimensional. Contudo, como Lukács mesmo afirma, a impositação ontológica, que não ocorre da mesma forma como nas demais ontologias desenvolvidas, teve avanços significativos e tratamento mais correto – mas que negligencia o posicionamento correto do espelhamento dialético da realidade objetiva, posta na ontologia marxiana em seu lugar adequado – no filósofo alemão Nicolai Hartmann (1882-1950), que realiza a importante consideração de trazer a ontologia inserida no cotidiano das pessoas e com a qual, para a realização do papel da filosofia, não se pode perder esta conexão com a existência. Também segue para a análise das ontologias (autêntica e falsa) presentes em Hegel, das quais se discorre acerca disso em capítulo anterior (LUKÁCS, [1976] 2012; NETTO *In*: LUKÁCS, [1976] 2012).

E como nos autores acima citados, especialmente na teoria de Nicolai Hartmann encontra-se uma ontologia ancorada no cotidiano. Lukács busca também investir numa ontologia da vida cotidiana, mas entendendo que o trabalho é um momento de efetivação das finalidades humanas que se encontram na experiência singular e genérica da vida cotidiana, como diz Antunes (2000), Carvalho e Netto (2000) e Tertulian (2010). Ou seja,

é necessário reconhecer o trabalho como ato e processo que faz o cotidiano. Este aspecto é deveras importante para poder diferenciar as ontologias delineadas por Hartmann e Lukács. Acerca disso, diz Tertulian:

[...] Lukács se distancia de Hartmann em um ponto essencial, que ele não deixa de sublinhar no capítulo que lhe é dedicado na parte histórica de *A Ontologia*; segundo ele, o autor de *Der Aufbau der realen Welt* se mostrou muito pouco sensível à gênese das categorias ontológicas, às transições dialéticas de um nível ontológico a outro, em particular ao papel primordial do trabalho na passagem do físico ao psíquico. A interação estreita entre trabalho e a gênese da linguagem, era, para Lukács, uma evidência. E a antropologia genética de um Arnold Gehlen, por exemplo, que constitui o peso decisivo da *Handlung* (da ação) na passagem da animalidade à humanidade (sem esquecer seus estudos sobre os instintos, sobre os fundamentos biológicos das condutas especificamente humanas ou sobre a cooperação dos sentidos), acabou por reforçar sua posição. (TERTULIAN, 2009, p. 383)

Quanto ao investimento de estudo sobre a ontologia, tem-se o seguinte resumo em Lessa (2001):

Este empreendimento levou Lukács a confrontar todas as mais significativas correntes teóricas deste século. Não apenas combateu o irracionalismo (com argumentos que mantêm sua validade, em muitos aspectos fundamentais, mesmo em relação à maioria das vertentes pós-modernas), como ainda as principais concepções burguesas que afirmam a eternidade da ordem capitalista. Argumentou contra o estruturalismo, que termina por conduzir à *morte do sujeito* e cancela os homens como demiurgos de sua história; criticou o stalinismo, cuja concepção teleológica da história representa a negação da concepção marxiana. E, como se não bastasse, cruzou espadas com os idealistas de todos os matizes que cancelam a reprodução material como o momento predominante da história (e, por tabela, embora aqui haja muitas mediações que devam ser consideradas na análise dos casos concretos, também cancelam o trabalho enquanto categoria fundante do ser social). (LESSA, 2001, p. 85-86)

Todo este percurso é feito para, então, resgatar os princípios ontológicos fundamentais na teoria social de Marx e no qual se “[...] realiza uma notável interpretação da impositação ontológica que vertebrava a obra marxiana” (NETTO *In*: LUKÁCS, [1976] 2012, p. 17). Para Lukács, somente em Marx há o tratamento correto para a ontologia: “Ninguém se ocupou tão extensamente quanto Marx com a ontologia do ser social” (LUKÁCS, [1976] 2012, p. 25). Marx vê com mais clareza que, nos autores de sua época com suas respectivas teorias, existe “[...] uma série de determinações categoriais, sem as quais nenhum ser pode ter seu caráter ontológico concretamente apreendido” (LUKÁCS, [1976] 2012, p. 27). E o caráter desta ontologia não pode ser convertida meramente em

teoria do conhecimento, em epistemologia, visto que o que se tem são fundamentos gerais para a sociedade e para o próprio indivíduo. Assim explica Lukács:

[...] a ontologia do ser social pressupõe uma ontologia geral. Porém, essa ontologia não pode ser de novo distorcida em teoria do conhecimento. Não se trata aqui de uma analogia ontológica com a relação entre a teoria do conhecimento 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 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 ser conservadas nelas como momentos superados; o superar teve em Hegel, corretamente, também o significado de conservação. Por conseguinte, 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**. (LUKÁCS, [1976] 2012, p. 27, negritos nossos)

Vê-se acima que a ontologia do ser social se funda na interação metabólica das dimensões inorgânicas, orgânicas – na qual o ser humano e seu corpo é a materialidade deste elemento fundamental e sem a qual não pode existir – e sociais que constituem o ser humano e a sociedade. Na esteira desse entendimento, Lessa (2015) salienta que, aliadas a esta dimensão inorgânica, encontram-se outras duas esferas ontológicas – esfera biológica e o ser social – constituintes da realidade e do ser. Estas esferas indissolúveis possuem distinções ontológicas, a sua forma concreta de ser: a processualidade social é distinta, no plano ontológico, dos processos naturais e nisso o ser social se constitui. Esta processualidade dada a partir da ação humana, do exercício da atividade do trabalho, causa transformações substanciais nesse próprio ser ao determinar o surgimento das formas de relações com o meio e entre os próprios seres.

Isso não apenas demonstra que Lukács não opera com binarismos ou unidimensionalidade para o desenvolvimento de uma concepção ontológica, como também já, primordialmente, demonstra uma rigorosa concepção de totalidade que ele herda de Hegel e Marx.

Tendo este primeiro passo para o cuidado do desenvolvimento de uma concepção ontológica na obra marxiana, um segundo passo também é igualmente necessário: conferir uma posição central ao espelhamento dialético da realidade objetiva. Tal cuidado é necessário para se evitar confusões insolúveis, como já se disse aqui em referência ao limite da ontologia de Hartmann. Diz Lukács:

Quando isso é negligenciado, resulta obrigatoriamente em permanente confusão entre a realidade objetiva e seu espelhamento imediato, que – considerado no plano ontológico – é sempre subjetivo. (O fato de o espelhamento, quando é aproximadamente fiel, vir a obter uma objetividade cognitiva não afeta essa questão ontológica; tampouco o fato, a ser examinado em detalhe na segunda parte do livro, de que o espelhamento em determinadas circunstâncias concretas, cuja espécie, limite etc. dependem do respectivo ser social, pode contribuir de maneira ativa para provocar na sociedade novos fatos ontológicos. (LUKÁCS, [1976] 2012, p. 27)

Aliado a isso, Marx também confere como essencial, na especificidade ontológica, o papel da *práxis social*, tanto em sentido subjetivo quanto objetivo (volta-se a falar disso posteriormente). Para Lukács, a obra de Marx é uma expressão e também explicitação de uma fundamentação universal que tem o ser social como a

[...] única esfera da realidade na qual a práxis cumpre o papel de *conditio sine qua non* na conservação e no movimento das objetividades, em sua reprodução e em seu desenvolvimento. E, em virtude dessa função singular na estrutura e na dinâmica do ser social, a práxis é também subjetiva e gnosiologicamente o critério decisivo de todo conhecimento correto. (LUKÁCS, [1976] 2012, p. 28)

Assinala-se o contraste entre a ontologia marxiana e as precedentes: acompanhando sempre a reflexão de Lukács, de várias maneiras, as ontologias anteriores à de Marx elevavam a contemplação a veículo do conhecimento da verdade e também a critério final para o comportamento correto do ser humano na realidade social. Segundo Lukács, este contraste, do ponto de partida teórico, baseou-se em uma nova noção da realidade social, na rejeição da antinomia metafísica entre liberdade e necessidade no agir humano.

Diz ainda o filósofo que o domínio teórico uniforme da necessidade corresponde a uma *homogeneização* radical de todo ser no plano ontológico, algo que se fez presente tanto no materialismo mecanicista quanto em outras teorias idealistas. A liberdade, por sua vez, também receberia a mesma acentuação unilateral, o que resultou em um rígido e irreconciliável dualismo no plano ontológico que lacera metafisicamente a unitariedade do ser social – veja-se a separação entre *fenomenum* e *noumenon* em Kant, por exemplo –, mas também resultou na práxis social separada mecanicamente de todos os demais mundos fundados sobre a moral (LUKÁCS, [1976] 2012).

Marx representa, nessa questão, o ponto alto até então alcançado por aqueles esforços que não se davam por satisfeitos com nenhuma das citadas metafísicas unilaterais – pense-se em Aristóteles e em Hegel – e que se orientavam para

uma concepção do ser social dialeticamente unitária. Tais tendências e outras similares, apesar de suas grandes e duráveis conquistas, estavam, no final das contas, condenadas ao fracasso. Por um lado, porque, em sua totalidade e no método de compreensão do mundo, não demarcaram – ou o fizeram de modo insatisfatório – a consideração lógico-gnosiológica da consideração ontológica e não entenderam, ou não conheceram, ou não reconheceram de modo suficientemente claro a prioridade da segunda em relação à primeira. (LUKÁCS, [1976] 2012, p. 28-29)

E quando Lukács se volta a esta impositação ontológica na obra de Marx é que se tem a maior contribuição de sua obra. Por diversos momentos, o próprio autor afirma que o que ele faz não é nada mais que encontrar, na obra de Marx, aquilo que já estava presente em sua teoria. Afirma que os enunciados concretos na teoria marxiana, quando interpretados de forma correta, já eram enunciados ontológicos acerca de certo tipo de ser. Contudo, não se vê na obra de Marx, em seus enunciados, o tratamento devido e autônomo dos problemas ontológicos. Nas palavras de Lukács: “[...] ele jamais se preocupa em determinar o lugar desses problemas no pensamento, em defini-los com relação à teoria do conhecimento, à lógica etc. de modo sistemático ou sistematizante” (LUKÁCS, [1976] 2012, p. 281).

Consta, inclusive, que, diante da relação inicial – mas também crítica – que Marx tinha com a filosofia hegeliana, filosofia esta que continha uma força teórica e uma certa unidade em seu conjunto lógico, ontológico e de teoria do conhecimento de seu sistema filosófico, este ainda não se encontrava com as devidas condições de maturidade intelectual para uma verdadeira problematização ontológica consciente.

Convém sempre lembrar que a constituição da independência de Marx e Engels em relação ao idealismo objetivo hegeliano (este, portador de uma certa ambivalência por conter latente nela, uma tendência materialista), bem como o estabelecimento da crítica ao materialismo de Feuerbach – Marx já reconhecia, nesse autor, uma virada ontológica em relação à filosofia hegeliana, ainda que insuficiente⁷² – teve um desenvolvimento maior a partir dos importantes estudos sobre a obra hegeliana que culminaria nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* ([1844] 2010) e *A ideologia alemã* ([1845-1846] 2007).

⁷² Acerca disso, comenta Lukács: “[...] não há dúvida de que a virada provocada por Feuerbach no processo de dissolução da filosofia hegeliana teve caráter ontológico; e isso porque, naquele momento, pela primeira vez na Alemanha foram confrontados abertamente, com efeitos extensos e profundos, o idealismo e o materialismo. Até mesmo as debilidades de sua posição, reveladas mais tarde – caso de sua limitação à relação abstrata entre Deus e ser humano –, contribuíram para fazer emergir nas consciências, de modo claro e enérgico, o problema ontológico [...]”. (LUKÁCS, [1976] 2012, p. 282-283)

Como visto anteriormente neste capítulo (item 2.1), e apontado imediatamente na última frase acima, as obras em questão, às quais também se soma a esta *A sagrada família* ([1846] 2011), apresentam Marx e Engels em um movimento de *acerto de contas* (HÚNGARO, 2008) com a filosofia hegeliana. O reconhecimento da peculiaridade ôntica em Hegel, porém baseado em um método recheado de esquemas lógicos, fez esses dois autores a também rechaçar o método hegeliano para alcançar uma verdadeira investigação ôntica concreta. A investigação ontológica demandou o delineamento das formações concretas presentes na especificidade do ser social, o que fez, assim como Hegel, os autores recorrerem aos estudos das teorias econômicas. Porém, convém lembrar, sempre com Lukács ([1948] 2018), que os estudos sobre a economia e a sociedade burguesa em Hegel demonstraram-se limitados, fazendo-o perder de vista a fundamentação da estrutura de classes formadoras da sociedade, assim como delas constituídas no interior das formas de produção e relação econômica e das consequências reais da teoria do valor descobertas nas teorias econômicas.

Especificamente, viu-se antes que, nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, as tendências da investigação filosófica e econômica ganham sua primeira e mais adequada expressão: “[...] pela primeira vez na história da filosofia, as categorias econômicas aparecem como as categorias da produção e da reprodução da vida humana, tornando assim possível uma exposição ontológica do ser social sobre bases materialistas” (LUKÁCS, [1976] 2012, p. 284). Este voltar para a economia não tornou, em absoluto, a teoria marxiana fundada no *economicismo*, como já apontava Lukács em sua obra *História e consciência de classe* ([1923] 1974). Posteriormente, em sua obra tardia, diz Lukács acerca disso: “Isso só passaria a se dar em seus epígonos, que perderam toda noção do método filosófico de Marx; um fato que contribuiu bastante para desorientar e comprometer o marxismo no plano filosófico” (LUKÁCS, [1976] 2012, p. 285).

Outra acusação recorrente de que as obras da juventude de Marx eram filosóficas, enquanto as obras da maturidade eram de matiz econômica, incorre no mesmo equívoco de compreensão de sua teoria. Marx teve, por esse longo caminho, a oportunidade de aprofundar suas visões filosóficas, tendo a economia como um campo possível de tal realização. É fato que a obra da maturidade de Marx e Engels está centrada no estudo da economia. No entanto, diferente da concepção burguesa, a centralidade na cientificidade da economia portava consigo um entendimento da totalidade do ser social como ponto de partida, mas também após uma exaustiva análise das determinações e categorias que surgem nas especificidades do ser social no modo de produção capitalista, retornando-se

a esta totalidade. Assim, a economia em Marx em nada se assemelha à concepção burguesa, a qual a entendia como uma ciência particular cujo objeto eram os fenômenos econômicos isolados das inter-relações com o próprio ser social (LUKÁCS, [1976] 2012).

E Lukács ainda aprofunda nesta análise para demonstrar que a forma de desenvolvimento do método marxiano se difere das demais concepções presentes na ciência burguesa. Diante da acusação de o método não corresponder diretamente aos parâmetros estabelecidos pelas ciências empírico-analíticas e pelas ciências econômicas, mas também de que na obra madura de Marx não há um trato filosófico, assim Lukács responde para expor o caráter ontológico dos escritos econômicos de Marx e Engels:

[Os escritos econômicos de Marx] são diretamente obra da ciência e não da filosofia. Mas seu espírito científico passou pela filosofia e jamais a abandonou, de modo que toda verificação de um fato e toda apreensão de um nexos, não são simplesmente fruto de uma elaboração crítica na perspectiva de uma correção factual imediata; ao contrário, partem daí para ir além, para investigar ininterruptamente toda factualidade na perspectiva do seu autêntico conteúdo de ser, de sua constituição ontológica. A ciência brota da vida, e na vida mesma – saibamos ou não, queiramos ou não – somos obrigados a nos comportar espontaneamente de modo ontológico. A transição para a cientificidade pode tornar mais consciente e mais crítica essa inevitável tendência da vida, mas pode também atenuá-la ou até mesmo fazê-la desaparecer. A economia marxiana está impregnada de um espírito científico que jamais renuncia a essa tomada de consciência e de visão crítica em sentido ontológico, acionando-as, muito antes, na verificação de todo fato, de toda conexão, como metro crítico permanentemente operante. (LUKÁCS, [1976] 2012, p. 292-293, acréscimo em colchetes nossos)

Para Lukács (e com o qual se está em plena concordância), com o método de Marx se teve uma nova forma tanto de cientificidade em geral quanto de ontologia, destinada a superar no futuro a constituição profundamente problemática, apesar de toda a riqueza dos fatos descobertos, da cientificidade moderna (LUKÁCS, [1976] 2012).

Quanto à relação com Feuerbach, na qual Marx reconhecia sua virada ontológica, havia uma distinção fundamental acerca da filosofia da natureza feuerbachiana e a separação entre natureza e sociedade. Diz Lukács:

[Marx] assumiu muito cedo uma posição crítica, que o levou além de Feuerbach: no que se refere à filosofia da natureza, ele sempre se posicionou rigorosamente contra a tradicional separação entre natureza e sociedade, que Feuerbach tampouco havia superado, e sempre considerou os problemas da natureza, predominantemente, do ponto de vista de sua inter-relação com a sociedade. É por isso que o contraste com Hegel vai nele ganhando acentos mais vigorosos do que no próprio Feuerbach. **Marx reconhece uma só ciência, a ciência da história, que engloba tanto a natureza quanto o mundo humano.** (LUKÁCS, [1976] 2012, p. 285, acréscimos em colchetes e negritos nossos)

É neste desenvolvimento de sua teoria que Marx desvenda o trabalho como categoria central de formação do ser social. A produção e a reprodução da vida humana emergem como aspecto central para se compreender o ser humano e todos os seus objetos (materiais e também imateriais), relações constituídas. Vale trazer que tal desenvolvimento de sua teoria iniciada nos escritos supracitados culmina na exposição máxima de Marx, em *O Capital* ([1867] 2018): “Como formador de valores de uso, como trabalho útil, o trabalho é, desse modo, uma condição de existência do homem independentemente de todas as formas sociais, uma eterna necessidade natural de mediar o metabolismo entre homem e natureza, portanto, a vida humana” (MARX, [1867] 2018, p. 120).

Diante destas considerações, vê-se novamente que Lukács destaca, para a compreensão da ontologia na teoria marxiana, que o trabalho promove uma dupla transformação⁷³ orientada pelo processo teleológico – visto anteriormente que foi posicionada por Hegel no cerne da atividade humana, formadora do ser e visto por Marx e Lukács como um dos mais importantes avanços no sistema hegeliano – que é a unidade central caracterizadora do processo de trabalho (*Arbeitprozeß*):

O trabalho dá lugar a uma dupla transformação. Por um lado, o próprio ser humano que trabalha é transformado por seu trabalho; ele atua sobre a natureza exterior e modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza, desenvolve “as potências que nela se encontram latentes” e sujeita as forças da natureza “a seu próprio domínio”. Por outro lado, os objetos e as forças da natureza são transformados em meios de trabalho, em objetos de trabalho, em matérias-primas etc. O homem que trabalha “usa as propriedades mecânicas, físicas e químicas das coisas para submeter outras coisas a seu poder, atuando sobre elas de acordo com seu propósito”. Os objetos naturais, todavia, continuam a ser em si o que eram por natureza, na medida em que suas propriedades, relações, vínculos etc. existem objetiva e independentemente da consciência do homem; e tão somente através de um conhecimento correto, através do trabalho, é que podem ser postos em movimento, podem ser convertidos em coisas úteis. (LUKÁCS, [1976] 2012, p. 286)

Outro ponto importante no seio do desenvolvimento da teoria marxiana, segundo o que se acompanha na obra de Lukács e em sua análise dos princípios ontológicos presentes na obra de Marx, é tratar corretamente da contradição. Segundo Lukács, os filósofos, de uma forma geral, negligenciam que Marx formula uma concepção diferenciada da filosofia idealista alemã e que se torna, então, uma nova concepção sobre

⁷³ O aspecto do duplo caráter do trabalho voltará à discussão nesta tese na ocasião da exposição da categoria alienação-estranhamento, visto que tal processo encontrado no interior do trabalho também é responsável pela formação da personalidade humana.

a contraditoriedade, especificamente sobre a suprassunção da contradição. Assim, Marx formula uma nova concepção de contradição no debate econômico quando nos capítulos iniciais de sua máxima obra, *O Capital*, apresenta a mercadoria como a partícula-objeto da qual se parte a análise do modo de produção capitalista:

Vimos que o processo de troca das mercadorias inclui relações contraditórias e mutuamente excludentes. O desenvolvimento da mercadoria não elimina essas contradições, porém cria a forma em que elas podem se mover. Esse é, em geral, o método com que se solucionam contradições reais. É, por exemplo, uma contradição o fato de que um corpo seja atraído por outro e, ao mesmo tempo, afaste-se dele constantemente. A elipse é uma das formas de movimento em que essa contradição tanto se realiza como se resolve. (MARX, [1867] 2018, p. 178; LUKÁCS, [1976] 2012, p. 291)

Por esta definição acima, Lukács afirma a diferença da concepção de contradição marxiana – que se apresenta como “[...] motor permanente da relação dinâmica entre complexos, entre processos que surgem de tais relações” (LUKÁCS, [1976] 2012, p. 291) – com a definição presente na filosofia idealista hegeliana. Acerca desta diferença, assim diz Lukács:

Portanto, a contraditoriedade não é apenas, como em Hegel, a forma de passagem repentina de um *stadium* a outro, mas também a força motriz do próprio processo normal. Com isso não se nega naturalmente a passagem repentina de alguma coisa à outra, ou que certas passagens tenham caráter de crise ou de salto brusco. Para conhecê-las, porém, é preciso iluminar as condições específicas nas quais devem se verificar; elas não são mais consequências “lógicas” de uma contraditoriedade abstrata de cunho geral. Pois esta pode – e Marx mostra isso aqui com grande clareza – ser veículo também de um processo que decorre normalmente; a contradição se revela como princípio do ser precisamente porque é possível apreendê-la na realidade também enquanto base de tais processos. (LUKÁCS, [1976] 2012, p. 291).

Em quase todos os momentos desta apresentação, tem-se dito que a ciência marxiana parte de uma totalidade, cujo movimento investigativo ocasiona o retorno a esta própria totalidade. O processo de investigação presente no método de Marx parte da totalidade do ser nas cadeias complexas e intrincadas de conexões que partem dele e o rodeiam. Procura-se apreender, nessas conexões múltiplas e intrincadas, o máximo de elementos possíveis para uma noção maior próxima da totalidade.

Como já alertado por Húngaro (2001), a partir de Lukács, o próprio ser social é uma totalidade. Contudo, é necessário que se aponte novamente que a totalidade

considerada na obra marxiana não é igual às suas antecessoras (seja idealista⁷⁴ ou positivista), assim como também não pode ser confundida com totalitarismo (como assim, distorcidamente, o fazem os autores da agenda pós-moderna) ou pela filosofia estruturalista: com Marx e Lukács, vê-se a totalidade, assim como as categorias em geral, para além da formalidade do pensamento social e método científico⁷⁵, mas como fato

⁷⁴ Mais uma vez, recua-se para os textos anteriores de Lukács que analisam a filosofia hegeliana ([1948] 2018, [1976] 2012) para apontar o caráter decisivo do trato da totalidade como uma categoria ontológica e que influenciou a abordagem marxiana. Em Hegel, a realidade é reconhecida num novo nível de mobilidade dialética, assim como também a totalidade diante da compreensão da processualidade dialética, que é contraditória e também universal. O trecho a seguir mostra como em Hegel a totalidade tem um importante avanço, assim como também mostra o seu limite quando se percebe que a totalidade hegeliana se encontra sob camadas de raciocínios lógicos e hierárquicos: “Desse modo, a categoria da totalidade adquire no plano ontológico um significado que antes jamais pudera possuir. ‘O verdadeiro é o todo’, afirma programaticamente Hegel na *Fenomenologia*. Todavia, nessa abstrata e nua universalidade, a categoria da totalidade não seria ainda de modo algum adequada para servir de base a uma nova ontologia; como tal, de fato, ela já figurava naqueles sistemas dialéticos que, como indicamos, desativavam o processo dialético precisamente em sua culminação máxima. Em Hegel, porém, 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. Portanto, essa realidade total não só possui enquanto tal uma constituição totalitária, mas consiste de partes, de ‘elementos’, que também são, por seu turno, estruturados como totalidades. 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. Pode-se dizer que, nesse princípio, encontramos a real essência ontológica da conexão concreta da imagem hegeliana do mundo; mas isso apenas como sua forma esotérica, pois vimos que, na realização concreta, esse princípio é encoberto de muitas formas por raciocínios logicistas-hierárquicos” (LUKÁCS, [1976] 2012, p. 237).

⁷⁵ Novamente, vê-se Lukács operando seu raciocínio partindo do entendimento de que a totalidade dialética em Marx é herdeira, em certa medida, da formulação hegeliana, mas que, na elaboração marxiana, a totalidade não é reduzida a simples categoria lógica. O método dialético hegeliano, acompanhando os primeiros desenvolvimentos de uma articulação entre sequência dialética e historicidades real de Schelling (a dialética como veículo real da história), foi o primeiro a expor que a realidade é dialética, se encontra em constante movimento, cheia de contradições e na qual se encontra tanto a identidade, não identidade e oposição coexistindo. Coube ao espírito (hegeliano) e o desenvolvimento da razão buscar a apreensão desta realidade para detectar os elementos determinantes da reflexão (essência, fenômeno e aparência) que constituirão a consciência do ser. Assim, acompanha-se a reflexão de Lukács: “Portanto, a dialética da realidade que é conhecida pela razão consiste no seguinte: os momentos da realidade são simultânea e indissolúvelmente independentes e vinculados, de tal modo que sua verdade é falsificada tão logo se atribua a um desses aspectos um significado absoluto, que exclua o seu contrário, mas também quando as diferenças e as oposições são eliminadas em sua unidade. Essência, aparência e fenômeno são, portanto, determinações de reflexão na medida em que cada qual expressa essa relação; todo fenômeno é essência que aparece, toda essência aparece de algum modo. Nenhuma das duas pode estar presente sem essa relação dinâmica, contraditória; cada qual existe na medida em que ininterruptamente conserva a sua própria existência e renuncia a ela, na medida em que se esgota nessa relação antitética. Assim, as determinações de reflexão corretamente entendidas destroem não apenas a rígida dualidade transmitida pela teologia, mas que continua ativa ainda hoje, de entidades aparentemente autônomas, como destrói igualmente o velho preconceito segundo o qual as formas de objetividade imediatamente dadas, construídas por analogia com a coisidade, teriam alguma prioridade ontológica em relação às simples condições, relações etc. que as separam e vinculam, nas quais se expressam suas interações reais. Do ponto de vista ontológico, essas condições e relações estão no mesmo nível de realidade que os objetos em sentido estrito. Ambos são conhecidos pela razão do mesmo modo; em ambos os casos, o único critério da correção do pensamento a respeito deles é a concordância com a realidade. De acordo com Hegel, portanto, jamais se poderá dizer que os objetos existam desse ou daquele modo, uma vez que suas condições e relações seriam resultados idealizados de um processo de abstração ou de outra experiência qualquer. Naturalmente, é impossível analisar aqui em detalhe essa dialética. **Basta ter constatado que Hegel, com essa concepção das relações entre essência, fenômeno e aparência, indicou as bases gerais das determinações de reflexão**”. (LUKÁCS, [1976] 2012, p. 254)

essencial da constituição da reprodução ideal do que seja realmente existente (LUKÁCS, [1976] 2012). A totalidade e as categorias são “[...] ‘formas de ser, determinações da existência’ (*Existenzbestimmungen*), 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, [1976] 2012, p. 297).

Mais precisamente, a totalidade concebida pelo método dialético marxiano trata, então, que a apreensão dos fragmentos fatuais – que, por si só, já o são expressões de um complexo – deve ocorrer se concebê-los articulados dialeticamente uns com os outros. Isso não significa que feito este processo ter-se-á, assim, uma compreensão totalizante, mas que, a partir de sucessivas aproximações e desvelamento das determinações e mediações presentes nos fatos, poder-se-á ter um conhecimento mais enriquecido da totalidade. Recorrendo ao trabalho de Húngaro (2001), a partir de Marx e Lukács, tem-se:

Tal concepção de totalidade não imagina que seja possível o conhecimento de todos os fatos que compõem a realidade. Isso seria, inclusive, contraditório com a visão dialética de realidade. Trata-se, tão-somente, de se pensar que a realidade humana, que inclui também a natureza, é um todo articulado que pode ser racionalmente apreendido. Nesta concepção de totalidade, o elemento fundamental é o homem, cujo aspecto distintivo é o trabalho, a capacidade de transformar intencionalmente a natureza. (HÚNGARO, 2001, p. 34)

Vale sempre lembrar que se o ser humano age intencionalmente, ou seja, trabalha as consequências deste contínuo ato humano-social que gera, então, uma realidade em constante movimento e, conseqüentemente, sua transformação. A realidade concreta constituída, a sociedade, o próprio ser social não pode ser compreendido como algo estático, mas como “[...] uma totalidade dinâmica, uma unidade de complexidade e processualidade” (LUKÁCS, [1976] 2012, p. 304). Ainda acompanhando a síntese de Húngaro (2001), este, auxiliado pelo trabalho de Karel Kosik (1926-2003), traz a seguinte reflexão sobre esta totalidade que é concreta:

A dialética da totalidade concreta não é um método que pretenda ingenuamente conhecer todos os aspectos da realidade, sem exceções, e oferecer um quadro “total” da realidade, na infinidade dos seus aspectos e propriedades; é uma teoria da realidade e do conhecimento que dela se tem como realidade. A totalidade concreta não é um método para captar e exaurir todos os aspectos, caracteres, propriedades, relações e processos da realidade; é a teoria da realidade como totalidade concreta. Se a realidade é entendida como concreticidade, como um todo que possui a sua própria estrutura (e que, portanto, não é caótico), que se desenvolve (e, portanto, não é imutável nem

dados uma vez por todas), que se vai criando (e que, portanto, não é um todo perfeito e acabado no seu conjunto e não é mutável apenas em suas partes isoladas, na maneira de ordená-las), de semelhante concepção da realidade decorrem certas conclusões metodológicas que se convertem em orientação heurística e princípio epistemológico para estudo, descrição, compreensão, ilustração e avaliação de certas seções tematizadas da realidade, quer se trate da física ou da ciência literária, da biologia ou da política econômica, de problemas teóricos da matemática ou de questões práticas relativas à organização da vida humana e da situação social. (KOSIK *apud* HÚNGARO, 2001, p. 34-35)

Vale continuar destacando o raciocínio de Húngaro (2001) na análise da categoria da totalidade em Marx, o qual ressalta que o *concreto* se encontra na oposição de *abstrato*: “O concreto é concreto porque é a síntese de múltiplas determinações, portanto, unidade da diversidade. Por essa razão, o concreto aparece no pensamento como processo da síntese, como resultado, não como ponto de partida, não obstante seja o ponto de partida da intuição e da representação” (MARX, [1857-1858] 2011, p. 54)⁷⁶. O que torna possível, então, afirmar que a totalidade não é simples abstração lógica, mas uma totalidade concreta real é resultado de síntese de múltiplas determinações concretas e de mediações do ser social. Dessa forma, destaca-se o seguinte alerta:

Trata-se de uma tolice, portanto, imaginar que para Marx a compreensão da totalidade representa a compreensão de todos os fatos. Isso é ontologicamente impossível. O que se trata, em verdade, para Marx, é que, nesse processo ininterrupto de transformações, há elementos de continuidade que, também, podem ser logicamente apreendidos. Os determinantes sociais são exemplo disso. As relações sociais são construções históricas e concretas dos seres humanos, bem como mutáveis pela própria ação humana e o seu conhecimento representa, ao mesmo tempo, o conhecimento de nossos limites e de nossas possibilidades. A totalidade é, então, a totalidade expressa no ser social que, nos limites do capitalismo, trata-se do ser social da ordem burguesa. (HÚNGARO, 2001, p. 35)

Junto com a compreensão marxiana da realidade e da sociedade como totalidade concreta e dialética, essa se encontra em constante movimento já desde o processo humano de afastamento da totalidade da natureza. Ela faz com que Marx (e, posteriormente, Lukács) reconheça a historicidade como uma categoria essencial e importante para a ontologia do ser social.

Anunciada no decorrer de todo o percurso da teoria social de Marx, analisar a historicidade do ser social torna-se pertinente não apenas para compreendê-la como uma

⁷⁶ Na continuidade de seu raciocínio neste texto citado, Marx aponta que o equívoco de Hegel foi de conceber o real “[...] como resultado do pensamento que sintetiza-se em si, aprofunda-se em si e movimenta-se a partir de si mesmo, enquanto o método de ascender do abstrato ao concreto é somente o modo do pensamento de apropriar-se do concreto, de reproduzi-lo como um concreto mental. Mas de forma alguma é o processo de gênese do próprio concreto”. (MARX, [1857-1858] 2011, p. 54-55)

importante determinação ontológica, mas de compreendê-la nas articulações dos complexos que formam o ser social: “Para compreender de maneira justa o marxismo, a historicidade do ser, enquanto sua característica fundamental, representa o ponto de partida ontológico que leva à correta compreensão de todos os problemas” (LUKÁCS, [1984] 2010, p. 127; LESSA, 2015, p. 147). Como já indica Lukács, a historicidade, assim como outros princípios (objetividade, contraditoriedade, processualidade, totalidade), já encontrava fundamentos sólidos na teoria social e método de Marx. Lukács afirma:

[...] foi necessário sublinhar simplesmente que a fundação de uma ontologia materialista da natureza, que compreenda em si a historicidade e a processualidade, a contraditoriedade dialética etc., já está implicitamente contida no fundamento metodológico da ontologia marxiana. Esse estado de questão nos parece apropriado para delinear, em poucas palavras, o novo tipo representado na história da filosofia e da ciência por essa concepção de Marx. Ele jamais pretendeu expressamente criar um método filosófico próprio ou, menos ainda, um sistema filosófico. (LUKÁCS, [1976] 2012, p. 289)

Por ora, basta lembrar aqui de seus textos fundamentais – a exemplo dos *Grundrisse* (1857-1858] 2011) – os quais, ao evidenciar o desenvolvimento teórico, também apresentaram breves considerações sobre as formulações de um método investigativo na economia política.

A historicidade, pensada em seu concreto *ser-propriadamente-assim* (*Geradesosein*) e como *modo processual de ser* do ser real, é uma forma de crítica incisiva a todo empirismo, assim como também para “[...] qualquer absolutização da vida cotidiana” (LUKÁCS, [1984] 2010, p. 70-71) e outros métodos filosóficos. Observa-se aqui que Lukács refere-se a tendências ontológicas embasadas no cotidiano do ser humano como a de Nicolai Hartmann. Continua Lukács demonstrando que a crítica ontológica marxiana não se fecha às formas absolutizadas do cotidiano (ou seja, uma realidade alienada), já que sua ontologia se fundamenta prioritariamente na práxis vinculada à realidade:

Pois em cada pensamento do mundo nesse nível costuma habitar – já devido à predominante imediatez de sua maneira de ser – a tendência de perenizar os fatos diretamente dados. Mas a ontologia crítica de Marx é criativa por não se fechar a essa crítica, por não se limitar apenas a controlar, e **sim por revelar novos processos realmente dialéticos**. Ela parte, e desde o começo já partia, dos princípios mais profundos do ser social, da prioridade ontológica da *práxis* em contraposição à simples contemplação da realidade efetiva, por mais energicamente que esta se oriente para o ser. (LUKÁCS, [1984] 2010, p. 71, negritos nossos)

A história é um processo de conexão ontológica, um processo irreversível do tempo: o que se coloca como *irreversível* é a forma de movimento que se torna a essência de cada ser, seja nos processos naturais, inorgânicos e orgânicos, seja nos processos sociais. Acerca da irreversibilidade, tece Lukács nos *Prolegômenos*:

Quando Marx, de maneira intelectualmente franca, concebe a irreversibilidade como marca essencial daqueles processos em que o ser se manifesta, preservando-se e desdobrando-se como complexo de processos, ele parte diretamente de uma das mais elementares experiências da vida cotidiana dos homens. Aquilo que aconteceu, aconteceu e não pode mais ser considerado como não-acontecido, do ponto de vista real e prático; essa é uma das mais elementares e irrefutáveis experiências vitais dos seres humanos. Por certo, daí até o conhecimento da irreversibilidade dos processos objetivos de ser há ainda um longo caminho. (LUKÁCS, [1984] 2010, p. 369)

Porém, Lukács, ao analisar este complexo, aponta que ainda que haja a possibilidade de reversibilidade de alguns processos sociais, isso não significa a reversibilidade do tempo, portanto, da própria historicidade. Ainda que não haja uma volta no tempo, para a análise dessa irreversibilidade, torna-se primordial localizar o que seja substancial. Assim, a *substancialidade* é o ponto central de sustentabilidade da própria historicidade (VAISMANN; FORTES *In*: LUKÁCS, [1984] 2010)⁷⁷, não apenas como algo abstrato-estático, mas como continuidade persistente-concreta em movimento, no interior do devir. A substância reconhecida em movimento no interior dos complexos dinâmicos torna-se um princípio ontológico já não mais conflitante com a historicidade.

Ou seja, a história é irreversível, mas há uma substancialidade do ser social, visto sua característica ser de constante movimento, transformação e fruto da práxis humana – aliás, pode-se dizer que a práxis social é a substância/essência do ser social. Mas esta concepção⁷⁸, ainda que considerada um importante avanço, esbarra na compreensão da sua relação com o ser social. E é aqui que se encontra também a ruptura que Lukács opera diante destas iniciais considerações acerca da substância presente nas ontologias anteriores e do seu caminho para o reconhecimento de uma substancialidade humana (convertida para o ser genérico e singular) na historicidade.

Como atesta Lukács: “A eternidade do movimento não basta para determinar a concretude específica da historicidade” (LUKÁCS, [1976] 2012, p. 341). Acerca disso,

⁷⁷ Estes autores também alertam que a questão da irreversibilidade do tempo tem uma ligeira exposição inicial em *Para uma ontologia do ser social* ([1976] 2012) e seu maior desenvolvimento, como também assume o *locus* central da discussão, nos *Prolegômenos para uma ontologia do ser social* ([1984] 2010).

⁷⁸ Esta definição lukacsiana desempenha, inclusive, um importante e fundamental papel ao determinismo historicista (VAISMANN; FORTES *In*: LUKÁCS, [1984] 2010).

Lukács expõe: “Nos termos mais gerais possíveis, este implica não só o simples movimento, mas também e sempre uma determinada direção na mudança, direção que se expressa em transformações qualitativas de determinados complexos, tanto em si quanto na relação com outros complexos” (LUKÁCS, [1976] 2012, p. 341).

Mas o que causa esta mudança de direção e transformações qualitativas anunciadas na citação acima? O trabalho e a práxis social advindos deste ato. Posteriormente, será melhor discutido, mas aqui vale resgatar que o ato do trabalho, responsável pela formação da consciência e do ser social, é um ato de um *pôr* dessa consciência, de objetivação, assumida em Lukács como um *pôr teleológico*. Esse ato também já é responsável, desde seu princípio, pela elevação do ser social sobre o mundo (e ser) inorgânico e orgânico sem, no entanto, abandonar esta base. O trabalho, além de responsável por esse processo, é também o elemento mediador desses mundos. Assim, o trabalho se torna a única lei objetiva e universal do ser social e, conseqüentemente, uma *lei histórica*, de onde também emergem outras leis históricas no interior do ser social (Lukács aqui trata como um importante exemplo e imanente ao trabalho a lei do valor) (LUKÁCS, [1976] 2012).

Importante adiantar aqui: Lukács faz ressalvas tanto para a utilização generalizante de conceitos como o de *desenvolvimento* e também de *ontologia*, quanto para a sua utilização limitada ou restrita, pois em determinados casos, seja na esfera inorgânica, na orgânica ou social, há um processo de imputação ontológica em complexos dinâmicos que não necessariamente são ontológicos.

Lukács remete à discussão presente no trabalho de Hartmann acerca da interferência humana em processos naturais, mais especificamente, da *práxis cotidiana* (ressalta-se que a ontologia hartmanniana procura se assentar na cotidianidade, ou seja, sua ontologia tem o cotidiano como ponto de partida, algo que significa importante avanço ao amarrar a ontologia ao ser, porém, com a problemática compreensão real sobre esta cotidianidade⁷⁹) dos criadores de animais que regulam a reprodução biológica já

⁷⁹ Lukács, na análise da obra de Hartmann, aponta devidamente o problema do entendimento sobre a cotidianidade como ponto de partida para uma ontologia do ser social, ao mesmo tempo que esta própria cotidianidade possa expressar relações mascaradas: “De um lado, uma consideração ontológica do ser social é impossível sem procurarmos seu primeiro ponto de partida nos fatos mais simples da vida cotidiana dos homens. Para encontrar essa situação nos estados mais rudimentares, é preciso lembrar a trivialidade, muitas vezes esquecida, de que só uma lebre que exista pode ser caçada, só uma amora que exista pode ser colhida etc. Todo pensamento cuja pressuposição e conseqüências perderem esse fundamento último tem de dissolver-se subjetivamente em si mesmo, em sua globalidade e em seus resultados finais. Mas, por outro lado – devido igualmente ao fato básico próprio do ser humano de que nunca somos capazes de ter um conhecimento total de todos os componentes de nossas decisões e suas conseqüências –, também na vida cotidiana, o verdadeiro ser muitas vezes se revela de maneira altamente distorcida. Em parte, os modos

desde os processos iniciais de domesticação de outros seres vivos da natureza⁸⁰. Mesmo sem o devido conhecimento científico, a humanidade desenvolveu formas de interferência na natureza que ocasionariam, inclusive, mudanças no desenvolvimento filogenético de espécies, antes mesmo de se conhecer o gene.

O exemplo mais significativo é o desenvolvimento filogenético das espécies, conhecido na prática dos criadores de animais muito antes que se tentasse estudá-lo cientificamente. Não se deve, porém, como já observamos ao criticar Nicolai Hartmann, atribuir a essa *intentio recta*⁸¹ uma certeza que não possui,

de manifestação imediata encobrem o essencial do ser efetivo, em parte nós mesmos projetamos no ser, com silogismos analógicos precipitados, determinações que são totalmente estranhas a ele, apenas imaginadas por nós; além disso, confundimos com o próprio ser os meios com que tomamos consciência de momentos determinados do ser etc. Portanto, é preciso partir da imediaticidade da vida cotidiana, e ao mesmo tempo ir além dela, para poder apreender o ser como autêntico em-si. Mas, simultaneamente, também é preciso que os mais indispensáveis meios de controle do ser pelo pensamento sejam submetidos a uma permanente consideração crítica, tendo por base sua constituição ontológica mais simples. As inter-relações desses dois pontos de vista aparentemente opostos é que possibilitam uma aproximação daquilo que o ser, como ente, verdadeiramente é” (LUKÁCS, [1984] 2010, p. 37).

⁸⁰ Conceito de labilidade em Hartmann (ela abre espaço para a discussão sobre a alternativa em Lukács): a labilidade (instabilidade) do equilíbrio dinâmico no organismo como princípio da preservação de determinada espécie, pois a labilidade, a instabilidade necessária, assegura a adaptação do ser no ambiente. Ontologicamente, labilidade é “[...] nada além de um grupo de qualidades (possibilidades parciais) no processo de transformação de uma efetividade em outra. Consumado o processo concreto de transformação, essa possibilidade, esse complexo de possibilidades, terá transformado numa nova efetividade, deixando de ser – nesse tocante – uma possibilidade” (LUKÁCS, [1976] 2012, p. 173).

⁸¹ *Intentio recta* e *intentio obliqua*: estas expressões, vindas da ontologia de Nicolai Hartmann, são de grande importância para Lukács elaborar as categorias presentes no processo de pôr da consciência, quais sejam, as categorias de pores teleológicos primários e secundários. *Intentio recta*, resumidamente, é o impulso inicial para o conhecimento do real se relacionar com a necessidade de a consciência capturar corretamente a realidade de maneira que se haja a possibilidade de o agir intencional transformar a realidade conforme os objetivos previamente idealizados (LUKÁCS, [1976] 2012; LESSA, 2015). Lukács apresenta a seguinte passagem na obra de Hartmann para explicar a *intentio recta*: “A postura natural em relação a um objeto [...], o estar direcionado para aquilo que vem ao encontro do sujeito, para aquilo que ocorre, que se oferece, em suma, o estar voltado para o mundo em que o sujeito vive e do qual é parte – esta postura fundamental é a que nos é mais corriqueira na vida, e o será por toda ela. É por meio dela que nos arranjamos no mundo, é em virtude dela que com nosso conhecimento estamos adaptados à demanda do cotidiano” (HARTMANN *apud* LUKÁCS, [1976] 2012, p. 134). Este impulso é parte inerente do trabalho e, segundo Lessa (2015), é a substância necessária que funda a ciência que, com o desenvolvimento do próprio complexo social, não se prende apenas à compreensão do metabolismo do homem com a natureza. Com Lessa, temos: “O desenvolvimento da sociabilidade possibilitou e exigiu que a ciência se desenvolvesse em um complexo social específico, altamente especializado e sofisticado, e que apenas mediadamente se relaciona à transformação da natureza – a qualidade e a quantidade de mediações variam entre os ramos da ciência e mesmo entre as diferentes pesquisas de um mesmo ramo. Ciência e técnica não coincidem, ainda que mantenham uma relação bastante íntima” (LESSA, 2015, p. 32). Já a *intentio obliqua* está relacionada, na ontologia hartmanniana, com a atitude gnosiológica que acompanha a teoria do conhecimento, a lógica e a psicologia. É uma atitude contrária à *intentio recta*. Assim explica Hartmann, citado por Lukács: “A teoria do conhecimento, no entanto, que justamente indaga em que consiste o ato de conhecer e quais são suas condições, precisa inverter o rumo natural do conhecimento, mais precisamente, voltá-lo em sua direção, precisa convertê-lo em seu objeto. Esse ato de inverter o rumo natural constitui a reflexão gnosiológica” (HARTMANN *apud* LUKÁCS, [1976] 2012, p. 134). A contraposição destas duas se dá por conta de a *intentio obliqua* constituir uma interpretação da existência a partir da *antropomorfização do ser* (LUKÁCS, [1976] 2012; LESSA, 2015). Ou seja, a captação da realidade pela subjetividade, pela consciência humana, ocorre por vias de sua antropomorfização, seja pela via já conhecida das formas religiosas, seja pelas ciências e métodos que apanham a realidade não pela gênese do ser, mas pelo objeto separado do ser. O desenvolvimento pela *intentio obliqua* abre espaço para a constituição de *ideologias*. Diante disso, para

nem sequer no simples sentido de que ela indicaria a direção. Pelo fato de mover-se no plano da realidade indubitável, ainda que apenas imediata, ela pode ser superior ao conhecimento científico, pode às vezes corrigi-lo em termos ontológicos. Todavia, precisamente por ser uma intenção da cotidianidade, costuma ser permeada por preconceitos surgidos necessariamente no terreno dessa cotidianidade, sendo, portanto, por eles deformada. (LUKÁCS, [1976] 2012, p. 342)

E observando estas tentativas de impositação ontológica indevida em aspectos que não carregam necessariamente tais características, Lukács comenta tal contradição e também aponta a consideração correta sobre a teleologia:

Nesse caso, trata-se, sobretudo, do seguinte: direta ou indiretamente, imputa-se um caráter teleológico a complexos dinâmicos que, em termos ontológicos, não têm tal caráter. Esses pores teleológicos inteiramente imaginários, inexistentes, que por sua natureza são transcendentais, religiosos etc., são assim elevados a princípios fundamentais, a partir dos quais se julga a existência ou não de um desenvolvimento e se examina de que espécie é sua essência ontológica. Não é este o local para discutir as diversas consequências de tais concepções. Basta sublinhar que nossas análises rejeitam toda forma generalizada de teleologia, não apenas na natureza inorgânica e orgânica, mas também na sociedade, restringindo sua validade aos atos singulares do agir humano-social, cuja forma mais explícita e cujo modelo é o trabalho. (LUKÁCS, [1976] 2012, p. 342-343)

Ainda seguindo a compreensão sobre a substancialidade na historicidade do ser social em Lukács, esse autor vê, na concepção de trabalho marxiana, que este ato contínuo e teleológico gera consequências no ser social, o que origina uma estrutura peculiar. A atividade humana intencionalmente dirigida se objetiva – antes dela, as operações na natureza respondiam somente ao princípio da *causalidade dada* pela própria natureza (LESSA, 2012) –, ou seja, o *pôr teleológico*, a finalidade específica de uma atividade previamente idealizada que gera produtos, “[...] tem a peculiaridade puramente social de se apresentarem com o caráter de *alternativa*⁸²” (LUKÁCS, [1976] 2012). Eis aqui, então, a distinção ontológica da *causalidade dada* e do agir humano que é uma *causalidade posta*, é o *pôr teleológico* da efetividade da consciência. Nesse sentido, o *pôr teleológico* não deixar de ser uma forma de causalidade, uma *causalidade posta*, já que se trata de

Lukács, assim como Hartmann: “A tarefa da ontologia é ater-se criticamente à *intentio recta* e cuidar, na investigação de todo fenômeno, para que sua apreensão não seja turvada pela introdução de formas, de conteúdos, de tendências e estruturas cuja origem não esteja fundada na constituição do fenômeno em sua existência em si, mas que são transportadas para dentro do objeto existente em si a partir das relações ‘sujeito-objeto’ de uma *intentio obliqua*” (LUKÁCS, [1976] 2012, p. 134-135).

⁸² Sobre a alternativa, mais à frente voltaremos a tematizá-la quando for destacado o complexo do processo de trabalho. Aqui adianta-se que a alternativa é um ato de consciência e é “[...] uma categoria mediadora com cuja ajuda o espelhamento da realidade se torna o veículo do *pôr de um ente*”. (LUKÁCS, [1976] 2013, p. 73)

uma causalidade que se põe em movimento pela mediação de um fim humanamente configurado (VAISMANN; FORTES *In*: LUKÁCS, [1984] 2010).

Para a consciência são apresentadas possibilidades, alternativas de sua efetivação, podendo ser realizadas ou não. Tal processo gera uma cadeia constante em que a consciência e o agir humano teleologicamente se põem e se realizam em uma das alternativas possíveis, mas também apresentam a possibilidade de retroagir nela mesma (ainda que isto não se opere voltando-se fisicamente no tempo). Com Lukács, vê-se que nas esferas inorgânicas-orgânicas isto não se sustenta ou se caracteriza como um pôr teleológico diante de uma alternativa:

As aparentes analogias que encontramos nos animais superiores – o fato de um leão lançar-se sobre esse antílope e não sobre aquele etc. – nada têm a ver com isso justamente em sentido ontológico, porque essa “escolha” se mantém no plano biológico e não provoca transformações interiores de nenhum tipo. Os processos que levaram a ela são, portanto, meros epifenômenos no plano do ser biológico. (LUKÁCS, [1976] 2012, p. 343).

Dessa forma, Lukács demarca uma importante distinção entre aquilo que é uma resposta imediata no plano biológico – uma ação que corresponda a conexões meramente causais e sem qualquer mediação humana –, daquilo que se apresenta como uma alternativa constituída socialmente:

A alternativa social, ao contrário, por mais profunda que seja sua ancoragem no biológico, como no caso da alimentação ou da sexualidade, não permanece fechada nessa esfera, mas sempre contém em si a referida possibilidade real de modificar o sujeito que escolhe. Naturalmente, também aqui se verifica – em sentido ontológico – um desenvolvimento, já que o ato da alternativa possui também a tendência de afastar socialmente as barreiras naturais. (LUKÁCS, [1976] 2012, p. 343)

Dessa observação, parte-se então para o entendimento de a historicidade ser um fato condicionado pela processualidade ocasionada pelo ato de trabalho (teleologicamente posto) e pela *práxis social* surgida no interior dessa processualidade (uma processualidade universal).

No trabalho de Lessa (1996, 2001, 2012), encontra-se suporte para melhor entendimento sobre a historicidade, a substancialidade e a essência humana. Diz o autor que há dois aspectos fundamentais para o debate sobre a substância:

- a. como dito anteriormente aqui, em Marx se tem o delineamento de uma concepção histórica da substância, ou seja, a substancialidade não é estático-estacionária, mas histórica e social, se conserva, mas sempre processualmente e sendo transformado nessa processualidade e, portanto, apresenta uma historicidade da essência humana; e
- b. “[...] essência e fenômeno se diferenciam não por uma distinção quantitativa do grau de ser, nem por uma exclusiva articulação da essência com a necessidade (restando ao fenômeno a casualidade), mas sim pelo fato de a essência ser o *locus* da continuidade” (LESSA, 2012, p. 44).

Na contraposição a outras acepções ontológicas em que consideram opostos, a essência e o fenômeno, Lukács, segundo Lessa (2012), realiza a seguinte afirmação acerca da essência e do fenômeno:

[...] o ser é histórico porque sua essência, em vez de ser dada *a priori*, se consubstancia ao longo do próprio processo de desenvolvimento ontológico. Em lugar de determinar o processo do exterior, a essência em Lukács é parte integrante e imprescindível de toda a processualidade. O mesmo ocorre com a esfera fenomênica. Por isso afirma ele que “o fenômeno é sempre algo que é e não algo contraposto ao ser” (LUKÁCS *apud* LESSA, 2012); é “parte existente da realidade social”. (LUKÁCS *apud* LESSA, 2012, p. 44-45).

Dessa forma, acompanha-se a seguinte síntese de Lessa: para Lukács, a essência é o complexo de determinações que é permanente em todo o longo processo de desdobramento categorial do ser; “[...] a essência são os traços mais profundos que articulam em unidade os heterogêneos momentos que se sucedem ao longo do tempo. A essência é o *locus* da continuidade” (LESSA, 2012, p. 45).

Ainda que essência e fenômeno se distingam por conta de a essência ser o *locus* da continuidade, conforme apontado acima, isso não significa que estes se opõem por estarem em níveis distintos do ser, isto é, entre eles não se tem uma hierarquia. E aqui, vale, então, mais um adendo importante e uma volta a capítulos anteriores. Acompanhando o desenvolvimento do estudo de Lessa acerca da historicidade da essência, demonstra-se que, em Lukács (e, por conseguinte, em Marx), essência e fenômeno assumem iguais posições no *estatuto ontológico* (LESSA, 2001, 2012).

Todas as ontologias até Hegel consideraram a essência⁸³ como o “verdadeiro ser”, ou seja, a essência concentraria em si um *quantum* maior de ser que os fenômenos. Há, neste sentido, uma clara distinção do estatuto de ser entre o essencial e o fenomênico: o primeiro é autenticamente, o segundo apenas pode existir tendo na essência o seu fundamento. Portanto, a existência do fenômeno é, para sermos breves, de segunda ordem, decorrente da existência primordial da essência. Esta supremacia ontológica da essência é o fundamento último das concepções teleológicas da história, pois, novamente sendo extremamente sintético, o desenvolvimento histórico teria por direção e sentido necessários à realização desse ser essencial. Marx opera uma reviravolta nesta concepção, segundo Lukács. Para Marx, a essência e o fenômeno são categorias que possuem o mesmo *estatuto ontológico*, são igualmente existentes e igualmente necessárias ao desdobramento de todo e qualquer processo. Não há absolutamente nenhuma processualidade que não desdobre, no seu desenvolvimento, uma relação entre essência e fenômeno. Em sendo assim, o que distinguiria essência e fenômeno seriam as distintas funções que exercem no interior da processualidade da qual são determinações. (LESSA, 2001, p. 92)

A essência e o fenômeno, na ontologia marxiana, assumem posições distintas, mas possuem o mesmo *estatuto ontológico*, pois ambos são igualmente reais, que se articulam no interior do devir do ser social. Esta posição é diferente tanto das acepções antes de Marx – especificamente, referencia-se, aqui, a acepção hegeliana –, mas também das acepções pós-hegelianas (como a debatida na filosofia existencialista heideggeriana que observa que no fenômeno se tem a manifestação absoluta da essência) (LUKÁCS, [1976] 2012). É no interior do entendimento do estatuto ontológico da essência e do fenômeno que Lukács também realiza um importante debate acerca das *determinações-da-reflexão* encontradas na obra de Hegel e problematizadas pelo autor primeiramente citado. Sobre isso, Lukács aponta a essência, o fenômeno e a aparência como formas das *determinações-da-reflexão*:

Todos sabem que elas [as *determinações-da-reflexão*] formam as categorias centrais da lógica hegeliana da essência. Mas a essência é – mesmo segundo a falsa ontologia logicista de Hegel – produto do ser e não do pensamento. O pensamento em marcha ascendente do entendimento à razão pode captar a essência – com as *determinações-da-reflexão* “essência-fenômeno-aparência” – tão somente porque, segundo Hegel, a realidade já fez, de modo objetivo e independente do pensamento, o trajeto que vai do ser à essência. (LUKÁCS, [1976] 2012, p. 251)

Ainda que as *determinações-da-reflexão* sejam reconhecidas como uma importante ferramenta metodológica no sistema hegeliano, para Lukács, ele não levou até o fim a coerência de sua descoberta por sua característica demasiadamente logicista e por

⁸³ Viu-se, no primeiro capítulo desta tese, a definição de essência como uma das categorias que perfazem o sistema lógico hegeliano.

não levar às últimas consequências de seu pensamento no qual as determinações de reflexão só se efetivam assim no ser social. Pelas palavras de Lukács, tem-se:

A verdade, a profundidade e a universalidade dessas determinações, porém, tornam-se tanto mais evidentes quanto mais decisivamente sua verdadeira constituição ontológica for libertada da camisa de força logicista do sujeito-objeto idêntico. Com efeito, nessa concepção de Hegel, a passagem ontológica do ser totalmente abstrato à essência bem mais determinada e concreta permanece uma declaração idealista, enigmática e inexplicável; mas toda essa névoa logicista é dissipada quando, ao contrário, se assume que o caminho do conhecimento vai – por meio da abstração – do ser abstrato à essência mais concreta, enquanto na realidade, porém, a essência mais concreta e complexa constitui o ponto de partida ontológico, do qual pode se obter através da abstração o conceito do ser, que também é primariamente ontológico. [...]. Por essa razão, não é difícil compreender que a construção categorial da essência, enquanto aproximação de um complexo – relativamente – total, foi construída sobre a correlação recíproca de categorias aparentemente autônomas, mas na realidade indissolúvelmente condicionadas umas pelas outras. Com isso chegamos ao nível da razão, às determinações de reflexão. (LUKÁCS, [1976] 2012, p. 251)

Então, segue o destaque desta discussão em um necessário retorno à categoria da essência na obra hegeliana. Presente no segundo volume que versa sobre a *Doutrina da Essência da Ciência da Lógica* (HEGEL, [1813] 2018b), as determinações-da-reflexão (*Reflexionsbestimmungen*) ou as *essencialidades* são postas por Lukács ([1976] 2012) como o centro da dialética hegeliana. Se a essência se encontra entre o ser e o conceito, ela já se torna um importante elemento indicador das determinidades iniciais no pensamento em marcha ascendente do entendimento à razão que atravessa estas estruturas, da aparência (*Schein*) imediata do fenômeno (*Phänomen*) à sua forma mediada pela própria reflexão preenchida de determinidades. O pensar que percorre a abstração torna-se reflexão por já haver determinações nele. Se a essência é tomada como reflexão, “[...] a essência é essência determinada, *essencialidade*” (HEGEL, [1813] 2018b, p. 53).

A reflexão, que é a essência que aparece dentro de si mesma, é um movimento que atravessa os momentos de sua própria definição, mas também é mediação consigo mesmo. Nisso, o seu *aparecer*, estas já são determinações refletidas dentro de si (HEGEL, [1813] 2018b). Hegel então expõe que a essência aparece determinada inicialmente através da identidade; em segundo lugar, aparece a determinação da diferença; e, em terceiro lugar, aparece a contradição, na qual “[...] a oposição se reflete dentro de si mesma e regressa para seu fundamento” (HEGEL, [1813] 2018b, p. 53).

Diante disso, Ranieri (2011) sintetiza as determinações-da-reflexão como a “[...] *unidade* e a *distinção* entre a identidade, a diferença e o fundamento da relação entre as duas” (RANIERI, 2011, p. 52). Dirá Lukács, a partir de Hegel:

Ele [Hegel] parte da imagem do mundo ao nível da percepção sensível e investiga a maneira pela qual, em função da inter-relação entre a realidade e a tentativa da subjetividade humana de dominá-la, a percepção sensível se eleva ao nível do entendimento. O procedimento “natural” do ser humano, nesse tocante, é que, encontrando na realidade com que se defronta objetos singulares, busque apreendê-los na forma imediata, dada, em que aparecem, isto é, isoladamente. Essa tentativa, todavia, produz espontaneamente o seu contrário, o relacionamento recíproco dos objetos que aparecem imediatamente. E, dessa contradição na atitude espontânea em face da realidade, brotam as determinações de reflexão: O conteúdo da consciência sensível é, em si mesmo, dialético. Ele deve ser o singular; mas [...] exatamente enquanto o conteúdo singular exclui de si mesmo o outro, ele se refere ao outro, se demonstra como indo além de si, como dependente de outro, como mediatizado por ele, como tendo em si mesmo o outro. A verdade mais próxima do imediatamente singular é assim o seu *ser-referido a outro*. **As determinações dessa referência são as que se chamam determinações de reflexão**⁸⁴. [...]. Desse movimento da subjetividade, que aspira a captar a realidade com o pensamento, surge o entendimento, a primeira morada *imediate* das determinações de reflexão. (LUKÁCS, [1976] 2012, p. 247, negritos e acréscimo em colchetes nossos).

As determinações-da-reflexão aparecem como um conteúdo de um confronto originário entre o ser humano e seu ambiente exterior, conforme expõe Ranieri (2011, 2018). Determinado conteúdo que se apresenta à consciência é imediatamente apreendido por ela, mas feito de forma como algo exterior e imediato. Isso que se apresenta de imediato também pode aparecer como seu oposto, negativo, também gerando a possibilidade de identificação daquilo que aparece espelhado à própria consciência. E, assim, ocorre este percurso:

O papel da consciência que reflete é o de reproduzir conceitualmente o conteúdo do mundo material por meio do reconhecimento da predicação, ou seja, reconhecer o que de *dialético* há no mundo material ao perceber que o singular, no seu excluir de si o outro, refere-se a ele e dele depende e, nessa medida, vai além de si mesmo – o singular é mediatizado pelo outro e tem no interior de si, por isso, as propriedades daquilo que o define enquanto diferença. O vir-à-ser que se refere a outro é, assim, o primeiro passo na identificação possível da singularidade imediata. As determinações que compõem essa relação são denominadas determinações-da-reflexão não pelo fato de interferirem intelectualmente no universo das particularidades

⁸⁴ No texto original de Lukács, para ilustrar o que se denomina como determinações-da-reflexão, é utilizada a seguinte passagem da *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio* ([1830] 2012a) de Hegel: “O conteúdo da consciência sensível é, em si mesmo, *dialético*. Ele deve ser o singular; mas [...] exatamente enquanto o conteúdo singular exclui de si mesmo o outro, ele se refere ao outro, se demonstra como *indo além de si*, como dependente de outro, como mediatizado por ele, como tendo em si mesmo o outro. A verdade mais próxima do *imediatamente singular* é assim o seu *ser-referido a outro*. As determinações dessa referência são as que se chamam determinações de reflexão”. (LUKÁCS, [1976] 2012, p. 247)

predicativas dos entes singulares (iniciativa que pode, claro, ser efetivada, já que toda consciência se compõe também pela sua intervenção ativa), mas por reconhecerem essas qualidades e separarem-nas mentalmente a partir da percepção de sua diferença na identificação de cada singular. Trata-se da possibilidade da reflexão determinar o mundo material por meio de um processo unitário de homogeneização desse universo. Essa é a maneira pela qual a consciência pode apreender (*Wahrnehmen*) o mundo. (RANIERI, 2018, p. 28-29)

A apreensão intelectual é dividida em dois momentos: entendimento (*Verstand*) e razão (*Vernunft*), sendo que somente a razão é o momento capaz de realizar a reflexão de forma correta sobre o conjunto de conexões. Tal tratamento dado ao caminho do pensar, para o trato das determinações-da-reflexão, é visto também como essencial no trato que Marx e Lukács dão, por exemplo, à categoria da ideologia, mas também à discussão sobre o Capital em que se observa um extremo rigor e controle na exposição categorial presente em seu pensamento (RANIERI, 2011, 2018).

Observando que o estudo sobre as determinações-da-reflexão no trabalho de Ranieri (2011, 2018) encontra-se próximo à interpretação lukacsiana presente na *Ontologia do ser social* ([1976] 2012), vê-se, em Lukács (e em Ranieri, conseqüentemente), uma valorização desses momentos da essência como o principal elemento desenvolvido no sistema lógico de Hegel, especialmente por diferenciar fenômeno da aparência e da essência. Assim, segue:

O feito filosoficamente revolucionário de Hegel, a descoberta das determinações de reflexão e a atribuição de ponto central a elas, consiste sobretudo em ter eliminado o abismo que separava, de modo absoluto, o fenômeno e a essência. Dado que a essência não é entendida nem como ente-transcendente, nem como produto de um processo ideal de abstração, mas, ao contrário, como momento de um complexo dinâmico no qual essência, fenômeno e aparência convertem-se ininterruptamente um no outro, as determinações de reflexão revelam, nessa nova concepção, um caráter primariamente ontológico. (LUKÁCS, [1976] 2012, p. 253)

Se, por um lado, Lukács aponta o avanço da doutrina da essência e a descoberta das determinações-da-reflexão, por outro, ele também apresenta limitações para se pensar algumas categorias ônticas do ser social. A predominância do caráter logicista (acerto de Hegel), porém, sem estar devidamente ancorado numa base que permitisse apreender como elemento pertinente e fundamental do movimento do pensamento, o estudo das alterações da função econômico-social (como fez Marx) poderia ocultar traços ontológicos pertencentes à particularidade do ser social, humano e genérico.

Ao tratar, por exemplo, da imediatidade como categoria da consciência, por um lado a imediatidade passa pelos complexos do percurso onde se têm as mediações e o

próprio percurso existe objetivamente, ainda que não seja captado pela consciência como imediatidade desses estados de complexos. A natureza inorgânica é um exemplo disso: pois ela é imediatamente existente em si que só se torna existente para o ser na própria consciência humana, mas não tendo nenhuma significação ontológica para o processo em si. Porém, por outro lado, o próprio imediato é detentor de uma eficácia real independente e que não passa por qualquer consciência, mas que se encontra e se insere verdadeiramente numa relação da reflexão com a mediação, como é o caso da natureza orgânica, cujos seres entram em inter-relação com o ambiente, como “[...] totalidade que se reproduz” (LUKÁCS, [1976] 2012, p. 260). E explicitam-se as limitações diante da especificidade do ser social:

É só no ser especificamente humano, no ser social, e já em estágios bastante primordiais, no trabalho e na linguagem, que imediatidade e mediações se separam e se unificam, ou seja, que elas aparecem como determinações de reflexão ontológicas. Temos aqui, portanto, uma conexão categorial que é característica do ser social e só dele, embora – como vimos – fosse impossível existir uma determinação tão especificamente social se não houvesse “precuroras” dela na natureza. Hegel também deixa de ver a importância social dessa determinação de reflexão; basta pensar em sua análise do hábito como “segunda natureza”, na *Enciclopédia*. (LUKÁCS, [1976] 2012, p. 260).

Diante disso, afirma-se novamente que a acepção lukacsiana, a partir de sua avaliação sobre a teoria social de Marx, põe a essência e o fenômeno num mesmo patamar ontológico. A relação entre eles não é de simples passividade do fenômeno diante da essência. Lessa (2012) afirma que dessa relação, entre estas duas dimensões, se desdobra uma determinação reflexiva⁸⁵ e, diferente de outras acepções, o fenômeno possui um papel ativo na determinação da essência humana. Mais que isso: Lukács, ao defender uma essência processual que atravessa, continua, se desdobra (conservando-se ou mudando, suprassumindo), entende tais dimensões conectadas para entendê-las como um *processo unitário*, mas que em seu interior encontram-se conservadas as distinções que lhe são perenes.

Acerca disso, tem-se em Lukács a seguinte observação, na qual o autor aponta a necessidade de superar o esquema logicista para uma verdadeira compreensão ontológica da essência, das determinações da reflexão, da substancialidade humana, como também

⁸⁵ Utilizou-se aqui a tradução contida no texto original de Lessa (2012) em respeito ao desenvolvimento do conteúdo. Contudo, no início deste trabalho, foi feita uma nota explicativa (nota 26) na qual é exposto o problema de se traduzir *Reflexionsbestimmungen* por determinação reflexiva.

tratar da distinção entre a teoria do conhecimento e a ontologia, mostrando a importância de se garantir a primazia dos fundamentos da realidade:

Nossa concepção acerca da essencialidade unitária das determinações de reflexão parece simplificar as diferenciações operadas por Hegel. Na verdade, é pela eliminação desses esquemas logicistas que se prepara o caminho para uma verdadeira diferenciação. Esta deveria, antes de tudo, concretizar a sequência dialética, genialmente determinada por Hegel, que vai da identidade à oposição e à contradição, passando pela diferença e pela diversidade. O próprio Hegel jamais o fez. Só nos clássicos do marxismo ela foi operante, mas pouco depois, igualmente, caiu no esquecimento. Não há como superestimar a importância dessa diferenciação, já que a desvalorização da dialética por seus adversários repousa em grande parte, e por vezes com relativa legitimidade, no fato de que seus defensores operam exclusivamente com as formas mais desenvolvidas, mais extremas, da contraditoriedade, negligenciando as formas intermediárias. Além do mais, só a nossa proposta de unificação das determinações de reflexão permite diferenciar os diversos modos de manifestação da dialética, assim concebida nos diversos níveis do ser, de acordo com a constituição ontológica de cada um deles. Também nesse caso o crédito da dialética se viu diminuído porque, por um lado, relações dialéticas, que só se manifestam no nível máximo do ser, foram aplicadas de maneira acrítica às formas inferiores de ser; e, por outro, porque houve contínuas tentativas de interpretar de modo reducionista os complexos dialéticos mais elaborados a partir dos mais simples. E, por fim, esse modo de análise oferece uma base teórica para separar corretamente a teoria do conhecimento da ontologia, para determinar corretamente a dependência da primeira em relação à segunda, pelo fato de que a passagem gnosiológica do entendimento à razão é exposta como consequência da dialética objetiva de essência e fenômeno e a prioridade ontológica dos complexos, dialeticamente estruturados, diante de seus elementos, componentes etc., obriga a essa passagem gnosiológica, no interesse do conhecimento mais adequado possível da realidade. Com as determinações de reflexão, essa prioridade ontológica dos complexos revela-se com clareza pela primeira vez na história da filosofia. (LUKÁCS, [1976] 2012, p. 278)

Feitas estas iniciais considerações acerca dos princípios ontológicos na obra de Marx e de Lukács, observa-se o tempo inteiro que o “momento predominante” encontra-se na articulação e mediação possível pela centralidade da categoria trabalho. No percurso deste trabalho, em diversos momentos, apareceram considerações sobre o conceito de trabalho nas obras dos autores aqui citados, mas ainda se encontra uma importante lacuna que se pretende, a seguir, minimamente preencher: na obra lukacsiana, o trabalho aparece como categoria fundante numa dimensão ontogenética humana, como *protótipo* [*Urbild*] do ser social.

Como a teoria de Marx e Lukács tratam da ontologia do ser social atrelada às descobertas sobre a gênese e evolução da natureza humana, já no subsequente capítulo será o momento que esta tese procurará elencar o aparecimento da consciência sobre o corpo no processo sociometabólico do homem com a natureza, como também no processo da reprodução social em que se tem o surgimento de complexos sociais, o corpo aparecerá

– tardiamente – como *conceito* (antes disso, o corpo, não nominado assim, correspondia à dimensão da carência-necessidade da existência).

Posteriormente, no capítulo seguinte, enfatizar-se-á que, nesse processo, a alienação e o estranhamento da consciência e do ser humano com a objetividade existente fora deste ser consciente foram criados por ele em seu processo sociometabólico com a natureza. Tal processo também gerou consequência, não apenas o reconhecimento enquanto ser, um ser corpóreo-material, como também das formas de socialidades surgiram elementos que geraram impedimentos à realização da emancipação humana. Do processo de reconhecimento, após sucessivas formas de pores teleológicos do trabalho, instituiu-se o pensamento, a conceituação sobre *ser um corpo*, manifestada, assim, na linguagem (expressão do conceito).

CAPÍTULO 3

O TRABALHO: COMPLEXO CATEGORIAL CENTRAL DA ONTOLOGIA DO SER SOCIAL



Thought Gang, arte de David Lynch e Angelo Badalamenti, 2018. © Sacred Bones Record. Disponível em: <https://www.sacredbonesrecords.com/products/sbr214-thought-gang-thought-gang>

No capítulo anterior, foram observados o surgimento e a consolidação do trabalho na obra marxiana como categoria central do desenvolvimento do ser social. Com Lukács, averiguou-se que as categorias presentes na teoria social e o método de investigação em Marx e Engels são essenciais posições ontológicas que fundamentam não apenas uma teoria da constituição da sociedade burguesa.

Se antes, Marx e Engels buscavam compreender a emergente, conflituosa, imersa em contradições sociedade de classes de seus tempos, ainda é possível afirmar que seus estudos transcenderam iniciais objetivos e apresentam também uma teoria da constituição de ser humano-social.

Assim, a seguir, ver-se-á o esforço de Lukács em torno da tentativa de renovação do marxismo realizando um aprofundamento e recuperando/desenvolvendo a noção de que há, em Marx e Engels, uma ontologia do ser social.

3.1. Complexos categoriais e ontológicos do ser social: o trabalho, o ser social, o corpo

Feitos todos estes alertas, a contribuição lukasciana encontra-se melhor desenvolvida na segunda parte (*Para uma ontologia do ser social II*), quando trata dos *complexos de problemas mais importantes*: os “complexos” do trabalho, da reprodução social, do ideal e da ideologia e do estranhamento. É aí, segundo Netto (LUKÁCS, [1976] 2012), que se tem a originalidade do pensamento do último Lukács:

[...] originalidade que não faz tábula rasa da obra marxiana, mas antes a toma como fundamento das novas determinações que estabelece e/ou descobre – seja, por exemplo, no cuidado com a relação trabalho/práxis ou com a relação “sujeito-objeto” no trabalho, seja na abordagem criadora da reprodução social, seja na profunda renovação do enfoque da ideologia. (NETTO *In*: LUKÁCS, [1976] 2012, p. 17)

Cabe iniciar aqui recuperando brevemente o desenvolvimento do trabalho como conceito e categoria central do ser social. Observou-se, nos capítulos anteriores, que o conceito de trabalho presente na filosofia alemã teve importantes considerações já desenvolvidas na economia política, que, por sua vez, teve decisiva influência e problematização do significado na filosofia hegeliana, mas é na teoria social de Marx e Engels que se tem sua correta definição.

Hegel considera o trabalho⁸⁶ como o próprio agir humano que o autoproduz, que possui a mediação do próprio trabalho para a produção humana. O ser humano só se eleva de uma condição natural quando as próprias forças naturais presentes neste ser são mobilizadas, orientadas por uma finalidade (teleologia) para a mediação dos processos carência-necessidade e satisfação dos próprios desejos humanos. O trabalho em Hegel é:

[...] o momento primordial da saída-de-si da consciência, assumindo um papel originalmente plasmador, que é o espírito que sai de si e penetra no elemento estático da natureza. Mas é também a natureza subsumida à ação teleológica, portanto, a natureza subsumida ao processo humano de sociabilidade. A mediação do trabalho faz com que a consciência chegue a si mesma e se

⁸⁶ Vale novamente lembrar que o conceito de trabalho na obra da juventude de Hegel apresentava o entendimento deste (o trabalho) como aniquilação do objeto, conforme elenca Lukács ([1948] 2018) e que a apresentação deste debate foi realizada no item 2.1 do capítulo anterior.

transforme ao mesmo tempo, no outro-de-si, realizando a suprassunção [*Aufhebung*] que a faz tornar-se social no ato de reconhecimento. (RANIERI, 2011, p. 79).

Foi possível observar que esta definição é reconhecida por Marx como um importante avanço, exaustivamente debatida em suas obras. No entanto, Marx via que tal definição, ainda que correta, continha imprecisões. Ao tratar o trabalho como exteriorização (*Entäußerung*), Hegel traz a exteriorização e a objetividade como algo único, algo que Marx contrapõe, já que as consideram como categorias independentes, separadas. Sem contar que, para Marx e Lukács, a concepção de economia na obra hegeliana também é limitada, o que ocasiona o entendimento equivocado da independência das esferas sociais (a exemplo do Estado) da produção histórico e universal econômica.

Outro problema é que a concepção do trabalho apresentada tem sua realização particularizada pelo indivíduo (ainda que haja uma valorização do meio, que é universal, social). Marx também tece críticas quando vê a definição hegeliana não “descendo para a terra”, não sendo levada até suas últimas consequências no entendimento mais amplo sobre a constituição das formas de produção material presentes no interior do ser social. O exemplo disso é que as carências e necessidades não são apenas naturais, mas constituições sociais.

A proposta encontrada na teoria social marxiana que se tem, especialmente a partir dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* ([1844] 2010d), gera uma ampliação na contextualização do trabalho como elemento central presente nas formas de produção da vida material e imaterial do ser singular e do ser genérico. Destacado como uma concepção *positiva* do trabalho, na obra marxiana há o desvelamento do trabalho na realidade objetiva, concreta. A atividade humana responsável pela formação do próprio homem, quando desfetivada do próprio ser humano e apropriada no modo de produção capitalista por outro ser humano – no caso, entendida não na dimensão individual, mas na classe constituída nessa forma de apropriação e expropriação do trabalho (proprietário dos meios de produção) –, é “cedida” pelo trabalhador e o afasta do produto de seu trabalho, sua força de trabalho que está na potencialidade do seu *próprio ser-corpo* se torna algo fora-de-si sendo subsumida à produção (que é a objetivação estranhada e também alienante do próprio ser humano).

O trabalho, assim, é apresentado por Marx também em sua dimensão *negativa*, no interior das relações sociais de produção, na qual tal forma pode, inclusive, deformar e

mesmo mortificar o ser explorado (SILVA, 2017). Inclusive, são vistos, nesta obra citada acima, elementos pertinentes para se afirmar que a noção de indivíduo, do ser singular, é uma expressão objetiva da genericidade humana, ou seja, o indivíduo é um constructo (tanto em sua acepção conceitual, como na sua objetividade histórica) do ser social.

Não apenas o trabalho tem estes sentidos, como posteriormente em suas obras da maturidade, Marx desenvolveu a categoria observando que há um duplo caráter do trabalho. Em *O Capital* ([1867] 2018), ao tratar da mercadoria, expressão maior do trabalho na sociedade moderna, é que são apresentadas estas considerações⁸⁷:

Inicialmente, a mercadoria apareceu-nos como um duplo [*Zwieschlächtiges*] de valor de uso e valor de troca. Mais tarde, mostrou-se que também o trabalho, na medida em que se expressa no valor, já não possui os mesmos traços que lhe cabem como produtor de valores de uso. Essa natureza dupla do trabalho contido na mercadoria foi criticamente demonstrada pela primeira vez por mim. (MARX, [1867] 2018, p. 119)

Para o trabalho criador de valor de uso, que produz objeto útil, o trabalho é a atividade humana resultante da objetivação/exteriorização da consciência e teleologicamente dirigida. Ele gera produtos necessários para a satisfação das carências-necessidades humanas – como o casaco, célebre exemplo e ponto de partida para a análise digressiva de Marx acerca da forma-mercadoria⁸⁸ –, denominado como *trabalho útil* (*die nützliche Arbeit*), *concreto*: “O trabalho, cuja utilidade se representa, assim, no valor de uso de seu produto, ou no fato de que seu produto é um valor de uso, chamaremos aqui, resumidamente, de trabalho útil. Sob esse ponto de vista, ele será sempre considerado em relação a seu efeito útil” (MARX, [1867] 2018, p. 119).

A atividade humana exercida na natureza, utilizada como meio de obtenção de produtos através da extração e transformação dos recursos inorgânicos e orgânicos necessários para a autoexistência, é a materialização do nexos do metabolismo do ser humano com a natureza, com a matéria natural transformada. Nesse sentido, o trabalho é condição de existência, é também a condição primeva da essência humana, uma essência que se configura pela *práxis humana*: “Como criador de valores de uso, como trabalho útil, o trabalho é, assim, uma condição de existência do homem, independente de todas

⁸⁷ Reitera-se que o próprio autor alerta que tal caráter já havia sido apresentado nos *Grundrisse* ([1857-1858] 2011).

⁸⁸ Cabe mencionar o belo texto *O casaco de Marx: roupas, memória, dor*, de Peter Stallybrass (2008), que a partir do célebre exemplo utilizado por Marx em *O Capital*, o autor procura refletir sobre as relações de objetos de uso (também de troca e possuidoras do caráter fantasmagórico do fetiche instituído no atual modo de produção capitalista) como as roupas que cotidianamente vestimos.

as formas sociais, eterna necessidade natural de mediação do metabolismo entre homem e natureza e, portanto, da vida humana” (MARX, [1867] 2018, p. 120).

Já o trabalho que é a própria força de trabalho dispendiada, até mesmo para a produção de algo útil ao trabalhador, denominou-se como *trabalho abstrato* (*die abstrakte Arbeit*) (MARX, [1867] 2018). No atual modo de produção capitalista, a socialidade constituída a partir da apropriação dos meios de produção (propriedade privada) e do próprio trabalho humano (ainda que seja um trabalho assalariado), conforme já dito, a atividade humana criadora de valor de uso não é a principal forma do modo de produção. Como a mercadoria nesta sociedade do capital é muito mais importante pela aquisição de seu valor para a troca através do excedente de trabalho contido nela – o trabalho aqui possui conotação negativa, é trabalho estranhado/alienado, gerador de mais-valor e riquezas vindas da exploração de uma classe (proprietária dos meios de produção) por outra (proletários que vendem sua força de trabalho) –, o trabalho útil e concreto é subsumido à sua forma quantitativa⁸⁹.

Assim como a mercadoria apresenta as duas formas de valores contidas nela, o trabalho que também está contido na mercadoria representa a unitariedade das formas, ainda que a atual sociedade opere e se fundamente no trabalho produtor de mais-valia.

Todo trabalho é, por um lado, dispêndio de força humana de trabalho em sentido fisiológico, e graças a essa sua propriedade de trabalho humano igual ou abstrato ele gera o valor das mercadorias. Por outro lado, todo trabalho é dispêndio de força humana de trabalho numa forma específica, determinada à realização de um fim, e, nessa qualidade de trabalho concreto e útil, ele produz valores de uso. (MARX, [1867] 2018, p. 124)

Acompanhando também os trabalhos de Lessa (2012), Netto e Braz (2008), Netto (2011), entre outros, observa-se que na obra marxiana existe a importante constatação de que a principal característica do trabalho na modernidade capitalista é de que o trabalho humano e metabólico com a natureza é apropriado e convertido à produção de mais-valor. Essa forma e característica praticamente “coloniza” todas as relações capitalistas e é

⁸⁹ Assim também diz Marx sobre o trabalho: “A utilização da força de trabalho é o próprio trabalho. O comprador da força de trabalho a consome fazendo com que seu vendedor trabalhe. Desse modo, este último se torna *actu* [em ato] aquilo que antes ele era apenas *potentia* [em potência], a saber, força de trabalho em ação, trabalhador. Para incorporar seu trabalho em mercadorias, ele tem de incorporá-lo, antes de mais nada, em valores de uso, isto é, em coisas que sirvam à satisfação de necessidades de algum tipo. Assim, o que o capitalista faz o trabalhador produzir é um valor de uso particular, um artigo determinado. A produção de valores de uso ou de bens não sofre nenhuma alteração em sua natureza pelo fato de ocorrer para o capitalista e sob seu controle, razão pela qual devemos, de início, considerar o processo de trabalho independentemente de qualquer forma social determinada”. (MARX, [1867] 2018, p. 255)

fundamental determinante da *práxis social* nesse modo de produção. Nas palavras de Lessa: “[...] vivemos uma situação em que praticamente a totalidade dos atos de trabalho assume a forma abstrata advinda de sua subordinação ao capital” (LESSA, 2012, p. 28).

Mas esses autores também, sempre a partir de Marx, expõem que tais formas coexistem, mas não se tratam de dois tipos de trabalho. Segundo Netto e Braz, “[...] trata-se da apreciação do trabalho sob ângulos diferentes: do ângulo do valor de uso, trabalho concreto; do ângulo do valor de troca, trabalho abstrato” (NETTO; BRAZ, 2008, p. 105)⁹⁰. Pertinente também apontar que ainda que haja a subsunção de uma forma à outra, estas não podem ser tomadas como sinônimas, ainda que no desdobramento dos complexos das formas de produção e socialidade no atual marco social haja aspectos ideologizantes que venham defender tal homogeneização. Destaca-se que o cunho ideológico que acompanha as atuais transformações produtivas e a defesa desta não cancela as distinções ontológicas do trabalho concreto e trabalho abstrato:

Todas as atividades humanas assalariadas são trabalho abstrato. O trabalho enquanto categoria fundante é o complexo que cumpre a função social de realizar o intercâmbio material do homem com a natureza, é o conjunto de relações sociais encarregado da reprodução da base material da sociedade. Uma dada atividade pode ser trabalho abstrato sem ser trabalho no sentido do intercâmbio material com a natureza. (LESSA, 2012, p. 28)

É a partir dessas observações sobre o desenvolvimento da categoria trabalho presente na obra marxiana, que Lukács afirmará que se tem uma inédita ontologia do ser social. Para a operação da compreensão do ser social, Lukács procura, a partir de um método analítico-abstrativo, os complexos do ser para posteriormente entendê-los articulados ao próprio complexo do ser social. Do trabalho, que em si já é primordialmente reconhecido como um complexo categorial central, partem outros complexos do ser social: reprodução social, ideal e ideologia, estranhamento e alienação. Tal processo permite que se observem e analisem os fundamentos do ser social recuando no desenvolvimento das esferas ontológicas que perfazem o ser social para localizar a atividade humana intencionada como elemento “genético” da formação do ser humano, como a essência presente desde a aurora humana.

⁹⁰ Observa-se que, na obra de Lessa, o autor trata o trabalho concreto apenas como trabalho. Ainda que devidamente fundamentado, opta-se, nesta tese, por tratar a distinção terminológica presente em *O Capital* (2018).

O sentido de trabalho como *protótipo* [*Urbild*], como *protoforma*⁹¹ do agir humano (práxis social) e do ser social na qual este ser humano singular encontra-se inserido (LUKÁCS, [1976] 2013), é constituidor do próprio ser e responsável pela realização da ruptura do homem com a dimensão inorgânica e afastamento, mas não rompimento com a esfera orgânica. Lessa (2012) aponta que o conceito de trabalho lukasiano é preciso por portar a acepção deste (do trabalho) como “[...] atividade humana que transforma a natureza nos bens necessários à reprodução social” (LESSA, 2012, p. 25). Como o próprio Lukács ressalta em sua obra, tal sentido é importante, mas ainda se torna necessário observar a constituição do ato de trabalho humano como um pôr, um objetivar da consciência dirigida teleologicamente.

A análise proposta por Lukács lança mão, assim como o fez Marx, Engels (e Hegel), de trazer os avanços das ciências da natureza acerca da compreensão dos fenômenos físico-naturais e do processo evolutivo do ser. Contudo, ressalta que, no caso do ser social, o processo de afastamento das barreiras naturais e consequente formação da socialidade não é algo precisamente desvendado pela ciência na atualidade, haja visto que a evolução humana ainda não descobriu o elo perdido dos processos evolutivos que demonstrem corretamente a passagem do ser orgânico para o ser social. Para Lukács, somente a correta aplicação do método marxiano permite realizar sucessivas aproximações para identificar tendências de desenvolvimento do ser humano.

Ademais, pelas palavras de Lukács, observa-se:

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, [1976] 2013, p. 44)

Assim, então se vê anunciada a centralidade do trabalho para a constituição do ser social e como categoria nodal para a compreensão de outros pores socioteleológicos, como afirma Lukács ([1976] 2013). Diante desta exposição, cabe então buscar

⁹¹ Este termo aparece ao final do capítulo de análise da obra hegeliana e encontra-se presente no volume I do *Para uma ontologia do ser social* ([1976] 2012), editorado pela Boitempo. No que foi possível analisar, este é o único momento que se tem este termo referenciado. É possível que desse termo tenha surgido a usual referência (e presente em diversos autores brasileiros pesquisadores da obra de Lukács) do trabalho como *protoforma* do ser social, especialmente utilizado nas obras de Sérgio Lessa. Outro importante alerta, conforme expõe Lessa (2015), é que esse termo não deve ser considerado como uma categoria primeira, mas como categoria originária, simples e primária.

compreender melhor as esferas ontológicas do ser social e o trabalho como pôr teleológico.

3.1.1. As esferas ontológicas: inorgânica, orgânica e social

Na sua principal obra da maturidade, Marx ([1867] 2018) expõe a síntese do que seja o processo de trabalho:

O trabalho é, antes de tudo, um processo entre o homem e a natureza, processo este em que o homem, por sua própria ação, medeia, regula e controla seu metabolismo com a natureza. Ele se confronta com a matéria natural como com uma potência natural [*Naturmacht*]. A fim de se apropriar da matéria natural de uma forma útil para sua própria vida, ele põe em movimento as forças naturais pertencentes a sua corporeidade: seus braços e pernas, cabeça e mãos. Agindo sobre a natureza externa e modificando-a por meio desse movimento, ele 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. Não se trata, aqui, das primeiras formas instintivas, animais [tierartig], do trabalho. Um incomensurável intervalo de tempo separa o estágio em que o trabalhador se apresenta no mercado como vendedor de sua própria força de trabalho daquele em que o trabalho humano ainda não se desvincilhou de sua forma instintiva. (MARX, [1867] 2018, p. 255)

A passagem acima traz considerações importantes acerca de uma ontologia do ser social. É possível observar que a relação do ser humano é um constante intercâmbio pelo trabalho com a natureza, um intercâmbio único, humano, no qual a dimensão inorgânica e orgânica fornece os insumos materiais para suprir as carências e necessidades do próprio ser humano. Ou seja, observa-se o que tem sido afirmação constante nesta tese: a centralidade da categoria trabalho na constituição humana, do ser social. Também é possível ver que o constante metabolismo eleva as dimensões inorgânicas e orgânicas como fundamentadoras para o ser social. Para Lukács ([1976] 2012, [1976] 2013), estas dimensões tornam-se esferas ontológicas fundamentais para a constituição do ser social. Juntamente a estas observações, encontra-se a estrutura do processo de trabalho: da ideação ao pôr teleológico, possível somente no ato humano. É esse aspecto que Lukács considera ao tratar do trabalho como categoria fundante do ser social e a importância de sua essencial característica, o pôr teleológico.

Anteriormente, foram expostas, a partir da leitura dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* de Marx ([1844] 2010), as iniciais considerações acerca dessas dimensões. Por serem consideradas dimensões ontológicas, a seguir, uma explicação de como são desenvolvidas na obra lukacsiana. Vale ressaltar que tratá-las individualmente é somente

para sua compreensão analítica, pois elas se encontram articuladas e dependentes uma da outra: da esfera inorgânica foram obtidas as condições para o surgimento da vida na esfera orgânica e, desta última, tiveram-se as condições para o surgimento do ser social. Tal desenvolvimento não é algo mecânico, etapista, mas articulado desde o princípio. Como Marx e Engels, Lukács também acompanhou os desenvolvimentos das ciências da natureza acerca da gênese das coisas e do ser humano. Com isso, mesmo que inconclusas e que levem a *becos sem saída*, as atuais descobertas científicas – seja no tempo de Lukács como agora – sobre a evolução da natureza humana, apontam a dependência das esferas citadas para a reprodução (LUKÁCS, [1976] 2013).

A *esfera inorgânica*, na qual é comportada toda a base material existente e inanimada (que não possui vida), a evolução de seu ser está condicionada às legalidades da natureza, nas suas leis embasadas nas causalidades naturais e efeitos consequentes. Nesse sentido, a transformação da matéria corresponde a um eterno *tornar-se-outra*, mas não a algo novo. Por exemplo, uma pedra torna-se pó, assim como o processo inverso também é possível. Contudo, suas formas não se alteram algo a mais do que esta determinidade. O ser inorgânico *não se reproduz*, mas *torna-se outra*. Da inorganicidade se têm os insumos necessários para o surgimento da vida componente da esfera orgânica. Não apenas se tem o surgimento, como também se tem a condição para a sua reprodução: alguns tipos de vida surgem no metabolismo dos seres vivos orgânicos com a natureza inorgânica.

Na *esfera orgânica*, encontra-se o reino vegetal e animal e neste último reino citado surgem as espécies hominídeas que foram os primeiros ancestrais do ser humano. Como dito acima, do metabolismo com a esfera inorgânica é que surgem as condições para a reprodução. Uma planta, como uma mangueira ou goiabeira, *reproduz o mesmo de si*, não se torna outra espécie (a mangueira não produz goiabeira e vice-versa). Assim também ocorre com as espécies animais. E assim, como o ser inorgânico, os seres vivos desta esfera respondem às causalidades naturais e respondem apenas a elas. A processualidade existente de alguns entes vivos não continha traços de desenvolvimento da consciência, por isso, ainda era uma *processualidade muda* entendida aqui como a incapacidade de se elevar a consciência do seu *em-si* (LESSA, 2001). No entanto, deste reino surge uma espécie cujo metabolismo com as esferas inorgânicas e orgânicas foi distinto e gerador de um novo tipo de ser, capaz de superar a processualidade muda e que o rumou ao seu reconhecimento genérico.

Se no reino orgânico há o surgimento dos primeiros hominídeos, é de sua peculiar forma de agir perante à natureza que também se deu a condição da formação do ser social. No interior dessa esfera da natureza, as espécies hominídeas desenvolveram um agir que demarcou uma nova forma de metabolismo com as esferas inorgânicas e orgânicas. Um metabolismo capaz de transformar a materialidade presente nessas esferas com a intenção de satisfação de suas diversas formas de carências-necessidades. Tal processualidade teve, como médium, a *consciência que se objetiva e exterioriza* e que, justamente no próprio metabolismo, tiveram-se as condições de seu nascimento (LUKÁCS, [1976] 2013; LESSA, 2001). Oldrini (*In*: LUKÁCS, [1976] 2013) afirma que este elemento – o reconhecimento do papel da consciência – é fundamental para o materialismo. No entanto, para além da elaboração idealista sobre a consciência, o materialismo não segue a proposta de vê-la simplesmente subordinada ao ser, mas de vê-la em sua prioridade no ato teleológico do trabalho que mediará a consciência com a realidade, assim como também possui prioridade na formação do ser social.

Isso significa que estas espécies desenvolveram a consciência? Não exatamente. As noções de espaço e tempo, por exemplo, foram desenvolvidas através da própria experiência com a realidade por uma programação instintual e genética, na qual o ser se move por suas carências fisiológicas, especificamente. Pode-se dizer que, motivado por estas carências e necessidades, o ente humano teve condições para desenvolver unicamente uma consciência de sua própria forma (ser-corpo) e suas potencialidades.

O complexo da *esfera social*, portanto, é dotado do ente humano que tomou *consciência-do-seu-em-si* no processo sociometabólico – através de atos intencionais e orientados – com a natureza exterior, processo este que capacitou a formação da própria consciência. Nesse sentido, a consciência é pertencente exclusiva e necessariamente à esfera social. A constante atuação articulada com as esferas inorgânicas e orgânicas faz com que o ser social avance a produção *para o novo*, a processualidade do metabolismo permite que a resposta para os enfrentamentos cotidianos seja algo novo. Como consequência, a própria ordem reprodutiva não cabe mais apenas ao atendimento da programação biológica, mas também responde à produção da vida material e da socialidade derivada desse processo.

Contudo, isso não significa que se tem uma superação ou ruptura com as outras duas esferas. Pelo contrário, elas foram condições para o surgimento do ser social, sendo sempre necessário encará-las de forma processual evolutiva. Com isso, Lukács recupera um elemento fundamental e do qual caracterizava o materialismo de Marx, qual seja, de

não suprimir, mas de trazer a base material da existência do ser humano articulada desde seu princípio com as novas formas de se pôr do homem, na sua socialidade e individuação. Em suma, a partir do próprio Lukács, tem-se a seguinte consideração acerca das esferas ontológicas:

Estas três formas são descontínuas umas em relação às outras. Em geral, na esfera do inorgânico, não existe reprodução temporalmente condicionada, não se dá esta forma de existência determinada por um princípio e um fim que caracteriza os complexos orgânicos singulares; da mesma forma, não é possível estabelecer analogias entre o mundo orgânico e a vida social. Creio que o que se chama sociedade animal é um problema complexo. De qualquer modo, com a sociedade, surge um ser novo e específico. Mas não podemos representar o salto de modo antropomórfico, quando me levanto da mesa e corro ao telefone. Um salto pode durar milhões de anos, com vários pulos para a frente, recaídas, e assim por diante e creio que no mundo animal mais evoluído houve vários impulsos na direção da organização social, depois efetivamente realizada numa espécie de macaco, a partir da qual, gradualmente, se tornou o *homo sapiens*. Por isso, a relação entre as diversas esferas pode também ser interpretada em sentido genético. (LUKÁCS *In*: HOLZ; ABENDROTH; KOFLER, 1969, p. 20)

Na citação acima, vê-se que há o aparecimento de uma nova questão, um elemento mediador das esferas ontológicas associado à continuidade (identificação de algo que seja a essência do salto) e/ou descontinuidade das formas – no caso, o ser – em processos que possuem a *contraditoriedade* como caráter decisivo.

As transições entre as esferas ontológicas não são simples *tornar-se-outro* imediato do processo evolutivo, mas são *saltos ontológicos*. Segundo Lukács, para compreender as transições das esferas ontológicas: “É preciso, pois, ter sempre presente que se trata de uma transição à maneira de um *salto* – ontologicamente necessário – de um nível de ser a outro, qualitativamente diferente” (LUKÁCS, [1976] 2013, p. 43). Assim explica Lukács:

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, [1976] 2013, p. 46, negritos nossos)

Nas palavras de Lessa, também se tem a apresentação do salto ontológico tratando como momento de ruptura, mas esta própria ruptura é também constituidora da essência do salto:

Em outras palavras, o salto corresponde ao momento negativo de ruptura, negação, da esfera ontológica anterior; é este momento negativo que compõe a essência do salto. Todavia, a explicitação categorial do novo ser não se esgota no salto. Requer um longo e contraditório processo de construção das novas categorias, da nova legalidade e das novas relações que caracterizam a esfera nascente. Esse longo processo, cuja positividade (afirmação do novo ser) contrasta com a negatividade do salto, é o processo de desenvolvimento do novo ser. (LESSA, 2001, p. 19)

O avanço sociotécnico-científico e dos estudos da evolução humana e da natureza, mesmo com significativo crescimento, ainda não obteve respostas precisas e, mesmo por ela, existe a possibilidade de se ver apenas aspectos do estágio da transição, mas não o salto em si, pois há componentes complexos como as características psicofísicas que ainda não são possíveis de realizar o desenvolvimento correto de sua gênese. Contudo, com as teorias desenvolvidas, ao menos tornou possível concluir a dependência das esferas inorgânicas, orgânicas, para o surgimento do ser social. Em síntese:

[...] sabe-se, apenas, que o surgimento da *vida*, ligado a complexos processos físico-químicos, foi produto de um longo caminho evolutivo, ao cabo do qual, sobre a matéria inorgânica, emergiu um novo tipo de ser, dotado de capacidade de se reproduzir: o *ser vivo, orgânico*. Esse surgimento configurou uma espécie de *salto qualitativo* na dinâmica da matéria inorgânica (até então, a única forma de existência da natureza), uma vez que a passagem do *inorgânico ao orgânico* fez aparecer na natureza um tipo de ser com uma estrutura de *complexidade diferente e maior*, cujas características não podem ser deduzidas das características da matéria inorgânica. As condições que propiciaram aquele *salto*, que inscreveu a *vida* no universo que conhecemos, ainda permanecem como objeto de pesquisa (e de polêmica) entre os especialistas e mesmo as hipóteses mais ousadas propostas pela ciência contemporânea carecem de plena comprovações e consensualidade. (NETTO; BRAZ, 2008, p. 35-36)

A investigação dos complexos do ser social através de ontologia e do método ontológico-genético (TERTULIAN, 2009, 2016) de Lukács permite esclarecimentos sobre as formas de pores teleológicos que propiciaram o salto ontológico do ser social:

Apenas tal concepção da gênese ontológica, isto é, como gênese de um complexo concretamente estruturado, pode esclarecer porque ela constitui um salto (do ser orgânico ao social) e, ao mesmo tempo, um longo processo de milênios. O salto manifesta-se logo que a nova constituição do ser se efetiva realmente, mesmo que em atos singulares e inteiramente primordiais. Mas há um desenvolvimento extremamente longo, em geral contraditório e desigual, antes que as novas categorias do ser cheguem a um nível extensivo e intensivo que permita ao novo grau do ser constituir-se como um fato definido e fundado em si mesmo. (LUKÁCS, [1976] 2013, p. 85)

É possível afirmar que as espécies hominídeas (cuja subfamília, *Homininae*, inclui o gênero *Homo*) surgidas ao longo de milhões de anos e anteriores ao gênero *homo sapiens sapiens*⁹² não são apenas estágios de transição na esfera biológica, mas também representam o salto qualitativo da consciência – ainda rudimentar e pouco desenvolvida – e da realização da autoatividade e conhecimento acumulado pela espécie humana. Estes saltos significam o desenvolvimento que ocorre há milhares de anos. Como diz Moraes (2005, p. 28): “O ‘salto qualitativo’ das formas pré-humanas à forma humana do trabalho constitui o elo decisivo da hominização: o *homo* se tornou *sapiens* ao se tornar *faber*⁹³”.

Uma ressalva necessária é que, diante de contraditoriedades presentes no processo evolutivo e nos saltos ontológicos, em cada momento do ser houve a predominância de um dos complexos para que existisse uma direção do processo, algo a qual Lukács, depois de Marx, veio denominar como *momento predominante (von dem Übergreifenden*

⁹² Ainda que boa parte das pesquisas acerca da evolução humana traga, em sua essência, considerações que possam reforçar concepções imediatamente *naturalistas* como aquelas a que Marx já protestava e se opunha – considerada limitada e unilateral, conforme também indica Schaff (1967), Foster (2005), entre outros – torna-se importante recorrer às recentes descobertas para uma melhor apreciação sobre a formação humana no interior da relação das esferas que o formam e do aparecimento histórico, ainda que não totalmente determinado ou localizado com devida precisão. Em 2017, a revista *Nature* publicou dois artigos (HUBLIN; BEM-NCER; BAILEY *et al.*, 2017; RICHTER, D.; GRÜN, R.; JOANNES-BOYAU, R. *et al.*, 2017) apontando a descoberta de dois crânios de *homo sapiens* que passam a ser considerados os mais antigos fósseis desta espécie. Os achados, conforme as publicações, possuem datações de cerca de 300 mil anos atrás e representam, na atualidade, a evidência fóssil mais antiga de nossa própria espécie.

⁹³ O texto de Moraes (2005), aqui citado, apresenta uma interessante elaboração sobre o processo de humanização, na qual permitiu, nesse momento, dialogar com este material. Contudo, também realiza uma rigorosa crítica ao chamado marxismo essencialista, afirmando esta como uma vertente que reforça dogmatismos a partir de livres interpretações, ecletismos e do culto ao jovem Marx. Segundo esse autor, tal aspecto presente nesta corrente desvirtua ou inventa sobre elementos aos quais não se teriam na obra marxiana. No caso específico, o autor critica o pleonismo ontológico no termo ser social da obra de Lukács e demais dessa vertente. Afirma o autor que, na obra de Marx: “Contrao com tanta ênfase o ser à consciência, o determinante ao determinado, Marx evidentemente não pretendia inventar uma nova ontologia, mas explicitar o caráter materialista de sua análise histórico-estrutural, apontando para o complexo de questões da determinação em última instância pelo econômico e da ação recíproca entre as condições econômicas e as formas de consciência da superestrutura jurídica e política. Não se justifica, portanto, na perspectiva da teoria marxista, conferir ao termo ‘social’ um sentido peculiar, que não corresponde ao que Marx lhe atribuiu ao determiná-lo por oposição à consciência, vinculando-o à ‘estrutura econômica da sociedade’” (MORAES, 2005, p. 37). Tal crítica avança para, a partir de Louis Althusser (1918-1990), reconhecer apenas a utilização da expressão *social* em *trabalho social*, mas vendo a expressão como adjetivo de um nome que é a sua essência interior, ou seja, o trabalho (MORAES, 2005, p. 38). Ocorre que a utilização e adjetivação presente não é mero floreio estético-linguístico ou semântico. Acompanhando a análise de Coutinho (2010) acerca da leitura de Althusser sobre a obra marxiana, vê-se que este autor citado não concorda com a centralidade ontológica do trabalho como Lukács considera, tratando como *humanismo abstrato* e ironizando como *simples ideologia* a tese de Hegel – também de Marx, Engels e Lukács – do trabalho como essência humana. Para Coutinho (2010), a leitura empobrecida de Althusser diminui a concepção de trabalho marxiana, “[...] despojando-a de qualquer especificidade especificamente humana” (COUTINHO, 2010, p. 219). Althusser acerta na crítica à tendência de antropologista e subjetivista do trabalho que, pelas palavras de Coutinho, ainda que seja uma crítica justificada, converte-se num equivocado objetivismo anti-humano (necessário ressaltar que o enfrentamento de questões ontológicas do materialismo dialético deveria ser feito por uma epistemologia formalista neopositivista, segundo Coutinho), antidialético e que torna o trabalho uma simples manipulação técnica da natureza (COUTINHO, 2010).

Moment). No caso do processo de gênese do ser social, *a socialidade foi o momento predominante*, a nova determinação ontológica que consubstancia a natureza inorgânica e orgânica, mas que foi a produção para o *novo* no metabolismo que gerou um novo tipo de ser, o ser social. A peculiaridade ontológica deste ser está na sua capacidade de garantir a sua própria reprodução biológica e social a partir da produção das condições de sua existência, uma produção para o novo (LESSA, 2001, 2012).

Lukács ainda destaca que a produção da vida material através do processo sociometabólico possui o próprio trabalho, a atividade intencional e teleologicamente posta, como o elemento não apenas mediador – recupera-se a importância do trabalho como meio, mas como determinação ontológica da socialidade e generidade (LUKÁCS, [1976] 2013). A seguir, serão tratados, de forma mais adequada, os elementos presentes no processo do trabalho.

3.2.O trabalho como pôr teleológico

E o macaco sentou numa pilha de pedras
 E olhou para o osso quebrado na sua mão
 E os sons musicais de um quarteto Vienense
 Ecoaram pela terra
 O macaco olhou para as estrelas
 E pensou consigo mesmo
 “A memória é um estranho
 A história é para tolos”
 E limpou suas mãos
 Numa piscina de escritos sagrados
 Virou as costas para o jardim
 E partiu para a cidade mais próxima.

Roger Waters, *Perfect Sense* (1º verso de *Perfeitamente Claro* em tradução livre, do álbum *Amused to Death* (1992), em tradução livre *Entretido até a Morte*)

A proposição lukacsiana, antes marxiana, de trazer à centralidade a categoria trabalho na gênese do ser social requer que sejam compreendidas as distinções nas atividades do ente humano e presentes no seu agir. Na articulação ontológica entre as esferas, o ser que emerge, como já anunciado, torna-se distinto no reino da natureza por sua atividade consciente tendo, como médium, o trabalho.

Seguindo o que foi exposto anteriormente, ainda hoje o desenvolvimento científico não foi capaz de achar o *elo perdido* dos momentos da formação do ser humano e do ser social. Porém, não se pode, de forma alguma, desconsiderar as descobertas importantes que permitem aproximações corretas para o entendimento da constituição do

ser social. E ainda que pudesse haver o questionamento sobre as matrizes teórico-epistemológicas que norteiam estas pesquisas, cabe aqui a observação de Lukács de que a ontologia marxiana, o materialismo, tem a potencialidade de impulsionar a ciência em direção das soluções de questões ontológicas, assim como de se realizar a crítica ontológica em hipóteses e teorias científicas que mantêm equívocos e contradições ao analisarem a historicidade concreta da realidade (LUKÁCS *In*: HOLZ; ABENDROTH; KOFLER, 1969)⁹⁴.

O processo evolutivo, conforme também apontam os estudos no campo da paleoantropologia, demonstra que o desenvolvimento desse ser com esta mediação também assumiu diferentes formas. Sem contar que tal processo gerou, como consequência, a transformação corporal humana. No surgimento da vida orgânica, observa-se que a particularidade dos animais superiores⁹⁵, entre o surgimento dos primeiros primatas e as primeiras espécies homínidas, representa um salto de milhões de anos. Citando a epígrafe acima como exemplo, entre o momento em que “[...] o macaco sentou numa pilha de pedras e olhou para o osso quebrado na sua mão...” e o momento em que “[...] limpou suas mãos numa piscina de escritos sagrados [...]”, já se encontra um salto evolutivo (e, embrionariamente, social) de milhares de anos.

Indícios apontam que o surgimento dos primeiros primatas ocorreu há um pouco menos de 65 milhões de anos (época eocena do período Paleogeno da era Cenozóica)⁹⁶

⁹⁴ Vale ressaltar que trabalhos atuais como o de Foster (2005) e Brunkhorst (2015) realizaram esforços de problematizar, analisar a relação da teoria marxiana com as teorias evolucionistas. No caso do estudo de Brunkhorst (2015), este alega, a partir do referencial habermasiano, que o marxismo ainda pode ser considerado a melhor teoria para esclarecer a evolução social a partir das mudanças práticas. Para esse autor, tal potência no marxismo necessitaria de correções de equívocos (sob a luz da teoria habermasiana) em sua teoria: a falta da distinção entre *trabalho* e *interação*; a falta de compreensão adequada do papel do Direito para a evolução da sociedade moderna; a redução da formação das classes sociais ao subsistema econômico; uma carência de um conceito de sociedade mundial, visto que na obra marxiana encontra-se uma perspectiva eurocêntrica, segundo esse autor.

⁹⁵ Aqui não se trata de um juízo moral, mas entende-se, como animais superiores, as espécies de primatas e homínidos e alguns seres vertebrados pertencentes ao reino animal que possuem maior desenvolvimento biológico de adaptabilidade ao meio orgânico-inorgânico e que também apresentaram capacidades racionais, de inteligência e de comunicação. Este é um debate polêmico, visto que tanto Marx como Lukács basearam seus estudos nas ciências naturais desenvolvidas em suas épocas com suas respectivas taxonomias e classificações embasadas, basicamente, nas proposições do naturalista Carl Nilsson Linnæus (1707-1778), Georges Cuvier (1769-1832) e de Charles Robert Darwin (1809-1882). Até o fechamento desta tese foi noticiado de que uma nova classificação de seres vivos foi recentemente publicada propondo a abolição de grupos hierárquicos e enfatizando a história evolutiva. Para maiores detalhes, ver: <https://www1.folha.uol.com.br/ciencia/2020/06/nova-classificacao-de-seres-vivos-com-base- apenas-no-parentesco-e-enfim-publicada.shtml>.

⁹⁶ A era Cenozóica (de 65,5 milhões de anos atrás até os dias atuais) trata-se de uma divisão presente na escala do tempo geológico, sucessora de uma era precedente, Mesozóica (de 251 milhões de anos atrás a 65,5 milhões de anos atrás) e é a terceira era do éon (divisão de escala do tempo geológico) Farenozóica (composto pelos últimos 542 milhões de anos). A era Cenozóica divide-se em três períodos, a saber: Paleogeno (entre 65 a 23 milhões de anos), Neogeno (entre 23 e 5 milhões de anos) e Quaternário (entre 2

conforme indícios de um gênero que foi denominado como *Purgatorius*, encontrado na região da América do Norte. Roberts (2011) explica que este é um caso extremo, ainda insuficiente de sua existência. Já os primeiros hominídeos, as comprovações de maior crédito, mas também ainda imprecisas, se dão: com os indícios do gênero *Sahelanthropus tchadensis* descoberto em 2002 e que foi nomeado como crânio do Toumaï (que significa *Esperança de Vida* na língua da região de Chade, África Central), cuja datação é de cerca de 7,4 milhões de anos atrás; com a ossada do gênero *Ardipithecus ramidus*, que ficou conhecido como o esqueleto de *Ardi*, datado em 4,5 milhões de anos atrás; com o gênero *Australopithecus afarensis*, através da ossada que ficou apelidada como *Lucy* e datada em 3,2 milhões de anos; e, mais recentemente, foi publicizada, em agosto de 2019 (RFI, 2019; HAILE-SELASSIE; MELILLO; VAZZANA *et al.*, 2019), a descoberta de um crânio da espécie *Australopithecus anamensis*, datado em 3,8 milhões de anos. Cientistas, inclusive, sugerem, a partir de estudos do DNA humano e de primatas, que a espécie comum ancestral dos chimpanzés (e elo perdido) do homem apareceu por volta de 7,4 milhões de anos atrás (ROBERTS, 2011).

E, no caso do gênero *homo sapiens sapiens*, anteriormente, as recentes descobertas revelam o aparecimento desta espécie em tempos mais atuais, há cerca de 300 mil anos (HUBLIN; BEM-NCER; BAILEY *et al.*, 2017; RICHTER, D.; GRÜN, R.; JOANNES-BOYAU, R. *et al.*, 2017). No ínterim desses saltos evolutivos, os estudos também apontam o surgimento e coexistências simultâneas de diversos gêneros, a partir de estudos genéticos e arqueológicos. A recente descoberta publicada em 2020 trata de uma comunidade ancestral fantasma – ainda não nominada – do *homo sapiens* que viveu na África Ocidental há cerca de 500 mil anos e que, possivelmente, teve intercursos sexuais com o gênero *sapiens* e procriação de novos seres por volta de 43 mil anos atrás, sendo uma provável linha de descendência de atuais povos africanos (DURVASULA; SANKARARAMAN, 2020).

Tal processo com escala de milhares de anos, de adaptabilidade às legalidades da natureza, ocasionou o desenvolvimento dos animais superiores. Ao olhar a árvore genealógica da espécie humana, observa-se a ocorrência das mutações corporais correspondentes à adaptação ao meio. As descobertas científicas sugerem que os primeiros hominídeos eram de tamanho modesto, com cérebros até menores que os dos

milhões até o momento atual). Com o surgimento dos mamíferos ocasionado pelas intempéries das transformações geológicas e climáticas do planeta, teve-se, como consequência, o processo evolutivo e adaptativo às novas condições destas primeiras espécies, entre elas, as dos primatas.

próprios macacos modernos, e já exibiam um conjunto de características físicas que os permitiam a posição vertical e o bipedalismo (ou bipedismo).

Entre os primeiros primatas e o gênero *sahelanthropus tchadensis*, viam-se, por exemplo, mudanças na face com a diminuição do focinho, dos canais aéreos e da arcada dentária onde já se tinha uma ligeira diminuição dos dentes caninos, provavelmente ocasionada pelas mudanças na forma de alimentação. O dimorfismo sexual⁹⁷, a caixa craniana, a coluna vertebral, o quadril, os membros inferiores e os membros superiores, especialmente as mãos com o movimento de pinça e posterior evolução do sentido do tato, sofreram mutações diante das condições climáticas e da vida orgânica em torno das espécies hominídeas, como sugere a hipótese de savana. Essa aponta que as características do habitat de savana e o aumento da aridez impulsionaram a evolução das características hominídeas do bipedalismo⁹⁸, o aumento do tamanho do cérebro e modificações na mão, já que viver em árvore não era mais necessário – e o macaco “[...] Virou as costas para o jardim/E partiu para a cidade mais próxima [...]” para lembrarmos a epígrafe da música de Roger Waters. No entanto, toma-se o devido cuidado de localizar corretamente a menção à cidade como uma licença poética, mas que foi uma área ou um local constituído num processo de socialidade já bem tardia. Outra teoria relaciona as mudanças climáticas extremas com as mutações para a adaptação às novas e variáveis condições (ROBERTS, 2011).

⁹⁷ Segundo Roberts (2011), o gênero *Australopithecus afarensis* já apresentava uma forte distinção entre os sexos quando comparado a gêneros e espécies de primatas anteriores.

⁹⁸ A bipedia, bipedalia ou bipedalismo, também conhecida como locomoção ereta-vertical, assume grande importância na paleoantropologia. Os primatas e hominídeos são os únicos que se locomovem em posição vertical sustentada, tornando a bipedia, inicialmente, um dos mais importantes marcadores exclusivos de nossa linhagem evolutiva (NEVES, 2006). No entanto, este autor ressalta que não é possível realizar uma associação direta entre o bipedalismo e a fixação nesta posição provinda da criação de ferramentas, como Darwin acreditava. Acerca desta característica da humanidade, tece o autor: “Hoje sabemos que a bipedia foi fixada na linhagem hominínea em duas etapas, o que faz completo sentido à luz da teoria da evolução. Os primeiros hominíneos, entre 7 e 2,5 milhões de anos, apesar de bípedes, conservaram ainda várias características arborícolas, associando assim vida no chão e nas árvores. Alguns acreditam que as árvores só eram usadas em momentos de fuga ou para dormir, mas nada impede que, assim como o chimpanzé, frutos, sementes e brotos fossem também coletados por eles, nas árvores. Artigo recente, baseado em observação de chimpanzés na natureza, por mais de 200 horas, demonstrou que esse grande símio utiliza muito a postura bípede nas árvores para alcançar frutos nos galhos mais distantes. A bipedia pode, então, ter sido fixada primeiramente como hábito postural e não locomocional. O surgimento da locomoção bípede-vertical, adaptada exclusivamente ao meio terrestre, ocorreu por volta de 2,5 milhões de anos apenas, mais ou menos coincidente com o surgimento do gênero *Homo* na África. Só então nosso corpo passou a ter as proporções atuais entre tronco, pernas e braços. De uma forma geral, os grandes símios apresentam pernas curtas e braços compridos, padrão que facilita trepar em árvores. Nós, em contrapartida, temos pernas relativamente longas em comparação aos braços, proporções essas que maximizam nosso deslocamento terrestre, mas que nos tornam péssimos trepadores”. (NEVES, 2006, p. 254)

Nesse processo evolutivo, cabe salientar o aparecimento, ao longo do tempo, de gêneros que desenvolveram interações com o ambiente, o que gera indícios de uma rudimentar consciência. As evidências de objetos utilizados aparecem entre 3,4 milhões a 1 milhão de anos atrás, com a descoberta de rochas pontiagudas e ossos de mamíferos – provavelmente desmembrados e cortados pela utilização de ferramentas de pedras – junto em ambientes onde se encontraram ossadas de *Australopithecus afarensis* (ROBERTS, 2011).

O que se tem até aqui é um constante processo que acompanha a humanidade, mas vale estar atento às significativas distinções no agir dos primatas com os dos primeiros hominídeos e do *homo sapiens sapiens* – este, enquanto estágio atual da evolução humana. Os organismos mais primitivos, com menor desenvolvimento adaptativo, têm suas ações regidas pelas legalidades da natureza, legalidades bio-físico-químicas. Como diria o escritor brasileiro João Guimarães Rosa (1908-1967) em seu belo texto *A hora e a vez de Augusto Matraga*, presente no livro *Sagarana*: “Sapo não pula por boniteza, mas porém por precisão” (ROSA, 2015, p. 423). Assim também se tinha a direção da atividade primordial humana.

O processo evolutivo não só aponta o desenvolvimento da complexidade orgânica dos animais superiores, mas a complexidade das interações com o ambiente e com os membros dos grupos primitivos iniciais. Quanto mais elevado e complexo é o organismo animal, do ser orgânico, tanto mais se tem, diante das *carências* que surgiram, *a necessidade*⁹⁹ de órgãos refinados e diferenciados para se manter a inter-relação com o ambiente e para poder reproduzir-se (LUKÁCS, [1976] 2013). Com Lukács, segue-se observando que tal processo, de reprodução, ainda corresponde à dimensão biológica, e o componente da *consciência* no ser humano:

[...] gostaria apenas de destacar que o gradual desenvolvimento da consciência animal a partir de reações biofísicas e bioquímicas até estímulos e reflexos transmitidos pelos nervos, até o mais alto estágio a que chegou, permanece sempre limitado ao quadro da reprodução biológica. Decerto, esse desenvolvimento mostra uma elasticidade cada vez maior nas reações com o ambiente e com suas eventuais modificações, e isso pode ser visto claramente em certos animais domésticos ou em experimentos com macacos. Todavia, não se deve esquecer – como já dissemos – que, nesses casos, de um lado os animais dispõem de um ambiente de segurança que não existe normalmente e, de outro lado, a iniciativa, a direção, o fornecimento das “ferramentas” etc. partem sempre do homem e jamais dos animais. **Na natureza, a consciência animal jamais vai além de um melhor serviço à existência biológica e à**

⁹⁹ A satisfação da carência, neste sentido, é *consciência* da necessidade, para Hegel.

reprodução e por isso, de um ponto de vista ontológico, é um epifenômeno do ser orgânico. (LUKÁCS, [1976] 2013, p. 63, negritos nossos)

Observam-se, no destaque acima, os indícios para tratar da posição essencial e correta que a consciência assume na humanidade: na programação biológica do ser orgânico, a consciência é um mero epifenômeno, um fenômeno marginal, ainda não adquirida de sua considerável importância. Os animais superiores possuem um determinado e rudimentar nível de consciência: no processo evolutivo (e mesmo nos dias atuais) se têm substanciais evidências de traços de consciência nos animais, como aponta as recém-descobertas de ferramentas criadas e usadas por um grupo de macacos-prego na região do Piauí para quebrar castanhas e sementes. Segundo o estudo feito, tal processo ocorre há pelo menos 3.000 anos com adaptações do uso de ferramentas¹⁰⁰ (FALÓTICO; PROFFITT; OTTONI *et al.*, 2019). No entanto, esta consciência se mantém subordinada ao processo de reprodução no qual esses animais ainda se fundamentam e se desenvolvem.

Nesse sentido, a ação desse grupo de macacos não supera a condição orgânica, ela apenas responde às causalidades internas da legalidade da natureza. Também indica que a condição de surgimento da consciência humana ainda é única na natureza. Assim, ao contrário do que expõe Hegel na *Ciência da Lógica* ([1812-1816] 2018) – para Hegel, a consciência vem antes mesmo do ser, ela emerge da natureza¹⁰¹ –, o pensamento, a reflexão, a própria razão não se encontram na natureza: para Lukács, antes dele, Marx, a natureza não tem consciência (LUKÁCS, [1976] 2013).

A consciência deixa de ser epifenômeno no *homo sapiens sapiens*, talvez antes dele em gêneros como o *homo habilis* (viveu entre 2,4 a 1,6 milhões de anos atrás), que possui este nome, inclusive, pela associação do formato de suas mãos com o desenvolvimento de ferramentas, conforme explica Roberts (2011). Mas o que ocasiona tal mudança na posição da consciência? Para Marx e Lukács, é o trabalho humano teleologicamente orientado:

Somente no trabalho, no pôr do fim e de seus meios, com um ato dirigido por ela mesma, com o pôr teleológico, a consciência ultrapassa a simples adaptação ao ambiente – o que é comum também àquelas atividades dos animais que transformam objetivamente a natureza de modo involuntário – e executa na própria natureza modificações que, para os animais, seriam impossíveis e até mesmo inconcebíveis. O que significa que, na medida em que a realização

¹⁰⁰ Quanto ao aparecimento de ferramentas, os recentes estudos apontam que as ferramentas mais antigas são datadas por volta de 2,5 milhões de anos atrás, conforme Roberts (2011) e Neves (2006).

¹⁰¹ A exposição sobre a consciência na filosofia hegeliana foi realizada no primeiro capítulo deste trabalho.

torna-se um princípio transformador e reformador da natureza, a consciência que impulsionou e orientou tal processo não pode ser mais, do ponto de vista ontológico, um epifenômeno. E é essa constatação que distingue o materialismo dialético do materialismo mecanicista. Com efeito, este último reconhece como realidade objetiva tão somente a natureza em sua legalidade. (LUKÁCS, [1976] 2013, p. 63)

Voltando a citar a epígrafe deste item, o macaco, com o osso na mão, tem ali uma possível ferramenta ou arma (lembramos do ato da *aurora da humanidade* no clássico filme *2001: Uma odisseia no espaço*, de 1968, dirigido por Stanley Kubrick e baseado em obra de Arthur Clarke) para a mediação de sua ação – o inicial ato de trabalho humano – frente à natureza e a outros que resultam também “numa piscina de sangue”. Esses são elementos indicativos de uma surgente consciência, uma consciência que estranha a memória, o pensamento, como também estranha o que já surge como ato histórico.

Somente na teoria marxiana, o trabalho é a única forma existente e que em seu interior há uma finalidade dirigida, responsável também pela constituição de um ente *teleologicamente* produzido, que funda, pela primeira vez, a peculiaridade do ser social. E, na teoria marxiana-lukacsiana, a categoria da teleologia é concebida no interior dos atos sociais:

Ao contrário, por exemplo, de Hegel ou Aristóteles, que, cada qual a sua maneira, **conceberam a teleologia como uma categoria universal**, para Lukács **a teleologia só existe no ser social**. E, no interior deste, apenas enquanto momento dos atos singulares dos indivíduos. Lukács recusa *in limine* toda teleologia no desenvolvimento ontológico global, como também toda teleologia na história humana: **apenas no interior dos atos humanos a teleologia se faz operante**. (LESSA, 2012, p. 60, negritos nossos)

O trabalho aparece como um importante definidor da consciência humana. Mas cabe ressaltar que aqui se trata de uma atividade humana intencional, na qual a consciência se realiza ao se pôr – a consciência é que põe fins – teleologicamente em uma *alternativa*. Antes disso, Lukács afirma que, acertadamente, Marx e Engels, nas teses sobre Feuerbach (MARX; ENGELS, [1845-1846] 2007), demonstravam que o caráter não epifenomênico da consciência no ser humano só pode ser encontrado e também demonstrado na *práxis* (LUKÁCS, [1976] 2013). Assim, conforme Lessa aponta, na obra de Lukács a consciência é tudo, menos um epifenômeno da processualidade social (LESSA, 2012).

Aqui se tem repetido insistentemente que o trabalho humano, diferente das atividades exercidas por outros seres da esfera orgânica, possui a singular característica de sua intencionalidade, de sua direção teleológica. No decorrer da história da filosofia,

surgiu o debate sobre a antinomia entre causalidade e teleologia, justamente pelos enfrentamentos entre as concepções mecanicistas e a crítica a ela. Lukács aponta a intrínseca relação entre a causalidade e a teleologia, cujo aspecto diferencial, no ser humano, se dá por uma consciência que se põe:

Vale dizer que, enquanto a causalidade é 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, 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. Assim, o pôr tem, nesse caso, um caráter irrevogavelmente ontológico. (LUKÁCS, [1976] 2013, p. 48)

É por esta observação que, a partir de Marx, Lukács reafirma a impossibilidade de a natureza possuir uma finalidade – Marx nega a existência de qualquer teleologia fora da práxis humana, do trabalho (LUKÁCS, [1976] 2013) –, uma *finalidade sem escopo* para Kant, enfim, uma teleologia, algo defendido na filosofia kantiana e que se expôs no primeiro capítulo desta tese. Quanto a isso, Lukács tece a seguinte consideração:

Em consequência, conceber teleologicamente a natureza e a história implicam não somente que ambas possuem um caráter de finalidade, que estão voltadas para um fim, mas também que sua existência, seu movimento, no conjunto e nos detalhes devem ter um autor consciente. O que faz nascer tais concepções de mundo, não só nos filisteus criadores de teodiceias do século XVIII, mas também em pensadores profundos e lúcidos como Aristóteles e Hegel, é uma necessidade humana elementar e primordial: a necessidade de que a existência, o curso do mundo e até os acontecimentos da vida individual – e estes em primeiro lugar – tenham um sentido. Mesmo depois de o desenvolvimento das ciências demolir aquela ontologia religiosa que permitia ao princípio teleológico tomar conta, livremente, de todo o universo, essa necessidade primordial e elementar continuou a viver no pensamento e nos sentimentos da vida cotidiana. (LUKÁCS, [1976] 2013, p. 49)

O que cabe reforçar aqui é que tal antinomia entre causalidade e teleologia encontra, em Marx, um trato diferente: em Marx, segundo Lukács, há uma coexistência concreta da causalidade e teleologia, elas são pertencentes ao *ser-precisamente-assim* existente, ainda que elas permaneçam opostas no interior de um processo real unitário, que é o próprio trabalho. A oposição dessas dimensões é elemento fundante do processo do pôr-em-movimento a partir de suas interações que, “[...] para tornar real essa interação, age de tal modo que causalidade, sem ver atingida a sua essência, também se torna **posta**” (LUKÁCS, [1976] 2013, p. 52, negrito nosso).

Interessante observar que, em Marx, tem-se um trato correto para a teleologia no trabalho que fez esse autor avançar diante de grandes pensadores como Aristóteles, Hegel e Hartmann. O nexos da causalidade e teleologia possuiu diferentes desenvolvimentos. Como o próprio Lukács aponta, em Aristóteles, observa-se que o trabalho era composto de duas estruturas: (1) o pensar (*noesis*), onde um fim é posto e buscam-se os meios; e (2) o produzir (*poiesis*), onde a finalidade se realiza. Já Nicolai Hartmann, autor importante e influente na obra de Lukács, divide o trabalho em dois atos: (1) o pôr do fim; e (2) a investigação dos meios (LUKÁCS, [1976] 2013).

Lukács vê, na teoria social marxiana, a correta correlação destes nexos:

Desse modo, o conhecimento da teleologia do trabalho é algo que, para Marx, vai muito além das tentativas de solução propostas pelos seus predecessores, mesmo grandes, como Aristóteles e Hegel, uma vez que, para Marx, o trabalho não é uma das muitas formas fenomênicas da teleologia em geral, **mas o único ponto onde se pode demonstrar ontologicamente um pôr teleológico como momento real da realidade material**. Antes de qualquer outra coisa, a característica real decisiva da teleologia, isto é, o fato de que ela só pode adquirir realidade enquanto pôr, recebe um fundamento simples, óbvio, real: nem é preciso repetir Marx para entender que qualquer trabalho seria impossível se ele não fosse precedido de tal pôr, que determina o processo em todas as suas etapas. Essa maneira de ser do trabalho 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, [1976] 2013, p. 51-52, negritos nossos)

A causalidade e as cadeias causais presentes na natureza assumem um papel importante no processo de trabalho e deve-se isso a Hegel por ter sido o primeiro a observar a dimensão ontológica da causalidade. Diz Lukács acerca disso:

[...] algo inteiramente novo surge dos objetos, das forças da natureza, sem que haja nenhuma transformação interna; o homem que trabalha pode inserir as propriedades da natureza, as leis do seu movimento, em combinações completamente novas e atribuir-lhes funções e modos de operar completamente novos. Considerando, porém, que isso só pode acontecer no interior do caráter ontológico insuprimível das leis da natureza, a única mudança das categorias naturais só pode consistir no fato de que estas – em

sentido ontológico – tornam-se postas; **esse seu caráter de terem sido postas é a mediação da sua subordinação ao pôr teleológico determinante, mediante o qual, ao mesmo tempo que se realiza um entrelaçamento posto de causalidade e teleologia, tem-se um objeto, um processo etc. unitariamente homogêneo.** (LUKÁCS, [1976] 2013, p. 55, negritos nossos)

Como se vê acima, o metabolismo do homem que trabalha com a natureza ocasiona a subordinação da causalidade ao pôr teleológico. É necessário tomar o cuidado com a seguinte questão: a subordinação não significa ausência de importância no processo de trabalho, assim como também a impositação ontológica da causalidade não sobrepõe simplesmente a teleologia, mas esta pode ocasionar uma revisão sobre a causalidade. Na ordem do aparecimento cronológico dos fenômenos, a causalidade, os nexos causais são anteriores à teleologia. Enquanto a causalidade existe em seu-em-si, a teleologia não existe por si mesma, mas no interior dos nexos causais em que assume o papel de sua determinação finalística. Nesse sentido, conforme resume Lessa: “[...] tem sua existência limitada ao interior de um único complexo social (o trabalho) e, por isso, só pode operar em indissociável conexão com o desenvolvimento causal, não teleológico, do mundo dos homens” (LESSA, 2012, p. 65).

Ainda acompanhando a síntese de Lessa acerca da causalidade e teleologia, tem-se:

Esta anterioridade e essa prioridade ontológicas da causalidade para com a teleologia não significam, segundo Lukács, que o surgimento da teleologia não exerça uma efetiva ação de retorno sobre a própria causalidade. Pelo contrário, pertence à essência da teleologia ser prévia ideação da transformação da casualidade em causalidade posta e, por isso, a realização da teleologia conduz, necessariamente, a profundas transformações na própria causalidade: a gênese de uma nova esfera ontológica, o ser social. (LESSA, 2012, p. 65)

Acompanhando este autor, vale citar que, em seu estudo, esse aponta a compreensão do que seja uma posição teleológica, tornando-se necessário entender a sua composição formada por duas posições: a posição do fim e a busca dos meios (LESSA, 2012). Ainda que o fim seja o que orienta de forma predominante, este não pode ser considerado uma forma absoluta, visto que em todo o processo há o espaço e aparecimento do acaso, da casualidade. Estas condições, segundo Lessa, “[...] operam sob a forma de limites ao processo de objetivação enquanto tal. [...]. Não há posição de um fim que possa superar o limite, dado pela causalidade, da impossibilidade de se transformar ferro em água. Isso, obviamente, não altera o fato de que toda ação humana tem sua gênese e seu momento predominante na posição do fim” (LESSA, 2012, p. 74).

Porém, também é fundamental afirmar que a busca do meio constitui uma importância primordial, pois esta se encontra na mediação que possibilita reconhecer a fixação de conhecimentos que são constituídos e elaborados em determinados processos no trabalho.

Outra observação pertinente é que o processo de trabalho permite a *homogeneização das heterogeneidades*, visto que isso é possível não apenas pelo reconhecimento dos nexos causais não homogêneos da realidade, como acresce-se a isso a necessidade de a causalidade ser captada corretamente no objeto inserido na realidade para se pôr teleologicamente de forma correta no complexo constituído pela própria teleologia. Lukács diz que: “É preciso, porém, delimitar dialeticamente essa constatação para que, dado o exagero, não se converta em algo não verdadeiro” (LUKÁCS, [1976] 2013, p. 55-56). A homogeneização entre a teleologia, a finalidade e o apanhado correto dos nexos causais, da busca correta dos meios¹⁰², ainda segundo Lukács:

[...] deve ser delimitada dialeticamente e assim tornada mais concreta também de outro ponto de vista. Desde já, a dupla socialização do pôr do fim – que, de um lado, nasce de uma necessidade social e, de outro, precisa satisfazer tal necessidade, enquanto o caráter natural dos substratos dos meios que a realizam impele a práxis, nesse momento, para dentro de um ambiente e uma atividade constituídos de outra maneira – cria uma heterogeneidade de princípio entre fim e meio. Sua superação, mediante a homogeneização do pôr esconde, em si, como acabamos de ver, uma problemática importante, o que significa que a simples subordinação dos meios ao fim não é tão simples como parece à primeira vista. Nunca se deve perder de vista o fato simples de que a possibilidade de realização ou o fracasso do pôr do fim depende absolutamente de até qual ponto se tenha, na investigação dos meios, conseguido transformar a causalidade natural em uma causalidade – falando em termos ontológicos – posta. O pôr do fim nasce de uma necessidade humano-social; mas, para que ela se torne um autêntico pôr de um fim, é necessário que a investigação dos meios, isto é, o conhecimento da natureza, tenha chegado a certo estágio adequado; quando tal estágio ainda não foi alcançado, o pôr do fim permanece um mero projeto utópico, uma espécie de sonho, como o voo foi um sonho desde Ícaro até Leonardo e até um bom tempo depois. **Em suma, o ponto no qual o trabalho se liga ao surgimento do pensamento científico e ao seu desenvolvimento é, do ponto de vista da ontologia do ser social, exatamente aquele campo por nós designado como investigação dos meios.** (LUKÁCS, [1976] 2013, p. 56-57, negritos nossos)

Vale novamente recordar nesta operação o papel central da consciência que, ao se pôr, se põe por uma finalidade. Ou seja, a consciência possui papel fundamental para pôr-em-movimento tal processo, assim como para identificar as cadeias causais corretas que tornam possíveis a superação das condições iniciais que possibilitam afastar das

¹⁰² Lembrando que o meio, já que por ele é demonstrado o momento do domínio sobre a natureza exterior, é realçado na filosofia hegeliana como elemento mais importante para o conhecimento, mas sua real efetivação e reconhecimento se dá no processo do metabolismo do homem e da sociedade com a natureza delineado por Marx.

determinantes naturais. É preciso reconhecer, no entanto, que: “Os processos que precedem o pôr da causalidade da criação dos meios é um **ato cognitivo real**, ainda que não reconhecida conscientemente [...]” (LUKÁCS, [1976] 2013, p. 59, negritos nossos).

E aqui se torna o momento para ressaltar a importante problemática em torno de dois atos que compõem o processo do pôr correto da consciência:

- a. o *espelhamento correto da realidade na consciência* que foi mencionado no primeiro capítulo desta tese na ocasião da análise da lógica hegeliana; e
- b. o correlato pôr das cadeias causais indispensáveis para a realização correta do pôr teleológico. Segundo Lukács, a relação necessária entre estes dois atos, mesmo que sejam heterogêneos, é a particularidade do ser social (LUKÁCS, [1976] 2013).

Tal discussão significa que, no interior do processo do pôr da consciência que ocasiona o espelhamento da realidade nela própria, tem-se “[...] uma separação precisa entre objetos que existem independentemente do sujeito e sujeitos que figuram esses objetos, por meio de atos de consciência, com um grau maior ou menor de aproximação, e que podem convertê-los em uma possessão espiritual própria” (LUKÁCS, [1976] 2013, p. 65). Essa separação em que a consciência se torna consciente é produto direto e necessário do processo de trabalho possível somente no trabalho humano, o qual autoproduz a singularidade, como também o próprio gênero.

Com Lukács, prossegue-se: “Se o sujeito, enquanto separado na consciência do mundo objetivo, não fosse capaz de observar e de reproduzir no seu ser-em-si este último, jamais aquele pôr do fim, que é o fundamento do trabalho, mesmo do mais primitivo, poderia realizar-se” (LUKÁCS, [1976] 2013, p. 65). E a realidade e vida social constituídas ontologicamente a partir da objetividade (que aqui também vale lembrar a discussão feita no primeiro capítulo, são expressões e manifestações das *determinações-da-reflexão*), surgidas no interior do processo de causalidade e teleologia, também resultam em uma constante processualidade da vida social em que emergem a razão, o conhecimento e outras formas de pores teleológicos. *Por esta consideração também se revela uma importante chave heurística para a questão do corpo e que foi anteriormente mencionada, mas ainda não devidamente discutida.*

Como problematizado anteriormente, os seres pertencentes à esfera orgânica, à exceção do homem, possuem uma relação mediada por um determinado nível de

consciência com a natureza. Porém, essa consciência rudimentar permaneceu restrita à impositação biológica, o que já demonstra que, nesses seres, jamais ocorreram a separação e a confrontação entre o sujeito e o objeto. Ao tomar de exemplo o comportamento de alguns animais, o exemplo de Lukács é uma espécie de pato asiático. Pode-se inferir que eles reconheçam e possam ter representações sobre outros membros de sua espécie e de outras, como de seus próprios predadores. Diante disso, agem para corresponder a estas programações instintuais para a sobrevivência. Lukács, inclusive, comenta, com veemência, o problema de inferir categorias da consciência humana em outras espécies da esfera orgânica:

Caso se queira mesmo aplicar ao mundo animal categorias da consciência humana, o que será sempre arbitrário, pode-se dizer, no melhor dos casos, que os animais mais evoluídos podem ter representações acerca dos momentos mais importantes do seu entorno, **mas jamais conceitos**. Além disso, é preciso usar o termo representação com a necessária cautela, uma vez que, depois de formado, o mundo conceitual retroage sobre a intuição e sobre a representação. Inicialmente, também essa mudança tem sua origem no trabalho. Gehlen faz notar, por exemplo, com justeza, que na intuição humana tem lugar certa divisão do trabalho entre os sentidos: ele pode perceber de forma puramente visual as propriedades das coisas que, como ente biológico, só poderia captar através do tato. (LUKÁCS, [1976] 2013, p. 65, negritos nossos).

Diante disso, em estágios anteriores da evolução humana – tanto nos primeiros primatas, como nos primeiros homínídeos que já constituíam um salto evolutivo - em que se tem um mínimo desenvolvimento da consciência, a noção da própria existência, inclusive enquanto materialidade corpórea, enquanto ser-corpo, encontra-se em formação, *mas ainda não foi tornada conceito e sem a passagem para a Ideia de Vida*. A existência material continua sendo uma essencial determinação da própria existência, ainda não nominada, ainda não conceituada. O espelhamento da realidade – reprodução da realidade na consciência – apresenta-se para o ser humano como condição para a finalidade teleológica, assim como para o meio por onde o trabalho se desenvolve, ocasionando também a dissociação – mas não uma ruptura ou supressão – entre este ser e a própria natureza em que este ser a reconhecerá como *exterior* (para utilizarmos esta definição hegeliana). O processo sociometabólico pelo trabalho, execução esta a partir da consciência que se põe, ocasiona, então, o distanciamento que se manifesta na confrontação entre sujeito e objeto (LUKÁCS, [1976] 2013).

Foi escrito mais acima que o espelhamento é a reprodução da realidade na consciência. A isso é necessário acrescentar mais algumas observações. O espelhamento também possui uma natureza contraditória. Como explica Lukács, é o exato oposto do

ser, ele é não-ser, mas seu espelhamento justamente por ser o espelhamento do ser e da realidade. Mas o espelhamento também é “[...] o veículo através do qual surgem novas objetividades no ser social, para a reprodução deste no mesmo nível ou em um nível mais alto. Desse modo, a consciência que espelha a realidade adquire certo caráter de possibilidade” (LUKÁCS, [1976] 2013, p. 66). Esta dualidade necessária não se encontra em estruturas unitárias de elaboração da realidade, como no sistema cognitivo de outros animais. Assim, essa dualidade é responsável pela saída do homem do mundo animal. E também é a condição decisiva para, ontologicamente (e não apenas gnosiologicamente, como incorre na ontologia hartmanniana, por exemplo), organizar as cadeias causais na consciência (LUKÁCS, [1976] 2013).

Por mais que este seja um elemento fundamental presente no momento predominante do ser social, o espelhamento, seja qual for o estágio de sua formação na consciência, pode também não captar a realidade de forma correta, visto que o objeto sempre se apresenta maior e como algo no interior de um complexo social e de uma totalidade. As consequências de falsos espelhamentos na consciência se dão no desenvolvimento das próprias formas de trabalho e também de representações que podem dirigir e determinar “[...] as atividades sociais na prática [...]” e podem “[...] desempenhar um papel importante como momento do ser” (LUKÁCS, [1984] 2010, p. 275). Aqui se observa, então, que, com o desenvolvimento posterior da consciência, do trabalho e do ser social, tal característica gera pores teleológicos secundários¹⁰³ como a religião, ideologias¹⁰⁴, educação e ciências.

¹⁰³ Lukács ([1976] 2013), segundo a observação e sistematização de Fortes (2007), diferencia a objetivação dos pores teleológicos em duas formas: 1) em pores teleológicos primários que atuam de forma direta – é trabalho imediato – sobre um dado objeto ou elemento natural, e 2) pores teleológicos secundários que “[...] têm como finalidade a consciência de outros homens”. Dito isso, os pores teleológicos secundários não são mais intervenções imediatas sobre objetos da natureza, mas os pores desta ordem intencionam provocar estas intervenções por parte de outras pessoas (FORTES, 2007, p. 3). No próximo item deste capítulo, citam-se algumas observações sobre esta questão.

¹⁰⁴ Como já anunciado anteriormente na introdução, este trabalho não se configura na intenção de apresentar de forma rigorosa e aprofundada o complexo categorial do ideal e da ideologia no pensamento e obra de Marx, Engels, Lukács e desdobramentos provindos dos movimentos da Segunda Internacional Socialista. No entanto, como a partir da discussão presente neste capítulo e no próximo sobre a categoria trabalho e os desdobramentos surgidos através dos atos de trabalho que se objetivam e se põem, julga-se não ser possível tratar de forma dissociada a categoria ideologia como expressão das categorias trabalho, alienação e estranhamento. A ideologia está relacionada à captação da realidade tal qual ela se apresenta. Nas *Cartas a Kugelmann* ([1862] 1997), Marx aponta que o pensamento ideológico capta a realidade pela aparência de que o real seja o que imediatamente se apresenta. Assim, pode-se dizer que a ciência burguesa, por capturar o que se encontra no plano do imediato, vai ao encontro dos interesses da classe burguesa. Em *A Ideologia Alemã* (MARX; ENGELS, [1845-1846] 2007), os autores definem ideologia como toda e qualquer elaboração ideal que, apesar de estar saturada de interesses materiais, não se reconhece dessa forma. São formulações ideais que ignoram seus condicionantes sócio-históricos e se apresentam como protagonistas (autoras) da história. Com isso, distorcem ou falsificam a compreensão da história e por não se

Importante ressaltar: o espelhamento (que o autor citado prefere utilizar o termo *reflexo*) da realidade na consciência, para Lukács, “[...] é tudo menos a mecânica submissão da subjetividade ao objeto. Sem descartar a prioridade do objeto na imediaticidade do ato reflexivo, reconhece o autor de *Para uma ontologia do ser social* a influência sobre esse ato das finalidades conscientemente postas e, por essa mediação, da reprodução social como um todo” (LESSA, 2012, p. 89).

Feitas estas considerações, portanto, vê-se que o processo de trabalho humano (uma redundância até, visto que somente o ser humano é quem realiza o ato de trabalho) é um ato guiado, possui uma finalidade e gera novas objetividades. Lukács diz acertadamente que o trabalho consiste “[...] na realização do pôr teleológico como resultado adequado, ideado e desejado. Na natureza existem apenas realidades e uma ininterrupta transformação de suas respectivas formas concretas, um contínuo ser-outro” (LUKÁCS, [1976] 2013, p. 61). Já na seguinte passagem, em Marx, encontram-se os elementos discutidos até aqui, mostrando o ato de trabalho como algo ideado, planejado, com finalidade e distinto do que se tem em outros seres orgânicos na natureza:

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

compreenderem como produtos sócio-históricos acabam por representar uma consciência real, mas invertida e falsificada. Vê-se então que, até esta obra, Marx e Engels trabalhavam com um sentido *crítico-negativo* de ideologia. Sentido este que ganha ampliação em uma obra de 1859, a *Contribuição à crítica da economia política* ([1859] 2008), obra esta que já é resultado de seu aprofundamento nos estudos sobre a economia política (materializado nos cadernos que posteriormente tornar-se-iam conhecidos como *Grundrisse* e *O Capital*), na qual o autor acreditava que é por esta via que se poderia compreender a anatomia da sociedade burguesa e sobre o modo de produção capitalista. Especificamente no prefácio à obra, o autor mostra que as transformações ocorridas na base da produção material econômica ocasionam mudanças nas estruturas sociais, reconhecidas por Marx neste citado texto como *superestruturas* jurídicas, políticas, religiosas, artísticas ou filosóficas necessárias e responsáveis pelas condições de reprodução do modo de produção capitalista. Os elementos agora há pouco enumerados são reconhecidos como *formas ideológicas* “[...] sob as quais os homens adquirem consciência desse conflito e o levam até o fim” (MARX, [1859] 2008, p. 48). Eis aqui, então, uma acepção ampliada de ideologia: a humanidade toma consciência das contradições expressadas nas criações ideais e representações no direito, na religião, nas artes, entre outras, que nada mais são formas ideológicas. Vê-se que o conceito acerca da ideologia teve posterior desenvolvimento nas correntes marxistas e com a qual, dentre elas, surge a acepção lukacsiana, na qual a ideologia é expressão e resultado dos pores teleológicos (secundários) advindos do ato de trabalho: a diferenciação social e particular do modo de produção capitalista e das classes sociais – fundamentais e suas frações – também surgidas nos pores teleológicos provindos do ato de trabalho, são condições, *base espiritual estruturante* da ideologia, o que faz Lukács reconhecer este complexo categorial enquanto uma *função social*. (LUKÁCS, [1976] 2013).

e ao qual ele tem de subordinar sua vontade. E essa subordinação não é um ato isolado. Além do esforço dos órgãos que trabalham, a atividade laboral exige a vontade orientada a um fim, que se manifesta como atenção do trabalhador durante a realização de sua tarefa, e isso tanto mais quanto menos esse trabalho, pelo seu próprio conteúdo e pelo modo de sua execução, atrai o trabalhador, portanto, quanto menos este último usufrui dele como jogo de suas próprias forças físicas e mentais. (MARX, [1867] 2018, p. 255-256)

A aranha, assim como alguns dos animais superiores primatas (e talvez alguns dos primeiros hominídeos) que foram citados anteriormente, ainda tinha suas ações correspondendo às legalidades da natureza, sendo atos não necessariamente conscientes. Melhor dizendo, seriam atos limitados a uma consciência limitada à correspondência das causas naturais. Como também foi apontado acima, no caso dos homens, estes faziam, mas não sabiam. Os homens existiam, mas ainda possivelmente não se concebiam ou mesmo autoconheciam. Com a consciência deixando de ser epifenômeno, o ente humano é capaz de, antes da execução, apreender o objeto (materialmente objetivado, encontrado na natureza), idealizar o objeto e a ação.

Diante da exposição da relação entre a causalidade e o pôr da consciência teleologicamente direcionado, convém nominar corretamente os elementos do processo de trabalho: Com Marx, tem-se o processo de trabalho sintetizado da seguinte forma: “Os momentos simples do processo de trabalho são, em primeiro lugar, a atividade orientada a um fim, ou o trabalho propriamente dito; em segundo lugar, seu objeto e, em terceiro, seus meios” (MARX, [1867] 2018, p. 256).

O trabalho propriamente dito, como citado acima, inicia-se com sua ideação na consciência. Este inicial processo – abstrato, mas que possui existência real e material suficientes para a determinação dos atos dos sujeitos sociais, ou seja, determinação da práxis social – é denominado como *prévia ideação*. Isso porque se trata de um momento de planejamento que antecede e dirige a ação, como também elabora e idealiza os objetos, ou seja, as próprias consequências da atividade já são inicialmente antevistas na consciência, de tal maneira que o resultado é idealizado (ou seja, projetado na consciência) antes que seja construído na prática, segundo Lessa (2012, 2015), a partir da obra lukacsiana.

Pelo trabalho, já tratava Marx, a consciência se objetiva. Nesse sentido, pelo trabalho, tem-se a objetivação da prévia ideação que ocorre na consciência. Diz Lessa que, inclusive, a prévia ideação só pode ser considerada assim se ela for objetivada, realizada na prática. Assim, tem-se: “Ao ser levada à prática, a prévia ideação se materializa num objeto, se objetiva. O processo que articula a conversão do idealizado

em objeto – sempre com a transformação de um setor da realidade – é denominado por Lukács de objetivação (*Vergegenständlichung*)” (LESSA, 2015, p. 23).

A separação ocorrida entre o sujeito que realizou a prévia ideação e o objeto¹⁰⁵ por ele pensado, elaborado, é denominada de *exteriorização* (*Entäußerung*). Com isso, vê-se novamente que as formas desenvolvidas sobre o trabalho, em Hegel e Marx, voltam na ontologia marxiana-lukacsiana: este ato é próprio da essência humana, cujo próprio ato de pôr a consciência ocasiona a objetivação (lembre-se que se considera a objetivação como o processo de conversão do que foi previamente ideado para objeto socialmente construído) e a exteriorização (que é alienação, extrusão, cujo processo gera efeito em sua saída e retorno no ser) através do ato de trabalho.

Em suma, o ente humano, ser de consciência e de capacidade de agir através da potência presente em seu ser-corpo, pela manifestação de suas valências físicas e sensitivas corpóreas, observa e apreende os objetos naturais que são existentes em seu ser-em-si e ser-assim na natureza (sem a dependência da consciência humana para a sua existência). Esta materialidade existente, espelhada na consciência, torna o homem, o ser que enxerga a terra, a água e todos os insumos naturais como “[...] uma fonte originária de provisões, de meios de subsistência prontos, preexiste, independentemente de sua interferência, como objeto universal do trabalho humano” (MARX, [1867] 2018, p. 256).

Nesse espelhamento que ocorre no ser, torna-se necessária a apreensão correta dos nexos causais que perfazem o objeto de trabalho retirado da natureza. As causalidades

¹⁰⁵ Novamente, este ponto requer tematizar a relação sujeito-objeto que é uma antinomia importante para a filosofia. Com Marx e Lukács, observa-se que esta relação entre o sujeito e o objeto não é uma relação de identidade, como assim acreditava Hegel. Diante da capacidade humana de agir, intervir, transformar o mundo a qual pertence para conformá-lo perante as suas diversas ordens de necessidade, esta relação se origina no processo da captação da realidade pela consciência, pela subjetividade humana, a elementos que são estranhos a sua própria consciência. Com Lessa, tem-se: “Por mais que o objeto traga em si as marcas do seu criador (um quadro de Picasso, ou uma produção cultural típica de uma sociedade como o Coliseu de Roma), objeto e sujeito serão sempre entes ontologicamente distintos” (LESSA, 2015, p. 25). Outra observação complementar à realizada acima é que “[...] o sujeito se consubstancia enquanto tal pela objetivação/exteriorização. Sem objetivação-exteriorização não há nenhuma transformação teleologicamente posta do real; sem exteriorização/objetivação não há vida social, portanto, não há sujeito. Ser humano, para Lukács, significa uma crescente capacidade de objetivar/exteriorizar – isto é, transformar o mundo segundo finalidades socialmente postas” (LESSA, 2015, p. 25). Lukács, a partir das críticas à filosofia hegeliana feitas por Marx nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* ([1844] 2010d), mostra o caminho do necessário distanciamento entre objeto e sujeito: “O objeto [*Objekt*] só pode se tornar um objeto [*Gegenstand*] da consciência quando esta procura agarrá-lo mesmo no caso de não haver interesses biológicos imediatos que liguem o objeto [*Gegenstand*] ao organismo agente dos movimentos. Por outro lado, o sujeito torna-se sujeito exatamente pelo fato de consumir semelhante transformação de atitude diante dos objetos do mundo exterior. Fica claro, então, que o pôr do fim teleológico e os meios para sua realização, que funcionam de modo causal, jamais se dão, enquanto atos de consciência, independentemente um do outro. Nesse complexo constituído pela execução de um trabalho se reflete e se realiza a complementaridade inseparável entre teleologia e causalidade posta” (LUKÁCS, [1976] 2013, p. 93-94).

respondem às legalidades da natureza – materializadas em suas propriedades físicas, químicas, mecânicas e biológicas – presentes na pedra, na água, na terra, no reino orgânico, para que possam ser entendidas e postas no processo de transformação – como matéria-prima – que constituam novos objetos de trabalho. Mas vale alertar que: “O objeto de trabalho só é matéria-prima quando já sofreu uma modificação mediada pelo trabalho” (MARX, [1867] 2018, p. 256).

No meio de trabalho, entendendo este como um complexo de coisas que se encontram entre o ser e o objeto de trabalho, este ser-trabalhador capta as propriedades e as legalidades da natureza do objeto para adaptar às suas necessidades que possam suprir suas carências. Assim, o próprio extrato da esfera inorgânica em que se encontram os insumos e objetos também é considerado como o próprio meio de trabalho¹⁰⁶ para o ser orgânico-social (visto que o trabalho é, exclusivamente, uma ação e elaboração do ser social).

Os primeiros homínídeos e alguns primatas, como apontado nos estudos da paleoantropologia a que se recorreu, diante das carências-necessidades, utilizaram da apreensão das propriedades e legalidades dos objetos preexistentes presentes no meio de trabalho para construir suas ferramentas e armas. Esses primeiros homens, em seus atos primordiais e primitivos, ainda tateavam e davam seus primeiros passos para a captação dos corretos nexos causais presentes no objeto do trabalho. Para esta consciência rudimentar, os objetos, por meio dos órgãos sensitivos corpóreos, aparecem ao homem como *alternativas*.

Acerca disso, Lukács tece sobre o aparecimento da alternativa enquanto resultado (somente para o homem) do deslocamento da consciência de seu caráter epifenomênico no reino animal para uma posição essencial e central no ser social:

Quando o homem primitivo escolhe, de um conjunto de pedras, uma que lhe parece mais apropriada aos seus fins e deixa outras de lado, é óbvio que se trata de uma escolha, de uma alternativa. E no exato sentido de que a pedra, enquanto objeto em si existente da natureza inorgânica, não estava, de modo

¹⁰⁶ Ainda sobre o processo de trabalho, Marx trata de sempre demonstrar a evolução dos meios de trabalho, mas já como resultado de mediação anterior do trabalho com os objetos presentes na natureza inorgânica e orgânica, que é também meio de trabalho: “Num sentido mais amplo, o processo de trabalho inclui entre seus meios, além das coisas que medeiam o efeito do trabalho sobre seu objeto e, assim, servem de um modo ou de outro como condutores da atividade, também todas as condições objetivas que, em geral, são necessárias à realização do processo. Tais condições não entram diretamente no processo, mas sem elas ele não pode se realizar, ou o pode apenas de modo incompleto. O meio universal de trabalho desse tipo é, novamente, a terra, pois ela fornece ao trabalhador o *locus standi* [local] e, a seu processo de trabalho, o campo de atuação (*field of employment*). Meios de trabalho desse tipo, já mediados pelo trabalho, são, por exemplo, oficinas de trabalho, canais, estradas etc.” (MARX, [1867] 2018, p. 257).

nenhum, formada de antemão a tornar-se instrumento desse pôr. Obviamente a grama não cresce para ser comida pelos bezerras, e estes não engordam para fornecer a carne que alimenta os animais ferozes. Em ambos os casos, porém, o animal que come está ligado biologicamente ao respectivo tipo de alimentação e essa ligação determina a sua conduta de forma biologicamente necessária. Por isso mesmo, aqui a consciência do animal está determinada num sentido unívoco: é um epifenômeno, jamais uma alternativa. (LUKÁCS, [1976] 2013, p. 70-71).

No meio do trabalho em que se escolhem os objetos do trabalho, uma pedra escolhida já é um ato de consciência, é um ato em que a consciência se põe. Nesse sentido, já não é um ato meramente correspondente às legalidades biológicas. O autor continua detalhando o que move a consciência para a instituição de uma escolha:

Mediante a observação e a experiência, isto é, mediante o espelhamento e a sua elaboração na consciência, devem ser reconhecidas certas propriedades da pedra que a tornam adequada ou inadequada para a atividade pretendida. Quando olhado do exterior, esse ato extremamente simples e unitário, a escolha de uma pedra, é, na sua estrutura interna, bastante complexo e cheio de contradições. Trata-se, pois, de duas alternativas relacionadas entre si de maneira heterogênea. Primeira: é certo ou é errado escolher tal pedra para determinado fim? Segunda: o fim posto é certo ou é errado? Vale dizer: uma pedra é realmente um instrumento adequado para esse fim posto? É fácil de ver que ambas as alternativas só podem desenvolver-se partindo de um sistema de espelhamento da realidade (quer dizer, um sistema de atos não existentes em si) que funciona dinamicamente e que é dinamicamente elaborado. Mas é também fácil de ver que só quando os resultados do espelhamento não existentes se solidificam numa práxis estruturada em termos de alternativa é que pode provir do ente natural um ente no quadro do ser social, por exemplo uma faca ou um machado, isto é, uma forma de objetividade completa e radicalmente nova desse ente. Com efeito, a pedra, no seu ser-aí e no seu ser-assim natural, nada tem a ver com a faca ou o machado. (LUKÁCS, [1976] 2013, p. 71).

É claro que, em níveis mais rudimentares, as alternativas que aparecem são menores. Com o desenvolvimento do ser social na sua própria complexificação, no surgimento de novas causalidades postas, as alternativas também se tornam múltiplas, mas sempre como resultado de uma cadeia que percorre a própria história da humanidade e o seu processo de humanização. Contudo, as escolhas de alternativas, mesmo em processos complexos, não deixam de ser escolha entre o certo e o errado, visto que o trabalhador está sempre em busca de que o produto de seu trabalho seja a expressão do objetivo previamente elaborado e posteriormente materializado.

Vale sempre lembrar que a cadeia, a qual foi referida acima, difere-se da cadeia causal da natureza. Explica Lukács:

A cadeia causal na natureza se desenrola “por si”, de acordo com a sua própria necessidade natural interna do “se... então”. No trabalho, ao contrário, como já

vimos, não só o fim é teleologicamente posto, mas também a cadeia causal que o realiza deve transformar-se em uma causalidade posta. Com efeito, tanto o meio de trabalho como o objeto de trabalho, em si mesmos, são coisas naturais sujeitas à causalidade natural e somente no pôr teleológico, somente por meio desse, podem receber o pôr socialmente existente no processo de trabalho, embora permaneçam objetos naturais. Por essa razão, a alternativa é continuamente repetida nos detalhes do processo de trabalho: cada movimento individual no processo de afiar, triturar etc. deve ser considerado corretamente (isto é, deve ser baseado em um espelhamento correto da realidade), ser corretamente orientado pelo pôr do fim, corretamente executado pela mão etc. Se isso não ocorrer, a causalidade posta deixará de operar a qualquer momento e a pedra voltará à sua condição de simples ente natural, sujeito a causalidades naturais, nada mais tendo em comum com os objetos e os instrumentos de trabalho. Desse modo, a alternativa se amplia até ser a alternativa de uma atividade certa ou errada, de modo a dar vida a categorias que somente se tornam formas da realidade no processo de trabalho. É claro que os erros podem possuir constituição gradativa muito diversa; podem ser corrigíveis com o ato ou os atos sucessivos, o que introduz novas alternativas na cadeia de decisões descrita – e aqui também variam as correções possíveis, das fáceis às difíceis, das que podem ser feitas com um só ato às que requerem vários atos – ou então o erro cometido inviabiliza todo o trabalho. Desse modo, as alternativas no processo de trabalho não são todas do mesmo tipo nem têm todas a mesma importância. (LUKÁCS, [1976] 2013, p. 71-72)

Com isso, o domínio dos nexos causais iniciais, da escolha correta das alternativas e que, posteriormente, a partir do complexo processo do pôr teleológico do trabalho que gera novas causalidades postas, faz com que o homem seja capaz de interferir nos nexos causais na esfera inorgânica e também em outros seres orgânicos. Na relação com o meio inorgânico (a terra, a água), portador de intempéries climáticas que correspondem e funcionam através das causalidades físico-químicas naturais, o homem desenvolveu condições para sua própria adaptabilidade e labilidade resultante de seu próprio agir. Decorre daí também a constituição das noções de espaço, tempo, dia, noite, a transformação da percepção sobre o tempo – especialmente no modo de produção capitalista, como se vê na discussão sobre a jornada de trabalho em *O Capital* ([1867] 2018).

Também pode se pensar na relação metabólica com outros seres orgânicos, como a convivência com animais associados¹⁰⁷ e a criação doméstica de animais que serviram de meios de trabalho, mas que, diante das novas necessidades, o homem interfere e controla a criação, procriação-reprodução, aperfeiçoamento a nível genético determinados seres viventes. A capacidade de intervenção nas esferas inorgânicas-

¹⁰⁷ Os achados arqueológicos apontam uma convivência com animais associados em período muito antes das formas rudimentares de criação de animais existentes. Roberts (2011) mostra que nos sítios arqueológicos há indícios de ossadas dos primeiros homínídeos como o *ardipithecus ramensis* e *australopithecus afarensis* junto de outros animais, o que sugere o compartilhamento do mesmo ambiente e habitat.

orgânicas, associadas à labilidade de determinados animais superiores – explicadas na ontologia hartmanniana – geraram formas de dominação e adaptabilidade da natureza ao que foi constituído pelo ser social, inclusive, em tempos atuais, a desenvolver formas de “humanização” de alguns seres.

À luz da teoria social aqui estudada, uma elaboração literária possível de se interpretar por estas bases encontra-se no brilhante texto com data de 1917, de Franz Kafka (1883-1924), no qual o personagem principal, um macaco, realiza a exposição, aos moldes da cientificidade acadêmica das ciências da natureza, de um relatório sobre a sua vida pregressa de símio e o posterior processo de *hominização* pelo qual passou. Com humor e muita ironia, vê-se, no texto, um macaco revelando e avaliando seu processo único, singular e necessário diante da perda da liberdade que este teve ao ser capturado pelos seres humanos (liberdade esta que os homens buscam, mas que o próprio macaco aponta seu caráter abstrato). A possibilidade vislumbrada para a liberdade revela uma ambígua, talvez proposital, forma como o texto desenvolve a exposição da situação do ex-símio.

Por um lado, para conseguir uma liberdade possível (já que a liberdade humana pretensa e ilusória acabaria sendo objeto de gargalhada dos próprios macacos), uma saída da condição de confinamento das paredes do caixote e das grades de ferro da jaula onde vivia (fosse no navio aonde foi transportado após a captura, fosse nas jaulas), o ex-símio buscou imitar os gestos e comportamentos dos seres humanos que atravessaram a sua existência, mas não o atraía imitar os homens, mas somente porque o ex-símio buscava uma saída. Por outro lado, tal capacidade de mimese surgida no macaco já poderia ser resultado da interferência humana ocorrida desde o momento em que esse foi retirado de seu habitat natural e constantemente estivesse em contato com a humanidade, desde os responsáveis pela sua captura a seus adestradores que o educaram para ter alguns comportamentos voltados para os seres humanos, no zoológico ou no teatro de variedades. O que se pode observar, então, é que, por essa via aqui apontada, o macaco já se encontrava sob a interferência da humanidade que age intencionalmente numa relação metabólica com as esferas inorgânicas e orgânicas.

Com Marx, Lukács e a teoria social aqui estudada, vê-se, portanto, que o processo de trabalho enquanto atividade que se realiza por determinados meios (de trabalho) ocasiona a transformação do objeto e do próprio ser-trabalhador em um processo que, desde o seu princípio, possui uma finalidade, uma impoção teleológica, que é responsável pela vida social que se iniciou, instaurou. E, no desenvolvimento da

complexidade do ser social, de sua forma de produção material e socialidade, o trabalho objetivado (e considerado produtivo, vivo) no objeto resulta em um produto-mercadoria, portador de valor.

No processo de trabalho, portanto, a atividade do homem, com ajuda dos meios de trabalho, **opera uma transformação do objeto do trabalho segundo uma finalidade concebida desde o início**. O processo se extingue no produto. Seu produto é um valor de uso, um material natural adaptado às necessidades humanas por meio da modificação de sua forma. O trabalho se incorporou a seu objeto. Ele está objetivado, e o objeto está trabalhado. O que do lado do trabalhador aparecia sob a forma do movimento, agora se manifesta, do lado do produto, como qualidade imóvel, na forma do ser. Ele fiou, e o produto é um fio [*Gespinst*]. Se consideramos o processo inteiro do ponto de vista de seu resultado, do produto, tanto o meio como o objeto do trabalho aparecem como meios de produção, e o próprio trabalho aparece como trabalho produtivo. Quando um valor de uso resulta do processo de trabalho como produto, nele estão incorporados, como meios de produção, outros valores de uso, produtos de processos de trabalho anteriores. O mesmo valor de uso que é produto desse trabalho constitui o meio de produção de um trabalho ulterior, de modo que os produtos são não apenas resultado, mas também condição do processo de trabalho. (MARX, [1867] 2018, p. 258-259, negritos nossos)

Para fins de conclusão transitória desta discussão, vê-se que a busca por uma análise ontológica sobre o processo de trabalho faz revelar a sua dupla característica. A primeira característica é que, em sua generalidade, os domínios dos nexos causais e consequente pôr teleológico são geradores da práxis humano-social, geradores de um indivíduo social, assim como também implica que tal pôr gera o conhecimento e um pôr dos processos naturais causais.

A segunda característica é que o processo de trabalho é a constante relação metabólica entre o homem e a natureza, relação desta que surgiram atos da consciência que se assentaram na realidade. Tal assentamento da consciência na realidade é responsável pelas constantes e evolutivas transformações no homem, na sua forma de produção da vida material e imaterial, nas formas de socialidade elaboradas desde então. Esse assentamento da consciência revela o surgimento de uma nova categoria que permite a passagem da possibilidade à realidade, a alternativa. O conteúdo ontológico desta categoria, sempre segundo Lukács:

À primeira vista, parecerá um pouco surpreendente se dissermos que nela o momento predominante é constituído pelo seu caráter marcadamente cognitivo. É claro que o primeiro impulso para o pôr teleológico provém da vontade de satisfazer uma necessidade. No entanto, esse é um traço comum à vida tanto humana como animal. Os caminhos começam a divergir quando entre necessidade e satisfação se insere o trabalho, o pôr teleológico. E nesse mesmo fato, que implica o primeiro impulso para o trabalho, se evidencia a

sua constituição marcadamente cognitiva, uma vez que é indubitavelmente uma vitória do comportamento consciente sobre a mera espontaneidade do instinto biológico quando entre a necessidade e a satisfação imediata seja introduzido o trabalho como mediação. (LUKÁCS, [1976] 2013, p. 78).

E aqui se observa mais uma importante mediação para a questão do corpo e o desenvolvimento da corporeidade. Esta consciência que se põe em alternativas escolhidas ocasiona, no interior do desenvolvimento de suas cadeias, a formação do ser humano e trabalhador. Esta formação se inicia com a constituição de seus atos mediados pela consciência. Durante quase todo o processo, isso significou que o ato de trabalho do homem proporcionou uma consciência capaz de apreender pelo espelhamento da realidade e dominar (não de forma absoluta) as causalidades naturais, até mesmo do seu próprio corpo. A ação, através de atos da consciência, “[...] procura eliminar tudo o que seja meramente instintivo, emocional e que poderia atrapalhar a compreensão objetiva. Essa é a forma pela qual a consciência torna-se dominante sobre o instinto, o conhecimento sobre o meramente emocional” (LUKÁCS, [1976] 2013, p. 79). O trabalho proporciona transformações em sua própria natureza, um domínio da consciência sobre o elemento instintivo puramente biológico no agir humano e na sua autoformação: “[...] o trabalho modifica forçosamente também a natureza do homem que o realiza” (LUKÁCS, [1976] 2013, p. 128). Com Lukács, segue-se:

Esse domínio da consciência do homem sobre o seu próprio corpo, que também se estende a uma parte da esfera da consciência, aos hábitos, aos instintos, aos afetos, é uma exigência elementar do trabalho mais primitivo e deve, pois, marcar profundamente as representações que o homem faz de si mesmo, uma vez que exige, para consigo mesmo, uma relação qualitativamente diferente, inteiramente heterogênea daquela que corresponde à condição animal, e uma vez que tais exigências são postas por todo tipo de trabalho. (LUKÁCS, [1976] 2013, p. 128)

A necessária impositação ontológica possibilita traçar corretamente a constituição da consciência e do próprio ser humano-social. E, mais uma vez, tal questão encontra o seu embrião no processo sociometabólico do homem com a natureza. Desse processo, novos elementos e complexos surgem, inclusive a socialidade e tudo que se deriva dela.

Contudo, reforçando mais uma vez, tal processo sociometabólico gerador do afastamento das barreiras naturais não significa, de forma alguma, que haja a supressão da natureza, da dimensão biológica, pois o homem permanece, *em caráter ineliminável*, um ser natural. Sua consciência – que nasce e morre com o indivíduo – corresponde, inicialmente, ao plano biológico. Esse é um caráter inquestionável e que mesmo toda

forma de conhecimento sobre ele e o desenvolvimento de pores teleológicos duvidosos – vide as concepções pós-modernas que anunciam, inclusive, uma *transumanidade*, *pós-humanidade*, homem pós-orgânico, um *pós-corpo*¹⁰⁸ –, não alteram a vinculação ontológica da consciência com o processo vital do corpo (LUKÁCS, [1976] 2013).

Os pores de uma consciência que se defronta o tempo inteiro com novos objetos e dos quais busca realizar a apreensão destes, num confronto dialético que fazem surgir os objetos na consciência como determinações-da-reflexão (conforme foi apresentado no início deste capítulo), desvelam-se e geram novas formas (e novas determinações-da-reflexão também), pensamentos, ideias e conhecimento que agem sobre outros homens. Mostram ainda representações da relação da consciência, também nominada como *alma*, que necessitam de correções ontológicas rigorosas:

Esse fato fundamental do ser social, um fato que se encontra mais além de toda dúvida, isto é, o domínio da consciência sobre o corpo, de maneira um tanto forçosa origina na consciência humana a seguinte representação: a consciência – ou seja, a “alma”, concebida em termos substancialistas como sua portadora – não poderia guiar e dominar o corpo dessa maneira se não tivesse uma existência independente, qualitativamente diversa, se não possuísse uma existência autônoma dele. Para quem examinar de maneira imparcial, desinteressada – coisa que não é muito comum – esse complexo de problemas, resulta evidente que uma consciência acerca da autonomia, por mais segura que seja, não pode aportar, todavia, nenhuma prova de sua existência autêntica. No interior dos limites em que qualquer ente é, no seu ser, autônomo – e essa relação é sempre relativa –, a autonomia deve poder ser deduzida em termos ontológico-genéticos, a autonomia de função dentro de um complexo não é prova suficiente. Tal prova – naturalmente apenas no âmbito do ser social e, portanto, também aqui num sentido relativo – pode ser fornecida pelo homem no seu conjunto, como indivíduo, como personalidade; nunca, portanto, pelo corpo ou pela consciência (alma) de cada um por si, considerados isoladamente; trata-se de uma insuprimível unidade ontológica objetiva, na qual é impossível o ser da consciência sem o ser simultâneo do corpo. **Ontologicamente se pode dizer que é possível a existência de um corpo sem consciência quando, por exemplo, em consequência de uma doença, ela deixa de funcionar, ao passo que uma consciência sem base biológica não pode existir. Isso não contradiz o papel autônomo, dirigente e planificador da consciência com relação ao corpo; pelo contrário, é o seu fundamento ontológico.** (LUKÁCS, [1976] 2013, p. 131, negritos nossos)

A parte em destaque acima é uma importante observação acerca dos fundamentos do ser humano-social: aponta a possibilidade da existência de um corpo sem a consciência em determinadas condições. Na contemporaneidade em que se questionam os limites do corpo e as possibilidades transitórias para a superação destas limitações através da tecnologia, dos avanços biomédicos e da comunicação (SANTAELLA, 2004; LE

¹⁰⁸ No decorrer das considerações finais, serão tecidos mais detalhes sobre estas questões.

BRETON, 2003, 2010, 2013, entre outros), torna-se problemático afirmar que haverá uma existência humana ao suprimir a dimensão natural que lhe é ontologicamente indispensável.

Portanto, o domínio – o que não significa supressão ou superação do biológico, dos afetos, das emoções (vide o surgimento de áreas de conhecimento e disciplinas que estabeleceram estudos e formas de ação em aspectos correlacionados à psique e às manifestações de estados emocionais, como a psicologia e a psicanálise) – e modificação da própria natureza é um elemento que faz presente na história até a contemporaneidade. Este traço básico e importante perdura nas sociedades contemporâneas e de classe, mas, nesse mesmo traço, entrecruzam-se outros motivos diversos do ser social, como a exploração do trabalhador por uma classe detentora dos meios de produção que ocasiona a constituição da forma estranhada de trabalho.

Tais aspectos reforçam um dos elementos importantes que a tese procura tratar: é necessário que busque a correta posição e trato sobre o corpo na ontologia do ser social, mas não tratá-lo (o corpo) como categoria autônoma. Pelo contrário, o entendimento sobre o ser social deve ser em seu conjunto, em suas dimensões intercambiáveis, mais que isso, inelimináveis. Conforme presente na citação acima, a compreensão do ser social não se dá nunca somente pelo corpo ou nunca somente pela consciência, mas, sim, em sua insuprimível *unidade ontológica objetiva do ser da consciência com o ser simultâneo do corpo* (LUKÁCS, [1976] 2013).

3.3. Trabalho como modelo da práxis social e reprodução do ser social

No item anterior, em diversos momentos apareceu a afirmação do trabalho como categoria fundante do ser social e como modelo que funda a práxis humana. A práxis, entendida como atividade real e transformadora desde Marx e Engels, especialmente desde as teses sobre Feuerbach ([1845] 2007), ascende ao plano central da formação humana quando o trabalho é considerado a categoria central do ser social. No estudo sobre esta categoria realizado por Sánchez-Vázquez em período anterior (2007) à ontologia lukacsiana, o autor afirmava corretamente que a práxis na teoria marxiana foi concebida “[...] como atividade material humana transformadora do mundo e do próprio homem. Essa atividade real, objetiva, é, ao mesmo tempo, ideal, subjetiva e consciente. Por isso, insistimos na unidade entre teoria e prática, unidade que também implica certa distinção e relativa autonomia” (SÁNCHEZ-VÁZQUEZ, [1967] 2007, p. 394).

Nos sistemas filosófico-hegeliano e feuerbachiano, a práxis ainda não assumia um papel de protagonismo: em Hegel, a práxis é apenas um momento do processo de autoconsciência do absoluto, apresentada enquanto trabalho humano na *Fenomenologia do Espírito* ou como ideia prática na *Ciência da Lógica* e que não vislumbra uma orientação para uma prática revolucionária (elemento este essencial para se compreender a divergência entre Marx e a filosofia hegeliana); em Feuerbach, o próprio materialismo contemplativo desse filósofo era incompatível com uma real e verdadeira filosofia da práxis e isso aparece em sua concepção (ainda abstrata) sobre o homem, conforme sintetiza Sánchez-Vásquez ([1967] 2007), e que possui similaridades – e distinções¹⁰⁹ – com as considerações de Lukács na *Ontologia do Ser Social* ([1976] 2012, [1976] 2013).

Cabe também dizer, a partir de Lukács ([1976] 2013), que, das diferentes práxis surgidas do trabalho, o conjunto de pores teleológicos possibilitou a constituição de todos os complexos derivados desse ato primordial. Dessa afirmação recorrente foi possível até agora mostrar que a centralidade do trabalho na determinação do ser humano se encontra desde estágios mais primitivos da formação do gênero humano, mesmo em tempos em que este gênero se encontrava mudo (logo mais, atenta-se a isso).

Também foi possível reafirmar que o trabalho é um processo sociometabólico entre o homem e a natureza que transforma os objetos da natureza (objetos de trabalho) e gera valores de uso, seja na gênese, seja nos estágios superiores de desenvolvimento do ser social, que, no curso das novas formas de produção social, o próprio trabalho adquire novas camadas em que o produto do trabalho também possui valor de troca. Nesse sentido, acompanha também a necessidade de reafirmar que o trabalho se torna o principal modelo de toda a práxis social, “[...] de qualquer conduta ativa” (LUKÁCS, [1976] 2013, p. 83). E, nos estágios posteriores do ser social, essa práxis age sobre outros homens, assim como age no interior dos processos de divisão do trabalho.

¹⁰⁹ Esta tese não teve como enfoque fazer um estudo comparativo sobre o desenvolvimento da práxis nas considerações de Sánchez-Vásquez ([1967] e de Lukács ([1976] 2012, [1976] 2013). Contudo, foi possível observar uma pequena distinção: para Lukács, o acaso-casualidade-espontaneidade (que causam repercussões relevantes na vida social humana que nem sempre é algo controlado por ela) associado à necessidade-causalidade é um momento integrativo do fluxo da práxis social, ou seja, são considerados *determinações-da-reflexão* que compõem o ato da consciência e que constituem as formas de ser, as categorias ontológicas (LUKÁCS, [1976] 2013; OLDRINI, 2013; LESSA, 2015). Já em Sánchez-Vásquez ([1967] 2007), não se encontra um maior desenvolvimento sobre a constituição da práxis: este filósofo observa, corretamente, a práxis sendo constituída pelo ato da consciência que age intencionalmente e que tal ato adequa-se aos fins desejados e estabelecidos. Tais atos da consciência correspondem às dimensões possíveis e concretas da causalidade, cuja realização em uma finalidade gera o movimento da práxis. Contudo, PARECE que tal movimento não permite espaço para outros tipos de casualidades que possam influenciar os homens em determinadas condições históricas.

Ao tomar como exemplo a própria constituição evolutiva humana, os desafios naturais postados à frente dos homens fizeram com que se desenvolvessem as formas de cooperação dos entes singulares e, para que ocorressem, foi preciso estabelecer organizações mínimas de funções comunitárias a partir de rudimentar divisão do trabalho. Tal aspecto é derivado de pores teleológicos¹¹⁰ constituídos pelos atos singulares dos membros desses grupos primários para a resolução de situações de enfrentamentos com os elementos naturais, mas que nos sucessivos pores teleológicos geram uma consciência, digamos, compartilhada, uma consciência de um grupo humano.

O que torna importante nesta categoria é que a práxis social deixa, não totalmente, a sua base vinda dos pores teleológicos primários que buscavam apreender e intervir diretamente sobre os objetos naturais: a intervenção dos pores teleológicos passou, então, “[...] a provocar essas intervenções por parte de outros homens” (LUKÁCS, [1976] 2013, p. 84), ou seja, são posições teleológicas secundárias que agem sobre outros homens. Lukács afirma que, no caso das formas de pores teleológicos secundários, esses se encontram mais próximos dos estágios mais evoluídos da socialidade humana e suas formas de produção (LUKÁCS, [1976] 2013). Fortes (2007) tece uma importante observação acerca dos pores teleológicos secundários:

A análise dos atos do pôr teleológico secundário fornece a base para a compreensão do processo de desenvolvimento das fases superiores da sociabilidade, cuja gênese pode ser encontrada na forma originária do trabalho. A dinâmica inerente às interações categoriais do trabalho não apenas instaura a origem humana como também determina a dinâmica das formas superiores da prática social. Nas formas superiores de sociedade os “pores” teleológicos secundários ocupam lugar de destaque, assumindo o papel preponderante na dinâmica deste processo. Estas formas de teleologia tornam-se mais “desmaterializadas” uma vez que se desvinculam da relação direta com o momento material da prática laborativa. São elas que mais tarde darão origem a dimensões importantes da prática social, tais como a ética, a ideologia, e inclusive - e esta é uma questão crucial para Lukács – é por meio delas que podemos vislumbrar a gênese das ações políticas. Precisamente por isso, são também designadas por posições socioteleológicas. (FORTES, 2007, p. 3)

Os pores teleológicos secundários gradativamente são desenvolvidos em novas cadeias que podem atuar e sobrepor umas às outras, ou seja, alguns pores possuem autonomia, mas também podem se misturar. O fato é que o primordial ato de trabalho teleologicamente orientado da ação humana origina constante e continuamente novas formas superiores de práxis, nas quais pode se incorrer na problemática relação com as

¹¹⁰ Sobre a causalidade, pores teleológicos (primários e secundários), realizou-se a apresentação desta discussão no item anterior.

falsas representações – míticas, mágicas e/ou ideológicas¹¹¹ – que também surgem nos pores teleológicos secundários e que agem decisivamente sobre a humanidade.

Nessa questão das falsas representações citadas agora há pouco, não apenas surgem desvios que se expressam nas formas citadas, como também isso gera forte influência nas teorias do conhecimento que abandonam os reais fundamentos ontológicos do ser, como também das teorias que evocam determinadas ontologias que incorrem no equívoco de falsas determinações sobre o ser. Essas ontologias, presentes no campo das teorias do conhecimento, mas que alimentam determinadas práxis, podem ser um fator extremamente problemático para o desenvolvimento humano:

Que as ontologias fictícias, além de jogar papel importante no desenvolvimento do gênero, podem se transformar – e normalmente se transformam – em enormes obstáculos ao devir-humano dos homens é um fato cuja demonstração não requer maior argumentação. Para nos darmos conta de algumas das dimensões de obstáculo ao desenvolvimento do gênero humano em que pode se converter a *intentio obliqua*, pensemos, por exemplo, na luta contra o teocentrismo que caracterizou o Renascimento e o período moderno ou, então, em quão conservadoras são as interpretações místicas e supersticiosas acerca da vida e da morte que hoje brotam com surpreendente vitalidade. Ou, ainda, as teorias racistas e machistas que até hoje dificultam uma clara compreensão dos dilemas e das potencialidades em nossos dias. [...] A correteude ou falsidade gnosiológica de uma teoria não necessariamente implica que ela se converterá em um impulso ou obstáculo à generalidade humana; isso dependerá de qual função social essa teoria desempenhará nos diferentes momentos históricos. Não é raro, na história, teorias que jogaram um papel progressista num momento, se converterem em entraves ao desenvolvimento humano em outro, e vice-versa. (LESSA, 2015, p. 38-39)

Este elemento também serve para sempre elucidar que a consciência, a subjetividade humana, brota da reprodução de sua própria existência provinda do metabolismo do homem com a natureza. A consciência, no devir do homem, se

¹¹¹ O desenvolvimento das pesquisas da paleoantropologia tem hoje especulado e pesquisado que as espécies hominídeas antes do *homo sapiens sapiens*, no caso específico os *homo neandertalenses* não possuíam crenças míticas. O que indica, a princípio, que não se tinha ainda o desenvolvimento do pensamento mítico-religioso. Segundo os pesquisadores, tal aspecto se encontrava pelo fato de haver pouco desenvolvimento da uma consciência (indicativos do tamanho e volume da caixa craniana são apontados como evidências nesses estudos, conforme os estudos de Roberts [2011], por exemplo) e que, como consequência, possuíam baixa capacidade de imaginação e criação. Por Lukács, observaríamos e inferiríamos que esta espécie citada ainda se encontrava fortemente relacionada e determinada pelas legalidades naturais, o que tornava sua própria ação e atividade algo correspondente à dimensão das carências e necessidades vitais para sua sobrevivência (EL PAÍS, 2019). Para maiores detalhes, ver a notícia: https://brasil.elpais.com/brasil/2019/05/29/cultura/1559124789_481938.html?id_externo_rsoc=FB_BR_CM&hootPostID=2f185e9269844134ce56920aa936a476&fbclid=IwAR1me9Xug9cGGLFTyKivDXHB15FD5cMpMFY-3DbQaefXVMD3JNwoq4en2_k. Tais aspectos são pertinentes, por exemplo, para a constituição de ritualidades humanas e tomar como exemplo a forma que se estabeleceram para o trato dos entes mortos, os rituais funerários (EL PAÍS, 2018). Também acerca desta questão, ver: https://brasil.elpais.com/brasil/2018/04/05/ciencia/1522948095_388069.html?rel=mas.

complexifica, torna-se mais difusa e autônoma, mas continua como instrumento essencial para a reprodução do ser social, ainda que seja por inúmeras mediações. Diante da constante afirmação de o trabalho ser o modelo da práxis social por conta das características dialéticas e teleológicas presentes, também se vê que alguns pores teleológicos desvirtuam a ação humana e o próprio trabalho.

Se forem observados os traços atuais, contemporâneos, das formas de desenvolvimento da produção material, estas expressões são materializadas nas formas alienadas e estranhadas de trabalho, assim como nas formas ideológicas presentes e dominantes sobre o ser social. No entanto, não se pode realizar uma associação imediata e direta das consequências dos pores teleológicos primários com as formas secundárias surgidas. Assim explica Lukács:

O caráter dialético do trabalho como modelo da práxis social aparece aqui exatamente no fato de que esta última, nas suas formas mais evoluídas, apresenta muitos desvios com relação ao próprio trabalho. Já descrevemos anteriormente outra forma dessas complicações mediatas, porém ligadas em muitos aspectos àquela da qual estamos falando agora. Ambas as análises mostram que o trabalho é a forma fundamental e, por isso, mais simples e clara daqueles complexos cujo enlace dinâmico forma a peculiaridade da práxis social. **Exatamente por isso é preciso sublinhar sempre de novo que os traços específicos do trabalho não podem ser transferidos diretamente para formas mais complexas da práxis social.** A identidade e não identidade, a que já nos reportamos muitas vezes, remonta, nas suas formas estruturais, assim acreditamos, ao fato de que o trabalho realiza materialmente a relação radicalmente nova do metabolismo com a natureza, ao passo que as outras formas mais complexas da práxis social, na sua grandíssima maioria, têm como pressuposto insuperável esse metabolismo com a natureza, esse fundamento da reprodução do homem na sociedade. (LUKÁCS, [1976] 2013, p. 93, negritos nossos)

Este aspecto encontra-se diretamente nas relações entre a teoria e a práxis, já que, deste movimento dialético presente no trabalho, as formas de conhecimento também emergem dessa complexidade. A estrutura do trabalho, que exige constante avaliação do processo – pela própria consciência – das cadeias causais e do resultado dos pores teleológicos, possui o impulso para a generalização dentro da atividade, como também na subjetividade, ocorrendo, assim, o aparecimento e a sustentação do devir como principal característica do ser social. A relação direta estabelecida entre o sujeito e o objeto e suas formas de pôr necessita do contínuo exame do processo tanto naquilo que se concretizou quanto nos meios percorridos para a materialização.

Com Lukács, veem-se, então, dois cuidados necessários para tratar da relação teoria e práxis:

- a. é possível afirmar que a estrutura do trabalho, no exame dos pores teleológicos, das causalidades postas, fornece um importante critério para a distinção do que seja certo ou errado. Ou seja, significa “[...] no trabalho tomado em si mesmo, é a práxis que estabelece o critério absoluto da teoria” (LUKÁCS, [1976] 2013, p. 95).
- b. no entanto, torna-se também igualmente necessário distinguir os conhecimentos surgidos na prática cotidiana: uma teoria não pode se fundamentar em práticas imprecisas e em outras teorias que se demonstrem falsas. Lessa sintetiza da seguinte forma:

Segundo Lukács, essa é a razão de fundo para que a prática cotidiana, enquanto tal, não possa servir de critério último e imediato para a teoria. Sem dúvida, não pode ser verdadeira uma teoria que cotidianamente se demonstre falsa. Todavia, isso não significa que a compreensão do real possa se dar apenas e no interior da restrita esfera que compõe a vida cotidiana de cada indivíduo. A teoria científica ou, no plano mais geral, uma ontologia não fictícia requer uma retificação de curso, uma correção generalizadora dos fenômenos singulares que está para além da mera cotidianidade. (LESSA, 2015, p. 39)

Quanto ao devir humano que foi citado mais acima, esta característica e, por consequência, aspectos como a objetividade e a subjetividade do ser humano-social também têm, na obra lukacsiana, seu assentamento ontológico e diretamente conectado com a essência teleológica do trabalho como modelo da práxis social. O dever-ser no trabalho determina seu comportamento no trabalho, assim como também seu autocomportamento enquanto sujeito do processo de trabalho. Mas a base desta autorregulação é diretamente relacionada ao processo sociometabólico do homem com a natureza.

Tal processo determina também “[...] a essência do comportamento subjetivo”. E, sem dúvida, também do ponto de vista do sujeito, um trabalho só pode ter êxito quando realizado com base numa intensa objetividade, e desse modo a subjetividade, nesse processo, tem que desempenhar um papel produtivamente auxiliar” (LUKÁCS, [1976] 2013, p. 104). Para Lukács, a concepção correta do dever-ser no trabalho encontra-se nos atos concretos orientados por uma finalidade e que seu resultado final é a objetivação do ato.

As mudanças interiores nos homens sofrem significativas alterações pela objetividade no trabalho. O próprio domínio dos afetos já é consolidação objetiva da

compreensão não apenas da dimensão biológica nos instintos e afetos, mas também do crescente domínio sobre outros pores posteriores. Lukács procura sempre demonstrar que a objetividade e a subjetividade possuem uma intrínseca relação, inclusive nas tomadas de decisões que poderiam ser consideradas como manifestações dependentes apenas da dimensão subjetiva. Porém, sua argumentação parte da constatação de que a base subjetiva, ainda que assuma posições importantes em determinados fenômenos, tem dependência e determinação provindas da base e do processo social objetivo:

Mesmo nessa formulação forçosamente muito geral e abstrata é preciso não esquecer que a importância crescente, que aqui se revela, das decisões subjetivas nas alternativas é, em primeiro lugar, um fenômeno social. Não se trata de que a objetividade do processo de desenvolvimento esteja, dessa maneira, relativizada em termos subjetivistas – essa é apenas uma forma fenomênica socialmente condicionada de sua imediatidade –, mas de que o próprio processo objetivo, como consequência de seu desenvolvimento superior, sugere tarefas que só podem ser postas e mantidas em marcha através da crescente importância das decisões subjetivas. No entanto, todas as valorações que alcançam validade nessas decisões subjetivas estão ancoradas na objetividade social dos valores, na importância destes para o desenvolvimento objetivo do gênero humano, e tanto a sua validade ou não validade quanto a intensidade e duração de sua ação são, em última análise, resultados desse processo social objetivo. (LUKÁCS, [1976] 2013, p. 154)

Chegou-se até aqui para confirmar a seguinte afirmação: os atos de trabalho simples dos seres singulares e genéricos possuem alcance que vão para além do próprio ser que age. Desde os iniciais processos metabólicos correspondentes às causalidades naturais e, posteriormente, às formas desenvolvidas de superação (mas não supressão) dessas, o ato de trabalho foi cada vez mais se tornando um ato complexo, pois se desenvolveram formas de pores teleológicos responsáveis pela reprodução do próprio ser, tanto em caráter singular quanto na sua genericidade. Lukács aponta que, do ato de trabalho, desdobram-se todas as formas de socialidade existentes até aqui, assim como aponta a potencialidade intrínseca nesta categoria para o desenvolvimento de novas formas de socialidade, como o modelo socialista-comunista:

O fato de que do trabalho necessariamente decorrem a fabricação de ferramentas e a utilização de forças da natureza (fazer fogo, domesticar animais etc.) **faz aparecer, em certos estágios evolutivos, aqueles pontos nodais, que provocam uma mudança qualitativa na estrutura e na dinâmica de sociedades singulares.** Essa capacidade do trabalho de trazer resultados que vão além da reprodução própria daquele que o executa cria o fundamento objetivo da escravidão, diante da qual as únicas alternativas eram matar ou adotar o inimigo capturado. Partindo dali e passando por diversas etapas, o caminho percorrido levou ao capitalismo, no qual esse valor de uso da força de trabalho se converte no fundamento de todo o sistema. Porém – e certos teóricos podem até ter algum receio ideológico diante da expressão

“mais-trabalho” –, o reino da liberdade no socialismo, a possibilidade de cultivar um ócio sensato, acaba baseando-se nessa peculiaridade fundamental do trabalho de produzir mais que o necessário à própria reprodução de quem trabalha. (LUKÁCS, [1976] 2013, p. 160, negritos nossos)

Estas considerações realizadas possuem a função de referenciar a noção de que o trabalho, inclusive o mais simples que é produtor de valor, é o início genético do devir homem do homem, mas que contém, em cada um dos seus momentos, o germe com tendências que sobrepõem ao seu caráter mais simples. O trabalho como modelo da práxis humana possui contornos, enquanto pores teleológicos, compostos no e pelo âmbito social em diversas formas e que são resultado e resultantes da reprodução social decorrida do ato de produção da vida (material e imaterial). E a práxis social só é possível quando a relação com a realidade se torna algo socialmente geral (LUKÁCS, [1976] 2013).

A reprodução, se é permitido falar que ela possui uma *essência*, significa traçar um desenvolvimento contínuo (mas não simplesmente linear, em etapas) e processual que parte do metabolismo do homem com a natureza, cujas consequências se materializam no afastamento da humanidade de suas barreiras naturais através da elevação das formas de socialidade daí surgidas (LARA, 2015).

Diante das considerações anteriores, vê-se então que o impulso inerente ao trabalho, sua tendência a maiores alcances e generalização, também funda, na reprodução do ser social, novos complexos sociais, os quais Lukács ([1976] 2013) denominou como *complexo de complexos*. Na síntese seguinte de Lessa (2015), têm-se os elementos que ajudam na compreensão desta associação:

O ser, segundo Lukács, exibe um caráter de complexo de complexos. Os distintos processos que caracterizam cada uma das esferas ontológicas (por exemplo, o mero devir-outro inorgânico, a reprodução do mesmo na vida, e a reprodução social no mundo dos homens) se articulam enquanto complexos parciais de um complexo maior, o próprio ser em sua máxima universalidade. A totalidade consubstanciada pelo ser se manifesta, concretamente, pelas inelimináveis articulações das esferas ontológicas entre si. [...]. A articulação primária, originária, das três esferas ontológicas não significa, no contexto da ontologia lukacsiana, que elas não sejam relativamente autônomas, isto é, que elas não possuam uma independência relativa tanto entre si como em relação ao ser em geral. [...] . *Mutatis mutandis*, o ser social nem sequer poderia existir sem ter por base a natureza. **Todavia, a reprodução social tem por momento predominante uma categoria que nada tem de natural, pois é puramente social: o trabalho.** Portanto, o ser em geral é composto por diferentes complexos ontológicos que operam, ao mesmo tempo, de modo articulado e relativamente autônomo. A evolução biológica não é determinada pelo devir-outro do ser inorgânico, embora dependa dele. A reprodução social não é determinada pela reprodução biológica, embora não possa ocorrer sem ela. (LESSA, 2015, p. 54-55, negritos nossos)

No decorrer dos estágios evolutivos do ser humano-social associado, primordialmente, com as consequências diversas do ato inicial gerador de novos pores teleológicos, são encontradas importantes mudanças originadas no metabolismo do homem com a natureza. Sempre a partir da ontologia marxiana-lukacsiana, autores como Lessa (2012), Infranca (2014) e Lara (2015) apontam a *divisão do trabalho*, a *linguagem*, a *sexualidade*, da *alimentação*, *educação* e do *direito* como formas de complexos sociais.

A divisão do trabalho, explica Lukács ([1976] 2013), origina-se já nos estágios iniciais da humanidade, possivelmente delimitada pela capacidade e diferenças biológicas e em momento bastante próximo ao aparecimento das primeiras formas de socialidade que, posteriormente, ganham outros contornos com a complexificação sociotécnica do trabalho. O autor cita, inclusive, a *cooperação* como uma forma inicial de divisão de trabalho, o que pode ser visto nos estudos da paleoantropologia, como o já citado Roberts (2011), entre outros, que identificam, nos *ardipithecus ramidus* e nos *australopithecus afarensis*, as primeiras formas de convivência em grupos pequenos e familiares, com divisões de atividades conforme a distinção entre sexos que já aparecia mais notavelmente no desenvolvimento dos organismos.

Já as primeiras divisões do trabalho, inicialmente baseadas nas diferenciações biológicas, sexuais, presentes em determinados grupos humanos (vale ressaltar a posição da mulher e do homem, da velhice e juventude, por exemplo), foram também socialmente determinadas diante das configurações dos grupos humanos ao longo da história. Não se pode esquecer que a divisão do trabalho significa também o desenvolvimento de formas de apropriação do trabalho: diante da necessidade da reprodução ontogenética da humanidade e da complexificação provinda do processo sociometabólico, novas estruturas sociais surgiram. A economia, como resultado do desenvolvimento das formas e forças de produção e especialmente o seu excedente, fez com que houvesse o surgimento do questionamento de quem seria o dono, a quem pertenceria o que foi produzido, além daquilo que era necessário para a reprodução social. As formas históricas de estratificação social correspondem às formas de produção e de apropriação do trabalho (LUKÁCS, [1976] 2013).

As primeiras formas de apropriação do trabalho foram definidas pelas disposições naturais e corpóreas, sendo a força bruta um importante fator para que ocorresse este processo e que daí surgisse a escravidão de homens. Contudo, com o avançar das novas formas, aos poucos, este elemento é substituído pelas formas jurídicas que servem tanto

para a conservação da reprodução como também em defesa da formação econômica. Acerca disso, torna-se importante destacar

[...] a defesa da existência [pela força bruta] não se dirige mais apenas para a da respectiva comunidade humana em geral e, dentro dela, para a do homem singular (nisto ainda é possível vislumbrar determinações naturais socialmente moldadas), mas se volta para “dentro”, convertendo-se em defesa da respectiva formação econômica contra aqueles homens que, em seu “íntimo”, jamais poderão estar de acordo com essa estrutura, com seu funcionamento, por razões elementares atinentes à sua própria existência, que, portanto, de modo permanente devem ser tidos como seus inimigos em potencial. Do ponto de vista da ontologia do ser social e do seu desenvolvimento interno, isso tem duas importantes consequências: em primeiro lugar, a conservação simples, ainda essencialmente biológica, da própria existência e possibilidade de reprodução se transforma em conservação (e tentativa de melhoria) do *status* socioeconômico. [...] Em segundo lugar, a crescente socialização do ser social se externa no fato de que, na vida cotidiana, tanto de oprimidos como de opressores, a força bruta passa cada vez mais para o segundo plano e é substituída pela regulação jurídica, pela adequação dos pores teleológicos ao respectivo *status quo* socioeconômico. (LUKÁCS, [1976] 2013, p. 267)

Uma das consequências que se tornou uma importante determinação para o ser social foi a linguagem como expressão do carecimento da comunicação entre os seres e instrumento responsável por seu intercâmbio. Tal instrumento, a linguagem, considerada *consciência real prática* surgida quase ao mesmo tempo em que a própria consciência, como diz Marx e Engels ([1845-1846] 2007), e que foi salientado anteriormente nesta tese, é bastante distinta da expressão corpórea por sinais que existiam (e existem) em certos animais superiores. A investigação ontológica permite observar a linguagem, junto com as gesticulações, enquanto instrumentos para a mediação entre os seres sociais, mas, mais que isso, enquanto uma forma de pôr da consciência que “[...] tem a intenção de levar outros homens a executarem, por sua vez, um pôr teleológico desejado pelo sujeito do enunciado” (LUKÁCS, [1976] 2013, p. 161).

Interessa, a partir daqui, recuperar uma afirmação feita anteriormente: os pores teleológicos, quando assentados, são responsáveis pelo surgimento da relação sujeito-objeto quando a realidade se distancia da consciência através do espelhamento da primeira na subjetividade humana. Os momentos do distanciamento e do nascimento da relação sujeito-objeto “[...] implicam simultaneamente o surgimento da apreensão conceitual dos fenômenos da realidade e sua expressão adequada através da linguagem” (LUKÁCS, [1976] 2013, p. 84).

O distanciamento necessário, através do espelhamento da consciência, opera a distinção entre o sujeito e o objeto, criando a linguagem como um órgão semiautônomo,

mas com potencial de ação sobre os homens. Tal aspecto tem decisiva influência na reprodução social: “Desse modo, a reprodução realizada através do signo linguístico se separa dos objetos designados por ele e, por conseguinte, também do sujeito que o expressa, tornando-se expressão intelectual de um grupo inteiro de fenômenos determinados, que podem ser aplicados de maneira similar por sujeitos inteiramente diferentes em contextos inteiramente diferentes” (LUKÁCS, [1976] 2013, p. 126).

Se a linguagem é também a expressão do distanciamento intelectual dos objetos, é também por ela que é possível que aquilo que surja do trabalho seja devidamente fixado como patrimônio comum de um grupo ou de uma sociedade em geral. Como diz Lukács, toda palavra proferida só tem ou ganha algum sentido necessário para ser comunicada no contexto da linguagem a que a palavra pertence, “[...] constituindo um som sem sentido para quem não conhece a linguagem em questão” (LUKÁCS, [1976] 2013, p. 127). E assim, como outros pores teleológicos, seu desenvolvimento e complexificação é partícipe do salto ontológico do ser natural para o ser social.

Novamente acompanhando a análise de Lessa (2012), observa-se que a linguagem opera uma passagem importante da consciência à sua exteriorização, como também torna o objeto algo existente em si:

O momento de exteriorização do qual a fala é portadora faz com que o “algo” nomeado perpassa por uma dupla elevação, que o retira de sua imediaticidade. Ao ser nomeado, se eleva à consciência o caráter de objetividade do objeto, o fato de ele possuir uma história própria, distinta da história do sujeito. O objeto, ao ser dito, já é reconhecido enquanto o outro que é de fato em seu precisamente-assim existente. (LESSA, 2012, p. 187)

Para o que se tem proposto nesta tese, estes aspectos tornam-se deveras importante de salientar: corpo e derivações como corporeidade e corporalidade, enquanto *palavra* e *conceito*, enquanto expressão pela linguagem e pelo pensamento conceitual, são resultado de um processo no interior do complexo do ser social, são resultado do desenvolvimento do complexo dos pores teleológicos:

É sem dúvida possível deduzir geneticamente a linguagem e o pensamento conceitual a partir do trabalho, uma vez que a execução do processo de trabalho põe ao sujeito que trabalha exigências que só podem ser satisfeitas reestruturando ao mesmo tempo quanto à linguagem e ao pensamento conceitual as faculdades e possibilidades psicofísicas presentes até aquele momento, ao passo que a linguagem e o pensamento conceitual não podem ser entendidos nem em nível ontológico nem em si mesmos se não se pressupõe a existência de exigências nascidas do trabalho e nem muito menos como condições que fazem surgir o processo de trabalho. É obviamente indiscutível

que, tendo a linguagem e o pensamento conceitual surgido para as necessidades do trabalho, seu desenvolvimento se apresenta como uma ininterrupta e ineliminável ação recíproca, e o fato de que o trabalho continue a ser o momento predominante não só não suprime a permanência dessas interações, mas, ao contrário, as reforça e as intensifica. Disso se segue necessariamente que no interior desse complexo o trabalho influi continuamente sobre a linguagem e o pensamento conceitual e vice-versa. (LUKÁCS, [1976] 2013, p. 85)

Ainda acompanhando a explanação de Lukács, a linguagem, expressão da consciência, teve evolução de modo ininterrupto e de forma simultânea com o desenvolvimento de trabalho e suas futuras divisões sociais, tornando-se mais rica e diferenciada conforme também surgem, na produção consciente da atividade humana, novos objetos para se nomear e comunicar para outros seres humano-sociais.

Cabe, assim, aqui realizar mais uma aproximação breve, mas pertinente com o atual estado de estudos sobre o corpo no âmbito da pesquisa nacional, o que promove uma busca por produções acadêmicas em áreas exteriores à educação física, assim como em áreas que possuem intersecções ou, em certa medida, apresentam interlocuções com a área. Diante da diversidade de publicações e correntes de pesquisas existentes no momento, aqui se foca nas pesquisas teóricas que tematizam revisões históricas em busca das terminologias originárias¹¹² e também da constituição das concepções e conceitos acerca do corpo e corporeidade-corporalidade.

Para o interesse da discussão a ser apresentada aqui, agrupa-se em dois tipos de estudos:

- a. Estudos que possuem em seus escopos diferentes matrizes teóricas e que mostram as substanciações linguísticas diversas para a palavra corpo e seus termos associados;
- b. Estudos no campo da educação física que contribuíram para o desenvolvimento da área acadêmica e da adoção de conceitos e concepções sobre corpo, corporeidade-corporalidade.

¹¹² A intenção aqui não é realizar um estudo filológico ou da constituição de léxicos sobre o corpo, mas de buscar algumas indicações dos termos referentes nas línguas originais das quais partem as teorias sociais e filosóficas que embasam os estudos sobre o corpo na produção acadêmica brasileira e na educação física. Quanto ao estudo do léxico, indica-se o recente trabalho de Freitas *et al.* (2015), que realiza um estudo – através de *corpora* (*corpus* linguísticos) de grandes dimensões – sobre o léxico do corpo humano e de seus sentidos na língua portuguesa.

Quanto ao primeiro caso, citam-se aqui trabalhos no âmbito dos estudos antropológicos, das ciências e mais atualmente estudos do campo denominados de estudos culturais (*cross cultural studies*)¹¹³, a tomar como exemplo o trabalho de Greiner (2005), Santaella (2004), entre outros, que buscam traçar estudos sobre o corpo no entrecruzamento da filosofia, biologia, ciências humanas e sociais com a semiótica e as chamadas ciências cognitivas. Especificamente, nos estudos de Greiner (2005), tem-se o apontamento de que a origem da palavra corpo nas expressões latinas *corpus* e *corporis* e que *corpus* sempre designou o *corpo morto*, isto é, colocava o cadáver em oposição à alma ou *anima*. Acrescenta-se, a este termo, o estudo sobre os vocabulários de origem grega, como *physis*, *soma* e *demas*. Em outros sistemas socioculturais, percebe-se que as distinções promovidas no pensamento greco-romano não se encontravam; aliás, o que se encontravam eram significados “integrativos”.

Ainda conforme Greiner (2005), no antigo dicionário indo-iraniano, *kṛp* é uma raiz que indica forma. Em outros contextos, como no Japão e China, as palavras correspondentes ao vocábulo corpo (no caso, *karada*; *ningen*-pessoa, *shintai*-corpo; *jintai*-corpo humano *shinjin*-alma e corpo ou fé e devoção; *nikutai*-corpo, carnal, entre outras; no mandarim, *shen*) também apresentam diversos sentidos.

Também se cita, no âmbito específico da educação física, o já mencionado trabalho de Silva (1999, 2006), que mostra que a própria concepção de corpo encontra sua viragem ainda na Antiguidade Clássica greco-romana. O termo *physis* é a raiz da expressão “físico”, expressão esta que é utilizada como sinônimo de corpo (em referência à dimensão biológica do ser humano). No entanto, a expressão era utilizada na Antiguidade Clássica como referência à natureza, à essência do ser humano e à vinculação desta com a representação “integrativa” do próprio cosmo. A *physis* contrapõe-se ao conceito de *techné*, entendendo esta expressão como representação de tudo o que é criado pelo ser humano a partir de sua capacidade racional. Na própria cultura helenística, o termo sofreu uma inversão que se perduraria e ganharia maior importância na modernidade.

¹¹³ Os chamados estudos culturais procuram construir abordagens metodológicas que levam em consideração *as representações e construção imaginária* sobre determinados objetos (aqui, no caso, o corpo) oriundos de outros grupos e contextos sociais que sejam considerados artefatos culturais. É claro, vale ressaltar que este processo passa por diversas fases anteriores de desenvolvimento teórico até a consolidação dos estudos culturais como área acadêmica interdisciplinar. E, ao observar o desenvolvimento dos estudos sobre o corpo na educação física brasileira, é possível afirmar que esta difusão de abordagens foi apropriada no decorrer da formação de sua área acadêmica. Para maiores detalhamentos sobre os estudos culturais, ver a obra organizada por Silva (2010).

A partir da perspectiva materialista (negação do espiritual, do imaterial) encontrada na obra de Epicuro e entre os filósofos estoicistas, pregou-se a exclusividade da existência dos corpos; a *physis* é percebida em sua dimensão material, corpórea. Esse conceito, especialmente na modernidade, populariza-se através de práticas sociais que se difundem sob denominações como educação física ou atividade física (SILVA, 2006). Estas práticas não assumiram a expressão correspondente a corpo, *soma*. Contudo, conforme alerta Greiner (2005), essa palavra era usada apenas para nomear o corpo morto, enquanto *demias* era usada para o corpo vivo. Segundo essa autora, é daí que parece nascer a divisão que gerou a separação entre o material e o mental, entre o corpo morto e o corpo vivo.

O que se observa, preliminarmente, nestes estudos, remete a dois pontos de reflexão:

- a. Que em suas *exposições* (não fica claro o percorrer da investigação) são explicitadas a busca da constituição histórica do léxico original em torno da temática (o corpo) em estágios já avançados das formas de socialidade (das civilizações greco-romanas, indo-iranianas, entre outras). Os estudos verificados, como já foram apontados na introdução do primeiro capítulo desta tese, buscam analisar o pensamento mítico-religioso e sistemas filosóficos diversos mundiais que percorrem de sistemas da Antiguidade até a contemporaneidade. A partir das reflexões suscitadas até aqui, pode-se inferir que este aparecimento de vocábulos e da comunicação (as iniciais tentativas de instituição de sistemas de escrita surgiram entre 4.000 e 3.000 a.C.), e tratados nos trabalhos citados, significa que a constituição da consciência no contínuo processo sociometabólico do homem com a natureza já ocorria em tempos mais remotos e que, deste processo, a linguagem surge como um dado ligeiramente tardio – haja visto que a linguagem surge quase ao mesmo tempo que a consciência –, uma expressão real da consciência.
- b. Diretamente relacionado com a observação acima, tratando ontologicamente a gênese desta dimensão, vê-se que a linguagem, a língua, antes gesticulada, posteriormente falada, desenhada e/ou escrita, são órgãos dos pores teleológicos iniciados no ato de trabalho, no metabolismo, através do trabalho, do homem com a natureza que geram carecimentos e necessidades para a comunicação. E também é possível afirmar a linguagem como órgão e *medium* da continuidade e

reprodução do ser social. Porém, a própria linguagem gera pores teleológicos secundários que podem se converter em falsas representações da realidade, mas que agem decisivamente (ou visam agir) sobre outros homens (LUKÁCS, [1976] 2013).

Quanto ao segundo caso, junto ao ser-corpo que se expressou por uma racionalidade advinda do processo do pôr da consciência através da linguagem, as derivações daí constituídas dão formas e conteúdo para os processos e conceitos que permeiam este ser humano-social. O próprio fenômeno concreto-social, também tratado como noção, concepção ou conceito de corporeidade-corporalidade, é expressão do desenvolvimento histórico dos pores da consciência.

Na reconstrução histórica deste debate no campo da educação física, a corporeidade/corporalidade aparece como importante conceito especialmente a partir das transformações ocorridas na década de 1980 e 1990, que ficou denominado como *movimento renovador da educação física*, cujo movimento, conforme foi exposto na introdução desta tese, caracteriza-se por um processo de autocrítica quanto aos saberes desenvolvidos e papéis desempenhados pela área na formação e educação (GHIRALDELLI, 1991; HÚNGARO, 2010).

Também dito anteriormente, na profusão de diversas correntes teórico-sociais com suas respectivas considerações ontológicas (ainda que não devidamente exploradas, reconhecidas ou destacadas) ou epistemológicas, o léxico e as nomenclaturas sobre a própria área de conhecimento e conceitos pertencentes criaram polissemias sobre o corpo e a corporeidade-corporalidade.

Diante do exposto acima e conforme a necessidade de desenvolvimento da explanação do segundo caso, a seguir vale, ainda que de forma passageira, trazer algumas posições acerca desse debate, pois elas apresentam, de forma intrínseca ou extrínseca, concepções sobre indivíduo, sociedade, corpo e corporeidade/corporalidade que é parte do escopo deste trabalho. Vale lembrar que diversos foram as/os autoras/es e atores que proporcionaram novo fôlego para o movimento de renovação na educação física e o seu reconhecimento - alvo de polêmico debate – como área acadêmica, científica, e/ou prática pedagógica e social¹¹⁴.

¹¹⁴ Torna-se necessário lembrar de alguns nomes que protagonizaram este momento (dos quais neste projeto se utilizou de alguns destes trabalhos) como Vitor Marinho de Oliveira, Valter Bracht, Celi Taffarel, Lino

A partir do trabalho de Ávila (2008), vê-se o apontamento de que há, ao menos, três¹¹⁵ posições acerca deste debate¹¹⁶.

De um lado, primeiramente, há autores como Valter Bracht, Mauro Betti e Paulo Fensterseinfer, que resistem à pretensão de tornar a educação física uma “ciência”. Citando diretamente um desses autores, é apontado que não há disposição da comunidade da área para reconhecer alguma epistemologia que fosse capaz de normatizar e avaliar a diversidade de conhecimentos produzidos na área, sem contar que esta não possui uma identidade epistemológica própria e que não há uma área do conhecimento definida epistemologicamente, sem uma problemática teórica própria.

Por mais que esta constituição de uma unidade pudesse possibilitar uma maior visibilidade perante o mundo acadêmico, acabou por agrupar os “[...] discursos presentes no interior da área em vertentes, correntes e tendências¹¹⁷, as quais constituem identidades dificilmente dissolúveis em uma unidade” (FENSTERSEINFER, 2000 *apud* ÁVILA, 2008, p. 60).

Se a educação física não é uma ciência, ela é reconhecida como uma prática de intervenção cuja característica se encontra na intenção pedagógica no trato com os conteúdos da cultura corporal de movimento. A centralidade da educação física está, a partir do trato pedagógico, no “[...] movimentar-se humano e suas objetivações culturais na perspectiva de sua participação/contribuição para a educação do homem” (BRACHT, 2000, p. 61).

Uma segunda posição se encontra em autores como Go Tani que defende que a opção por um salto qualitativo na área

Castellani Filho, Apolônio Abadio do Carmo, Michele Ortega Escobar, Carmem Lúcia Soares, Mauri de Carvalho, Nivaldo Nogueira David, João Batista Freire, entre outros (HÚNGARO, 2010).

¹¹⁵ Ainda acerca deste período, vale lembrar que Vitor Marinho de Oliveira (1994) detectou o consenso e conflito na área enquanto duas estruturas representativas destes embates e presentes no debate pedagógico da educação física. Por um lado, encontra-se o que ele nomeou de pedagogia do consenso, sendo esta norteadas por ideais liberais e conservadores que camuflam a luta de classes. É uma pedagogia que se sustenta em princípios funcionalistas que só preveem possibilidades para interação, continuidade, conservação, harmonia, equilíbrio e ajustamento social. Por outro lado, há a pedagogia do conflito que possui um projeto político comprometido com a transformação social e se torna uma oposição sistemática ao conservadorismo presente na área.

¹¹⁶ Ainda é necessário salientar que tal debate se fez muito presente nas obras destes autores, havendo na década de 1990, especialmente entre 1995 e 1996, quando a revista Movimento (periódico da UFRGS), em sua sessão especial, “provoca” o debate em torno da pergunta: o que é, afinal, a educação física? No debate foram convidados como autoras/es Aldroaldo Gaya (1994), Celi Taffarel e Micheli Ortega Escobar (1994), Valter Bracht (1995), Hugo Lovisolo (1995) e Gabriel Munhoz Palafox (1996).

¹¹⁷ Diria Betti (1995) que este período também é caracterizado pela *infantilidade* de se jogar um grupo contra o outro: o “pessoal do esporte” contra o “pessoal da Educação Física”; os “biólogos” contra a “turma do social”; e após a década de 1980, joga “positivistas” contra “fenomenólogos”, “marxistas” contra “construtivistas”, entre outros.

[...] implicaria em desviar-se das disputas em torno de sua caracterização como área acadêmica ou profissional, discutir seriamente a não intensificação da fragmentação do conhecimento, buscar consenso em relação à nomenclatura da área, enfim, definir uma identidade que possa orientar a produção, a sistematização, a disseminação e a aplicação de conhecimentos. (TANI, 1998 *apud* ÁVILA, 2008, p. 61)

Este autor citado defende que a educação física seja identificada como cinesiologia¹¹⁸ definida por ele como uma área que tem como objeto de estudo o movimento humano, com foco de preocupações centrado no estudo de movimentos genéricos, mas também específicos presentes no esporte, exercício, ginástica, jogo e dança (ÁVILA, 2008).

Uma terceira posição se encontra em João Batista Tojal, que defende uma identidade baseada na ideia de unidade reconhecendo a educação física como pertencente à ciência da Motricidade Humana. Ressalta-se que, ainda que este tenha se alimentado no trabalho do filósofo português Manuel Sérgio, responsável em conceituar a ciência da motricidade humana¹¹⁹, ambos possuem posturas distintas: enquanto Manuel Sérgio defende a motricidade humana como uma disciplina científica, Tojal defende como área de estudo. Este autor, segundo Ávila (2008), refere-se a Manuel Sérgio da seguinte forma:

A ciência da Motricidade Humana, partindo do princípio de que o homem é um ser itinerante e prático, a caminho da transcendência, e que a motricidade é a capacidade para o movimento dessa transcendência constitui a nova teoria defendida por Manuel Sérgio. Portanto poderia se considerar que, para esse autor, a ciência da Motricidade Humana é a ciência da compreensão e de explicação das condutas motoras. (TOJAL, 1994 *apud* ÁVILA, 2008, p. 62)

Ainda se referindo à proposta de Manuel Sérgio em defesa de uma ciência da motricidade humana, este revela a necessidade de haver a substituição do termo Educação Física por *educação motora* ou *educação corporal* (ÁVILA, 2008). A ciência da motricidade humana consubstancia-se na ideia de que esta compreende: a *ergomotricidade*, ou seja, o comportamento motor, considerado um *trabalho* pela

¹¹⁸ Betti (1996) fará uma contraposição a esta concepção: “Uma possível Cinesiologia não possuiria metodologia de pesquisa própria, e nem um objeto ‘natural’. O seu objeto não poderia ser o movimento humano, simplesmente, pois dele a Física, a Psicologia, a Sociologia, etc., podem perfeitamente dar conta, prescindindo da Educação Física”. (BETTI, 1996, p. 78)

¹¹⁹ Anjos (2010) explica que a presença deste pensador no Brasil já se encontrava desde 1974, ocasião da publicação do livro *Para uma nova dimensão do desporto*, no qual expõe uma reflexão filosófica sobre a educação física e o esporte intitulada *Educação física: ciência do movimento humano-ciência do homem em movimento*. Conforme esse autor, esta obra é o marco da gênese da ciência da motricidade humana.

sociedade e observado e controlado sob o ângulo do rendimento e da produtividade; *ludomotricidade*, definida como comportamento motor típico das atividades lúdicas; e *ludoergomotricidade*, que é o comportamento motor típico do desporto, da dança e circo (e do treino que o precede e acompanha), sempre que se exigem altos rendimentos (SÉRGIO, 2000 *apud* ÁVILA, 2008).

Importante complementar, a partir da leitura de Anjos (2010), que a conceituação da ciência da motricidade humana diz possuir suas bases na teoria hegeliano-marxista (conceitos de prática, totalidade, dialética), de Gaston Bachelard (obstáculos epistemológicos e rupturas epistemológicas e relativização da ciência), de Thomas Kuhn (superação de paradigmas científicos), de Maurice Merleau-Ponty¹²⁰ (para a definição de motricidade por uma visão fenomenológica), Edgar Morin (teoria da complexidade), Michel Foucault (relação corpo e poder), Ilya Prigogine (reflexões sobre a verdade e a certeza), Humberto Maturana (abordagem sobre a teoria do conhecimento), Boaventura de Sousa Santos (sobre o significado de pós-modernidade), Pierre Parlebas (filosofia e sociologia aplicada à educação física e esporte), António Damásio (neurociência), Arnold Gehlen (homem como ser *práxico*).

Cabe ressaltar que, a partir desse arcabouço, é possível inferir que, na ciência da motricidade humana, há uma concepção sobre o Ser, qual seja, a que busca a superação da dualidade corpo e mente, além de dar um novo significado para o corpo humano, para a relação teoria e prática, para uma *práxis* efetiva e que possibilite as transformações sociais almejadas. Assim, tal abordagem científica pressupõe uma visão sistêmica do ser humano por vê-lo integrado e relacionado com a sociedade e o universo, a existência de um ser aberto aos outros, ao mundo e à transcendência, um ser *práxico*. O ser humano sabe ainda que o seu movimento é intencional para o *mais-ser* (aquisição de atributos essencialmente humanos na sua dimensão subjetiva). Assim, os paradigmas conservadores e biologicistas não são capazes de explicar a complexidade humana, visto que esses não negam que o *ser é dever-ser* (ANJOS, 2010).

Conforme visto, este período da década de 1980 apresentou um momento de renovação para o campo da educação física. Ainda que seja pertinente analisar outros desdobramentos, o debate acerca da identidade da área trouxe também considerações

¹²⁰ Sobre Maurice Merleau-Ponty e sua obra, é possível afirmar que sua influência na educação física se faz bastante presente não apenas em Manuel Sérgio, mas em autores como Silvino Santin ([1987] 2003), assim como também nos trabalhos de Wagner Wey Moreira (1992, 1995) e, em certa medida, em Elenor Kunz (1991, [1994] 2000), Medina (1987), quando esse trata da corporeidade a partir do referencial fenomenológico desse autor, assim como busca, introdutoriamente, traçar uma noção a partir de Marx.

acerca da educação corporal e, conseqüentemente, sobre o indivíduo, o corpo e a corporeidade-corporalidade. Se por um lado foi visto que a obra de Manuel Sérgio teve impacto e importância para o entendimento e proposição de uma educação corporal, por outro também houve, nesse período, outras/os autoras/es¹²¹ que se dispuseram a discutir a temática do corpo. Destaca-se aqui, de forma breve, alguns, mas não únicas/os autoras/es.

Em 1983, uma importante contribuição para a realização da autocrítica da educação física, assim como questionamentos sobre o corpo aparece na obra de João Paulo Subirá Medina *A educação física cuida do corpo... e mente* (1983). Este trabalho não só diagnostica a necessidade de instauração de uma crise para a área, como também aponta como caminho para a superação das *mentiras* a construção de uma educação física comprometida e revolucionária delineada por uma teoria social. Ainda que Medina apresente relações com alguns autores de diferentes matrizes teóricas, concorda-se com Húngaro (2010) que: “Indubitavelmente, a interlocução com a teoria social de Marx¹²² foi fundamental para a construção de um projeto de ‘intenção de ruptura’ da educação física com o seu passado conservador” (HÚNGARO, 2010, p.142).

Um dos aspectos que se encontra presente em sua denúncia é o de observar o trato com o corpo como um objeto (assim como uma máquina) e ao reduzi-lo a uma de suas áreas de concentração, ter, como consequência, os riscos de distanciamento de uma compreensão do corpo na totalidade ou de entender o próprio corpo enquanto uma totalidade. Sua pretensão, então, para além de reducionismos e fragmentações, foi de trazer uma compreensão global sobre o homem e sobre o Ser enquanto um fenômeno essencialmente humano: “Pois será dessa visão de homem em seu mundo concreto que dependerá a atuação mais efetiva de todos aqueles que pretendem exercer coletivamente o papel de agentes renovadores e transformadores da cultura em que vivem” (MEDINA, [1983] 2010, p. 47). O autor defende, então, que os trabalhos de Karl Marx ajudam na compreensão da totalidade e de se pensar o homem na sociedade a na natureza ao pensar o papel social do homem e o corpo como sua dimensão inorgânica (MEDINA, [1983] 2010). Ou seja, é possível perceber em Medina uma aproximação com a noção ontológica da formação do ser, do ser social:

¹²¹ Também destaca-se o trabalho de Heloísa Turini Bruhns *Conversando sobre o corpo* (1985), uma coletânea de textos dos quais participaram Rubem Alves, Suely Kofes, Lino Castellani Filho, entre outras/os autoras/es (MARTINELLI; MILESKI, 2012).

¹²² Este diálogo não se faz de forma direta, mas a partir das mediações presentes nas obras de Dermeval Saviani, Luiz Antônio Cunha, entre outros (HÚNGARO, 2010).

E isso pode ser comprovado pelas necessidades mais básicas do homem e também de outros seres vivos. O ar e o alimento, indispensáveis à sobrevivência, são exemplos marcantes dessa apropriação feita pelo homem, tornando a natureza parte de seu corpo. Se o homem é um ser de relação por excelência, deixa de ser homem concreto a partir do momento em que não mais existe essa relação. (MEDINA, [1983] 2010, p. 50)

Este mesmo autor publicou posteriormente o livro *O brasileiro e seu corpo: educação e política do corpo* (1987), ampliando apontamentos realizados em sua primeira obra. Nessa obra, o que chama atenção é o fato de o autor escrever um ensaio em que se aproxima ainda mais com a teoria de Marx. No segundo capítulo dessa obra, encontra-se o ensaio *O corpo a partir de Marx*, no qual o autor afirma a teoria social de Marx como um corte epistemológico entre o idealismo e o materialismo, passando a conceber o corpo a partir do desvelamento das formas de relações sociais produzidas no modo de produção capitalista (MARTINELLI; MILESKI, 2012).

Conforme Medina, em citação à obra de Thomas Hanna, o que a obra de Marx “[...] fez foi justamente liberar a energia somática potencial dos seres humanos. O mundo já não é mais estável. Clama por mudanças. E as mudanças só os homens podem fazê-las. Não através da ideia pura (descompromissada), mas da sua prática social. O corpo não precisa estar lá. Não há história feita só de abstrações. Não há história sem corpo” (MEDINA, 1987, p. 60).

Um avanço encontrado neste trabalho, porém não devidamente aprofundado, é o reconhecimento do trabalho como constitutivo do ser humano, mas também reconhecendo seu duplo e ambíguo caráter, pois, por sua forma alienada, o indivíduo é brutalizado. Assim, esse autor, em consonância com o compromisso revolucionário e com a busca por uma nova pedagogia, afirma então que “[...] é preciso libertar a sociedade. É preciso libertá-la através do corpo concreto e histórico dos homens” (MEDINA, 1987, p. 60). E reconhece o corpo como possibilidade revolucionária: “[...] o processo de libertação deve necessariamente passar pelo corpo – libidinal, fonte de desejo que pela solidariedade radical conquista as transformações sociais concretas” (MEDINA, 1987, p. 71).

Do mesmo modo, nesse mesmo período histórico da educação física, tem-se, no trabalho de Silvino Santin ([1987] 2003), uma proposição de reflexão filosófica sobre a educação física. Esse autor propõe, inclusive, desenvolver uma abordagem fenomenológica para a educação física e entendimento sobre a corporeidade. Na busca

pela identidade da área, o autor afirma que a realidade na qual ela se encontra é a realidade humana. E, baseando-se na obra do filósofo francês fenomenólogo Maurice Merleau-Ponty, afirma que o “[...] o homem é corporeidade e, como tal, é movimento, é gesto, é expressividade, é presença” (SANTIN, [1987] 2003, p. 35). Partindo desse filósofo, Santin expressa que esta presença do homem como corporeidade não reduz apenas ao conceito de corpo material, mas enquanto *fenômeno* corporal, isto é, enquanto expressividade, palavras e linguagem. Conforme se pode ver na passagem, o lugar da educação física estava no trato com a corporeidade:

O homem é movimento, o movimento que se torna gesto, o gesto que fala, que instaura a presença expressiva, comunicativa e criadora. Aqui, justamente neste espaço, está a Educação Física. Ela tem que ser gesto, o gesto que se faz, que fala. Não o exercício mecânico, vazio e ritualístico. O gesto falante é o movimento que não se repete, mas que se refaz, e refeito diz cem vezes, tem sempre o sabor e a dimensão de ser inventado, feito pela primeira vez. A repetição criativa não cansa, não esgota o gesto, pois não é repetição, mas criação. Assim, ele é sempre movimento novo, diferente, original. Ele é arte. (SANTIN, [1987] 2003, p. 35)

A aproximação ocorrida com a filosofia e com as ciências sociais e humanas gerou significativas transformações no debate acadêmico da educação física, em especial, sobre a possibilidade e a necessidade de desenvolvimento de novas abordagens pedagógicas de ensino da educação física na área escolar. Se nos primeiros anos desta década são desenvolvidos o diagnóstico e a denúncia sobre a função social (conservadora) da educação física no Brasil (CASTELLANI FILHO, 1988), nos anos finais foram gestados estudos que possibilitaram, na aurora dos anos de 1990, o surgimento de tendências pedagógicas progressistas sob influência direta da teoria social do materialismo histórico-dialético e da fenomenologia¹²³, aqui as encarando como as principais fontes para o desenvolvimento de abordagens críticas. Este mesmo autor, Castellani (2013), dirá dos “sentimentos” acerca das necessidades desse período:

Certo era que o jeito que ela (a educação física) vinha sendo não se coadunava com o país que se forjava em princípios democráticos... E aí começamos a questionar a lógica que nos impedia de pensar a EF de forma contextualizada, dificultando nossa percepção dos processos de formação e de produção de

¹²³ Cabe lembrar que ainda que se apresente hoje um quadro bastante diversificado de propostas de ensino da educação física embasadas em diferentes perspectivas teóricas que geraram, ao menos, abordagens não propositivas (fenomenológica, sociológica, cultural) ou abordagens propositivas (não sistematizadas: desenvolvimentista, construtivista, pluralista, aulas abertas, crítico-emancipatória; e sistematizadas: aptidão física, educação para a saúde, crítico-superadora) (CASTELLANI FILHO, 2013), ainda há resistências quanto a estas mudanças: “[...] a prática acontece ainda balizada pelo paradigma da aptidão física e esportiva [...]” (BRACHT, 1999, p. 78).

conhecimento notadamente em direção distinta daquela vinculada ao eixo paradigmático aqui já mencionado. (CASTELLANI FILHO, 2013, p. 15)

Ressalta-se ainda que, a partir dos estudos no campo da Filosofia da Educação e da influência das abordagens educacionais histórico-críticas, crítico-social dos conteúdos e da pedagogia freireana, alguns autores se dedicaram ao desenvolvimento de um quadro das tendências que permeavam a educação física brasileira, visto que, para esse grupo de professores, havia o entendimento de que os estudos na área não estavam em sintonia com o próprio modelo educacional brasileiro, sem contar a ausência sentida de abordagens que pudessem percebê-la (a educação física) dentro do contexto sócio-político-econômico do país (CASTELLANI FILHO, 2013).

Vale lembrar que não surgiram apenas abordagens progressistas. Houve também respostas “conservadoras” embasadas em entendimentos parciais acerca do papel da educação física e do movimento humano. Torna-se uma ilustração deste fato a elaboração da abordagem desenvolvimentista por Go Tani e colaboradores (1988), numa clara resposta às “incertezas” que apareceram na educação física escolar a partir das críticas de autores e professores ligados às áreas das ciências humanas.

Considera-se aqui que esta abordagem fosse uma resposta conservadora ao discurso que assolava a educação física. Essa abordagem tem como fundamental característica a construção de um modelo conceitual e de instrumentos avaliativos em cima do desenvolvimento motor da criança, para daí elaborar uma estrutura de ensino da educação física que respeitasse essa progressão. E é pelo movimento humano – “[...] o centro de preocupações e interesses da Educação Física [...]” (TANI *apud* OLIVEIRA, 1994, p. 173) – considerado pelo autor como uma forma de interação do ser humano com o meio-ambiente, na qual, a partir do movimento, tem-se o desencadeamento dos processos cognitivos: o movimento desenvolve a sensação, a sensação desenvolve a percepção, a percepção desenvolve a cognição. Daí ocorre a volta ao movimento para ocorrer. No entanto, percebe-se que esse entendimento do desenvolvimento humano está muito mais ligado aos aspectos biológicos, ocorrendo, assim, a preponderância do discurso empírico-analítico na educação física proposta por esses autores. As dimensões sociais, cognitivas, culturais aparecem também como elementos importantes no desenvolvimento motor do sujeito, mas sob a dependência de sua evolução biológica. Esse reducionismo inviabiliza um entendimento concreto sobre o sujeito por não o perceber na totalidade dos elementos que o envolvem.

Sendo detectado que houve ao menos duas tendências para a educação física – de *biologização* e *pedagogização* não crítica –, no final do período aqui apresentado começa a surgir uma terceira tendência que expressa o entendimento da educação e do ato educativo como ato político. Ou seja, a ação pedagógica tinha seu aspecto político no possibilitar a apropriação, pelas classes populares, do saber dominante, instrumentalizando as referidas classes para a transformação social.

Assim, embasada numa compreensão materialista sobre a formação do ser social, para uma destas novas abordagens – crítico-superadora – interessava o que já aparecia no trabalho do professor João Paulo Medina, ou seja, interessava o *homem concreto*, o *Homem como conjunto das relações sociais* (CASTELLANI FILHO, 2013). Tal abordagem aparece, então, discutida na ocasião do livro *Metodologia de Ensino da Educação Física* (1992), também reconhecido por ser escrito por um coletivo de autores progressistas e que, em anos anteriores, já se apresentavam como protagonistas no debate da área. Ainda seguindo a apresentação desta proposta por Castellani (2013) e Bracht (1999), a obra baseou-se fundamentalmente na pedagogia histórico-crítica desenvolvida por Dermeval Saviani e colaboradores, além de também se basear em uma concepção de currículo ampliado que se vale da tese de concepção ampliada de Estado desenvolvida pelo marxista italiano Antonio Gramsci (1891-1937).

O destaque a ser dado aqui por conta do escopo deste projeto é de esta tendência embasar-se numa concepção materialista histórico-dialética sobre a formação do homem. Ao tratar do principal conceito encontrado na obra, qual seja, de que a educação física trataria dos conhecimentos que perfazem a cultura corporal¹²⁴, encontra-se a argumentação do homem como ser histórico constituído na relação com a natureza e com os outros homens, mas mediados pelo ato do trabalho. Este ato que produz o ser humano também o faz produzir forma de representação do mundo, dentre elas as atividades corporais “[...] que podem ser identificadas como formas de representação simbólica de realidades vividas pelo homem, historicamente criadas e culturalmente desenvolvidas” (COLETIVO DE AUTORES, 1992, p. 26). Na seguinte passagem, as/os autoras/es expõem, a partir de um exemplo, esta construção histórica do homem e de seu próprio corpo:

¹²⁴ No trabalho de Souza Junior *et al.* (2011), vê-se a análise da questão sobre a cultura corporal presente no livro. Segundo a análise deste autor, ainda que houvesse uma unidade coletiva à época da constituição da obra, as concepções em torno do conceito de cultura corporal possuem considerações distintas pelas/os autoras/es do livro.

A espécie humana não tinha, na época do homem primitivo, a postura corporal do homem contemporâneo. Aquele era quadrúpede e este é bípede. A transformação ocorreu ao longo da história da humanidade, como resultado da relação do homem com a natureza e com os outros homens. O erguer-se, lenta e gradualmente, até a posição ereta corresponde a uma resposta do homem aos desafios da natureza. Talvez necessitou retirar os frutos da árvore para se alimentar, construindo uma atividade corporal nova: "ficar de pé". (COLETIVO DE AUTORES, 1992, p. 26)

Dessa forma, tanto o andar, correr, saltar, quanto o dançar, jogar, lutar são atividades corporais produzidas pelo homem que se tornaram patrimônio cultural do gênero humano, além de também formar e enriquecer o próprio indivíduo:

Todos os homens apropriaram-se dela incorporando-a ao comportamento. A postura quadrúpede foi superada através das relações dos homens entre si. Uns aprendendo com os outros e aperfeiçoando as atividades corporais construídas a cada desafio da natureza ou necessidade humana imposta: fome, sede, frio, medo etc. Por isso, se afirma que a materialidade corpórea foi historicamente construída e, portanto, existe uma cultura corporal, resultado de conhecimentos socialmente produzidos e historicamente acumulados pela humanidade que necessitam ser retrçados e transmitidos para os alunos na escola. (COLETIVO DE AUTORES, 1992, p. 27)

Assim o homem, conforme esse conjunto de autores, simultaneamente ao movimento histórico da construção de sua *corporeidade*, foi criando outras atividades, outros instrumentos e através do trabalho foi transformando a natureza, construindo a cultura e se construindo. Para essa perspectiva da prática pedagógica da Educação Física, é essencial o entendimento da noção de historicidade da cultura corporal, ou seja, as atividades corporais foram construídas em determinadas épocas históricas, como respostas a determinados estímulos, desafios ou necessidades humanas (COLETIVO DE AUTORES, 1992).

Nessa abordagem, a educação física tratará dos elementos presentes na cultura corporal, mas seguindo determinados princípios presentes numa concepção educacional que possui vínculo direto com o contexto sócio-histórico do país, calcado numa sociedade de classes e de seus antagonismos históricos. Esta tendência perceberá que o processo educacional, localizado no interior dessa dinâmica social, é um elemento que pode possuir um caráter reprodutor do sistema sociopolítico estabelecido – educação como aparelho ideológico – mas que pode assumir, através da compreensão do movimento da história gerado pelas lutas de classes, um caráter transformador e revolucionário dessa realidade em prol das classes menos favorecidas. A partir disso, os elementos da cultura corporal

(na qual o ser humano se apropria e dará significações pessoais e objetivas, mas na relação com a realidade concreta e de suas motivações) serão tratados na escola respeitando esses pontos. Isso porque os temas da cultura corporal “[...] expressam um sentido/significado onde se interpenetram, dialeticamente, a intencionalidade/objetivos do homem e as intenções/objetivos da sociedade” (COLETIVO DE AUTORES, 1992, p. 62).

Continuando a reflexão: Tratar desse sentido/significado abrange a compreensão das relações da interdependência que o jogo, o esporte, a ginástica e a dança, ou outros temas que venham a compor um programa de educação física, têm com os grandes problemas sociopolíticos atuais como: a ecologia, os papéis sexuais, a saúde pública, as relações sociais do trabalho, os preconceitos sociais e raciais, a deficiência, a velhice, a distribuição do solo urbano, a distribuição de renda, a dívida externa e outros (COLETIVO DE AUTORES, 1992).

Outra perspectiva crítica para o ensino da educação física encontra-se na proposição da abordagem crítico-emancipatória de Elenor Kunz, especialmente na obra *Transformação didático-pedagógica do esporte* (1994), cujos referenciais teóricos que fundamentam tal proposição embasam-se na pedagogia de Paulo Freire, na fenomenologia de Merleau-Ponty acerca da corporeidade e movimento humano, com importantes incursões nos teóricos do marxismo ocidental não ortodoxo (JACOBY *apud* BOTTOMORE, 2001) da chamada Escola de Frankfurt¹²⁵, especialmente para o trato com os conceitos de razão instrumental, emancipação e, especialmente, da ação comunicativa¹²⁶.

¹²⁵ Cabem aqui duas observações. Primeira, de que esta chamada escola não possuiu um desenvolvimento uníssono, ao contrário, os autores possuíam elaborações que em alguns momentos os distanciavam. Se no mesmo momento em que Elenor Kunz flerta com Theodor Adorno (1903-1969), Max Horkheimer (1895-1973) e Herbert Marcuse (1898-1979), também busca na obra de Jürgen Habermas, o principal aporte para o desenvolvimento de seu modelo didático e pedagógico. Segunda, que na introdução de uma edição brasileira, Bárbara Freitag (2004) alerta para a ambiguidade em relação à proximidade de Habermas com a Teoria Crítica de Frankfurt. Também no livro de Wiggerhaus (2002) é mostrada, com bastante detalhe, a relação que Habermas possuía com os teóricos de Frankfurt – uma reservada admiração por Adorno, uma controvérsia com Horkheimer e Marcuse – e na esteira do desenvolvimento (ou superação) da Teoria Crítica, o surgimento de seu próprio arcabouço teórico, a teoria da ação comunicativa.

¹²⁶ Acerca do conceito de ação comunicativa, em sua elaboração (que tem como uma das “fontes” inspiradoras, as teorias da linguística e da psicanálise freudiana), Habermas parte da premissa sobre a capacidade da linguagem presente no ser humano e que esta seria importante nas inter-relações entre os sujeitos. Esta comunicação dar-se-ia pelos sujeitos no Mundo Vivido (ameaçado pela interferência da razão instrumental) através da linguagem e ação, na qual estes elementos tornam-se instrumentos para o desenvolvimento das realizações históricas e que possibilitariam a validade de uma norma política. Este ponto também recupera a noção do conceito comunicativo de poder da filósofa Hannah Arendt (1906-1975), onde a disputa política nos espaços (ou esferas) públicos não se resume a uma *práxis* de uma comunicação, mas num *diálogo* e *ação* dos sujeitos. E, para a legitimação de determinada posição, a confiança desta afirmação se dá pelos sujeitos dialógicos que proporcionam o estabelecimento de promessas ou contratos. Assim, a competência comunicativa visa capacitar os agentes do processo

Feitas estas observações, volta-se a atenção novamente ao trabalho de Elenor Kunz. O autor também publicou o livro *Educação Física: ensino e mudanças* (1991) no qual se tem a constituição de sua fundamentação teórica. Mas, basicamente, tem-se nesta abordagem a adoção de conceitos da teoria de Paulo Freire, como também da teoria habermasiana como principais referências¹²⁷. Kunz propõe, nesse trabalho, uma nova reflexão sobre a educação física escolar a partir da análise das esferas presentes na vida da criança, considerando que essa disciplina teria melhor contribuição ao propor uma transformação nos conteúdos tradicionais (contribuindo na instigação de mudanças sócio-políticas) para uma intervenção significativa no mundo vivido. Entende-se mundo vivido como: “As estruturas do mundo vivido são as formas de sociabilidade do entendimento possível. O Mundo Vivido é o lugar transcendental de encontro entre falantes e ouvintes, o lugar onde ambos levantem pretensões de validade, e têm possibilidades de testá-las, conseguindo, assim, um consenso fundado” (KUNZ, 2000, p. 65).

Para a promoção destas modificações, a educação física, o esporte, deve buscar a própria capacidade de se modificar, ou seja, a realização de uma *autorreflexão*, ou seja, uma pedagogia *crítico-emancipatória* deve desenvolver a autorreflexão, que permite o sujeito se perceber como um ser, situado no meio de relações conflituosas entre as classes que coagem em todos os instantes de sua existência. E isso será possível a partir do desenvolvimento da competência comunicativa e uma prática baseada na experiência da comunicação.

Por este referencial, tem-se como pressuposto uma teoria do movimento humano, logo, também apresenta uma concepção de Ser, ainda que não devidamente explanada. Entendendo o movimento humano como uma forma de comunicação, sua concepção é considerada dialógica. Buscando apoio em autores como Andreas H. Trebels, K. Dietrich, entre outros, define-se o movimento como “[...] uma ação em que um sujeito, pelo seu ‘se-movimentar’, se introduz no Mundo de forma dinâmica e através desta ação percebe e realiza os sentidos/significados em e para o seu meio (TREBELS *apud* KUNZ, 1991, p. 163). O conhecimento da educação física está na compreensão deste *se-movimentar*

discursivo para a viabilização objetiva de acordos e para a criação de comportamentos sociais, mas não é uma fonte de normas de agir (apesar de possuir um conteúdo normativo).

¹²⁷ Aponta-se aqui que o desenvolvimento dos estudos sobre a questão do corpo por este viés que entrecruza autores da denominada Teoria Crítica Frankfurtiana, especialmente na teoria habermasiana, com a abordagem fenomenológica (seja pelo cariz de Maurice Merleau-Ponty ou de Paulo Freire), teve continuidade em outros autores.

que formará a denominada *cultura de movimento*, o que se torna a especificidade do conhecimento na educação física:

[...] significa inicialmente uma conceituação global de objetivações culturais, em que o movimento humano se torna o elemento e intermediação simbólica e de significações produzidas e mantidas tradicionalmente em determinadas comunidades ou sociedades. Em todas as culturas podem ser encontrados as mais diferentes expressões de danças, jogos, competições ou teatro movimentados. A estas manifestações culturais correspondem especificações culturais que se expressam pela conduta e pelo sentido do movimento humano. (DIETRICH *apud* KUNZ, 1991, p. 38)

Na década de 1990, somaram-se a essas, segundo o trabalho inicial de Martinelli e Mileski (2012), outras produções relativas ao corpo, como o livro *Da cultura do corpo*, de Jocimar Daolio, de 1994, partindo de uma base antropológica para o debate acerca do conceito de cultura e localizando o corpo no interior dessa discussão. Especialmente, também se têm os estudos historiográficos – embasados no pós-estruturalismo foucaultiano e no seu estudo sobre o controle social sobre o corpo – de Carmen Lúcia Soares, aqui já citado, como o livro *Educação física: raízes européias e Brasil* (1994) e *Imagens da educação no corpo* (1998), que se tornaram referência nos escritos científicos da educação física.

Outras produções ainda podem ser citadas, como o livro intitulado *Corporeidade, higienismo e linguagem*, de 1995, do autor José Luiz dos Anjos, e alguns textos que compuseram os volumes da coleção *Pesquisa Histórica na Educação Física*, de 1996-1997, do Laboratório de Estudos de Educação Física (LESEF) do Centro de Educação Física (CEFD) da Universidade Federal do Espírito Santo (MARTINELLI; MILESKI, 2012).

Um elemento a se destacar desta revisão histórica feita até aqui foi o surgimento de importantes conceitos na educação física brasileira a partir do chamado movimento renovador da década de 1980. Do questionamento acerca dos objetivos, sentidos, significados e da própria constituição da educação física, surgiram propostas e conceitos tais como os aqui apresentados – motricidade, cultura corporal, cultura de movimento, corporeidade – assim como outros não citados até o momento, como o de práticas corporais, por exemplo. Atentar-se-á aqui a uma aproximação com o conceito de corporeidade e corporalidade.

A *palavra e conceito* de corporeidade-corporalidade está presente na literatura da educação física pelo menos desde a década de 1980. Como se viu no desenvolvimento

deste item, o termo aparece e é adotado por autores com fundamentações – nem sempre ortodoxas – na filosofia, antropologia e sociologia francesa, especialmente na fenomenologia de Maurice Merleau-Ponty (a exemplo de Silvino Santin, Wagner Wey Moreira, Elenor Kunz, entre outros). Aparece também em autores que procuraram constituir pesquisas e teorias pedagógicas a partir do materialismo histórico-dialético marxiano, mas que convém tomar um determinado cuidado em afirmar a origem da palavra por esse viés, haja visto que não se tem uma clara identificação de qual fonte foi adotado tal conceito.

Presente em uma das principais e emblemáticas obras deste movimento, o termo corporeidade já é assumido (ainda que não haja uma exposição acerca do conceito) no Coletivo de Autores (1992) e, antes dessa obra, também já se encontrava nos escritos de Medina (1987). Em ambas, encontra-se a expressão corporeidade associada à constituição do ser social através do processo sociometabólico do homem com a natureza e mediada pelo trabalho:

[...] a materialidade corpórea foi historicamente construída e, portanto, existe uma cultura corporal, resultado de conhecimentos socialmente produzidos e historicamente acumulados pela humanidade que necessitam ser retrçados e transmitidos para os alunos na escola. Alguns antropólogos e historiadores afirmam que o primeiro instrumento de trabalho do homem foi a mão. Supõe-se que a descobriu quando teve que atirar uma pedra para se proteger dos animais. Nessa ação, ele distendeu os tendões e compreendeu que com as mãos poderia fazer muitas coisas: caçar, pescar, lascar a pedra, construir cabanas e instrumentos de trabalho para garantir a sua sobrevivência. **Assim o homem, simultaneamente ao movimento histórico da construção de sua corporeidade, foi criando outras atividades, outros instrumentos e através do trabalho foi transformando a natureza, construindo a cultura e se construindo.** (COLETIVO DE AUTORES, 1992, p. 40, negritos nossos)

Contudo, talvez seja importante considerar que os termos corporeidade e corporalidade podem representar diferentes acepções embasadas em diferentes aportes teórico-metodológicos. Desse modo, cabe indagar se o desenvolvimento do conceito de corporalidade (expressão que aparece em estudos com orientação marxiana-marxista mais recentes, ou seja, é posterior à publicação do livro aqui apresentado) e mesmo a sua utilização apresenta uma filiação com a acepção materialista no sentido marxista, haja visto que esta (corporalidade) aparece associada inicialmente a uma concepção materialista mecanicista, conforme se verá mais à frente na referência ao verbete presente no *Dicionário Crítico da Educação Física* (2005). O termo corporeidade é uma expressão presente na abordagem fenomenológica, algo já conhecido à época a partir da filosofia de Merleau-Ponty e que influenciou professoras/es e autoras/es da educação física desse

período, conforme apontado anteriormente. Na mais recente tentativa de síntese do conceito de corporeidade, no *Dicionário Crítico da Educação Física* (2005), encontra-se também uma pequena problematização sobre o uso da forma corporalidade. Assim explica Silvino Santin, autor do verbete:

Corporeidade ou corporalidade? As línguas neolatinas – português, francês e espanhol – registram as duas formas aparentemente como sinônimos. Aparecem, entretanto, em algumas línguas, distinções, por exemplo o francês, que define corporalidade como tendo um sentido mais material do que corporeidade, e corporeidade como tendo um sentido menos material do que corporalidade. No espanhol a distinção é ainda mais sutil, pois corporalidade seria o estado e qualidade de corporal e corporeidade significaria qualidade de corpóreo. Na língua portuguesa, tudo indica, não há diferença, pois os dicionários apresentam corporalidade com o mesmo significado de corporeidade, isto é, o que tem a qualidade de ser corpo, de ser material. (SANTIN *In*: DICIONÁRIO CRÍTICO DE EDUCAÇÃO FÍSICA, 2005, p. 103).

Porém, é importante ressaltar que corporalidade também aparece proveniente desses termos. Aspecto interessante para observar (e desambiguar) a polêmica acerca das expressões corporeidade (de fundamento fenomenológico-idealista) e corporalidade (de fundamentação materialista-mecanicista, mas assumida de forma ressignificada por autores que estudam a questão do corpo/corporalidade pela fundamentação marxista). Continua este autor afirmando que este debate é “[...] mais uma questão gramatical do que de conteúdo semântico” (*Ibid.*, p. 103). Feitas essas considerações, assim é definida corporeidade: corporeidade, numa definição ampla, é uma ideia abstrata de corpo, de ser corpóreo, sentido este que é uma herança da filosofia da Antiguidade grega relacionada aos conceitos de *soma*, *dema*, *physis* (*Idem*).

Agora, volta a ser necessário avaliar tais palavras e conceitos a partir de suas expressões na linguagem, não sem antes realizar a importante observação de que a questão da semântica das palavras corporalidade/corporeidade deve ser considerada já no âmbito dos dois principais sistemas filosóficos da Antiguidade grega, de Platão – que concebia a alma como *essência superior e anterior* ao corpo, e a alma como *substância* – e Aristóteles – que arquitetava a teoria do *sinolo*, ou seja, do corpo e alma unidos, forma a matéria conjunta no elemento que se fez *coisal*. Também é importante mencionar que esses sistemas filosóficos tiveram suas respectivas recepções e desdobramentos pelos filósofos cristãos medievais (Santo) Agostinho e (São) Tomás de Aquino.

A vertente platônica permanece e ganha ecos pelo viés cristão na obra de Agostinho, na tese de que a *alma é a essência, o espírito* – o sopro divino no homem -, e

o corpo como *efêmero, lugar do pecado*. Já com Tomás de Aquino, esse filósofo assume que corpo e alma são *substâncias*. Agostinho baseia-se em Gênesis I (Deus criou o homem à sua imagem e semelhança) e Tomás de Aquino defende Gênesis II (o homem como feito do barro pelo sopro sagrado, o que significa que corpo e alma são substâncias).

A palavra corporalidade remete a Agostinho e, nesse sentido, ele parte da pressuposição de que Deus criou todas as coisas, e o homem como sua imagem, o que implica que há dois mundos, sagrado e profano, celestial e terreno, de Deus e dos homens, superior e inferior – deus superior teria se colocado no homem, como um todo, de forma que o homem já tem o conhecimento de todas as coisas, bastando dele recordar. Diferente de Platão para quem conhecer é anamnese ou recordação da essência ou ideia das coisas nos homens, para Agostinho o homem não acorda ideias ou essências, mas o próprio conhecimento, de forma que o conhecimento passa da esfera da recordação para a da lembrança.

Enquanto em Platão, o corpo – pelo menos foi assim que boa parte da tradição filosófica ocidental cunhou – é o *cárcere da alma*, conforme afirmado em seu diálogo denominado *Fédon*, na filosofia agostiniana, o corpo é o lugar do pecado. Para Platão, é o filósofo quem professa ou ensina. Para Agostinho em sua obra *De Magistro* de 389, d.C., somente Deus ensina, de forma que a palavra corporalidade supõe a dicotomia inicial entre dois mundos, superior e inferior, sagrado e profano e a supremacia da alma em relação ao corpo. É nesse sentido que a palavra *corporalidade* é substituída na filosofia idealista alemã e por Merleau-Ponty na sua obra *Fenomenologia da Percepção* ([1945] 1999) para *corporeidade*.

Diante disso, observando as duas principais – não únicas – fontes de teorias sociais (francesa e alemã) que deram subsídios para a constituição do movimento renovador, a concepção de corporeidade (*corporéité* na língua francesa) em Merleau-Ponty parte da continuidade da escola fenomenológica já iniciada com o filósofo alemão Edmund Husserl (1859-1938), que, por sua vez, amarra-se à tradição do idealismo filosófico alemão.

Conforme já foi indicado no primeiro capítulo desta tese, na análise da filosofia hegeliana, as expressões corpo e corporeidade aparecem na mais recente edição brasileira da *Ciência da Lógica* (HEGEL, [1812-1816] 2018) e que foi utilizada neste trabalho, tendo *leib* traduzido para corpo e *leiblichkeit* traduzido para *corporeidade*. Fato este que

ocorre também na versão mais recente da edição brasileira de *O Capital* (MARX, [1867] 2018), a tradução para *leiblichkeit* também é posta como *corporeidade*¹²⁸.

A outra palavra referente – *körperlichkeit* – não é desenvolvida nesses textos acima. A tradução literal partiria da seguinte composição para as duas formas: *leib* (corpo); *leiblich* (corporal); *keit* (sufixo *dade*); assim, *leiblichkeit*=corporeidade. Quanto ao segundo termo presente na língua alemã, têm-se: *körper* (corpo); *körperlich* (corporal ou fisicamente); *keit* (sufixo *dade*); assim, *körperlichkeit*, em tradução direta, fica a palavra *corporalidade* ou *fisicalidade*, o que remete à natureza material.

O sentido presente nesta última palavra elencada e vinda da filosofia alemã muito se assemelha e aproxima da explicação sobre a corporalidade e a sua relação com um materialismo mecanicista no já citado *Dicionário Crítico da Educação Física* (2005): o sentido da palavra *material* que é apresentado pelo autor remete a uma concepção reducionista relacionada à oposição entre natureza e espírito (termo em latim *corporalitas* aparece como aquilo que é de natureza material, radicalmente oposta à espiritualidade) e na definição proveniente das ciências da natureza que trata o corpo como um conjunto de propriedades físico-químicas.

Observa-se, então, que a segunda palavra refere-se à dimensão substancial física e material, enquanto a primeira palavra refere-se ao ser-indivíduo vivo que tem uma objetividade, “[...] a corporeidade como a realidade que é imediatamente idêntica ao conceito” e a vida, posta como alma, “[...] tem a corporeidade por natureza” (HEGEL, [1816] 2018c, p. 250).

Observa-se também, a partir do debate e crítica que a teoria de Marx realiza sobre a filosofia idealista, especialmente a partir dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* e *A ideologia alemã* – nestes textos, entendidos como partes fundamentais do processo de crítica ao idealismo hegeliano, do materialismo feuerbachiano e inicial constituição do materialismo histórico e dialético – e também em Lukács, o surgimento de uma concepção materialista sobre a constituição do ser social, pois o sentido de materialidade rompe a barreira reducionista do caráter natural dos objetos, do corpo e do próprio ser. A materialidade é expressão das relações concretas entre os seres com o mundo e com outros seres. Desse modo, a materialidade exerce uma função na formação do homem, do corpo,

¹²⁸ Como curiosidade complementar, fez-se uma consulta na obra *O Capital* na edição bilíngue inglesa/alemã, baseada na 4ª edição de 1890 e disponibilizada no site da Universidade de Utah-EUA. Disponível em: <<https://content.csbs.utah.edu/~ehrbar/cap1.pdf>>.

e a dimensão material e concreta do ser é uma das esferas ontológicas apontadas por Lukács. Contudo, este ser não é constituído apenas dessa esfera.

Importante destacar que o que se viu acima é que, a partir da teoria social marxiana, se tem uma operação diferenciada das concepções e conceitos, haja visto que o conceito (e a categoria), para Marx, é resultado de uma síntese de múltiplas determinações. Ou seja, o objeto, que não se conhece apenas em sua imediatidade, no conjunto de relações concretas e mediadas, só possuirá uma síntese concretizada em forma de conceito, a *posteriori* (MARX, [1857-1858] 2011, [1867] 2018).

Assim, ainda que haja uma ampliação de significação da relação entre a materialidade associada com o agir humano responsável pela própria autoformação do ser social na teoria de Marx, nesta teoria *parece haver a conservação* da expressão (a palavra) corporeidade conforme ela se encontra no idealismo alemão. Porém, esta palavra, a partir da teoria marxiana, encontra-se associada com a constituição do ser humano-social pela *práxis social* surgida pelo trabalho humano concreto, o que difere *qualitativamente* da concepção fenomenológica, como se observa na seguinte passagem que explica a força e capacidade de trabalho humano que no modo de produção capitalista também se converte em mercadoria:

Por força de trabalho ou capacidade de trabalho entendemos o complexo [Inbegriff] **das capacidades físicas e mentais que existem na corporeidade [Leiblichkeit], na personalidade viva de um homem e que ele põe em movimento sempre que produz valores de uso de qualquer tipo**¹²⁹. No entanto, para que o possuidor de dinheiro encontre a força de trabalho como mercadoria no mercado, é preciso que diversas condições estejam dadas. A troca de mercadorias por si só não implica quaisquer outras relações de dependência além daquelas que resultam de sua própria natureza. Sob esse pressuposto, a força de trabalho só pode aparecer como mercadoria no mercado na medida em que é colocada à venda ou é vendida pelo seu próprio possuidor, pela pessoa da qual ela é a força de trabalho. Para vendê-la como mercadoria, seu possuidor tem de poder dispor dela, portanto, ser o livre proprietário de sua capacidade de trabalho, de sua pessoa. [...] A continuidade dessa relação requer que o proprietário da força de trabalho a venda apenas por um determinado período, pois, se ele a vende inteiramente, de uma vez por todas, vende a si mesmo, transforma-se de um homem livre num escravo, de um possuidor de mercadoria numa mercadoria. Como pessoa, ele tem constantemente de se relacionar com sua força de trabalho como sua propriedade e, assim, como sua

¹²⁹ Este trecho encontra-se da seguinte forma na edição bilingue anteriormente citada: “We mean by labor-power, or labor capacity, the aggregate of those mental and physical capabilities existing in the physical body, the living personality, of a human being, capabilities which he sets in motion whenever he produces a use-value of any kind./ Unter Arbeitskraft oder Arbeitsvermögen verstehen wir den Inbegriff der physischen und geistigen Fähigkeiten, die in der Leiblichkeit, der lebendigen Persönlichkeit eines Menschen existieren und die er in Bewegung setzt, sooft er Gebrauchswerte irgendeiner Art produziert”. (MARX, [1890] 2002, p. 416)

própria mercadoria, e isso ele só pode fazer na medida em que a coloca à disposição do comprador apenas transitoriamente, oferecendo-a ao consumo por um período determinado, portanto, sem renunciar, no momento em que vende sua força de trabalho, a seus direitos de propriedade sobre ela. **A segunda condição essencial para que o possuidor de dinheiro encontre no mercado a força de trabalho como mercadoria é que seu possuidor, em vez de poder vender mercadorias em que seu trabalho se objetivou, tenha, antes, de oferecer como mercadoria à venda sua própria força de trabalho, que existe apenas em sua corporeidade viva.** (MARX, [1867] 2018, p. 242-243, negritos nossos)

A busca por um rigor conceitual e constituição de uma concepção marxista sobre a corporeidade – “palco” de debate e polêmica que muito se assemelha a outras problemáticas como a questão sobre o indivíduo, personalidade e subjetividade no pensamento de Marx, conforme Silva (2017) expõe – significa também uma busca por *desambiguar* esta concepção e conceito que, no interior dos próprios estudos marxistas, aparece de forma distinta. E isso é algo que se espelha em autores do campo da educação física¹³⁰. Nos mais recentes trabalhos e pesquisas encontram-se, pelo menos, dois agrupamentos que tecem suas elaborações carregando as expressões corporeidade ou corporalidade:

- a. Quanto ao primeiro grupo de estudos e pesquisadores na educação física¹³¹ encontram-se autores como Herold Jr. (2006), que propôs a tratar do corpo e corporeidade nas correntes transformações e reestruturações produtivas ocorridas no mundo do trabalho com suas consequências para os processos educativos e de formação humana. Também reforça a observação de que na produção acadêmica que entrecruza a relação *trabalho e educação* se evidencia uma determinada concepção sobre a corporeidade no mundo do trabalho, ainda que não devidamente discutida e/ou sistematizada, mas que tematiza e afirma uma determinada compreensão sobre o *corpo no trabalho*. E para a área acadêmica da educação física, Herold Jr. (2006) afirma que o interesse desta relação entre corpo e trabalho não foi pela via de analisar o corpo no trabalho, mas de buscar compreensões sobre as questões do corpo pelas questões do

¹³⁰ Aqui se leva em consideração autores que contribuíram para o desenvolvimento dos estudos sobre o corpo na educação física, mesmo que a atuação profissional e suas produções acadêmicas possam não estar diretamente vinculadas com a área, mas em consideradas áreas afins (educação, ciências humanas e sociais).

¹³¹ Importante mencionar o trabalho de Peto (2017), realizado na área da psicologia, cuja dissertação procura analisar a possibilidade de uma concepção de corporeidade a partir de Marx. O autor apresenta as conceituações de Marx acerca da atividade objetiva [*gegenständliche Tätigkeit*], da natureza [*Natur*] e do processo de trabalho [*der Arbeitsprozess*].

trabalho, podendo (ou não) ser utilizado o mundo do trabalho como “[...] um fomentador de problemas que dizem respeito aos problemas da corporeidade que têm lugar na sociedade contemporânea” (HEROLD Jr., 2006, p. 13). Este mesmo autor traz importantes contribuições sobre o atual estado dos estudos sobre o corpo, especialmente aqueles tecidos no interior de abordagens que perfazem a agenda pós-moderna, e possíveis contribuições à sua crítica a partir do método materialista histórico-dialético marxiano (HEROLD Jr., 2006, 2009).

- b. Já no segundo grupo, a) por um lado, encontram-se os trabalhos de Vaz (2004), Taborda de Oliveira e Vaz (2004), Taborda de Oliveira (2004), Oliveira e Taborda de Oliveira (2006) e Baptista (2007), entre outros, que possuem vinculações com o marxismo ocidental não ortodoxo conforme foram desenvolvidas as vertentes da teoria marxista da denominada Teoria Crítica de Frankfurt; b) por outro, encontra-se o recente trabalho de Silva (2017), que trata da pedagogia do corpo no trabalho e expõe uma distinção no trato do conceito de corporalidade¹³² humana. Partindo, inclusive, da análise deste último autor citado (SILVA, 2017), este expõe que há uma distinção desse termo nas compreensões que são elaboradas a partir da influência da Teoria Crítica da Escola de Frankfurt¹³³, com aquela que é defendida em sua tese, vinda da tradução do termo presente na edição brasileira d’*O Capital* da Nova Cultural (1985):

¹³² Cabe mencionar, a partir das investigações de Maluf (2001) e de Soares, Kaneko e Gleyse (2015), que o desenvolvimento do conceito de corporalidade adveio da antropologia e sociologia francesa por influência de Marcel Mauss, Robert Herz, e no cenário brasileiro, dos trabalhos de Roberto DaMatta, Eduardo Viveiros de Castro, entre outros. Por outro lado, também existe a análise que torna conflitante com o trabalho anterior citado – pelo menos, na utilização das terminologias – de Daolio, Rigoni e Roble (2012), que buscam a fundamentação sobre a questão da corporeidade na antropologia de Marcel Mauss e Merleau-Ponty.

¹³³ A partir do apontamento feito por Silva (2017), aqui cabe também mais uma curiosa observação e acréscimo. Os autores da área da Educação Física citados, que, inicialmente, se encontravam sob influência da denominada Escola de Frankfurt, apontam o excurso *Interesse pelo corpo* presente na *Dialética do Esclarecimento* ([1947] 1985) como um texto em que Horkheimer e Adorno tratam da questão do corpo. Contudo, o texto não realiza referências à utilização de algum destes termos, mas identifica *körper* (corpo) relacionado à sua dimensão material, sendo que, na sua expressão e alienação na modernidade, acaba rebaixado à matéria bruta, coisa morta, na qual os autores utilizam o termo em latim *corpus*: “O homem é rebaixado ao *corpus*, a natureza se vinga do fato de o homem se rebaixar a um objeto de dominação, de matéria bruta” (HORKHEIMER; ADORNO, [1947] 1985, p. 217). Por outro lado, *leib* aparece associado ao corpo vivo, o orgânico. Na tradução brasileira do livro, justifica-se que, na língua corrente, os termos são utilizados como sinônimos, mas que se encontram diferenciações de uso na filosofia. A opção do tradutor foi de usar as duas expressões buscando identificar, no texto, as passagens em que eles se encontram conforme o livro original (no original em alemão desta obra citada, também não se tem o aparecimento de *körperlichkeit* ou *leiblichkeit*).

[...] a corporalidade (**para estes autores sob a influência da Escola de Frankfurt**) é vista como *tecnologização somática* que resulta, necessariamente, no empobrecimento da experiência humano-formativa. Aqui se toma a noção de corporalidade da tradução de *O Capital*, de Marx, feita por Régis Barbosa e Flávio Kothe¹³⁴ [...]. Cômico de que este não é um tema sobre o qual Marx se debruça em sua extensa obra, entende-se que, na categoria da práxis (complexo social gerado pelo trabalho), se encontra o cerne de uma compreensão da realidade corpórea humana. (SILVA, 2017, p. 87, negritos e acréscimos nossos)

A partir do que se encontra na citação acima, pode-se inferir que o autor propõe um exame mais qualificado da expressão corporalidade e uma ampliação de seu sentido ocorrido como resultado de uma ressignificação do significado pelo viés da teoria materialista marxiana.

Finalmente, até aqui se chega concluindo, provisoriamente, quanto a uma certa dificuldade de delineamento das fronteiras de compreensão sobre a formação da concepção e conceito de corporeidade ou corporalidade. Mesmo diante desta dificuldade, chega-se até aqui também apontando que uma possível pista de investigação, inclusive para a contínua tarefa da constituição de uma concepção marxiana de corporeidade (conforme se encontra nos trabalhos acima citados), esteja na possibilidade de inferências de análises e reflexões sobre as impostações ontológicas presentes nas correntes fenomenológicas e na análise crítica na teoria social marxiana. Por suas raízes na filosofia idealista, na obra de Merleau-Ponty¹³⁵ ([1945] 1999), encontra-se um tipo de ontologia

¹³⁴ Na ocasião da primeira edição da Nova Cultural, no apêndice há um texto de Flávio Kothe justificando a tradução realizada por ele e Régis Barbosa sob a coordenação de Paul Singer. Este não trata do termo específico (*leiblichkeit*), mas realiza uma rica análise do que seja o processo de tradução ante a problemática que está relacionada com três frentes possíveis de entendimento e compreensão de um texto filosófico e que pode enviesar uma tradução: do materialismo vulgar, do idealismo e do materialismo dialético. Aponta que a terminologia linguística corrente presente nas grandes obras é, em grande medida, idealista. Feitas considerações sobre a tradução e a utilização da linguagem através de uma impostação dialética, o autor aponta que o desafio de sua tradução estava em manter a clareza do texto, sem que houvesse uma simplificação (aqui, o autor toma o cuidado de apontar as críticas – e incorporar – que o próprio Marx fez quanto às traduções realizadas para o francês e inglês nas quais julgou que simplificaram demais o texto). O texto também informa que a tradução foi baseada no original em alemão, mas que também utilizou versões traduzidas para outras línguas.

¹³⁵ Cabe destacar que outros autores foram importantes para a formação dos estudos sobre o corpo nas áreas das ciências sociais e humanas, assim como na psicologia, psicanálise. Aqui, neste momento, destaca-se Maurice Merleau-Ponty por ter sido (e ainda é) um autor bastante influente na produção da área da educação física, especialmente a partir das significativas transformações que constituíram o movimento renovador ocorrido nas décadas de 1980 e 1990. Posteriormente, já nos próprios anos de 1990, outros autores despontaram significativamente quanto a sua influência, destacando-se os estudos de Michel Foucault, Marcel Mauss, Pierre Bourdieu e, mais recentemente, David Le Breton e Thomas Csordas.

do ser embasadas nas concepções advindas da fenomenologia de Edmund Husserl e Martin Heidegger, especialmente na sua concepção de *ser-aí* e *ser-no-mundo*¹³⁶.

Pode-se dizer que, na obra de Merleau-Ponty, há também a formação de uma nova condição ontológica que sintetiza as contribuições anteriores: coloca o *corpo fenomenal* – que não é puramente objetivo ou subjetivo –, na sua condição carnal, no interior do processo de *experiências* como agente, conforme as intencionalidades do corpo nas situações mundanas. Nesse sentido, pode-se inferir que existe (na ontologia heideggeriana, mas que se observa antes também desenvolvido na filosofia hegeliana, o *ser-aí*, *dasein*) um *ser pré-objetivo* conforme se encontra nos primeiros capítulos da principal obra de Merleau-Ponty ([1945] 1999) e problematizado no trabalho de Ferraz¹³⁷ (2008).

É claro que, a partir da análise feita por Ferraz (2008), aponta-se a necessidade de uma melhor compreensão e análise da fenomenologia e ontologia desenvolvida na especificidade do pensamento de Merleau-Ponty. Porém, esta não é a intenção desta tese, mas aqui segue, ao menos, a indicação encontrada no citado trabalho: este mostra que a filosofia de Merleau-Ponty possui filiações com o idealismo filosófico, como também pode ser considerada como uma filosofia da corrente *idealista subjetivista*. Por essa indicação, torna-se possível elencar algumas reflexões e contraposições a partir da impositação ontológica delineada na teoria social marxiana.

Já no início deste capítulo, foi brevemente apresentado que Lukács, na constituição de sua investigação, traçou críticas ao existencialismo e fenomenologia especialmente por suas aproximações com as correntes positivistas quanto à crítica e questionamento à metafísica, visto que essas correntes apresentavam um tratamento irregular e arbitrário da realidade, o que poderia gerar problemas para a correta definição ontológica do ser (LUKÁCS, [1976] 2012; TERTULIAN, 2009, 2016).

Segundo Lukács, no existencialismo e fenomenologia, encontra-se uma tendência a uma abstração exagerada que exclui as mediações concretas, o que gera, como

¹³⁶ Recorrendo ao trabalho de Tertulian ([2009] 2016), esse mostra que Lukács trava um grande debate e crítica à ontologia heideggeriana cuja principal característica da abordagem deste último filósofo citado é de uma tentativa de tornar a filosofia do *Dasein* uma expressão “da inquietude fundamental (*Grundbekümmernung*) do homem ancorado no seu *hic et nunc* [nesse exato instante e local] histórico” (TERTULIAN, [2009] 2016, p. 304). Por isso, seguindo com Lukács, a ontologia heideggeriana se amarra a uma concepção limitada de cotidianidade, por buscar constituí-la em cima de uma existência inautêntica (TERTULIAN, [2009] 2016).

¹³⁷ O trabalho citado realiza uma investigação da constituição de uma ontologia na fenomenologia de Merleau-Ponty e para tal tarefa analisa a concepção desenvolvida na *Fenomenologia da Percepção* ([1945] 1999) e seu posterior desdobramento nos textos finais, na qual o autor julga que há uma superação da concepção idealista presente no primeiro trabalho.

consequência problemática, a transformação da autêntica dialética do idealismo alemão em uma “[...] contradição abstrativa, irrevogável, sem fundamento” (LUKÁCS, [1976] 2012, p. 86). E, para que ocorra tal consequência, a raiz do problema encontra-se na sua forma de tratar o ser: em Heidegger, por exemplo, o *ser-aí* perde mediações e, assim, este não se constitui como ponto de partida, mas como seu ápice e plenitude (LUKÁCS, [1976] 2012).

Aproveitando a análise de Tertulian (2009, 2016), esse mostra que o conceito de mundo e a relação sujeito-objeto, quando comparados às ontologias em questão, tem-se novamente em Heidegger a negação ontológica do mundo exterior e que o mundo somente existe pela emergência do ser-aí (*Dasein*), do ente (*das Seiende*), sendo por si mesmo a-mundano (*weltlos*). Conforme se vê em Tertulian, o mundo se mundaniza (*die Welt weltet* ou *es welt*), conforme o enunciado heideggeriano, por haver a copresença de um sujeito, o ser-à-mão (*das Vorhandene*) que permanece petrificado pela sua *a-subjetividade* diante da inércia a qual o mundo exterior, sem significado, aparece (TERTULIAN, 2009, 2016).

Já foi visto anteriormente que o mundo exterior em Lukács, muito antes em Marx, possui estatuto ontológico. Em Lukács, vê-se o autor “[...] sublinhando constantemente que sem a consideração do do ser-em-si (*das Ansichseiende*), da autonomia e da consistência objetiva do real, para além de toda a ingerência da subjetividade, não se pode compreender a gênese de práxis humana” (TERTULIAN, 2016, p. 34). O mundo de Lukács, conforme esta leitura, “[...] aparece estruturado por uma rede infinita de cadeias causais, cujas múltiplas interações conferem ao seu conceito de objetividade um conteúdo muito rico” (TERTULIAN, 2016, p. 44). Observam-se, então, as delimitações diante das abstrações exageradas, conforme visto acima, das categorias do existencialismo e da fenomenologia, mas apresentadas de modo linguisticamente original, semanticamente áridas, mas pitorescas.

Chegou-se até aqui, após um percurso de revisão sobre as terminologias relacionadas ao ser-corpo, por entender que as palavras e conceitos são desdobramentos e objetivações que nascem no constante processo sociometabólico do homem através do ato do trabalho. E vale sempre lembrar que se as palavras, numa imediatidade, podem conceituar um objeto, conceituar o novo, estas ganham na reprodução social uma abrangência que extrapola a carência-necessidade de se dizer algo para o outro, ganham uma universalidade que toma forma e é constantemente modificada no próprio corpo social, ou seja, nas formas de socialidade que são derivadas dos atos conscientes pelo

trabalho, a palavra e o conceito possuem múltiplas determinações embasadas na cotidianidade concreta das relações do ser social. E se através da processualidade contínua ocorrida na tensão entre a apreensão e o domínio das cadeias causais pela consciência e direção teleológica na ação pelo trabalho que se torna responsável pela própria (auto) formação humana – sua *hominização* e também humanização – o ato de falar e o de conceituar são expressões e também fundamentos para a constituição do conhecimento. A constituição histórico-filosófica das noções de corpo, corporeidade e corporalidade, além de serem expressões conceitual-linguísticas de determinados momentos sócio-históricos, significa também a constituição de todo um processo que remete à educação corporal, a seus significados e sentidos constituídos e adotados historicamente.

Diante do exposto acima, *o ato de nomear o corpo* é resultado de uma operação complexa, como se vê em Lukács ([1976] 2013) e reafirma Lessa (2015). É resultado, acompanhando a síntese de Lessa (2015), de um desdobramento ocorrido:

[...] no interior da relação teleologia/causalidade, envolve a distância e a articulação entre sujeito e objeto que se desdobra no processo de objetivação/exteriorização, relaciona de modo reflexivamente determinante a categoria teórica e as determinações categoriais do ser-precisamente-assim existente, conecta dialeticamente a universalidade do nome e a particularidade do objeto concreto nomeado. Essa complexa operação de dar nomes possui uma característica bastante peculiar: desdobra-se espontaneamente no ser social. Cotidianamente, no agir do dia a dia, de forma espontânea, imediata, os indivíduos nomeiam aquilo com que entram em contato. Buscam sempre novas expressões linguísticas, ou novos nomes, para melhor expressar a realidade, sempre em evolução, com que se defrontam. O complexo social da fala, devido a essa espontaneidade que caracteriza seu desenvolvimento, evolui sem requerer a intervenção de um grupo de especialistas; mesmo quando especialistas surgem (pensemos na Academia de Letras, por exemplo), já num estágio bastante avançado do desenvolvimento da sociedade, seu poder de influência sobre a evolução de uma língua é, normalmente, muito menor que os impulsos que brotam da vida cotidiana. (LESSA, 2015, p. 61)

Na citação acima, cabe salientar que, por mais que o desenvolvimento do complexo da linguagem tenha determinada autonomia, isso não significa que o ser humano-social seja prescindível. Pelo contrário, este exerce uma função decisiva, visto que os pores teleológicos ocorrem somente com a ação do homem, as descobertas de novos objetos com o assentar desses na consciência somente ocorrem com o ser humano-social. A consciência possui dependência do andamento do desenvolvimento do trabalho e da forma de produção objetiva socioeconômica, mas também uma relativa independência de seu desenvolvimento.

O complexo da linguagem, em Marx, Engels e Lukács, é tratado corretamente relacionado ao trabalho humano e ao carecimento de se ter algo a dizer uns para os outros a partir das descobertas processuais de objetos e fenômenos. O carecimento e a necessidade de dizer, desde o clássico texto de Engels sobre a dialética da natureza, apresentam uma dupla dialética que tem enorme impacto na constituição do ser social, de suas singularidades, da personalidade e do gênero humano. Sobre esta dupla dialética, diz Lukács:

Nesse ter-algo-a-dizer abriga-se uma dupla dialética. Em primeiro lugar, nele está pressuposto um entorno do qual, por princípio, nunca se tem pleno conhecimento; num entorno em que o *medium* da reprodução genérica é constituído tão somente pelo que se sabe, como no caso dos animais, o intercâmbio entre os exemplares singulares normalmente se desenrola sem esse tipo de formas particulares de comunicação; [...]. [Em segundo lugar] Só com a descoberta e a produção do novo, do que até ali não se conhecia, durante o processo do trabalho, na utilização de seus produtos etc. surgem na consciência novos e múltiplos conteúdos, que exigem imperativamente uma comunicação. A consciência em seu ser-em-si imediato, contudo, está totalmente presa ao ser vivo singular, em cujo cérebro ela surge; a mudez do gênero, no caso dos animais, expressa-se justamente no fato de essa vinculação dos produtos do cérebro ao exemplar singular encaixar-se sem dificuldade no processo biológico de reprodução – com exceção dos casos interinos já tratados. Ao promover o aparecimento da linguagem para o novo produzido por ele, para os novos procedimentos de sua produção, para a cooperação em tais atividades etc., o homem cria um *medium* do intercâmbio humano no nível da nova generidade. [...]. Essa tendência objetiva experimenta uma intensificação ainda maior na linguagem: por mais que o interesse imediato da consciência humana seja determinado por objetos singulares, por mais que esteja orientado para estes, realiza-se na linguagem, desde o princípio, uma intenção objetiva voltada para a legalidade do sujeito, para a objetividade no objeto por ela designado. Não se deve esquecer de que a mais simples, a mais cotidiana das palavras sempre expressa a universalidade do objeto, o gênero, a espécie, não o exemplar singular, de que, no plano da linguagem, é pura e simplesmente impossível encontrar uma palavra que designe inequivocamente a singularidade de qualquer objeto. (LUKÁCS, [1976] 2013, p. 216-217, acréscimos entre colchetes nossos)

Como se vê acima, o complexo da linguagem terá, então, papel substancial para a reprodução social, através de sua universalização, mediação e intercâmbio do ser social com a natureza e entre si, para a saída de condições genéricas *mudas* (como os animais), para a constituição do gênero humano não mais mudo, mas com voz, atuante, responsável pela própria autocriação¹³⁸ e constituição do conhecimento.

Portanto, no tocante à questão do corpo e da corporeidade acima apresentada, na esfera orgânica, o ser e o corpo encontravam-se ainda numa condição de *mudez*: ainda

¹³⁸ A passagem da generidade-em-si-para-si e a importância desta passagem para a questão do corpo será melhor tratada no próximo capítulo.

que tenha havido a existência de formas de solicitações motoras como o andar, o correr, por exemplo, ou gestos, sinais e formas rudimentares de expressões corporais e de comunicação, estas não constituíam *conceitualmente* uma corporeidade para o ser, mesmo entre as primeiras formas hominídeas. Isso porque estes primeiros seres respondiam apenas à ordem das carências e necessidades de seu próprio metabolismo com a natureza. Mas é também entre os hominídeos que surgiram espécies e gêneros que superaram essas condições iniciais, através da mediação do trabalho e dos complexos sociais daí surgidos, cujo resultado foi o processo de hominização, humanização, surgimento de complexos sociais (como a linguagem aqui destacada neste capítulo) e a própria *corporificação humana*, para utilizar a expressão do sociólogo britânico Bryan Turner ([1984] 2014), também utilizada por Lukács ao tratar da transição da generidade-em-si à para-si.

No caso da linguagem, a constituição deste complexo só foi capaz de aparecer em um novo tipo de ser, ao mesmo tempo que por ela, sempre associada ao trabalho, foi também capaz de elevar o ser humano-social e, conseqüente e indissociavelmente, o próprio corpo a superar a mudez e constituir uma nova generidade e singularidades.

Por isso, o corpo deve ser considerado como produto das relações de produção material e social, sua mudez será rompida com o ato de pôr de uma consciência surgente no homem. Não é apenas um simples pôr da consciência rudimentar que corresponda às legalidades da natureza, mas um pôr que se localize no complexo da apreensão correta do objeto por esta consciência, da apreensão dos nexos e cadeias causais presentes nele (no objeto) e da execução de uma ação em que esta consciência esteja direcionada teleologicamente a uma finalidade. Entende-se que somente neste processo é que o ser e o corpo saem de uma processualidade muda e se torna uma generidade-para-si. Aqui é que se torna possível observar e afirmar a passagem do corpo para *conceito* e, sendo manifestado assim, por outro complexo que surge nas formas de socialidade desencadeadas pelo trabalho humano: a linguagem.

Acompanhados deste complexo, outros, como a educação, por exemplo, conjuntamente operam para o afastamento das barreiras naturais e da mudez na esfera orgânica, complexificando as relações, seus processos formativos e de educação do ser humano-social e de sua própria condição corpórea – basta recordar da educação dos sentidos que elevou o paladar humano a ponto de comer carne cozida em vez de carne crua (ainda que na atualidade esta forma esteja presente em alguns tipos de culinárias e conjuntos gastronômicos – como o *sashimi* na gastronomia japonesa, o *ceviche* na

culinária andino-peruana, ou o *carpaccio* na culinária italiana). Essa complexificação resulta também em diferentes formas históricas de regulações sociais e da constituição do conhecimento e da ciência, trazendo sempre novas possibilidades e alternativas (LESSA, 2012; LARA, 2015), inclusive, para a constituição da corporeidade humana e universal no ser social. Além-se, neste momento, ao complexo da linguagem, porém, os demais complexos serão também tematizados transversalmente no próximo capítulo, que buscará, nas formas de alienação e estranhamento, algumas possibilidades analíticas para se pensar a questão do corpo.

CAPÍTULO 4

ALIENAÇÃO E ESTRANHAMENTO COMO COMPLEXO CATEGORIAL DO SER SOCIAL



Dirge for 29th street, escultura em argila e madeira da série *Faces of Alienation* de Susan Grabel, 1990. © Susan Grabel. Disponível em: http://susangrabel.com/faces_of_alienation.html

4.1. Considerações acerca das traduções para alienação e estranhamento

No decorrer desta tese, surgiu a necessidade de aprofundar a análise dos complexos categoriais do ser social, especialmente a categoria central trabalho e a alienação (como exteriorização; *Entäusserung*; *Entäußerung*) e estranhamento (*Entfremdung*) para aproximá-las do “objeto” de estudo em questão. Tal empreitada significa analisar a estruturação destas categorias na ontologia marxiana-lukacsiana, como também significa observar que tal estruturação gerou, na linguagem, léxicos e interpretações conflituosas. Sobre a contenda das distinções conceituais e de traduções em Hegel e Marx, antes de seguir com a exposição, torna-se necessário trazer esta breve passagem para falar da distinção dos termos estranhamento e alienação na teoria de Hegel e, conseqüente, na teoria de Marx e Lukács.

Observando a leitura das obras de Lukács e outros autores que analisam seu trabalho, é possível afirmar que tal questão encontra-se presente no próprio movimento de tentativa de renovação do marxismo, cujo empreendimento desse filósofo tornou-se uma notável obra que:

- a. ora demonstrou a necessidade de distinção entre alienação e estranhamento – como se encontra no volume 2 de *Para uma ontologia do ser social* ([1976] 2013);
- b. ora abandonou esta diferenciação – debate presente nos *Prolegômenos para uma ontologia do ser social* ([1984] 2010), cuja análise encontra-se elencada no texto de Costa (2012).

Por outro lado, isso é algo também (indiretamente) problematizado por Carlos Nelson Coutinho na ocasião do lançamento da tradução brasileira dos *Grundrisse*, de Marx, em que proferiu uma palestra (em 2011) – juntamente com José Paulo Netto, Virgínia Fontes e mediação de Gaudêncio Frigotto – já que no cerne desta questão encontra-se, em certa medida, o debate polêmico sobre localizar corretamente até que ponto e em que ponto a teoria marxiana, pela leitura lukacsiana, se mantém em intenso diálogo ou rompe com a teoria hegeliana. Na ocasião acima citada, Coutinho (2011) afirma perceber uma transformação de posição de Lukács na relação com a filosofia hegeliana, mas vê uma *acentuação exagerada*, [...] “um pouco além da conta [...]”, da ruptura da dialética de Marx em relação a Hegel e que tal característica transparece em seus *Prolegômenos para uma ontologia do ser social* (COUTINHO, 2011)¹³⁹.

Como também já adiantava Konder ([1965] 2009) e Netto (1981) sobre a relação de Marx com a filosofia hegeliana, especialmente após a publicação das obras iniciais e cadernos de estudos de Marx sobre a filosofia hegeliana – conhecidos como *Manuscritos de Paris* – houve, na interpretação e leitura de estudiosos dessas obras, pelo menos, três resultados:

a) a relação de Marx para com Hegel é uma relação de “inversão dialética”; Marx põe o sistema hegeliano “sobre seus pés”, assumindo um ponto de vista materialista; b) entre Marx e Hegel há um “corte epistemológico”; a fratura que medeia entre ambos é o hiato que separa as formulações ideológicas daquelas que são estritamente científicas [algo visto nas obra de Louis Althusser]; c) entre Marx e Hegel há, simultaneamente, continuidade e ruptura, esta consistindo menos na inversão idealismo/materialismo do que numa concepção radicalmente distinta da elaboração teórica e seu estatuto [como se pode ver na obra lukacsiana]. (NETTO, 1981, p. 32-33, acréscimos entre colchetes nossos)

De tais interpretações e considerações derivaram-se também as análises distintas sobre o fenômeno da alienação. Este é um debate fértil, vale lembrar. Não se apresenta como um problema exclusivo para o cenário brasileiro, mas também para outros países.

¹³⁹ Importante ressaltar que os *Prolegômenos* foi uma iniciativa posterior, uma espécie de testamento por ter sido escrito também um pouco antes de sua morte ocorrida no ano de 1971, conforme se encontra no relato bibliográfico de alguns estudiosos, destacando o texto de Tertulian (2010), que oferece a leitura da relação de Lukács com sua própria obra (o que leva a construir os *Prolegômenos* como uma espécie de sumário para o que foi desenvolvido na Grande Ontologia), a recepção da *Ontologia* entre os seus orientandos e pesquisadoras/es que vinham a compor um grupo que ficou conhecido pela denominação de escola de Budapeste – Agnes, Heller, György Markus, Ferenc Fehér, Mihaly Vajda – e determinados problemas que se possuem na comparação do desenvolvimento da Grande Ontologia com os *Prolegômenos*.

A título de curiosidade, o filósofo russo Evald Vasilievich Ilienkov (1924-1979), em palestra ministrada em 1966, já apresentava as dificuldades quanto à apreensão e tradução dos termos na língua alemã referentes à alienação. Já apontava o filósofo que o problema da insuficiência linguística poderia ser um fator decisivo para as indeterminações das reais distinções que demonstrariam as aproximações ou contraposições entre Hegel e Marx. Assim como Lenin e Lukács, este filósofo também realiza o mesmo apontamento da necessidade de se entender a lógica hegeliana para compreender *O Capital* de Marx. E estende tal preocupação para a compreensão das categorias *Entäußerung*, *Entfremdung*, *Veräußerung*. A preocupação com o desenvolvimento das categorias não é mero preciosismo semântico ou perda de tempo naquilo que foi considerado como abreviaturas filosóficas abstratas, mas, sim, como algo necessário para compreender as teorias e categorias como mais-valor, fetiche, entre outras (ILIENKOV, 1972).

Se na passagem acima se vê que há uma polemização quanto à apreensão e tradução dos conceitos e categorias, acompanha também outro problema: em parte, como dito agora há pouco, ocasionado por aquilo que está na própria proposição lukacsiana (antes dele, de Lenin também) de se recuperar e posicionar corretamente a filosofia hegeliana como um dos principais fundamentos e influências na obra geral de Marx – visto que o próprio Lukács não concordava com a interpretação *logicizante* e *necessitarista* da história que Engels, sob forte influência da lógica hegeliana, faz sobre a concepção de Marx.

Na pretensa continuidade da teoria social de Marx, através da obra de Engels (e outros), Lukács identificava uma pequena distorção da relação entre o *universal* e o *particular*, entre a necessidade e a casualidade, como também observava que a subestimação do peso das casualidades¹⁴⁰ e o excessivo crédito dado à força impessoal, ou a um *deus absconditus*, lhe pareceram reminiscências da filosofia hegeliana (TERTULIAN *In*: LUKÁCS, [1984] 2010). Tal interpretação também ajudou a romper com as concepções que vieram a tratar as obras da juventude de Marx como algo filosófico, mas de pouca inferência nas suas obras (especificamente focadas na economia política) da maturidade.

¹⁴⁰ Viu-se, no capítulo anterior, que na tese lukacsiana o acaso possui reconhecimento e relevância na vida social humana, pois nem sempre é possível haver o controle sobre as coisas e o resultado dos pores teleológicos. A casualidade, associada com a carência-necessidade e um momento da práxis social, é uma *determinação-da reflexão*.

Importante novamente trazer a observação de Tertulian (*In: LUKÁCS, [1984] 2010*) sobre a necessidade de uma ontologia marxista: Lukács realizou um extensivo exame das categorias marxianas (que no percurso stalinista sofreram grandes deturpações e empobrecimento), com o objetivo de restituí-las em suas densidades e substancialidades. Lukács procurou operar a sua Ontologia como forma de resposta a duas deformações do pensamento de Marx. Sobre isso, vê-se como são compostas estas duas deformações:

[1] O determinismo unívoco, que absolutiza o poder do fato econômico, tirando a eficácia dos outros complexos da vida social, é condenado com rigor àquele usado para condenar a interpretação teleológica que, de sua parte, fetichiza a [categoria da] necessidade ao considerar toda formação social ou toda ação histórica um passo no caminho para a realização de um fim imanente ou transcendente. É o epíteto ‘perturbador’ aplicado ao elemento casual que faz Lukács reagir a esse texto de Engels, uma vez que ele lhe lembra uma certa tendência hegeliana ao privilegiar a categoria da necessidade (Hegel, no parágrafo 119 item 1, da sua Enciclopédia, tinha escrito: “o verdadeiro pensamento é o pensamento da necessidade”). (*TERTULIAN In: LUKÁCS, [1984] 2010, p. 391, colchetes nossos*)

E, por outro lado, a Ontologia de Lukács era uma reação perante a supremacia do positivismo no pensamento racional filosófico e influente nas esferas das ciências humanas e sociais:

[2] Diante do positivismo – que tendia a reduzir a realidade à sua compreensão cognitiva, àquilo que é nela mensurável e redutível a termos lógicos, enquanto se libertava dos problemas ontológicos atribuindo-os à esfera da ‘metafísica’ – ele pretendia restabelecer a autonomia ontológica do real, a sua totalidade intensiva e sua irreduzibilidade à pura manipulação. A complementaridade entre a hegemonia do positivismo e ressurreição das ideologias religiosas era ilustrada por ele ao afirmar, provocativamente, que o pensamento de Carnap [ver vol. 1, capítulo 1 da Grande Ontologia] tem hoje a mesma função que o pensamento de Tomás de Aquino teve na Idade Média. (*TERTULIAN In: LUKÁCS, [1984] 2010, p. 392, colchetes nossos*)

Diante destas considerações, acredita-se que a opção de distinção, tradução e problematização desses termos adotados pelos autores brasileiros acompanha tal questão, havendo as alternativas que enxergam uma maior preponderância de Hegel na obra do Marx maduro (e também na obra de Lukács), cuja obra principal, *O Capital* ([1867] 2017), seria a exposição da problemática do modo de produção capitalista realizada e influenciada pela adoção do desenvolvimento operativo-lógico da dialética hegeliana, como se vê na reflexão desenvolvida por Ranieri (2001, 2010, 2011). Cabe mencionar que, no cenário brasileiro, acompanha este entendimento o texto de Antunes sobre as categorias trabalho e estranhamento publicado pela primeira vez em 1992 (1999, 2000) e

o texto de Chagas (1994), que, junto com o trabalho de Ricardo Antunes, constituem os primeiros trabalhos brasileiros que versam sobre essa diferenciação entre estranhamento e alienação. Posteriormente, Tumolo (2004, 2019), Duayer e Medeiros (2008), Duayer (2011), Antunes (2011), entre outros, e as atuais traduções das obras de Marx¹⁴¹ e Hegel também trouxeram a análise e adoção dessa forma de compreensão. E tanto o trabalho de Ricardo Antunes como o de Jesus Ranieri fazem referência aos estudos sobre esta categoria em György Lukács e István Mészáros – este último tece importantes considerações em sua obra *A teoria da alienação em Marx* ([1970] 2006) (mais adiante, serão brevemente expostas as considerações desse autor que prefere a utilização do termo *alienação*, mas apresenta uma nota explicativa na qual demonstra o aparecimento do termo *estranhamento*).

Outra opção de tradução e uso do termo *alienação* é vista a partir da reflexão de Lessa (2012, 2018), entre outros autores anteriores, como Leandro Konder ([1965] 2009) e José Paulo Netto (1981). Aqui são apresentadas brevemente as reflexões desses dois autores citados (no caso, Ranieri e Lessa) como representantes – mas não os únicos – dos distintos polos interpretativos sobre as categorias alienação e estranhamento.

Perante a essas ressalvas, é possível afirmar que este debate ganhou maior notoriedade no cenário brasileiro a partir da recente edição dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* de 2004 (que aqui se trabalha com a edição de 2010), organizada pela Editora Boitempo e com tradução de Ranieri (2010). Os argumentos para a sua escolha da tradução brasileira também se encontram presentes em seu rigoroso estudo para a tese de doutoramento que posteriormente virou o livro *A câmara escura* (RANIERI, 2001) e também a obra *Trabalho e Dialética: Hegel, Marx e a teoria social do devir* (2011). No prefácio dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, o autor afirma que tentou ser o mais fiel possível ao texto original em alemão, assim como também procura estabelecer um criterioso cuidado com termos que demonstram o vínculo intelectual de Marx ao idealismo alemão, em específico o de Hegel. Assim, o tradutor propõe, na tradução do livro de Marx em questão, distinguir os termos alienação (como exteriorização; *Entäußerung*) e estranhamento (*Entfremdung*).

Alienação, em seu sentido amplo e mais utilizado pela tradição marxista, segundo Ranieri (2010), é tomada como um estado marcado pela negatividade que somente poderia ser corrigida ou mesmo superada pela oposição de um estado positivo,

¹⁴¹ Ver também a nota de tradução de Marcelo Backes na edição da Boitempo para a *Sagrada Família* ([1846] 2011) e demais lançamentos.

emancipador, que fosse capaz de suprimir o estágio alienado e alienante presente e existente no modo de produção capitalista nas formas de apropriação do excedente do trabalho e na desigualdade social. A categoria alienação, segundo Ranieri (2010), “[...] cumpriria satisfatoriamente o papel de categoria universal que serve de instrumento para a crítica de conjunto do sistema capitalista” (RANIERI, 2010, p. 15).

Contudo, ainda segundo Ranieri (2011), não fica evidente, no pensamento de Marx, o pressuposto de tratar esses dois termos como um só, como *alienação*, por aparecer os termos com conteúdos distintos ao longo de sua obra. Outros autores, como Lessa (2018), observam a tradução dos dois termos para alienação como uma forma que demonstra o momento da separação e superação de Marx, de sua teoria, do idealismo filosófico alemão (volta-se a essa questão posteriormente).

Seguindo a análise de Ranieri, ainda que a maior parte dos estudos e bibliografias acerca do tema da alienação tenha foco na obra marxiana e dos marxistas, cabe esclarecer que o tema não se encontrava restrito somente a este espectro teórico, pois a relação entre alienação e estranhamento é algo que se encontra indireta ou diretamente tematizado na história do pensamento ocidental, cuja combinação-relação ocorre em situações enfrentadas pela humanidade no que concerne a processos de *separação e transpassagem de um estado para outro*. O autor diferencia estas formas históricas daquela que é processo de autoestranhamento, visto que, neste caso, “[...] esta combinação [*separação e transpassagem de um estado para o outro*] aparece como *não-reconhecimento de si mesmo* por parte do ser humano em situações históricas específicas, notadamente aquelas em que o estranhamento objetivo cinde as possibilidades de conscientização do papel da subjetividade humana” (RANIERI, 2001, p. 9, acréscimos em colchetes nossos).

Perante a este apontamento, o autor então traça exemplos da combinação de alienação e estranhamento no pensamento filosófico ocidental:

A concepção platônica, que via o mundo natural como uma projeção imperfeita do mundo das ideias, pode ser concebida como uma das primeiras reflexões que tomava o fenômeno como central. Na tradição judaico-cristã, a doutrina do pecado original e da redenção, assim como a exteriorização e o estranhamento do ser divino ao materializar-se em homem, que é um momento de separação de seus atributos sagrados; da mesma forma, a privação humana da obtenção da graça, em virtude da queda em pecado. Na tradição contratualista, o termo está relacionado com a transferência para outra pessoa da autoridade soberana do homem sobre si mesmo, ou seja, a transpassagem de um direito a outro, situação que estabelece relação com *Entäußerung*, na medida em que se trata de uma posição jurídica qualitativamente nova; também no interior do contratualismo, Rousseau estabelece um bom exemplo da oposição entre o homem estranhado e o não-estranhado ao sugerir a distinção entre o homem social e o homem natural; por outro lado, também para

Rousseau, a superação do estranhamento pode ser alcançada na medida em que se supera, igualmente, a contradição entre a vontade particular e a vontade geral. No interior do idealismo alemão, alguns autores (especialmente Fichte, Schiller e Schelling) ocuparam-se do tema, mas foi Hegel, sem dúvida, quem levou sua reflexão as últimas consequências ao integrar logicamente *Entäußerung e Entfremdung* nas objetivações do espírito (*Geist*) no seu trajeto em direção ao absoluto. Também pode-se atribuir primeiramente a Hegel o sentido da exteriorização do trabalho como um momento desta constituição do absoluto, na medida em que ela é uma fase intermediária na constituição da ideia, posto que é levada a efeito pela atividade do espírito finito (homem). Na psiquiatria e na medicina, o termo está relacionado com o desvio da personalidade, sendo, portanto, tomado como sinônimo de insanidade. (RANIERI, 2001, p. 9-10)

Na compreensão presente na tradição marxista, a alienação aparece como a identidade entre *Entäußerung e Entfremdung* e se refere à não oportunidade do homem de acessar os produtos de sua própria atividade, como se vê nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* de Marx ([1844] 2010d). Tal fenômeno não decorre apenas deste produto que se torna inacessível ao homem, mas também que o próprio produto (posteriormente no modo de produção capitalista o produto é também mercadoria *fetichizada*) submete o ser humano-trabalhador ao seu controle e, de certa forma, o subordina ao complexo de relações existentes no processo de produção, não permitindo a humanidade, o trabalhador a se reconhecer como produtor da história (RANIERI, 2001, 2011).

Na esteira da reflexão de Ranieri, menciona-se que o estudo da categoria alienação na obra de Marx (e Engels) que o fez percorrer o caminho das obras a partir dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* ([1844] 2010d), *A Sagrada Família* ([1846] 2011) e *A ideologia alemã* ([1847] 2007) reforça que o desenvolvimento desta categoria apresenta um material de grande originalidade, mas que foi sedimentado no diálogo e apreensão com a filosofia idealista de Hegel e do materialismo feuerbachiano e de outros desenvolvidos na época. Ainda se vê uma dívida maior de Marx com este filósofo na dimensão de suas raízes metodológicas, o que ocasionava uma aproximação maior de Marx a Hegel, em decorrência de um afastamento de Feuerbach¹⁴².

¹⁴² Sobre as articulações e rupturas entre os três autores na questão relacionada ao binômio alienação-estranhamento, torna-se necessário destacar, a partir dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* ([1844] 2010d) e também da investigação de Ranieri (2001), que enquanto em Hegel alienação-estranhamento possuem sentidos diferentes, Feuerbach os vê como uma única categoria e mesmo que evoque a materialidade como constituidora da realidade para se distinguir do conceito de alienação hegeliano – considerado por Feuerbach como ilusório –, este ignora o conteúdo das determinações históricas que são formas de estranhamento reais. Sem contar que a categoria trabalho não tem desenvolvimento adequado na concepção feuerbachiana, visto que o ato de emancipação é intermediado pela *vontade*. Complementando esta análise, Lukács observa que o estranhamento em Hegel é fundamentado nas raízes lógico-especulativas de sua filosofia, na qual a identidade sujeito-objeto é a máxima consequência (e negativa) do pensamento absoluto nele presente. Assim, os estranhamentos que Hegel enumera na *Fenomenologia* como a riqueza, poder estatal, entre outros exemplos, seriam, por sua essência, meramente estranhamentos do *pensamento*

Observa-se que, assim como no estudo de Lukács ([1948] 2018), há no trabalho de Ranieri (2001, 2011, 2018) a consideração de que, a partir de Hegel, especialmente por esse ser o primeiro a vincular a exteriorização (*Entäußerung*) com a atividade (*Tätigkeit*) e com a história, se tem, então, uma primeira e genética articulação entre alienação e estranhamento. Na obra de Marx, tem-se sua principal contribuição ao trazer essa articulação para o desvelamento das contradições da história humana a partir do estranhamento do trabalho (RANIERI, 2001).

Conforme foi visto neste presente trabalho, a questão das três acepções de *Entäußerung* como *exteriorização* no pensamento hegeliano (vide a exposição deste tema na página 143) tem como significado *remeter para fora, extrusar, passar de um estado a outro qualitativamente distinto*, como também significa *despojamento*, realização de uma ação de *transferência*. O tradutor justifica o uso por entender que tal termo sintetiza o movimento de transposição de um estágio para outros presentes nas esferas da existência, como também é o momento da própria objetivação humana no trabalho através do produto (que, posteriormente, se desdobrará em mercadoria no modo de produção capitalista) de sua criação (RANIERI, 2010). Ainda segundo esse autor, na condição reinante da formação (*Bildung*) entre os séculos XV e XVIII, a alienação na filosofia idealista alemã tinha o sentido de *extrusão* para também tratar da “[...] realização histórico-política do espírito e constituição de seu reconhecer-se no percurso rumo ao saber absoluto; portanto, resultado da atividade material” (RANIERI, 2011, p. 77).

Por sua vez, *Entfremdung* significa a objeção socioeconômica à realização humana, “[...] na medida em que veio, historicamente, determinar o conteúdo do conjunto das exteriorizações – ou seja, o próprio conjunto de nossa socialidade – através da apropriação do trabalho, assim como da determinação dessa apropriação pelo advento da propriedade privada” (RANIERI, 2011, p. 16). Complementando essa explicação, estranhamento “[...] remete à disparidade que tais alienações ou exteriorizações apresentam no momento da objetivação material do espírito no plano da particularidade

puro, isto é, do pensamento filosófico abstrato (LUKÁCS, [1976] 2013, [1923] 1974). Segundo Ranieri (2001), o que diferencia estes, especialmente Marx dos demais, é que a socialidade humana tem como elemento fundamental e definidor a produção e reprodução humana sobre as bases materiais e de onde o fenômeno do estranhamento é concebido. Diz Ranieri: “Além disso, a concepção que Marx tem de estranhamento está associada também à realidade interna de outros sistemas socioeconômicos estruturados sobre a apropriação desigual do produto do trabalho humano. Mas a marca realmente designativa do estranhamento se dá no momento em que o trabalho avança substancialmente como componente fundante do capital, e essa contraposição fica já estabelecida em termos de imanência material quando Marx, ao tratar da ‘relação da propriedade privada’ (*Das Verhältnis des Privateigentums*), aponta este fundamento como a própria transmutação genética do trabalho em capital”. (RANIERI, 2001, p. 61)

(como mediação) e singularidade (no plano da incorporação fenomênica do estrato material que é sinônimo da concretização empírica do conhecimento)” (RANIERI, 2011, p. 77).

Convém tratar agora de um elemento pertinente: no sistema hegeliano, a própria consciência (de-si) é parte constituinte do fenômeno da exteriorização (*Entäußerung*; *Entäusserung*), a consciência se autodescobre e determina no momento de sua extrusão em algo, num posto objeto exterior e que se apresenta como algo não idêntico e oposto ao ente. A consciência torna-se um momento diferente do estranhamento, visto que é a *negatividade* presente neste processo que causa, à consciência, o seu *próprio estranhar de si mesmo*. Acompanhando a exposição de Ranieri, vê-se:

[...] o estranhamento corresponde ao momento da bipartição (*Entzweiung*) do espírito, uma cisão corporificada pelo desdobramento das consciência-de-si [*Selbstbewusstsein*] na instauração das objetividades históricas. Na qual se inicia o desenvolvimento do espírito *tornado estranho a si mesmo*. A alienação é responsável pelo caráter que assume este ente objetivo perante a particularidade da coisa [Dingheit] estabelecida pela ação da consciência-de-si. No momento da exteriorização desta [consciência], o processo sintético é aquele que afirma o movimento do espírito no ato de *tornar-se outro*. Tornar-se – neste sacrifício do ideal que se repõe no material – significa *ser natureza [a primeira forma de realização do espírito é o momento de ruptura com a natureza]*, quando sua extrusão (*Entäußerung*) se dá no espaço, e história, quando ela se dá no tempo. O ato de tornar-se outro no ambiente da cultura (*Bildung*) refere-se exclusivamente à progressividade histórico-social do espírito (Geist) na oposição entre matéria e espírito. Aqui, todo desenvolvimento é resultante da compenetração lógica entre a alienação e o estranhamento postos pelas objetivizações antagônicas, obras da consciência-de-si. (RANIERI, 2011, p. 78, negritos em colchetes nossos).

Assim, sobre a unidade *Entäußerung-Entfremdung*, tem-se:

Ao que tudo indica, a unidade [...] diz respeito à determinação do poder do estranhamento sobre o conjunto das alienações (ou exteriorizações) humanas, o que, em Marx, é possível perceber pela relação de concetricidade entre duas categorias: invariavelmente, as exteriorizações (*Entäußerungen*; *Entäusserungen*) aparecem no interior do estranhamento, ainda que sejam inelimináveis da existência social fundada no trabalho humano. (RANIERI, 2010, p. 16)

Convém, então, conforme exposto na citação acima, afirmar que existe entre as categorias alienação e estranhamento (*Entäußerung e Entfremdung*) uma unidade conceitual que concerne a uma situação de saída de um determinado estado (*Entäußerung*) e o estranhamento (*Entfremdung*) no momento de entrada em outro, em decorrência do caráter de alcance, chegada ou atribuição da referida situação. As exteriorizações são determinadas pelo estranhamento, o que põe a alienação como um

fenômeno *concêntrico* ao próprio estranhamento. Também significa afirmar que *Entäußerung* possui, ao mesmo tempo, um sentido *positivo* (exteriorização) e *negativo* (*despojamento*, de privar alguém de algo que lhe pertence, no caso, que pertence ao espírito na sua abstratividade) que se encontram acompanhados por uma determinação extrínseca visível no estranhamento. Isso leva este binômio a um confronto que é responsável pela constituição “[...] da essência do espírito na conformação do seu ser para si” (RANIERI, 2001, p. 58; RANIERI, 2010, 2011).

Ainda acerca desta questão, observa-se, conforme apresentado nos capítulos anteriores, que na obra fundamental, na qual pela primeira vez aparece o fenômeno da alienação e estranhamento – *Os Manuscritos Econômico-Filosóficos* ([1844] 2010d), Marx não necessariamente opera o sentido negativo de *Entäußerung* em sua forma absolutizada: este é o ponto essencial da tese de Ranieri. Para tal esclarecimento, volta-se então ao sentido de trabalho em Hegel e Marx. A concepção marxiana de trabalho adota o sentido positivo da teoria hegeliana – o trabalho como fundante e transformador do ser humano – mas seu conteúdo avança ao considerar que, na relação metabólica real e existente entre o ser humano e a natureza, “[...] o trabalho funda também a expressão de alteridade que permeia a substância histórico-universal no seu devir” (RANIERI, 2001, p. 65).

No interior desta relação metabólica, encontra-se a *objetivação* humana enquanto resultado da exteriorização a partir da interação das determinidades da natureza com o ato humano proposital. Essa é uma relação universal que funda o sentido da hominização e humanização, assim garante a própria singularidade genérica do ser humano-social. Contudo, no desenvolvimento histórico-concreto das formas de socialidade, essas rompem as suas iniciais estruturações de agremiados sociais e de sua função de regulações econômico-sociais para também comportar estruturações das formas alienadas. Com isso, o papel da sociedade se estende, amplia e comporta a forma “[...] segundo a qual as relações de trabalho serão controladas e dirigidas, assim como a forma a partir da qual a apropriação desse trabalho será levada a efeito, momentos que a referida sociabilidade plantará, mas não necessariamente de forma consciente e, muito menos, definitiva” (RANIERI, 2001, p. 65).

É diante desta constatação que Ranieri (2001) reforça que a teoria da alienação (no caso, *Entäußerung*) de Marx não se pode remeter somente à forma negativa absoluta:

Concordamos que as alienações venham se dando, indefinidamente, sob o patrocínio da apropriação desigual, mas essa desigualdade não é sinônimo de *anulação* do potencial positivo do trabalho. Aquela negatividade, ao contrário, constitui-se a partir do estranhamento, que vem a ser efetivado no desenvolvimento das forças produtivas e, muito especialmente, nas formas sociais de condicionamento destas últimas. Isso significa que o estranhamento deve ser remetido, sempre, a esse caráter histórico de produção de excedente, apropriação do trabalho e forma de propriedade, uma vez que a instauração da pesquisa sobre o binômio alienação/estranhamento toma como princípio a essencialidade do trabalho sob a perspectiva genérica do ser humano já nas suas primeiras manifestações de regulação do produto e divisão do trabalho. Sob o capitalismo, então, a propriedade privada, forma lógica de desefetivação do trabalho humano, é o resultado estranhado de uma determinada exteriorização da vida. O recurso analítico de que Marx dispõe para compreender a real forma de manifestação e sedimentação da propriedade privada é o modo pelo qual ela se apropria do trabalho humano, transformando-o na base diferenciada de si mesma, por meio da particularização que lhe garante. (RANIERI, 2001, p. 66)

Assim, especialmente a partir dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* ([1844] 2010d) e percorrendo a sua obra de uma forma geral, a alienação e os estranhamentos são formas descobertas que se encontram no desenvolvimento histórico-concreto mas que, no modo de produção capitalista, há a especificidade própria por se ter o trabalho subsumido ao desenvolvimento da propriedade privada dos meios de produção. O trabalho, nesta especificidade, responde à expropriação das forças humanas de uma determinada classe social e da produção que é excedente neste ato.

Somado a este entendimento, mas também como importante base de pesquisa para o trabalho de Ranieri, encontram-se os estudos de György Lukács (os quais serão aprofundados posteriormente neste capítulo) e o estudo de Mészáros ([1970] 2006). Ainda que esse assuma o termo alienação, nesta obra encontra-se também uma discussão sobre as dificuldades linguísticas presentes para uma melhor compreensão das terminologias. Explica que *Entäusserung*, *Entäußerung* e *Entfremdung* aparecem mais na obra de Marx, enquanto *Veräusserung*, que é definido como a *prática da alienação* (*die Praxis der Entäußerung*), aparece com pouca frequência. Com Mészáros, observa-se que *Entäusserung*, *Entäußerung* e *Entfremdung* possuem uma tríplice função conceitual, a saber:

[...] (1) referindo-se a um princípio geral; (2) expressando um determinado estado de coisas; e (3) designando um processo que engendra esse estado. Quando a ênfase recai sobre a externalização (*Äusserung*; *Äußerung*) ou objetivação (*Vergegenständlichung*), Marx usa o termo *Entäusserung*, ao passo que *Entfremdung* é usado quando a intenção do autor é ressaltar o fato de que o homem está encontrando oposição por parte de um poder hostil, criado por ele mesmo, de modo que ele frustra seu próprio propósito. (MÉSZÁROS, [1970] 2006, p. 20)

Outra alternativa de entendimento sobre esta contenda encontra-se expressa no já citado trabalho de Lessa (2018), o qual reflete que a interpretação de *Entfremdung* para estranhamento é consequência de demasiada “[...] interpretação hegelianizante de Marx” (LESSA, 2018, p. 27). Também é apontado, inclusive, que tal tradução não é unanimidade entre os pesquisadores hegelianos (apesar de que, no trabalho aqui citado, não se tem o apontamento dos estudiosos e pensadores que corroboram esta linha) – ainda que haja um grau de plausibilidade e aceitabilidade mediante o seu trato como um fenômeno na consciência.

O estranhamento é um fenômeno de não reconhecimento – pela consciência – do mundo em que se vive e a consciência está posta e fundada, ou seja, o *espírito* (nos termos hegelianos) *estranha* o próprio *mundo estranho*:

[...] ser estranho ou estranhado é qualidade de uma sensação ou estado subjetivo (que, no caso de Hegel se articula ao desconhecido, possui uma base gnosiológica) na relação entre uma consciência e um dado objeto. Como, para Hegel, a humanidade estranhada de si própria geraria, na consciência, o desconforto que conduz à busca da superação desse estado, tem algum sentido traduzir *Entfremdung* por estranhamento. (LESSA, 2018, p. 27-28)

Diante destas considerações, Lessa então diz que, ao se tratar de Marx, “[...] qualquer plausibilidade desaparece”, haja visto que a alienação, um processo de desumanização socialmente posta pelo próprio homem, não é a “perda” da humanidade de si própria, mas a constituição de relações sociais desumanas por obra da própria humanidade. A existência da alienação “[...] não depende de os indivíduos e suas consciências sentirem-se (ou não) estranhos ou estranhados – assim como a superação da alienação não terá lugar na esfera afetiva, ao se modificar esse sentimento por outro, de conforto ou aconchego” (LESSA, 2018, p. 28).

Ainda segundo esse autor, a *objetividade* da alienação não decorre de seu estatuto mais ou menos consciente, mas da função social que esta assume por ser obstáculo ao desenvolvimento humano, ainda que os seres humano-sociais possam não ter consciência desses aspectos que o impedem de alcançar a autorrealização e emancipação, seja nas formas rudimentares, seja nas formas avançadas de alienação. Se as alienações são, então, *determinações objetivas da existência* humana, sua superação não pode ocorrer somente nos complexos ideológicos, mas devem ocorrer antes disso nas bases materiais que são fundantes das formas desenvolvidas no e pelo ser social. Conforme Lessa, segue:

Em outras palavras, um complexo social não deixa de ser alienado, nem tem a intensidade da alienação acrescida ou diminuída, pela qualidade da relação da consciência para com ele. O fato de a consciência se perceber (ou sentir) mais ou menos estranha, estranhada, pode ser um dado significativo do processo em análise, mas jamais é fundante dos processos alienantes eventualmente em curso. O inverso também é correto. Os indivíduos podem não se sentir em nada estranhos ou estranhados (pensemos Aristóteles e a exploração dos escravos, Adam Smith e a exploração dos trabalhadores assalariados, etc.) em uma relação essencialmente alienada. Espártaco não se sentia estranho no mundo escravista, queria apenas não ser, ele, o escravo. Seu projeto era retornar à sua terra natal e, com a riqueza saqueada de Roma, ser lá um senhor de escravo. O mundo escravista não era estranho a Espártaco, muito pelo contrário! Contudo, o fato de não se elevar enquanto alienação à consciência não faz o escravismo mais ou menos alienado. O estranhamento ou o estado de estranhado requer uma consciência que ponha esta relação de "ser estranho", requer uma relação entre uma consciência que "estranha" e o que não lhe é confortável, familiar, acolhedor ou aconchegante – não é aqui que as alienações encontram seu fundamento ontológico. (LESSA, 2018, p. 28)

Por fim, então se observa a defesa que o autor realiza para a tradução de *Entfremdung* por *alienação* em vez de *estranhamento*:

Traduzir *Entfremdung* por alienação, ao contrário, preserva essa essência objetiva dos complexos alienantes e possibilita um tratamento adequado, do ponto de vista ontológico, da relação muito variada de cada um desses complexos com a consciência. Esse fato é demonstrado pelas décadas de tradução de *Entfremdung* por alienação e, inversamente, pelos inúmeros problemas gerados pela sua tradução por estranhamento. [...]. Ao se optar por traduzir *Entfremdung* e seus derivados por estranhamento, estranhado, estranho, etc., gera-se uma outra esfera de confusões. Como nem tudo que é estranho, é estranhamento no sentido de alienação, as traduções quando confrontadas com *sonderbar* (aquilo que, por não ser familiar é estranho), colocam para si próprias um obstáculo insuperável. Não há boa solução para *sonderbar* e derivados de estranho (e derivados) foi reservada para *Entfremdung*. Nos *Manuscritos de 1844*, por exemplo, a frase, "toda esta ideia, comportando-se tão estranha (*sonderbar*) e barocamente, ocasionou aos hegelianos tremendas dores de cabeça," é incompreensível se por "estranha" entendemos "alienada". O texto dos *Manuscritos*, longe de ser um texto claro, torna-se opaco. A concepção materialista da alienação em Marx é incompatível com a interpretação hegelianizante presente na tradução de *Entfremdung* por estranhamento. É um equívoco que ecoa uma concepção idealista dos processos de alienação e que desconsidera aspectos essenciais da superação por Marx da concepção de mundo de Hegel. (LESSA, 2018, p. 28-29)

Destaca-se aqui que tal debate não se encerra e este trabalho não tem a mínima pretensão de oferecer uma análise definitiva, mas de destacar que tal polêmica aponta considerações necessárias para a compreensão da relação Hegel-Marx, com suas afinidades e limitações. Observa-se (na opinião do autor desta presente tese) que ambas as correntes buscam delimitar, *em escala de graus distintos*, um processo de ruptura, bem como importantes relações e mesmo manutenções (*suprassunção* ou mesmo *superação*) do sistema lógico hegeliano na teoria social marxiana.

Aqui também se traz o alerta da nota editorial das obras de Lukács publicadas na Editora Boitempo, o qual ressalta que, em sua principal obra, *Para uma ontologia do ser social*, Lukács faz uma clara distinção entre ambas as categorias, mas que, como foi mencionado anteriormente no início desta passagem, em seu último texto, *Os Prolegômenos para uma ontologia do ser social* ([1984] 2010), Lukács abandona esta distinção. Esta última indicação refere-se à tese proposta por Mônica Hallak Martins Costa (2012), que afirma que encontra na edição dos *Prolegômenos para uma ontologia do ser social* ([1984] 2010) o abandono de Lukács à distinção entre alienação e estranhamento.

Como visto até agora, esta questão mostra-se polêmica e inconclusa na constituição da compreensão acerca do binômio alienação-estranhamento, mas aqui se volta a afirmar que se entende este binômio como um fenômeno *concêntrico* um ao outro cujas exteriorizações são determinadas pelas formas de estranhamento. Outro detalhe que motiva a utilização dos termos alienação-estranhamento, nesta tese, é de seguir o que tem sido proposto nas traduções atuais das obras de Marx, Lukács e Hegel. Dessa feita, a seguir, ver-se-á o desenvolvimento da alienação e estranhamento como um complexo categorial que compõe a ontologia do ser social marxiana.

4.2. Formas históricas de alienação e estranhamento: genericidade como corporificação da humanidade



Vortici. Escultura em bronze, Matteo Pugliese, 2017. © Matteo Pugliese. Disponível em: <https://www.facebook.com/matteopuglieseart/photos/a.643090329055254/1499743210056624/?type=3&theater>

O fenômeno do estranhamento e alienação aparece em Lukács como um dos complexos de categorias que compõem a totalidade do ser social (sempre lembrando que os complexos categoriais são: trabalho, reprodução social, ideologia e estranhamento, sendo que estas categorias estão intrinsecamente articuladas e elas próprias são complexos também formados por outros complexos). Convém já aqui frisar que o fenômeno da alienação e estranhamento compõe a totalidade do ser social, porém, *nunca* a abrange na sua totalidade, como também não se reduz a uma antítese abstrata entre subjetividade e objetividade. O fenômeno encontra-se no interior do desenvolvimento das formas de socialidades que geram antagonismos e forças sociais, genéricas e individuais em constantes enfrentamentos (LUKÁCS, [1976] 2013; LOPES, 2006).

Inicialmente, antes mesmo da publicação dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* de Marx, ocorrida em 1932, Lukács trata da alienação e estranhamento na *História e Consciência de Classe* ([1923] 1974), no capítulo sobre a reificação, observação esta que é feita por Konder ([1965] 2009) e por Infranca (2014). Cabe lembrar que Lukács realiza uma autocrítica acerca desta obra (posfácio para a obra feito em 1967

presente na edição de 1974, utilizada nesta tese) e que, em um de seus apontamentos, este lamenta por estar ainda muito alinhado pela filosofia hegeliana, o que prejudicou observar a real dimensão da reificação e alienação.

Diante desta afirmação, deve-se sempre lembrar que tais fenômenos encontram-se articulados e por isso, para a discussão aqui tratada, sempre se voltarão transversalmente às demais categorias, sobretudo o trabalho e a reprodução social.

De partida, o estranhamento passa também por um entendimento ontológico sendo compreendido como um fenômeno histórico-social que, no percorrer da história, assumiu diferentes formas. Este fenômeno – o estranhamento – também não é da natureza humana, nem universal (LUKÁCS, [1976] 2013). Aqui, vale sempre ressaltar que a *natureza humana*, a partir do que se compreende de Marx e Lukács, não tem o mesmo trato e consideração que se encontra na filosofia dos pensadores iluministas e contratualistas. Assumir que houvesse uma natureza humana inata, que a própria ideia é um *dado natural* (como pensava Hume) ou que esta natureza humana fosse possuidora de um predicado moral presente na condição natural (como se pode encontrar nas obras de Hobbes, Locke e Rousseau), significaria aceitar a existência de predisposições somente de condicionantes naturais e imutáveis, que o pensamento é natural, que a moral é natural.

Na impostação ontológica do ser social, a dimensão orgânica é formadora do ser humano-social, mas não é nesta dimensão que se encontra aquilo que é resultante e originado no processo sociometabólico com a natureza que é geradora de possibilidades e alternativas socialmente estabelecidas conforme se vai constituindo formas de controle das causalidades naturais e postas. A objetividade social surgida nas causalidades postas é considerada uma *segunda natureza* (conforme os dizeres de Engels), mas isso não significa que haja uma identidade ontológica entre as causalidades presentes na legalidade da natureza com as legalidades próprias do ser social. Aproveitando a observação de Lessa acerca desta questão, à luz da teoria lukacsiana, segue:

A sociedade como “segunda natureza” é uma expressão que, num primeiro momento, pode parecer descabida diante da incansável afirmação, por Lukács, da distinção ontológica entre ser social e natureza – ou, na pior das hipóteses, pode sugerir o retorno a um dos mais lamentáveis momentos do marxismo vulgar. Não é disso que se trata, contudo. Ao se referir a uma “segunda natureza”, Lukács tem em mente o fato de que, uma vez objetivado, o objeto se converte em um ente distinto do sujeito que o criou, passando a ter uma história própria, uma relativa autonomia e, por isso, uma ação de retorno sobre quem o criou (e sobre a sociedade). A legalidade imanente ao novo objeto e as relações que porventura terminem por estabelecer com a totalidade do existente são as determinações decisivas ao seu desenvolvimento – e sobre essas determinações, na maioria das vezes, os desejos de seu criador exercem

pouca ou nenhuma influência (o martelo que se quebra quando é mais necessário etc.). Ao se debruçar sobre o objeto que criou, portanto, o sujeito se defronta com algo distinto dele (sujeito), tão distinto em sua imediatividade como a “primeira” natureza. Para que sua vontade seja “respeitada”, deve agir, transformar o real (seja ele posto ou natural). Em outras palavras, apenas possa existir e se reproduzir tendo por mediação os atos singulares dos indivíduos concretos, ela apresenta, diante desses mesmos indivíduos, uma exterioridade e uma objetividade que, para ser transformada, deve passar por uma ação dos homens – tal como ocorre com a natureza. É certo que, por envolver uma transformação que tem por mediação a consciência dos indivíduos e não a simples transformação direta do ser natural, a transformação das relações sociais não é uma processualidade em tudo igual à troca orgânica com a natureza. Estas diferenças fundamentais não alteram, contudo, a situação originária, segundo a qual a causalidade posta mantém seu caráter causal puro. (LESSA, 2012, p. 68)

Lukács demonstra que as raízes lógico-especulativas do estranhamento encontram-se no sistema lógico de Hegel que visava fundamentar o pensamento absoluto. Ou seja, as formas de estranhamento na obra hegeliana seriam meramente *estranhamentos do pensamento puro*, do pensamento filosófico abstrato. Na filosofia hegeliana, vale sempre lembrar que há uma Razão – o Espírito – que é reconhecido e posto acima da realidade, a objetividade aparecerá como algo dependente dessa mesma racionalidade. Marx, por diversos momentos, mas especificamente nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* ([1844] 2010d), atenta para a análise da filosofia hegeliana, conforme foi apresentado nos capítulos iniciais. E, desde estas passagens referidas, observa-se que, no aparecimento do ser corpóreo, ou seja, do ser humano (e também das próprias coisas e objetos) que se efetiva através do movimento da tomada de consciência-de-si, a obra hegeliana pode incorrer num problema ontológico, conforme já alertado por Lukács. Em Marx, este assim aponta:

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 um 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 algo objetivo. Um ser não objetivo é um *não-ser*. (MARX, [1844] 2010d, p. 127)

Assim, o enfrentamento de Marx tem a centralidade no plano ontológico-materialista no qual “[...] a objetividade não é produto do pensamento ponente, mas algo ontologicamente primário, uma propriedade originária de todo ser não dissociável do ser (que, quando se pensa corretamente, não pode ser separada do ser pelo ato de pensar)” (LUKÁCS, [1976] 2013, p. 578). Ou seja, Marx critica Hegel por observar que, se não há o reconhecimento de uma objetividade independente do ser consciente, há um

problema de caráter ontológico ao se ter a exclusão da base objetiva como elemento necessário para a constituição do ser social. E afirma Lukács que somente esta forma de “[...] reconstituição ideal do ser como ele é em si, como ele se espelha e se expressa adequadamente no pensamento, **torna-se possível determinar ontologicamente o estranhamento real como processo real no ser social real do homem e evidenciar a absurdidade idealista da concepção de Hegel**” (LUKÁCS, [1976] 2013, p. 579, negritos nossos).

Lukács justifica esta exposição para delinear a *essência concreta da ontologia do estranhamento e alienação*, bem como para demonstrar que a produção filosófica em Marx e Engels não é algo apenas presente nas obras da juventude, mas é algo que acompanha até a obra da maturidade, estando presente em seus manuscritos preparatórios para suas obras de economia política – como os *Grundrisse* e sua obra máxima, *O Capital*.

Vale sempre lembrar que o esforço de Lukács esteve na busca de localizar a questão do estranhamento na necessária relação com o processo social do trabalho, no interior do desenvolvimento das forças produtivas que, no imediato do ser (que humaniza e se torna social), acarreta um incremento na formação de suas capacidades, ainda que tal processo também seja contraditório (mas necessário), visto que o mesmo processo possui em si a potência para o sacrifício dos indivíduos e também de classes. Através da leitura de Lukács, o fenômeno do estranhamento em Marx pode assim ser formulado:

[...] o desenvolvimento das forças produtivas é necessariamente ao mesmo tempo o desenvolvimento das capacidades humanas. Contudo – e nesse ponto o problema do estranhamento vem concretamente à luz do dia –, o desenvolvimento das capacidades humanas não acarreta necessariamente um desenvolvimento da personalidade humana. **Pelo contrário: justamente por meio do incremento das capacidades singulares ele pode deformar, rebaixar etc. a personalidade humana.** (Basta pensar em muitos dos integrantes de equipes especializadas da atualidade, nos quais as habilidades específicas cultivadas de modo sofisticado têm um efeito altamente destrutivo sobre a sua personalidade). (LUKÁCS, [1976] 2013, p. 581, negritos nossos)

Quando o processo de trabalho atinge um determinado grau de generalidade, ainda se terá a revelação das forças antagônicas e simultâneas, revelação esta que as ativam e assim se permanecem – pois também se revelam indispensáveis – em todo o percurso da produção e reprodução social do trabalho. Diz Lukács que estes antagonismos não apenas se revelam, mas que se apresentam de formas distintas nos diferentes estágios do desenvolvimento. E, com isso, as formas de estranhamentos “[...] também podem adquirir

tanto formas como conteúdos diferentes nos diferentes estágios. Só o que importa é que o antagonismo fundamental entre desenvolvimento da capacidade e desdobramento da personalidade está na base de seus diferentes modos fenomênicos” (LUKÁCS, [1976] 2013, p. 582). Reforçando: o estranhamento e a alienação encontram-se inseridos no antagonismo entre a potencialidade humano-social – via para a possibilidade emancipatória – e o que a personalidade humana se tornou diante do que socialmente surgiu nos pores teleológicos secundários e nas formas de socialidade e relações presentes, especialmente na sociedade do modo de produção capitalista.

É neste momento que Lukács traz uma importante explicação na qual expõe as razões para que ele venha adotar a bipartição do ato de trabalho em objetivação e alienação:

O leitor certamente se lembrará de que eu o decompus analiticamente em *objetivação e alienação*, enquanto Marx o descreveu de modo unitário, ainda que terminologicamente variado. No ato real, todavia, os dois momentos são inseparáveis: cada movimento, cada ponderação durante (ou antes) do trabalho está direcionado em primeira linha para a objetivação, isto é, para a transformação ideologicamente correspondente do objeto do trabalho: a consumação desse processo se exterioriza no fato de que o objeto que antes existia apenas no plano natural experimenta uma objetivação, isto é, adquire uma utilidade social. (LUKÁCS, [1976] 2013, p. 582)

Cabe aqui observar duas questões: no posfácio de *História e Consciência de Classe* ([1923] 1974), Lukács realiza uma autocrítica admitindo um “[...] grosseiro erro fundamental (LUKÁCS, [1923] 1974, p. 364), mas que também se torna o êxito da obra. Afirma o autor que a obra seguiu Hegel na medida que se tem a identificação, mais precisamente, são postas, no mesmo plano, a alienação e a objetivação. Como tal questão encontra-se embasada em sua filosofia que traz a identidade presente no binômio sujeito-objeto, a alienação e o estranhamento então surgem como objetivação. O próprio autor diz que, dessa base, gera-se a confusão e falsa identificação de conceitos que são distintos. Assim explica Lukács:

Porque em Hegel, pela primeira vez, aparece o problema da alienação como questão fundamental da posição do homem no mundo. Mas, na sua obra, a alienação é também, quando designada pelo termo *Entäusserung*, a posição de toda a objectividade. Eis porque alienação, pensada até o fim, equivale à objetificação. Eis porque é preciso que o sujeito-objeto idêntico, a suprimir a alienação, suprima também a objectividade. Mas como a coisa, o objeto, existem em Hegel apenas como externalização da consciência de si, retomá-los no sujeito seria o fim da realidade objectiva e, por conseguinte, de toda a realidade. (LUKÁCS, [1923] 1974, p. 364)

Ou seja, já neste posfácio e também em *O Jovem Hegel* ([1948] 2018), apareciam indícios da forma como seria tratada a bipartição – mas que se mantém um fenômeno unitário – na sua obra mais madura, *Para uma ontologia do ser social* ([1976] 2012, 2013). Aqui, apenas se refere a estas observações feitas na *História e Consciência de Classe* para acompanhar o desenvolvimento da questão na obra de Lukács. Outras interpretações foram feitas, mas acompanhadas as observações feitas por Infranca (2014) em que alguns autores retomaram a autocrítica muito mais para referendar suas próprias posições e interpretações que, segundo Infranca, são posições carentes de uma reflexão e rigoroso cuidado sobre a análise dessa obra de Lukács.

Uma segunda observação é que a separação anunciada acima não diz respeito à alienação e estranhamento, mas à duplicidade objetivação (*Objektivierung*; *Vergegenständlichung*) e alienação (*Entäußerung*). Na continuidade de seu argumento, Lukács destaca, então, o que seria a novidade ontológica em sua proposição:

Recordo o elemento ontologicamente novo que vem à tona nesse processo: **enquanto os objetos naturais como tais possuem um ser-em-si, o seu devir-para-nós tem de ser elaborado pelo sujeito humano no plano cognitivo – mesmo que isso se torne rotineiro devido às muitas repetições –, a objetivação expressa imediata e materialmente o ser-para-si na existência material das objetivações**; dali por diante, ele passa a fazer parte de modo imediato de sua constituição material, mesmo que as pessoas que jamais tiveram algo a ver com esse processo específico de produção não sejam capazes de percebê-lo. (LUKÁCS, [1976] 2013, p. 582-583, negritos nossos)

Assim, todo o ato do trabalho do ser humano é um ato que gera a própria alienação do sujeito humano: conforme Lukács já adiantava em capítulos anteriores (capítulo do *Ideal e da Ideologia*), “[...] todo ato de objetivação do objeto da práxis é ao mesmo tempo um ato de alienação do seu sujeito” (LUKÁCS, [1976] 2013, p. 423). Lopes (2006) também observa que isso significa afirmar que:

[...] a alienação diz respeito, inicialmente, à subordinação da vontade do sujeito ao fim proposto levando em conta a causalidade natural, espontânea, no caso do ato primário do trabalho. Porém, [...], não se trata de uma subordinação passiva mas, ao contrário, trata-se de uma subordinação ativa, pois o homem é um ser que responde às demandas oriundas de sua própria existência. (LOPES, 2006, p. 46-47)

Como foi visto em Marx, esta duplicidade do trabalho – o trabalho é objetivação/exteriorização teleologicamente dirigido que é responsável pela autoformação humana, mas que, em suas formas desenvolvidas, também é responsável pela sua alienação e estranhamento – encontra-se no ato unitário do próprio trabalho:

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, [1867] 2018, p. 256)

E esta característica do trabalho enquanto ato unitário portador desta duplicidade também é responsável pela origem das diferenças e divergências sociais que, como consequência, dão origem a certos modos de trabalho. Lukács busca destacar e demonstrar a distinção apontando a objetivação como algo determinado pela divisão do trabalho do período em que se observa a forma de organização social e econômica enquanto “[...] a retroação da alienação sobre os sujeitos do trabalho é fundamentalmente divergente” (LUKÁCS, [1976] 2013, p. 583).

Buscando apoio em outras investigações, observa-se, no trabalho de Lopes (2006), a afirmação de que, para Lukács, o estranhamento geralmente considerado como *existência inumana* não significa *de imediato* um tipo de retrocesso do desenvolvimento do gênero humano, como também não pode ser considerado como característica pessoal ou individual (de sujeitos singulares) da humanidade. Como já afirmado anteriormente, o estranhamento e a alienação têm suas fundamentações em base social objetiva cuja origem está no próprio movimento e dinâmica contraditória posta nas formas de socialidade desenvolvidas, o que torna este fenômeno (estranhamento) algo pertencente à socialidade e à formação humano-social.

Especificando ainda mais, vale novamente recorrer ao que foi apresentado no item anterior: uma autêntica objetivação (*Objektivierung; Vergegenständlichung*) do ser humano-social ocorre por haver a exteriorização da consciência surgida na interação das determinidades naturais com o ato humano proposital que, na formação dos pores teleológicos nesse movimento, subordina a vontade humana a esse processo. Subordinação esta que não é passiva, mas ativa e é um ato social objetivo, não é apenas um ato isolado de uma singularidade. Com essas considerações, pode-se afirmar então que a exteriorização (*Entäußerung*), fundadora da hominização e humanização, é condição necessária da própria processualidade constituidora do gênero humano, uma forma de *alienação positiva* (diga-se de passagem: eis aqui o objeto de polêmica anteriormente citado). No interior dessa processualidade, surgem também condições e estruturas que se tornam barreiras, estranhamentos, um tipo de *alienação negativa* e

contingente para a realização da potencialidade presente no gênero humano (MARX, [1844] 2010d; LUKÁCS, [1976] 2013; RANIERI, 2001; LOPES, 2006).

E eis que aqui são reforçados dois elementos que posteriormente serão expostos no processo de individuação: a já citada duplicidade do trabalho influencia de forma favorável ou desfavorável o desenvolvimento das capacidades humanas e das *personalidades humanas*, juntamente proporcionando a constituição de uma tendência social universal objetivamente existente e que se efetiva objetivamente.

Em síntese: *a personalidade é uma categoria social* (LUKÁCS, [1976] 2013). Segundo Lukács, ainda que produza igualmente uma *média social*, “[...] esta é uma média real em que só pode tratar-se – com referência a tarefas concretas de trabalho – de um mais ou um menos na execução das tarefas concretas; contudo, na alienação podem surgir comportamentos praticamente opostos” (LUKÁCS, [1976] 2013, p. 591).

Nessa observação, Lukács aponta que o fenômeno da alienação leva ao surgimento de alguns tipos de comportamentos, dos quais a passagem do ser-em-si a ser-para-si na sua constituição genérica – generidade-em-si (*Gattungsmäßigkeit an sich*) à generidade-para-si (*Gattungsmäßigkeit für sich*) – tem, na constituição do proletariado moderno, a saída da classe-em-si à classe-para-si, a possibilidade de resistência ao capital, ainda que essa última passagem citada não tenha atingido a sua concreticidade e totalidade. E assim Lukács problematiza:

Porém, a escala que vai dos heróis abnegados da luta de classes até os que se submetem apaticamente e os fura-greves pode naturalmente ser exposta em termos estatísticos por meio de uma descrição técnica, mas jamais poderá produzir uma média efetiva. Com efeito, trata-se de uma sumarização social e de um agrupamento de pessoas que individualmente reagem de modo qualitativamente distinto, muitas vezes até mesmo antagônico, ao modo das suas alienações individuais no trabalho. **O fato de toda reação individual ter uma base social que a determina amplamente e ter também as suas consequências sociais naturalmente não consegue abolir essas diferenças individuais, mas, ao contrário, confere-lhe um perfil marcadamente individual (e simultaneamente histórico, nacional, social etc.).** (LUKÁCS, [1976] 2013, p. 584, negritos nossos)

Se é possível afirmar que o trato das categorias do complexo objetivação-exteriorização, estranhamento-alienação são resultado dos princípios formadores da dialética hegeliana e também de Marx, observa-se, em Lukács, que este faz um grande esforço para sair da abstração do desenvolvimento destas categorias – como a do estranhamento que aqui se discute. O autor reforça a importância da investigação ontológica, ancorada na vida cotidiana, na realidade, pois, desde as ações e decisões

singulares até a totalidade, torna-se possível perceber a cadeia de elementos surgidos como complexos que, por si só, também formam outros complexos que não se dissociam da totalidade.

Dessa forma, para além do processo de estranhamento que ocorre na consciência (como se vê, especialmente, na filosofia hegeliana em que a objetivação/exteriorização e estranhamento são fenômenos – distintos – da e na consciência), Lukács, a partir de Marx, traz tal processo já presente intrinsecamente no complexo relacional do ser com a natureza exterior onde sua condição corpórea é a sua *materialidade*, sua *primeira e substancial objetividade*, não necessariamente dependente da consciência para que exista, mas – em tempo histórico remoto e longínquo – ainda não lhe é *conceitual*, não é substantivo. Isso porque a linguagem, enquanto um complexo do ser social, é resultado ligeiramente tardio do desenvolvimento dos pores teleológicos do trabalho, da objetivação humana.

Novamente tratando do fenômeno do estranhamento, Lukács aponta que a própria história da humanidade surgida e ocorrida a partir das formas (rudimentares) de divisão do trabalho já é a própria história do estranhamento humano e, conseguinte, possuidora de uma continuidade histórica (LUKÁCS, [1976] 2013). Mas importante elencar que tal processo não se dá apenas pelo estranhamento dos homens singulares. Aliás, é necessário localizar o estranhamento nos fundamentos sociais e econômicos em que estes seres singulares se encontram, inclusive onde se acarretam ações de outros pores de outros homens singulares, assim como pores que já se encontram presentes na socialidade objetiva. Lukács assim diz:

Porém, aqui, como em toda parte, o que vale é que os pores teleológicos do homem singular, por mais que os seus fundamentos possam ser socioeconomicamente determinados, no seu ser *imediato* de certo modo sempre partem do começo e só se vinculam à continuidade objetiva em seus fundamentos objetivos decisivos. Os pores referem-se, no sentido mais objetivo possível, a esses momentos, mas subjetiva e diretamente à vida pessoal vivida no plano imediato do homem singular envolvido em cada caso. Eles compartilham esse caráter com algumas outras decisões *alternativas* que influenciam diretamente tais formas do ser, por exemplo com as da ética, em contraposição a outros pores, como aos pores políticos, em que a socialidade objetiva e sua continuidade já determinam muito mais fortemente os pores de modo imediato. Chama a atenção a pouca importância que adquirem as memórias de formas ultrapassadas de estranhamento nas reações às formas presentes de estranhamento. Com frequência até mesmo tal memória serve para fazer esquecer o elemento estranhador presente nas formas de estranhamento do tempo presente: é o caso das formas de estranhamento da servidão e escravidão no capitalismo dos séculos XVIII e XIX, e o das formas de estranhamento descritas por Marx e Engels em reação às da onipotência atual da manipulação capitalista. Uma consideração adequada da continuidade objetivamente social, sempre existente, jamais deve perder de vista, portanto,

essa estrita atualidade nos posicionamentos dos indivíduos. (LUKÁCS, [1976] 2013, p. 586-587)

E continua apontando uma importante questão: no tratamento ontológico que se deve ter as relações de socialidades presentes no complexo do ser social, que a subjetividade do ser singular não é formada única e simplesmente nele próprio, mas a subjetividade tem formação social, nas socialidades desenvolvidas:

O homem fora da sociedade, a sociedade à parte do homem **são abstrações vazias**, que podemos usar para brincar com as ideias em termos lógicos, semânticos etc., **mas que não possuem nenhuma correspondência no plano ontológico**. [...]. A despeito de toda a sua importância, a contradição dialética entre desenvolvimento da capacidade e desenvolvimento da personalidade, ou seja, o estranhamento, jamais abrange inteira totalidade do ser social do homem, mas, em contrapartida, ela nunca se deixará reduzir (a não ser, quando muito, numa deformação subjetivista) a uma contraposição abstrata de subjetividade e objetividade, a uma contraposição de homem singular e sociedade, de individualidade e socialidade. Não há nenhum tipo de subjetividade que não seja social, nas raízes e determinações mais profundas do seu ser. A mais simples análise do ser do homem, do trabalho e da práxis mostra isso de modo irrefutável. (LUKÁCS, [1976] 2013, p. 587-588, negritos nossos)

A vida estranhada do ser humano – inclusive o próprio processo de humanização é resultado de constantes formas de estranhamentos –, as reações humanas diante de situações diversas só apontam seu caráter objetivo e social. Observando a mesma passagem, vê-se que o estranhamento também pode ser ideológico, outro complexo categorial do complexo do ser social, que assume formas cujo objetivo é dirimir os conflitos sociais e humanos (como a religião):

Esse caráter [objetivo e social do estranhamento], [...], tem sua expressão mais maciça nos atos de submissão; é na fundamentação desta que os exemplos sociais de que outros se encontram na mesma situação, que eles tampouco se revoltam etc., ganham uma importância bastante considerável. Todavia, em épocas e situações que anunciam a proximidade da sublevação social, esses motivos também exercem influência significativa sobre as resoluções dos homens singulares no que se refere à rejeição prática de formas de vida estranhadas. Sob circunstâncias normais, contudo, o indivíduo depende só de si mesmo justamente no tocante a essas questões; se e como uma insatisfação com a própria vida estranhada, que eventualmente esteja latente ou que repentinamente aflore à consciência, se transformará em ação depende, via de regra, predominantemente de ponderações e decisões pessoais. Isso se refere a todas as formas do estranhamento, tanto às que surgem no plano socioeconômico imediato quanto àquelas em que a forma fenomênica imediata é ideológica (religião), embora também estes e semelhantes modos de estranhamento, por mais remotamente mediados que sejam, estão, em última análise, socialmente fundados. Porém, talvez nem seja demasiadamente ousado afirmar que, no caso destes últimos, as decisões puramente pessoais têm mais peso. (LUKÁCS, [1976] 2013, p. 587)

Importante estar atento que aquilo posto como *decisões puramente pessoais* no plano imediato se dá sob condições sociais concretas, sendo respostas às perguntas que emergem dessas condições. Em todo esse entrelaçamento inextricável do social com o pessoal, o fato de uma resolução alternativa originar-se imediatamente de motivos pessoais ou já ser socialmente determinada, ter intenção determinadora, no plano imediato possui importância objetiva também para a sua apreciação social. Disso decorre a exigência de analisar essas questões em sua complexidade concreta (LUKÁCS, [1976] 2013).

Assim, como visto até aqui, afirma-se mais uma vez que o estranhamento é um fenômeno histórico-social que vai se desenvolvendo e se tendo novos tipos de estranhamentos conforme o ser social organiza as formas de produção material, assim como as formas de reprodução material e social. E esse percurso apresenta formas distintas e particulares por qual se expressam. A formação do ser humano, o processo de humanização (devir do homem é devir-social para-si), nesse sentido o devir humano, encontra-se no interior desse processo, no interior da reprodução social onde se tem a constituição das personalidades singulares, como também de toda a generidade, mas embasadas no que foi constituído socialmente.

Procurou-se observar até aqui que o fenômeno do estranhamento encontra-se instituído nos processos sociais desenvolvidos até aqui, no devir homem do homem (LUKÁCS, [1976] 2013). Localizado de forma correta ontologicamente, “[...] não pode haver estranhamento como categoria antropológica geral ou até supra-histórica, o estranhamento possui sempre um caráter histórico-social, ele é desencadeado de maneira nova em cada formação, em cada período, pelas forças sociais realmente atuantes” (LUKÁCS, [1976] 2013, p. 605). Os estranhamentos são categorias históricas, não são uma condição humana universal ou inatas e, por isso, antes de qualquer outra construção de inferência sobre este fenômeno (como torná-lo uma categoria antropológica), são como as demais objetivações humanas que se enraízam nas determinações sociais. Os estranhamentos “[...] são fenômenos socioeconômicos e ideológicos, cuja superação subjetiva e objetiva só pode ser realizada na prática social concreta dos indivíduos” (LARA, 2015, p. 286).

Anteriormente já apareceu a afirmação de que a alienação e o estranhamento encontram-se no interior da processualidade social, o que faz com que, diante das transformações da socialidade, haja o surgimento de novas formas de alienação e estranhamento conforme os marcos civilizatórios estabelecidos. Acompanhando a teoria

marxiana-lukacsiana, a processualidade iniciada no metabolismo do ser com a natureza fez com que houvesse uma importante influência para o surgimento da consciência e do pensamento. Iniciando tal processualidade no decorrer dos pores teleológicos secundários que agem sobre o ser humano-social, dentre as primeiras formas de divisão de trabalho, ocasiona-se o aparecimento de formas de estranhamento que influenciam a constituição da corporeidade humana.

Nesse sentido, vale reafirmar que o processo de *corporificação humana*, conforme expressão de Turner (2014), está não apenas diretamente relacionado com a elevação do ser da esfera orgânica onde se tem a dimensão corpórea como a materialidade de um novo tipo de ser, mas nesta processualidade constituidora da reprodução social – ainda mais quando se tem o *ultrapassamento* de sua própria *mudez* –, se evidencia o gênero humano enquanto categoria histórico-social em constante desenvolvimento, ainda que de forma “[...] desigual e contraditória” (LUKÁCS, [1976] 2013, p. 181).

E na divisão do trabalho, tanto em seu desenvolvimento mais rudimentar como naquelas em que Marx expõe em *A ideologia alemã* ([1845-1846] 2007) e em *Para uma ontologia do ser social* ([1976] 2013), de Lukács, quanto nas formas mais complexas, o desenvolvimento das forças produtivas, de imediato, proporcionou novos elementos para as próprias capacidades – corpóreas e “espirituais” – humanas. Essas, cada vez mais, ocasionavam o afastamento das primeiras determinações naturais (lembre-se que as primeiras divisões do trabalho encontravam-se associadas à divisão biológica e disposições naturais corpóreas – sexual, força corporal, necessidades, casualidades), assim como daquelas primeiras determinações sociais (como a constituição tardia dos papéis sociais do homem e da mulher, por exemplo) que são resultado já de pores teleológicos que incidiam na divisão do trabalho material produtor de valor e espiritual.

Este processo social de separação do trabalho material (braçal) e espiritual (intelectual) aprofunda-se – com a ressalva de que é possível falar sempre apenas de um afastamento da barreira natural e nunca de um desaparecimento do natural – com o surgimento da divisão da cidade em contraste com o campo. E, conforme se desenvolvem, observam-se formas que apartam os seres em diferentes atividades e momentos da socialidade que influem sobre o ser social e sua corporeidade.

Importante salientar que, com o desenvolvimento da produção e economia derivado das formas de trabalho instituídas e das valorações incididas nestas, formam uma unidade indissolúvel que explicita o surgimento da humanidade como um *gênero não mais mudo*. O que torna esta unidade fundamental é que a integração da humanidade

não apenas se deu em suas dimensões comunitárias, mas ela tornou mundial, o que se pode dizer que criou

[...] uma ligação factual entre todos os homens que corporificam a humanidade [...] incontestável inclusive para a consciência individual. Esse processo e seu resultado, o gênero humano a caminho da sua realização, não são mudos em virtude do seu caráter social. Com efeito, do ponto de vista biológico, existe um gênero humano desde o momento em que ele se desliga objetivamente das espécies de primatas e se torna objetivamente um gênero próprio. (LUKÁCS, [1976] 2013, p. 199)

Em um exame mais acurado sobre a primeira totalidade objetiva a qual o ente humano se encontrava inicialmente e apenas inserido nela, a natureza, esta primeira generidade, ainda se encontrava muda. Ela só foi cessada por conta dos resultados objetivos e subjetivos da atividade humana teleológica, materializados na divisão do trabalho, o que transcende a reprodução social a uma forma que vai além da reprodução filogenética biológica. A mudez do gênero é superada justamente por se ter o desenvolvimento objetivo do trabalho e da divisão do trabalho. Soma-se também que o alcance dessa superação só ocorre quando o gênero não existir apenas em si, mas quando alcança o seu ser-para-si (LUKÁCS, [1976] 2013).

Explica Lukács que é necessário, no âmbito social, haver a conscientização do em-si que surge nas formas de reprodução social. Este se torna um ato consciente não apenas de uma singularidade, de um ser individual, mas do ser que já se tornou genérico, pertencente ao gênero humano. Essa consciência-para-si da generidade é que permite também concordar, assentir “[...] à corporificação do gênero humano que surge em cada caso concreto como pertencente ao seu próprio ser – inclusive o individual –, ou seja, que mediante o pôr do valor professe o valor assim surgido” (LUKÁCS, [1976] 2013, p. 200).

Nesta constante processualidade, eleva-se um novo tipo de ser humano-social e de uma nova generidade, coexistindo também a possibilidade de haver, diante das determinações históricas e econômicas, sacrifícios de indivíduos e classes inteiras (só observar as formas de socialidade que foram superadas a partir das mudanças nos modos de produção presentes na história) no decorrer de suas formas de pôr, visto as mudanças acarretadas nas formas de produção e trabalho.

Mais um elemento se soma a esta questão: o complexo da linguagem e comunicação. Anteriormente, apontou-se a linguagem enquanto surgida necessariamente dos pores teleológicos a da carência-necessidade de constituição de laços e relações sociais. E, novamente tratando da passagem na generidade através do ato de trabalho e

com o acréscimo do fenômeno da linguagem, como já foi afirmado em outros momentos, a saída da condição da generidade muda da natureza tornou possível (e se constitui também como uma potencialidade) o gênero existente-em-si em um gênero existente-para-si (LUKÁCS, [1976] 2013). Com Lukács, tem-se:

[...] a generidade muda na natureza significa, em contraposição, um ser-em-si no sentido mais literal possível da palavra, na medida em que este de forma alguma pode chegar como tal à consciência dos exemplares que pertencem ao gênero, mesmo que eles reajam com consciência ao mundo exterior, como fazem os animais superiores. O gênero reproduz-se nos exemplares singulares que sempre reagem em conformidade com o gênero ao seu meio ambiente, mas que não tomam consciência de si mesmos como pertencentes ao gênero. Com o trabalho e a linguagem, essa mudez do gênero dá um salto para a generidade em si do ser social. A objetivação que toma o lugar da mera objetividade do ser natural já contém um reconhecimento articulado do pertencimento ao gênero. Quanto mais avança a socialização da sociedade, tanto mais ricas, multifacetadas, nuançadas, mediadas-vinculadas etc. se tornam essas determinações, tanto mais claramente vem à tona o caráter não mais mudo da generidade – todavia, limitado por velhas contradições do desenvolvimento, de cada etapa respectiva do desenvolvimento. Marx, no entanto, com grande dose de razão, chama todo esse desenvolvimento de mera “pré-história” da sociedade humana, isto é, do gênero humano. (LUKÁCS, [1976] 2013, p. 426)

O devir do ser humano na processualidade social, saído de sua inicial condição natural – e pré-histórica –, também só pode ocorrer quando há a coincidência de dois polos surgidos na socialidade: o gênero e o indivíduo. O que aqui está se chamando de coincidência é o fato de estes polos citados deixarem de agir de forma antagônica quando o processo de reprodução social promoveu e promoverá o devir humano, assim como quando o indivíduo se realizou e realizará sua vida individual enquanto membro reconhecido de uma generidade. Diz Lukács que esta junção e coincidência é que foi responsável pelo salto da generidade-em-si- para a generidade-para-si e de onde se inicia a história humana na qual a “[...] irrevogável contraditoriedade entre indivíduo e totalidade social deixa de ter, no âmbito da generidade, um caráter antagônico” (LUKÁCS, [1976] 2013, p. 426). Não somente esta junção é necessária, como também é muito importante que a generidade não mais muda da humanidade deva estar internalizada na subjetividade, na consciência de seus sujeitos singulares.

Em síntese, o ato de trabalho gerador de pores teleológicos que ultrapassam as suas formas primárias e geram formas secundárias que agem sobre a humanidade encontra-se contido na processualidade responsável pela saída do estado de mudez do gênero humano. Assim, cada vez mais no desenvolvimento social, o ato de trabalho torna-se mais universal, age e reage à exterioridade do mundo, afasta de suas primeiras

condições naturais e demonstra que o ser humano-social, o ser-para-si e o gênero-para-si, origina a sociedade.

Reforçando: o gênero humano emerge (com a devida licença a Marx por sua expressão utilizada em *O Capital* para tratar especificamente do trabalho contido em uma mercadoria) de uma *massa amorfa*, ou seja, da natureza onde se encontravam e emergiam os primeiros hominídeos. Essa mesma massa confere *forma* inicial corpórea ao novo ser que emerge, inclusive, pelo autorreconhecimento de um ser-corpo que o torna gênero (humano) e um ser singular (indivíduo). Contudo, vale lembrar que uma sociedade e o ser singular e social não são originados da natureza, ainda que esta seja a base ontológica necessária e real, e nem possui uma própria natureza (uma “natureza” do homem). Assim, também a corporificação e a corporeidade humana aparecem e se constituem.

Aqui se abre um parêntese: torna-se necessário também desambiguar e superar determinados preconceitos quanto à interpretação, geralmente equivocada, da questão da natureza e do ser humano-social. Especificamente, esses preconceitos são encontrados nos primeiros filósofos da Antiguidade, bem como entre os primeiros pensadores renascentistas e iluministas (de filósofos a escritores) diante da compreensão sobre a relação homem, natureza e sociedade, sobretudo quando se toma a partir da imediatidade do fenômeno e da forma como a expressão *natureza* é referida. Lukács pergunta se nesta utilização generalizada e imediata não se encontram resquícios de um entendimento que nesta natureza haja a presença de uma *alma imortal* secularizada que se torna um elemento gerador das dicotomias e antagonismos com o ser social e a própria existência material-corporal (LUKÁCS, [1976] 2013). Com Lukács, segue-se:

Na “natureza” generalizada sem razão, segundo nos parece, até se revoga o antagonismo em relação ao ser corporal-orgânico, mas este adquire, em contraposição, o caráter de uma **supratemporalidade acentuadamente valorativa** diante das “exigências da hora” de cunho fugaz e passageiro, que o ser social reiteradamente apresenta ao homem para que lhes dê uma resposta, cuja correção ou falsidade deve ter como critério correto justamente a concordância com essa “natureza”. Embora seus rudimentos já tenham assomado na Antiguidade, essa teoria recebe a sua mais ampla difusão e exerce sua influência mais significativa no período desde a Renascença, quando o crescimento incipiente do pensamento científico-terrenal abala profundamente também a crença numa “alma imortal” que transcende a matéria, quando muitos precursores dessa tendência colocaram uma natureza divinizada no lugar de Deus. O desenvolvimento sucessivo desde então ultrapassou teoricamente o panteísmo e, com ele, também essa concepção; em Goethe já presenciamos os combates de retaguarda e, em nosso tempo, só se percebe mais o impacto das últimas ondas. (LUKÁCS, [1976] 2013, p. 292-293, negritos nossos)

Entre as existentes contradições na compreensão, destaca-se a *divinização do corpo*, na qual tudo aquilo que é humano, que faz do homem um Homem, se projetou a *datidade natural do corpo*. Por esta abordagem, diz Lukács, “[...] o processo cultural inteiro apareceu como decorrência espontânea de uma matéria orgânica enigmaticamente engenhosa, como processo meramente secundário diante desta vida; por outro lado, teve de originar-se daí uma concepção de mundo aristocrática, já que só pode haver bem poucos a cujo corpo se poderia atribuir essas elevadas propriedades” (LUKÁCS, [1976] 2013, p. 293). Observa-se, na passagem citada, que uma determinada potencialidade atrelada à condição corpórea encontra-se relacionada à formação da aristocracia e, mais tarde, pode-se dizer também da aristocracia surgente da burguesia.

Diante do que foi exposto no parágrafo acima, vê-se que, em alguns estudos sobre corpo presentes na educação física e realizados por pesquisadores que partem de diferentes matrizes e teorias sociais, tal questão – corpo e religião/divinização – foi problematizada. Em síntese apresentada anteriormente (SOUSA, 2012), e citando aqui elementos deste estudo como exemplo, encontra-se, na história do corpo apresentada em autores como Sant’Anna (2006), a afirmação de que, em um momento anterior da história humana, o corpo reconhecido na (da) natureza via na própria natureza uma referência essencial tanto para o conhecimento quanto para o próprio cuidado (e aqui se vê a referência principal no desenvolvimento da medicina hipocrática).

A considerada natureza primária é também a esfera em que se buscava a cura para doenças, geralmente consideradas como uma espécie de desequilíbrio e desarmonia com o ambiente natural e interno. Dessa forma, na natureza buscava-se o alimento adequado, recursos das esferas inorgânicas e orgânicas e das relações daí inicialmente estabelecidas constituíram-se (por pores teleológicos secundários) as representações de diversos elementos da vida social que traziam significados e sentidos para a própria existência humana (como o conhecimento religioso, gnóstico).

Conforme ainda aponta Sant’Anna (2006, 2007), bem como se encontra no já citado trabalho de Silva (1999), “[...] a medicina se misturava à astrologia enquanto a saúde dependia de vários fatores externos, incluindo as características das estações do ano e as variações do clima. O controle do corpo exigia muito mais esforço em mantê-lo harmoniosamente relacionado com o meio ambiente e o cosmo do que a sua liberação em relação às forças naturais” (SANT’ANNA, 2006, p. 6). A medicina hipocrática tinha esta característica: considerava o corpo humano como um microcosmo inserido num cosmo maior. Dessa forma, Hipócrates via que era a própria natureza que condicionava a saúde

humana: “[...] é a natureza que cura as doenças. Ela encontra por ela mesma as vias convenientes sem ter necessidade de ser dirigida por nossa inteligência. É ela que nos ensina a abrir e a fechar os olhos, a mover a língua e outras coisas parecidas, sem ajuda de um mestre” (SANT’ANNA, 2006, p. 6).

Nesse modelo, tem-se o princípio da separação entre a medicina e a magia (ainda que houvesse total ruptura): para Hipócrates, a relação do corpo com o mundo não era explicada através de crenças ou divagações metafísicas, sobrenaturais. No entanto, isso não impediu que das escolas médicas surgidas na antiga Grécia viessem médicos sacerdotes. A associação da medicina e magia, da terapia e religião, do domínio do corpo e do espaço cósmico era legitimada a partir de práticas de curas para o corpo que esses sacerdotes buscavam na relação que “possuíam” com o sagrado (SOUSA, 2012).

Ainda seguindo esta reflexão, observou-se que a espiritualidade e a religiosidade, que são constituições de pores teleológicos secundários, vale ressaltar, são elementos importantes que também determinam ou influenciam a construção de um ideário de corporeidade. Durante o período medieval europeu, conforme Gélis (2010), a influência religiosa (catolicismo) gerou dois tipos de ideias sobre o corpo que se aproximam da observação realizada por Lukács.

Apesar de o cristianismo ser anterior, somente a partir do Concílio de Trento (1545 d.C.), o *crístocentrismo* se acentuou quando colocaram Cristo no centro da pastoral da salvação. O corpo é elevado a uma alta dignidade a partir da glorificação, da devoção e fé ao corpo de Cristo: “O corpo de Cristo está no centro da mensagem cristã, e o cristianismo é a única religião na qual Deus se inscreveu na história tomando forma humana: a religião do Deus encarnado” (GÉLIS, 2010, p. 23). Dessa forma, Deus assume uma forma corpórea que o identifica com a humanidade (SOUSA, 2012). A imagem do Sudário tornou-se a resposta para a indagação sobre quem seria Cristo e qual forma ele possuiria (além de também servir como um documento identificador e legitimador da presença divina na Terra e da consolidação dessa nova religião). Um corpo santificado, que sofreu todo o tipo de flagelo, que sentiu dor, mas que conseguiu transcender a Carne.

O cristianismo, segundo Sennett (2003), conferiu à dor do corpo um novo valor espiritual. O mesmo flagelo e suplício enfrentando por Deus encarnado tornou-se uma espécie de exemplo e uma via para se alcançar a salvação. No mundo pagão, segundo este autor, o sofrimento físico quase não era encarado como uma circunstância humana (SOUSA, 2012).

A segunda imagem do corpo se associa a esta noção do sofrimento como via de redenção, já que o ser humano, desde a queda de Adão e Eva, tornou-se pecador. O corpo tornou-se um vetor que poderia desvirtuar a alma, que é por ele que se “[...] corre o risco de perder-se” (GÉLIS, 2010, p. 20). Dessa forma, tem-se uma ambígua relação com o corpo no cristianismo: há um duplo movimento de enobrecimento e de menosprezo do corpo. Àqueles que queriam seguir o exemplo de Cristo, o corpo tornou-se o maior obstáculo: a tortura ao corpo e o castigo são necessários. Se o sujeito hesitasse, não merecia nenhum respeito. Era uma forma de disciplinar a partir das mais dolorosas formas de ações e flagelos ou até mesmo através da privação alimentar.

Na pesquisa de Richard Sennett (2003), tem-se a exposição acerca dos primeiros estudos sobre o corpo humano realizados por William Harvey (1578-1657) e publicados em sua principal obra *Motus Cordis* (publicada em 1628), inaugurando uma distinta e inovadora compreensão. Sua descoberta era bastante “simples”: percebeu-se que o coração bombeava o sangue pelas artérias espalhadas pelo corpo e recebia das veias para novo bombeamento (SENNETT, 2003). Seu estudo e descoberta sobre a respiração, circulação sanguínea e função do coração trouxe profundas influências no desenvolvimento crescente da medicina, das políticas da saúde pública e urbanização das cidades, além de influenciar as ideias de economistas como Adam Smith e do matemático filósofo René Descartes.

Na obra de René Descartes, construiu-se a ideia do corpo como uma máquina, do corpo encarado em sua materialidade, o que, segundo Silva (2006), encontra-se engendrado na criação de uma série de posições dualistas (corpo/alma, essência/materialidade, corpo/mente, entre outros), que não necessariamente significou o rompimento com a religiosidade, visto as circunstâncias em que esses conhecimentos foram produzidos. Esse processo também trouxe um maior aprofundamento sobre a própria representação do sujeito: tem-se um processo de transcendência do sujeito e seu corpo da natureza imediata, de enxergá-lo como algo distinto da natureza, tendo-se, assim, um processo de seu afastamento.

Um interessante elemento ilustrativo desse processo é apresentado no estudo de Williams (1989) sobre as transformações das relações entre campo e cidade na Inglaterra, durante o processo de transformações ocorrido entre os séculos XVI e XIX e que influenciou a literatura inglesa. O processo de modernização e transformação ocorrido neste período gerou profundas modificações nas relações sociais entre proprietários, arrendatários e trabalhadores rurais.

A própria relação com a natureza, com a terra encarada como uma propriedade que outrora, no período medieval, era considerada uma herança e que gerava uma determinada renda, por exemplo, passou a ser vista como oportunidade de investimento que traria um lucro maior, como assim pensava Locke e Hobbes.

E é nesse ponto que Lukács afirma que a *datidade natural* presente da divinização do corpo e da própria natureza, equivocadamente, prevalecia nas teorias do conhecimento: a natureza, antes de pensadores como Hegel e Marx, aparecia como a fundação e forma de legitimação das estruturas do indivíduo e da sociedade estratificada.

Mas o que torna importante ressaltar, na altura em que se desenvolve este presente trabalho, é que se está diante de categorias (aristocracia, classes, atividade, divinização do corpo, entre outras) que são resultado do desenvolvimento da socialidade e não resultado de leis teleológicas naturais que produziram estratos sociais e, como ironicamente diz Lukács, “[...] um estrato de ‘eleitos’ qualitativamente diferenciado da ‘massa’ [...]” (LUKÁCS, [1976] 2013, p. 293) no qual se encontra intrínseca uma justificativa embasada na origem religiosa. Tal consideração, em certa medida, camuflava ou anulava equivocadamente as peculiaridades e as contradições da vida social e trazia categorias sociais com uma “aura” natural-cósmica.

Não há dúvidas de que as formas sociais influenciam e foram decisivas no agir humano e na corporificação humana: os processos sociais não são simples desdobramento da base natural-biológica, ainda que sejam indispensáveis. A processualidade social constante gera uma continuidade dinâmica de domínio das cadeias causais e pores teleológicos assentados em alternativas surgidas. Isso significa que a educação em seu sentido mais amplo, mas, conseqüentemente a educação do ser social na infância e do próprio corpo, torna-se uma práxis de direcionamento do ser humano-social para que se atente e esteja de prontidão para as decisões alternativas.

Chega-se até aqui para novamente tratar do nexos com a categoria da alienação-estranhamento: a passagem da humanidade de generidade-em-si para uma generidade-para-si. Sempre segundo Lukács, essa promove no homem singular uma “[...] **separação interior** entre o homem meramente particular e aquele, no qual o ser-para-si do gênero luta pela existência – por mais primitiva, por mais errônea que seja essa luta” (LUKÁCS, [1976] 2013, p. 426). Seguindo com Lukács, tem-se:

O caráter definitivo do salto evidencia-se no fato de que inclusive o homem particular age em conformidade com o gênero; a sua generidade, que ainda é apenas existente em si, já se externa em atos teleológicos, não sendo mais só

um pertencimento biológico do exemplar singular ao seu gênero. Isso forçosamente se expressa nos atos de objetivação, nos quais o homem conscientemente produz algo social, mesmo sem ter chegado a um estado consciente sobre o fato de estar fazendo isso, como demonstrou Marx reiteradamente para a atividade social geral, mediana, dos homens. **Ora, quando cada uma dessas atividades recebe também uma expressão linguística, a objetivação nela efetuada passa a expressar-se simultaneamente como alienação, isto é, ela adquire também o caráter de uma auto-objetivação [*Selbstobjektivierung*] do sujeito, por mais inicial que seja o estágio em que se encontra, por mais baixo que seja o seu nível.** (LUKÁCS, [1976] 2013, p. 426-427, negritos nossos)

Diante da afirmação acima, vê-se então que, junto à objetivação humana proporcionada pelos pores teleológicos provindos do trabalho que resultam na passagem do gênero humano do seu *em-si* para a forma *para-si*, a alienação também é resultado da auto-objetivação humana, como também gera desefetivações do ser social na sua forma mais contemporânea, no modo de produção capitalista. Desefetivações vindas da ordem de diversas formas de estranhamento.

A partir da observação acima feita sobre a religião, também se pode afirmar que a religião e a espiritualidade, enquanto formas assentadas de pores teleológicos secundários, constituem-se ainda como fenômenos ideológicos – ou seja, que em grande medida, são formas de estranhamento (LUKÁCS, [1976] 2013). É bom lembrar, inclusive, de que quando Marx discute no texto *Sobre a questão judaica* ([1844] 2010b), a possibilidade de uma verdadeira emancipação do povo judeu (e da humanidade), este aponta que não basta apenas a liberdade para a prática da religião proporcionada por um Estado laico, haja visto que este é um fenômeno que ocasiona limitação. A verdadeira emancipação humana somente se houver uma revolução social que subverta, de forma profunda e radical, os fundamentos da vida social humana que possibilitem a emancipação econômica, política e religiosa.

Antes mesmo deste conhecido texto citado acima e em sintonia relativa com o trabalho de Feuerbach, Marx tecera considerações sobre a crítica à religião, mas já localizando o problema amarrado à vida cotidiana, ou seja, amarrado ao ser e seu devir social-material da humanidade. Afirmou-se anteriormente que a sintonia com Feuerbach era relativa por ver que Marx o acompanha na compreensão de que a religião é uma criação e não o seu contrário, mas também segue além da afirmação feuerbachiana ao mostrar o estranhamento religioso no interior de um complexo sociopolítico geral da história da humanidade. Assim, como já se viu no primeiro capítulo desta tese, aparece a afirmação na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel-introdução* ([1843] 2010) como uma demonstração de que o problema da crítica à religião ultrapassava não somente a

questão relacional com o surgente Estado burguês, mas que se vinculava ainda mais às amarrações daquilo que era criado pela própria socialidade humana.

A religião é de fato a autoconsciência e o sentimento de si do homem que ou não se encontrou ainda ou voltou a se perder. Mas o *homem* não é um ser abstrato, acorrido fora do mundo. O homem é *o mundo do homem*, o Estado, a sociedade. Esse Estado e essa sociedade produzem a religião, *uma consciência invertida do mundo*, porque eles são *um mundo invertido*. A religião é a teoria geral desse mundo, o seu resumo enciclopédico, a sua lógica em forma popular, o seu *point-d'honneur* espiritualista, o seu entusiasmo, a sua sanção moral, o seu complemento solene, a sua base geral de consolação e de justificação. É a *realização fantástica* da essência humana, porque a *essência humana* não possui verdadeira realidade. Por conseguinte, a luta contra a religião é, indiretamente, a luta contra *aquele mundo*, cujo *aroma* espiritual é a religião. (MARX, [1843] 2010a, p. 145)

Diz Lukács que, por esta crítica de Marx, mas também pela sua teoria social desenvolvida anos mais tarde, surge não apenas uma suprassunção [*Aufhebung*] do estranhamento religioso, mas também outras formas de estranhamentos que se interpõem na vida social nos modos de produção historicamente estabelecidos, em especial o atual modo de produção capitalista. E continua: “O conhecimento marxiano expõe, muito antes, as generalizações estruturais qualitativas, histórico-sociais reais, que resultam dessa universalidade do estranhamento” (LUKÁCS, [1976] 2013, p. 646).

O que torna importante destacar é que Marx e Lukács localizam a religião enquanto estranhamento no interior da constituição da produção material-econômica e não material que geram diversos estranhamentos sociais. Juntamente com a alienação provinda da forma de trabalho estranhada específica do modo de produção capitalista, o estranhamento religioso age brutalmente de forma decisiva sobre o ser social (e sobre os pores teleológicos daí constituídos, como as concepções sobre a corporeidade) e não uma simples deformação ideológica como se encontra na obra de Feuerbach (LUKÁCS, [1976] 2013).

Ainda que não tenha havido maior desenvolvimento de análise sobre o estranhamento humano pela via religiosa na teoria marxista com o aparecimento de outros problemas, tais como a consolidação do modo de produção capitalista e, na contemporaneidade, a sua forma monopolista das velhas e novas contradições daí surgidas, os impactos negativos sobre a humanidade e o trabalhador, cabe ressaltar a localização da religião não apenas como um fenômeno puramente ideológico¹⁴³, mas um

¹⁴³ Cabe aqui ressaltar que a ideologia em Lukács, também enquanto resultado de pores teleológicos secundários que adquirem relativa autonomia, tem uma função social ao ser direcionada para dirimir os

fenômeno que se desdobrou dos pores teleológicos secundários e que teve decisiva ação na generidade humana e na imediatidade de sua práxis social real (LUKÁCS, [1976] 2013).

Nesse sentido, o fenômeno religioso adquiriu certa, mas não total, autonomia da esfera econômica, mesmo porque depende dela para sua própria reprodução. Aqui se diz como uma *autonomia relativa* por se observar na história e, especificamente no atual modo de produção, a associação da religião com outros complexos do ser social, como o direito, a educação, e com o Estado. Com isso, tomando o estranhamento religioso em Lukács, observa-se:

A função social primária de toda religião é a de regular a vida cotidiana da sociedade ou das sociedades, nas quais ela obtém o domínio. Ela foi precedida de um período de magia. Mas também nesse período, uma questão vital para toda comunidade, por menor e mais primitiva que fosse, era a de regular no plano imediato de alguma maneira a convivência cotidiana, de conciliar a práxis cotidiana de cada homem singular com os interesses gerais, por mais diminuta que possa ter sido no início a esfera de conflitos. Antes do início de uma diferenciação em classes, antes que os homens singulares, até então diluídos na vida comunitária, começassem a desenvolver de maneira distinta as próprias necessidades pessoais, essa regulação podia funcionar de modo largamente espontâneo mediante a transmissão das experiências e os consequentes costumes, tradições, usos etc. (LUKÁCS, [1976] 2013, p. 692, negritos nossos)

Observou-se, na citação acima, o papel da religião nas formas mais rudimentares das socialidades históricas. Com a complexificação social, surgiram outros órgãos que também possuíam a função de regulação da vida cotidiana e das classes sociais constituídas, como o Estado e a regulação jurídica da vida social. Na continuidade desta análise, Lukács mostra que estas ordens e estruturas surgidas para a regulação da vida social possuíam severas lacunas. Assim, o autor expressa:

[...] é da natureza das instituições estatais que, ao defenderem os interesses gerais de uma sociedade (obviamente em correspondência com os interesses da classe dominante), em suas inevitáveis generalizações, transcendam, em termos abstratos e universalizantes, a vida imediata dos homens singulares na cotidianidade, para regular de maneira adequada, com o auxílio de um sistema de preceitos e proibições, aquilo que é relevante para elas. Naturalmente, a sociedade formula, de modo autônomo, desde os usos até a moral, correções complementares para impor, em conformidade com as suas necessidades, os interesses gerais de classe, inclusive intervindo profundamente na vida singular do cotidiano. Os desenvolvimentos sociais acontecidos até hoje mostram, contudo, que essas complementações tampouco são suficientes. Para que elas estejam em condições de ter um efeito social amplo e profundo, seria necessário que a maioria dos homens singulares se encontrasse num estágio cultural, num nível de cultura relativamente alto, o que até agora não foi

conflitos sociais. Para mais detalhes desta explicação, torna-se necessário ver o capítulo sobre o ideal e a ideologia em *Para uma ontologia do ser social* ([1976] 2013).

alcançado por nenhuma cultura de classes. E as formas superiores da superestrutura espiritual, que gradativamente vão se tornando autônomas, como a ciência, a filosofia e a arte, são, por um lado – em princípio –, indispensáveis para a aclaração interior de uma sociedade, para a tomada de consciência de seu lugar histórico na continuidade entre passado e futuro e as tarefas humanas que daí surgem, mas, por outro lado, os seus produtos, via de regra, muito raramente conseguem imergir na vida cotidiana de modo suficientemente profundo para exercer sobre ela uma influência ao mesmo tempo ampla e decisiva. **Portanto, facilmente se pode ver que todo esse sistema constituído pelas diversas formas ideológicas necessariamente tem grandes lacunas e fissuras justamente do ponto de vista da orientação dos homens singulares na cotidianidade.** (LUKÁCS, [1976] 2013, p. 692-693, negritos nossos)

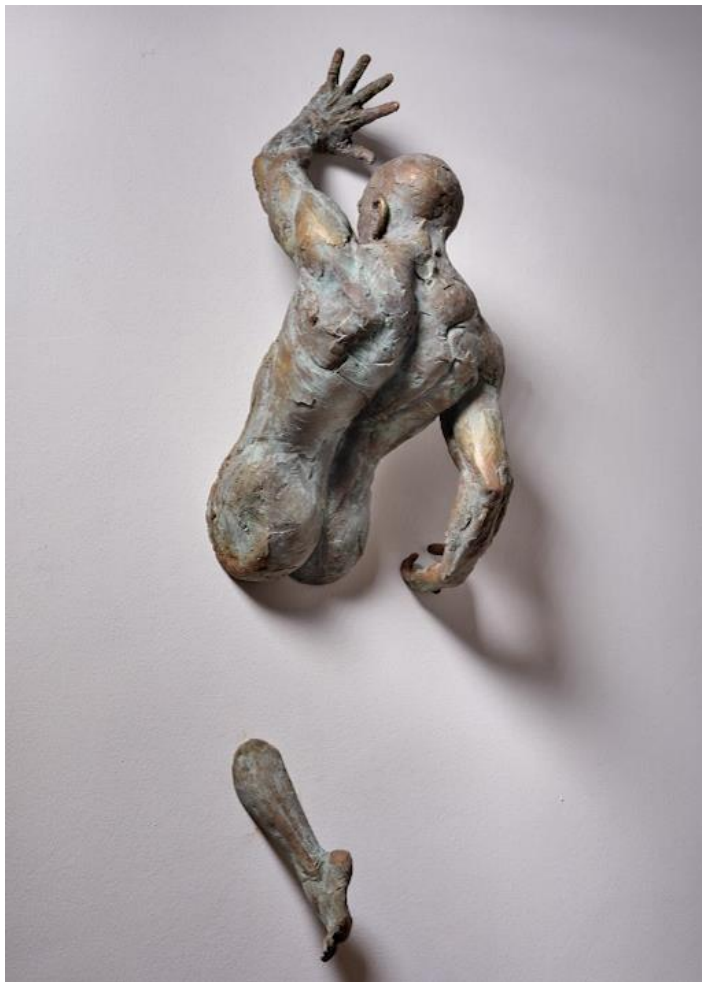
É daí, segundo Lukács, que se verifica a necessidade social da religião. Ela por si só não se configuraria como uma ideologia autônoma, ainda que seja possuidora de um sistema que incide sobre a vida humana em diversos pontos. Porém, torna-se necessário que a religião se constitua como uma “[...] configuração complexa, extraordinariamente articulada e multiforme, para lançar uma ponte entre os mais particulares interesses singulares dos homens do cotidiano e as grandes necessidades ideais daquela dada sociedade na totalidade do seu ser-em-si” (LUKÁCS, 2013, p. 693). Esta questão volta a demonstrar a relativa autonomia da religião – diz Lara (2013) que acaba se tornando um complexo paralelo – mas que, conforme se observa na história, seus momentos de maior ação e influência se deram em associação com o Estado. Dirá Lukács acerca disso: “As duas organizações conectam-se ao respectivo estágio já alcançado ou prestes a ser alcançado pela sociedade, pertencendo, portanto, à superestrutura da respectiva estrutura econômica alcançada, ou seja, das tendências econômico-sociais que produzem esta última e que dela se originam” (LUKÁCS, 2013, p. 706).

Portanto, diante das considerações aqui feitas, vê-se, então, o estranhamento como fenômeno associado à própria objetivação humana geradora de pores teleológicos secundários, como a religião aqui discutida, mas que são advindos do ato de trabalho. Como se viu acima, esta mesma objetivação, que resulta na passagem do gênero humano do seu em-si para a forma para-si, também gera a alienação e o estranhamento por desefetivações – material-econômicas e ideológicas (como pelo complexo religioso) – do ser social na sua forma mais contemporânea, no modo de produção capitalista.

E estes processos aliados tornam-se responsáveis pela definição da individualidade e singularidade do ser social até o seu grau exacerbado (ao menos no campo discursivo, mas não na realidade concreta) da defesa do individualismo na condição capitalista. A individuação se relaciona com a expressão do estranhamento, também, em suas características modernas, apresenta formas ainda mais desenvolvidas

de alienação e estranhamento, especialmente com a ocorrência do trabalho estranhado, da reificação das relações econômicas e sociais que o acompanham, como se verá a seguir.

4.3. Individuação, personalidade, corporeidade e estranhamento



Becoming: any process of change. Escultura em bronze de Matteo Pugliese, 2019. © Matteo Pugliese. Disponível em: <http://matteopugliese.com/artworks/extra-moenia/becoming/>

Conforme afirmado ao longo do trabalho, o método investigativo de Marx e Engels é também constituinte de uma teoria social, segundo defende Lukács ([1976] 2012, 2013). Esta aproximação da realidade permitiu a constituição de concepções e categorias analíticas fundamentais históricas. Assim, nessa teoria social, encontra-se a fundamentação necessária pretendida neste trabalho por oferecer uma teoria sobre o indivíduo enquanto ser social. Esta é a afirmação que, ao longo desta tese, tem se repetido a partir desses autores citados, especialmente a partir da obra de Lukács ([1976] 2012, 2013) ao afirmar que na teoria marxiana encontra-se uma ontologia do ser social. Somam-

se a este as leituras de autores como Schaff (1967) e Eagleton (2012), nas quais se tem a consideração de que a teoria marxiana é uma teoria do indivíduo (social).

Na perspectiva de manter o rigor teórico conceitual na análise, buscou-se a compreensão, primeiramente, do conceito de indivíduo no contexto das ciências sociais e humanas e sobre o qual será discutido a seguir, para se tratar da individuação e personalidade humana como resultado de uma constituição inserida na processualidade social.

Diante desta tarefa, vale referir a um importante texto sobre a categoria do indivíduo: de acordo com Horkheimer e Adorno ([1956] 1973), em ensaio acerca de temas, conceitos e categorias presentes na sociologia, vê-se que a noção de indivíduo nas ciências sociais era um tema relativamente raro. De acordo com esses autores, em virtude da natureza e objetivo da sociologia, compreendida comumente como a ciência da sociedade, era entendido que o conceito de indivíduo era algo menos tratado nesta área em comparação com outras disciplinas, ainda que esta (a sociologia) se dedique ao estudo das *relações* entre os indivíduos presentes e constituintes dos grupos, classes e instituições sociais.

Como há uma tendência de compreensão de que em determinadas abordagens sociológicas existe a consideração do indivíduo como um *dado irreduzível*, era anteriormente entendido que a análise e conceituação do indivíduo encontrava-se dentro de outras áreas como a biologia, a psicologia e a filosofia. Esta última área citada propôs, durante muito tempo, “[...] que o indivíduo fosse absolutizado como categoria extra-social” (HORKHEIMER; ADORNO, [1956] 1973, p. 45). Esses autores ainda apontam que tal proposição iniciara com pensadores expoentes da filosofia renascentista:

A partir de Descartes, o conceito de autonomia do eu passou a motivar as reflexões filosóficas, redundando na afirmação da primazia do “Eu sou” e do “Eu penso”. Este último manter-se-ia independente dos sujeitos concretos, sendo entendido por Descartes como o *sum* do *cogitans*, por Kant como percepção transcendente e autonomia moral, por Fichte como eu absoluto e, finalmente, como consciência pura em Husserl. (HORKHEIMER; ADORNO, [1956] 1973, p. 46)

A título de ilustração, como no primeiro capítulo, foi citado um dos filósofos desse período, cabe lembrar que Hobbes ([1651] 2004) (muito antes de Marcel Mauss como se verá mais à frente), assim como outros, iniciou com a compreensão de indivíduo provinda de duas frentes: da noção de *persona*, presente no teatro, e da concepção atomística

enraizada nas descobertas pelas ciências da natureza da partícula atômica na constituição da matéria. Com Hobbes, tem-se:

Pessoa é tida como aquela cujas palavras ou ações são consideradas quer como suas próprias, quer como representando as palavras ou ações de outro homem, ou de qualquer outra coisa a que sejam atribuídas, seja como verdadeiras ou por ficção. Sendo as palavras a ela atribuída, então ela se chama pessoa natural. Quando estão representando as palavras e ações de um outro, chama-se-lhe uma pessoa fictícia ou artificial. A palavra "pessoa" é de origem latina. Para lhe dar significado os gregos tinham *prósopon*, que significa "rosto", tal como em latim *persona* significa o disfarce ou a aparência exterior de um homem, imitada no palco. Por vezes, mais particularmente aquela parte dela que disfarça o rosto, como máscara ou viseira. Do palco a palavra foi transferida para qualquer representante da palavra ou da ação, tanto nos tribunais como nos teatros. Uma pessoa é o mesmo que um *ator*, tanto no palco como na conversação corrente. Personificar é representar, seja a si mesmo ou a outro. (HOBBS, [1651] 2004, p. 122)

A organização do estado e do direito civil na filosofia hobbesiana, vale ressaltar, só se torna possível por haver o pacto entre as pessoas e a delegação das autoridades individuais que cada pessoa possui para um *terceiro representante* que poderia possuir uma autoridade ilimitada (bom lembrar que Hobbes discutia o estado civil a partir do que se apresentava em seu momento histórico em que se encontram formas absolutistas monárquicas vigentes) e realizar a governança dos indivíduos submetidos ao Estado (HOBBS, [1651] 2004).

A filosofia hegeliana remete à formação (*Bildung*) do indivíduo no processo da formação da consciência. Na *Fenomenologia do Espírito* ([1807] 2018) e na *Ciência da Lógica* ([1812-1816] 2018), o surgimento da consciência-de-si (*Selbstbewußtsein*) permite a passagem do ser-em-si para ser-para-si, ocasionando também a constituição de uma singularidade, o indivíduo vivo cuja objetividade é a sua corporeidade e o reconhecimento no gênero como uma identidade universal.

Ainda acompanhando Adorno e Horkheimer ([1956] 1973), as primeiras noções sobre o indivíduo procuraram designar algo concreto, fechado e autossuficiente, numa acepção lógica que não fazia referência à pessoa humana, mas a concepção daquilo que não pode ser subdividido, como uma unidade ou o espírito. Também possui a acepção daquele cuja predicação própria não se identifica com outras semelhantes.

A concepção nominalista gestada a partir desta predicação que explora o singular e o particular abre espaço para a distinção da natureza humana geral com a pessoa individual. Conforme ainda Horkheimer e Adorno ([1956] 1973), com a teoria das

mônadas¹⁴⁴ desenvolvida no pensamento do filósofo alemão Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), associada ao advento do pensamento liberal, especialmente da teoria da livre concorrência, tem-se um modelo conceitual para a visão individualista do homem concreto na sociedade burguesa.

No desenvolvimento das ciências sociais e aqui, no caso, da antropologia, Mauss (2003) também observa que a unidade básica do conceito de indivíduo e homem, qual seja, a noção, o conceito e a categoria do *Eu*, é uma palavra surgida nesse período de ascensão da sociedade burguesa e do advento do pensamento liberal. Seus estudos promovem uma breve revisão da presença do conceito ou noções sobre o *Eu* em diferentes civilizações históricas e grupos sociais. Tanto Mauss quanto Horkheimer e Adorno apontam que estas conceituações possuem fundamentações no desenvolvimento da noção de pessoa humana, cujas raízes das palavras personalidade e indivíduo encontram-se ancoradas no termo *persona* (máscara que ressoa a voz) proveniente da Antiguidade romana. Esse termo ganha contornos mais enfáticos na Idade Medieval, nos dogmas cristãos, especialmente referente à ideia de imortalidade da alma individual (HORKHEIMER; ADORNO, [1956] 1973).

Este breve excursus sobre o conceito de indivíduo possibilita observar a dimensão da problemática aqui desenvolvida e também localizar, no período histórico do Renascimento e fase de transição para o modo de produção capitalista, o momento predominante em que se deu o maior desenvolvimento desse conceito. Ressalta-se que a compreensão aqui trabalhada aproxima-se do entendimento dos autores citados, assim como da compreensão trazida por Agnes Heller (1929-2019) na sua principal obra *O Homem do Renascimento* ([1978] 1982). A partir dessa obra, pode-se inferir que o indivíduo é uma constituição histórica fundada no ideário renascentista de um homem liberto de sua condição anterior servil e sem possibilidades de mudanças ou transformações. Ou seja, o homem torna-se um ser dinâmico e constituinte da história, assim como nasce junto com esse conceito de homem as categorias fundamentais da liberdade e fraternidade.

Contudo, em concordância com Lukács ([1938] 2010), Heller ([1978] 1982) e o próprio texto citado de Horkheimer e Adorno ([1956] 1973), faz-se necessário ressaltar que, nesse mesmo período, o desenvolvimento deste e de demais conceitos sofreu

¹⁴⁴ Mônadas são formas substanciais do ser com propriedades eternas, indecompostas, individuais, sujeitas às suas próprias leis, sem interação mútua, e cada uma refletindo o próprio universo dentro de uma harmonia preestabelecida.

demasiadas transformações conforme as mudanças e estabelecimento/consolidação das forças produtivas, políticas e sociais da época. Assim também entende Chauí (1999) ao apontar que a substituição do modo de produção e da força de trabalho anterior (trabalho escravo) para o modo de produção capitalista, em que se tem a constituição do trabalho assalariado e livre, também reforça no pensamento burguês a ideia de indivíduo como um átomo social, isto é, como um ser que pode ser conhecido e pensado por si mesmo e sem os outros. Ou seja, observa-se a formação do conceito burguês de indivíduo em que há a exacerbação do caráter personalista, atomista e individualista.

Estas são algumas das características do período entre os anos de 1820 a 1848 na Alemanha, período esse que foi analisado por Marx especialmente em seus escritos entre os anos de 1820-1830 e que acabaram se tornando, segundo Lukács ([1938] 2010), preciosas críticas e análises da chamada decadência ideológica da burguesia. A decadência ideológica é denunciada por Marx e Engels e interpretada por Lukács em seu texto intitulado: *Marx e o problema da decadência ideológica* ([1938] 2010).

Para Lukács, a decadência ideológica se inicia efetivamente no momento de consolidação do capitalismo enquanto modo de produção, da dominação burguesa com seu poder político e do acirramento das contradições da luta de classes entre burguesia e proletariado. Segundo esse autor, ao analisar o desenvolvimento da ideologia burguesa e da conseqüente mistificação do pensamento social, fica demonstrada a relação entre as distorções espirituais da ideologia contrarrevolucionária presente nas ciências do espírito e, por conseguinte, a evolução teórico-ideológica da sociedade capitalista como processo de amenização nas análises sociais que criticassem a ordem social dominante. Lara (2013, p. 93), em análise deste citado texto, assim resume:

A teoria social que se preocupava com a totalidade da vida social, interessada em descobrir a verdade do mundo, começa a ser substituída pela apologética. Esse processo ocorre com a tomada do poder político pela burguesia e, simultaneamente, a luta de classes entra em cena, com o protagonismo emergente do proletariado. O medo do movimento revolucionário de 1848 interrompe o ciclo progressista da burguesia e de suas possibilidades teóricas em dar respostas que expressassem a visão de mundo ascendente do projeto burguês, pois sua perspectiva teórica choca-se com os limites do projeto de sociedade. Ou seja, entre a herança teórico-cultural emancipadora e a manutenção da ordem, a burguesia opta pelo segundo, dando origem ao “pensamento da ordem”, berço perfeito para o nascimento das ciências sociais especializadas.

A partir da citação acima, vê-se então que o conhecimento produzido à época e as novas ciências que emergiram nesse processo, como a sociologia, “[...] surgem como

ciência autônoma porque os ideólogos burgueses pretendem estudar as leis e a história do desenvolvimento social separando-as da economia” (LUKÁCS, [1938] 2010, p. 64). Este elemento foi uma espécie de resposta à economia marxista, visto que essa observava a forma como era organizada a produção material e imaterial de uma determinada sociedade e a conseqüente forma de organização das relações sociais, como as lutas de classes, baseadas nessa produção. Alerta esse autor que esta criação de uma disciplina como ciência autônoma poderia ocasionar a substituição da investigação das reais conexões causais da vida social por análises formalistas e por vazios raciocínios lógicos (LUKÁCS, [1938] 2010), algo que caracteriza a chamada sociologia clássica, especialmente em autores como Auguste Comte, Émile Durkheim e Max Weber¹⁴⁵.

Aqui, torna-se possível realizar um pequeno adendo: é possível inferir que no tocante ao debate na educação física, o conhecimento prescritivo de técnicas de disciplinamento do indivíduo moderno e seu corpo a partir dos métodos ginásticos, ocorreram com maior significância durante e após o período contrarrevolucionário (entre os anos de 1820 a 1848). Esses conhecimentos foram promovidos neste período pela própria burguesia por meio de ideólogos provindos desta mesma classe e que possuíam a intenção e o objetivo de legitimar a conservação da ordem do capital e da sociedade burguesa ao mesmo tempo em que abre espaço para a promoção dos irracionalismos ou de tudo aquilo que rompe com o projeto humanista e racionalista da modernidade¹⁴⁶ (LUKÁCS, 2010).

Voltando para a questão do conceito de indivíduo, retoma-se aqui uma noção já apresentada anteriormente, qual seja, de que a sociologia lida com as conexões e relações entre os indivíduos. De fato, a sociologia clássica dirige sua atenção mais para a totalidade

¹⁴⁵ Nos estudos sobre o corpo como o de Le Breton (2013), observa-se que na passagem da Idade Média para a Idade Moderna ocidental, o pensamento filosófico iluminista aliado ao surgimento, consolidação, legitimação e hegemonia do saber científico (especialmente das ciências da natureza) proporciona ao corpo duas importantes características: 1) a conotação deste enquanto organismo vivo, seja na dimensão individual-biológica, seja na dimensão social. Ressalta-se que esta última visão embasa a formação de teorias sociológicas denominadas de *organicistas* (também chamada de funcionalistas), como é possível ver no trabalho de Émile Durkheim (1995) ao comparar a sociedade a um organismo vivo, que vê o corpo de forma primordialmente biológico, mas que na esfera da divisão do trabalho social assume a sua própria individualização a partir da função social assumida pelo sujeito, uma *função* como um órgão possui em um organismo celular. Partindo desta concepção, o corpo se torna uma “coisa” (DURKHEIM, 1995; GONÇALVES; AZEVEDO, 2007); 2) se o corpo é pensado como uma “coisa”, uma matéria de simples suporte da pessoa, para este autor, há então uma distinção *ontológica* entre o sujeito e o corpo. O dualismo mente-corpo, presente na filosofia ocidental desde a obra de Platão, é aprofundado, segundo este autor, na concepção cartesiana em que o homem é formado pelo *res cogito* (a dimensão pensante, alma) e pela *res extensa* (a matéria responsável por carregar a alma). Para Le Breton (2003), esta formulação prolonga historicamente a dissociação implícita do homem de seu corpo não possuidor de valor próprio.

¹⁴⁶ O debate sobre a decadência ideológica na educação física possui algumas aproximações a partir dos trabalhos de Patriarca (2012), Kimura (2016) e Húngaro *et al.* (2017), entre outros.

social e seu movimento do que para o indivíduo. No desenvolvimento desta área, a própria sociologia não seguiu o impulso progressista presente nela e situou-se nas correntes restauradoras e conservadoras presentes nas revoluções burguesas. A sociologia comteana e durkheimiana, por exemplo, reivindicava que os interesses egoístas se subordinassem aos sociais, ao bem comum, ocasionando, assim, um reducionismo do indivíduo à condição de gênero, mas sem também problematizar a verdadeira formação ontológica do gênero humano e das singularidades que nele se encontram presentes (MARX, [1844] 2010; HORKHEIMER; ADORNO, [1956] 1973).

Menciona-se também que, para além dos autores da sociologia clássica (Comte, Marx, Durkheim e Weber), houve considerações sobre o conceito de indivíduo na sociologia alemã nos trabalhos de Georg Simmel ([1917] 2006) e Norbert Elias ([1939-1987] 1994). Quanto ao primeiro autor citado, este trata a sociedade como resultante das interações entre os indivíduos, também nomeados como atores sociais em sua sociologia. Sua sociologia, assim, localiza-se dentro de uma perspectiva indutiva cujos fenômenos sociais são explicáveis na compreensão de suas interações e possuindo como aspecto central a busca do entendimento a partir do indivíduo, do caso particular para as generalidades. Por esse sociólogo, o individualismo se manifesta como uma perspectiva de distinção construída a partir da busca do homem de se libertar do jugo das instituições religiosas, políticas e econômicas. O indivíduo, para Simmel, age de forma inconsciente, algo que é diferente da sociologia weberiana na qual, nas ações sociais, um grau de racionalização, ou seja, por parte dos indivíduos, existe um comportamento intencional-racional da qual, inclusive, se deriva a sociedade. Desse modo, observa-se que o individualismo torna-se um dos principais temas de discussão nas ciências humanas e sociais da modernidade.

Já o segundo autor, na análise configuracional eliasiana, as estruturas e instituições são criadas, mantidas e defendidas por seres sociais. Sendo assim, constituintes de padrões altamente mutáveis e inconstantes, pois a sociedade exerce influência sobre cada ser humano, cada eu individual, moldando o que se chama de *habitus* de cada ser social, sendo este o aspecto “inspirador” de suas ações. A sociedade é resultado de processo evolutivo social não planejado – considerado até cego –, de longa duração, pois não constitui o resultado de ações intencionais de qualquer indivíduo único ou grupo, mas, antes, o resultado inesperado do entrelaçar de ações intencionais dos membros de vários *grupos interdependentes*, ao longo de muitas gerações (ELIAS, 1994).

Esse autor citado traz contribuições da psicanálise freudiana para a compreensão da formação do indivíduo e da sociedade através da constituição de processos civilizadores: o indivíduo, dotado de emoções e pulsões, tem seu controle através da coação externa do meio social que, após sua internalização, torna-se um tipo de coação interna e autocontrole.

Feito este breve apanhado e seguindo adiante, em um texto anterior a *Para uma ontologia do ser social*, disse Lukács ([1938] 2010) que uma de suas principais características, qual seja, a divisão capitalista do trabalho, provocou uma cisão sem precedentes, uma verdadeira deformação no indivíduo. Para o autor: “Este império exercido sobre a consciência humana pela divisão capitalista do trabalho, esta fixação do isolamento aparente dos momentos superficiais da vida capitalista, esta separação ideal de teoria e práxis, produzem – nos homens que capitulam sem resistência diante da vida capitalista – também uma cisão entre o intelecto e o mundo dos sentimentos” (LUKÁCS, [1938] 2010, p. 67).

O processo de divisão do trabalho, das especializações profissionais apresentadas pelo capitalismo, permite, segundo seus ideólogos, uma aparente autonomia do homem no processo produtivo e toma este modo de produção como destino da humanidade. Porém, expõe Lukács,

[...] enquanto o marxismo interpreta esta contradição viva como um efeito da oposição entre produção social e apropriação privada, o aparente contraste superficial é apresentado, pela ciência da decadência, como “destino eterno” dos homens. [...]. Aos olhos burgueses médios, sua atividade profissional aparece como uma engrenagem num enorme maquinário de cujo funcionamento geral ela não pode ter a mínima ideia. E se esta conexão, esta imprescindível socialidade implícita do indivíduo é simplesmente negada, ao modo dos anarquistas, nem por isso deixa de se manifestar a separação em compartimentos estanques, com a diferença de que ela recebe agora uma orgulhosa justificação pseudofilosófica. Em ambos os casos, a sociedade aparece como um místico e obscuro poder, cuja objetividade fatalista e desumanizada se contrapõe, ameaçadora e incompreendida, ao indivíduo. (LUKÁCS, [1938] 2010, p. 67)

Este eclipse da sociedade sobre o indivíduo, ao mesmo tempo em que ressalta o homem como importante *peça* na engrenagem social organizada na divisão do trabalho capitalista pela qual se torna *possível* construir a sua autonomia, também esmaece, esfumaça a contradição viva nessa forma de produção. Contradição esta que Marx procurou desvelar e criticar ao analisar a subordinação do homem a essa forma de divisão do trabalho no modo de produção capitalista.

Segundo Lukács ([1938] 2010), a teoria marxista revela o caráter estreito e animalesco desta subordinação do homem à divisão do trabalho no capitalismo. Contudo, sublinha também que tal caráter se reproduz em todo homem que não se rebela, de um modo real e concreto, contra essas formas sociais. Vê-se então, na teoria social de Marx, a importância da categoria trabalho e a revelação de seu duplo e contraditório caráter, como constitutivo do ser humano e da vida social, mas também que, na forma alienada e estranhada do trabalho, gera justamente um processo de desumanização do próprio homem¹⁴⁷.

Tem-se afirmado, neste trabalho, que, para a reflexão sobre o corpo e corporeidade, é necessário buscar a compreensão da formação do ser humano-social, do indivíduo. Vale lembrar que, ainda que presente nos escritos de Marx e Engels, a teoria sobre o indivíduo e sobre o ser social foi devidamente desenvolvida em estudiosos da obra desses dois autores. Na constituição do entendimento sobre o indivíduo e sobre o ser na obra marxista, cabe destacar contribuições de György Lukács no desenvolvimento da ontologia do ser social e de Adam Schaff (1913-2006)¹⁴⁸. Para tanto, vale salientar algumas considerações acerca deste debate.

Conforme Adam Schaff (1967), a problemática sobre uma filosofia do homem, uma teoria sobre o ser e o indivíduo em Marx, teve um desenvolvimento atribulado. Inicialmente, isso se deu por conta do desconhecimento de importantes e influentes marxistas (como Rosa Luxemburgo, Lenin, Gramsci, entre outros) acerca dos textos iniciais desse pensador, visto que eles só vieram à luz do conhecimento no início do século XX, em 1932, a partir da publicação dos cadernos de estudos denominados de *Manuscritos de Paris* que, posteriormente, seriam conhecidos como *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* ([1843] 2010a), *Manuscritos Econômico-Filosóficos* ([1844] 2010d) e o livro *A ideologia alemã* ([1845-1846] 2007).

Outro aspecto que se soma é a paralisação do marxismo por força do stalinismo, pois geraria estranheza a concepção de um Marx *humanista* sob a luz do marxismo tradicional. Ainda de acordo com Schaff (1967), ao mesmo tempo, no período pós-guerra, especialmente a partir da experiência fascista e do culto à personalidade existente,

¹⁴⁷ Cabe apontar que esta discussão presente no texto de Lukács o levará à afirmação de que, no campo ideológico, encontram-se expressões desta estreiteza da subordinação do homem ao trabalho alienado e estranhado no contraste entre o racionalismo e o irracionalismo.

¹⁴⁸ Pode-se destacar também o trabalho de Erich Fromm *O conceito marxista de homem* (1968), ainda que neste autor se observa uma interpretação e aproximação interdisciplinar da teoria de Marx com a teoria psicanalítica freudiana.

acumularam-se elementos para reconhecer o indivíduo e seu destino como problemática a ser tratada pelo marxismo. Nesse contexto, foram criadas as condições que tornaram possíveis reconhecer o peso dos primeiros escritos de Marx e, “[...] além disto, para, por meio deles, explicar o marxismo como sistema, repensar os seus caminhos e objetivos e emprestar-lhe uma forma clara e conscientemente humanista” (SCHAFF, 1967, p. 6).

Continua este autor tratando que os problemas do tempo vivido por Marx e contemporâneos como Sören Kierkegaard (1813-1855), entre outros, despertaram diversas formulações acerca da existência humana, haja visto que a própria realidade ameaçava a condição existencial. A perda do domínio do mundo pelo ser humano fez que houvesse, por exemplo, uma preocupação com os fenômenos que aí se encontram inseridos, a alienação e o estranhamento, mesmo entre autores que não faziam parte da tradição marxista, mas de correntes do existencialismo, como Martin Buber (1878-1965) e o próprio Martin Heidegger (SCHAFF, 1967).

Ainda sobre a questão do indivíduo na obra marxiana, segundo Eagleton (2012), surgiram acusações de reducionismo e determinismo ao seu complexo teórico social. Por trazer a primazia da categoria trabalho, segundo esses críticos, sua teoria então adquiriu um caráter determinista e de inevitabilidade. Sobre isso, Eagleton levanta a seguinte reflexão:

Não há provas de que Marx seja no todo um determinista, no sentido de negar que as ações humanas são livres. Ao contrário, ele claramente acredita na liberdade e fala o tempo todo, especialmente em seus artigos, **sobre como os indivíduos poderiam (e algumas vezes deveriam) ter agido de forma diferente, fossem quais fossem os limites históricos impostos a suas escolhas**. Engels, que alguns encaram como um determinista deslavado, interessou-se a vida toda pela estratégia militar, que dificilmente pode ser descrita como questão de destino. Será possível notar que Marx enfatiza a coragem e a coerência como essenciais à vitória política e parece admitir a influência decisiva dos acontecimentos fortuitos sobre os processos históricos. (EAGLETON, 2012, p. 40, negritos nossos)

E continua:

A inevitabilidade também existe em outros sentidos. Afirmar que o triunfo da justiça no Zimbábue é inevitável talvez não signifique que isso esteja fadado a acontecer. Pode tratar-se mais de um imperativo moral ou político, implicando que a alternativa é abominável demais para ser considerada. “Socialismo ou barbárie” talvez não sugira que sem dúvida acabaremos vivendo sob um ou outro. Talvez seja uma forma de enfatizar as consequências impensáveis da não concretização da primeira hipótese. Marx defende em A ideologia alemã a tese de que “na época presente [...] os indivíduos têm que abolir a propriedade privada”, mas esse “têm que” equivale mais a uma exortação política do que a uma sugestão de que não lhes reste escolha. Marx, assim, talvez não seja, em

geral, um determinista, mas existe um bocado de conceitos em sua obra a sugerir uma noção de determinismo histórico. (EAGLETON, 2012, p. 40-41)

Complementar a esta observação, tem-se a recente indicação de Costa (2017), que, no seu processo de leitura da *Ontologia do ser social* de Lukács, a fez aproximar com o tema da individualidade e subjetividade na teoria marxista. Seu estudo aponta que o problema da individualidade não passou despercebido no âmbito do marxismo em seu conjunto. A autora afirma que, na obra de Alexei Leontiev (1903-1979), encontra-se um esforço de apreensão das determinações essenciais da consciência humana, dos fundamentos da atividade humana e dos princípios educativos formadores da personalidade, visando superar a perspectiva de redução do homem simplesmente a um animal que vive em um meio social e realçando o caráter transformador de sua ação e “[...] da reprodução, pelo indivíduo, das aptidões e funções historicamente formadas” (LEONTIEV *apud* COSTA, 2017, p. 12).

Continua a autora¹⁴⁹: “Tais aptidões não seriam simplesmente dadas culturalmente, mas postas, ou seja, produzidas material e espiritualmente pela sociedade. Suas últimas convicções sobre a personalidade são de que esta seria engendrada pela atividade humana na relação dos homens entre si” (COSTA, 2017, p. 12).

Também observa a autora que o trabalho do pedagogo brasileiro Newton Duarte procura problematizar e criticar as interpretações mecanicistas sobre o problema da individualidade no interior do marxismo, mas ao mesmo tempo, em sua apropriação, o autor desenvolve uma reflexão substancial acerca da individualidade para si, visando contribuir para a apreensão do indivíduo concreto pela pedagogia histórico-crítica. Costa (2017) expõe a obra do autor citado da seguinte forma:

[...] Sobressai especialmente a análise da constituição do gênero e da individualidade enquanto momentos histórico-sociais do desenvolvimento humano. Pensa a formação do indivíduo inserida no processo histórico de objetivação do gênero humano, enquanto síntese de múltiplas determinações, enfatizando que teorias pedagógicas críticas “[...] assim como outros ramos das ciências humanas ainda não chegaram a construir plenamente uma teoria da individualidade humana que permita analisar a singularidade histórico-social de cada ser humano[...].” [...]. Objetivo que persegue na realização de seu pensamento, concluindo com a ideia de que o ser humano possui uma essência histórica a ser fundamentalmente considerada como base da ação por qualquer pedagogia que se afirme marxiana. (DUARTE *apud* COSTA, 2017, p. 13)

¹⁴⁹ Ao mesmo tempo, a autora também cita o trabalho do filósofo francês Lucien Sève (1926) em que se considera evidente o desenvolvimento de uma teoria da personalidade, contudo, menciona reservas e desconfiâncias por parte dos marxistas em relação ao problema da individualidade, o que acaba por relegar o tema a uma posição subalterna no interior do corpo teórico dessa tendência.

Vale destacar o trabalho de Duarte (2012), que traz uma importante reflexão sobre o caráter fetichista da individualidade alienada que os autores da agenda pós-moderna (divididos entre céticos e afirmativos) tratam em suas abordagens, anunciando, inclusive, a *morte do sujeito*, mas sem abandonar a perspectiva (hiper)individualista. Como o conceito de sujeito foi identificado pelos autores da pós-modernidade como algo propriamente da modernidade, ligado ao iluminismo e humanismo daí provindo, não haveria mais espaço para tal. Outra característica dos autores pós-modernos e que questionaria a existência do sujeito é a valorização exagerada do mundo subjetivo em detrimento, e mesmo reconhecimento, do mundo objetivo, segundo Duarte (2012).

Assim, o autor, em sua reflexão crítica ao pós-modernismo, observa então que o indivíduo pós-moderno (não sujeito) é uma “[...] pessoa descontraída, flexível, que ouve os sentimentos e emoções e procura aceitar a si mesma tal como é” (DUARTE, 2012, p. 205). Vê-se que esse indivíduo não possui identidade fixa, mas fluída, flexível, que se satisfaz com políticas personalizadas. E isso o leva a constatar e afirmar que a crítica irracional da pós-modernidade ao sujeito fez com que emergisse uma representação de indivíduo pós-moderno cujo grau de reificação atingiu toda a sua forma e socialidade. Tem-se, então, uma ode à individualidade alienada.

Voltando a atenção para um dos primeiros marxistas a discutir pontualmente tal problemática, a partir da leitura de Schaff (1967), vê-se que o ser humano, os indivíduos humanos e reais, é ponto de partida da teoria de Marx e Engels. Com Marx e Engels, tem-se:

Quanto mais fundo voltamos na história, mais o indivíduo, e por isso também o indivíduo que produz, aparece como dependente, como membro de um todo maior: de início, e de maneira totalmente natural, na família e na família ampliada em tribo [*Stamm*]; mais tarde, nas diversas formas de comunidade resultantes do conflito e da fusão das tribos. Somente no século XVIII, com a “sociedade burguesa”, as diversas formas de conexão social confrontam o indivíduo como simples meio para seus fins privados, como necessidade exterior. Mas a época que produz esse ponto de vista, o ponto de vista do indivíduo isolado, é justamente a época das relações sociais (universais desde esse ponto de vista) mais desenvolvidas até o presente. O ser humano é, no sentido mais literal, um *zoon politikón*, não apenas um animal social, mas também um animal que somente pode isolar-se em sociedade. (MARX, [1857-1858] 2011, p. 40)

A partir da observação de elementos como o que se encontra descrito acima, é que Schaff mostra que na teoria de Marx e Engels: “O homem é um ser social e como tal está

sempre ligado às condições sociais” (SCHAFF, 1967, p. 55). Schaff ressalta que o indivíduo atravessa a obra desses autores em quase todos os seus escritos¹⁵⁰ e pode-se dizer que, desde os primeiros escritos jornalísticos de Marx nos quais denunciava a situação degradante e desumanizadora enfrentada pelos catadores de lenha na Prússia, a preocupação com o ser humano já se encontrava presente em suas reflexões críticas.

Na sua própria constituição como um pensador materialista, se for observar seus primeiros escritos, por exemplo, vê-se em Marx que o problema do indivíduo aparece, de forma indireta e não anunciada, na compreensão da antinomia sociedade civil e Estado presente na filosofia idealista hegeliana. Marx criticará Hegel e seus seguidores por não escolher como ponto de partida os sujeitos reais para a compreensão do Estado, o que acaba gerando uma mistificação desta instância (SCHAFF, 1967; MARX, [1843] 2010a), além de fazer emergir uma concepção conservadora de sociedade civil e de homem.

Como se vê no desenvolvimento da teoria social de Marx, a concepção de indivíduo ganha maior profundidade e uma real alteração quando há a introdução na vida cotidiana do concreto real e histórico, fugindo assim das abstrações presentes tanto no naturalismo quanto no idealismo. E é a partir desta última afirmação feita nesta breve digressão, mas necessária, haja visto que este tópico tematiza o processo de individuação na socialidade do ser humano-social, que volta a ser aprofundado na leitura de *Para uma ontologia do ser social* ([1976] 2013). O trato da questão do indivíduo na obra marxiana e lukacsiana, como se tem afirmado ao longo deste trabalho, encontra-se consubstanciado na análise das derivações do processo sociometabólico humano com a natureza e das derivações daí surgidas, como as formas de socialidade e da constituição da individualidade humana.

E é também vendo no próprio Marx e Engels que o indivíduo aparece na relação direta, não estanque ou dicotômica, com a formação do gênero humano e das classes sociais:

¹⁵⁰ Esta observação também é feita por Lukács quando este afirma que já na ocasião de sua tese de doutoramento, Marx enfrentaria temas que somente mais tarde ele teria a maturidade para desenvolvê-los. No enfrentamento com o idealismo e racionalismo kantiano, percebe-se que Marx já aborda a realidade social “[...] enquanto critério último do ser ou do não-ser social de um fenômeno”. Mas, continua Lukács: “Contudo, é trazida aqui à superfície uma problemática vasta e profunda, que o jovem Marx, naquele momento, ainda não estava em condições de dominar metodologicamente. Por um lado, do espírito global da tese de doutorado decorre que Marx não admite a existência de nenhum deus; por outro, do fato de que determinadas representações de Deus tenham uma efetiva eficácia histórica deveria decorrer para elas um tipo qualquer de ser social. Marx coloca já aqui, portanto, um problema que mais tarde, quando ele se tornar economista e materialista, terá grande importância em sua obra: a função prático-social de determinadas formas de consciência, independentemente do fato de elas, no plano ontológico geral, serem falsas ou verdadeiras”. (LUKÁCS, [1976] 2012, p. 284)

Os indivíduos singulares formam uma classe somente na medida em que têm de promover uma luta contra uma outra classe; de resto, eles mesmos se posicionam uns contra os outros, como inimigos, na concorrência. Por outro lado, a classe se autonomiza, por sua vez, em face dos indivíduos, de modo que estes encontram suas condições de vida predestinadas e recebem já pronta da classe a sua posição na vida e, com isso, seu desenvolvimento pessoal; são subsumidos a ela. É o mesmo fenômeno que o da subsunção dos indivíduos singulares à divisão do trabalho e ele só pode ser suprimido pela superação da propriedade privada e do próprio trabalho. De que modo essa subsunção dos indivíduos à classe transforma-se, ao mesmo tempo, numa subsunção a toda forma de representações etc., já o indicamos várias vezes. Se se considera filosoficamente esse desenvolvimento dos indivíduos nas condições comuns de existência dos estamentos e das classes que historicamente se sucedem e nas representações gerais que, por essa razão, lhes foram impostas, pode-se então facilmente imaginar que nesses indivíduos desenvolveu-se o Gênero ou o Homem, ou que eles desenvolveram o Homem; uma imaginação com a qual são dadas umas fortes bofetadas na história. Pode-se conceber esses diferentes estamentos e classes como especificações da expressão geral, como subespécies do Gênero, como fases de desenvolvimento do Homem. Essa subsunção dos indivíduos a determinadas classes não pode ser superada antes que se forme uma classe que já não tenha nenhum interesse particular de classe a impor à classe dominante. (MARX; ENGELS, [1845-1846] 2007, p. 63-64)

A relação do ser natural-biológico com o ser social gera uma base ontológica para o processo da individuação ocorrido no interior do movimento social e da generidade. Estes elementos convergem para o indivíduo: é nele que se tem a coincidência das esferas inorgânica, orgânica e social. Acompanhando Lukács, tem-se:

Imediatamente por trás de tudo isso se encontra a relação entre o ser natural-biológico dos homens e seu ser social. Na base disso se encontra, do ponto de vista puramente ontológico, a irrevogável casualidade da coincidência de duas esferas do ser totalmente heterogêneas num só ponto de cristalização: da perspectiva da vida orgânica, em cada situação social de cada homem está igualmente contido um acaso irrevogável, assim como, da perspectiva do ser social, sua constituição biológica tem de permanecer irrevogavelmente casual. (LUKÁCS, [1976] 2013, p. 347)

Este encontro e convergência das esferas do ser social derivados da ação humana do trabalho e dos pores teleológicos provindos daí resultam em complexos sociais (como a educação, especificamente a educação corporal) e no próprio processo de individuação das singularidades presentes no ser social. Geram-se influências para o próprio desenvolvimento corporal, através também de pores teleológicos (como as novas formas de trabalho, por exemplo) que agem sobre a humanidade e conseguem diminuir os efeitos da natureza em seu ser-corpo, como o controle sobre determinadas patologias, a possibilidade de aumento do tempo de vida, bem como de disciplina e controle por desenvolvimento de pedagogias para o ser-corpo no trabalho ou para o trabalho (como

as práticas que perfazem a cultura corporal de movimento e a educação física) em sua forma estranhada/alienada presente no modo de produção capitalista, de seu surgimento até a contemporaneidade (SILVA, 2017; HEROLD JR., 2009).

Conforme afirmado em momentos anteriores, Lukács põe o estranhamento como fenômeno também surgido do processo sociometabólico. O gradual afastamento das barreiras naturais é uma característica presente na constituição da generidade e do indivíduo. Com Lukács, pode-se ver que os atos fundamentais como o de se alimentar – como a já citada e célebre passagem marxiana sobre a humanidade deixar de comer carne crua para se alimentar de carne cozida – são expressões da relação do biológico-natural com a esfera social: esses atos se socializam e ocasionam significativas mudanças qualitativas no ser singular e no gênero. E se for observado diretamente em Marx, este já apontava que a formação dos sentidos corporais – olfato, paladar, visão, audição, tato – foi um trabalho de toda a história, um desenvolvimento histórico-social em bases biológico-naturais (LUKÁCS, [1976] 2013).

E mais: já em Marx observava-se a formação do ser singular durante o desenvolvimento social que, em determinado estágio do surgimento da propriedade privada, impede – torna-se um estranhamento – a potencial desenvoltura deste ser singular-social, cuja possível realização dar-se-ia com a suprassunção ou superação do modo de produção em que se findaria este tipo de propriedade. Assim diz Marx:

A suprassunção da propriedade privada é, por conseguinte, a *emancipação* completa de todas as qualidades e sentidos humanos; mas ela é essa emancipação justamente pelo fato de esses sentidos e qualidades terem se tornado *humanos*, tanto subjetiva quanto objetivamente. O olho tornou-se olho *humano*, do mesmo modo como o seu *objeto* se tornou um objeto social, *humano*, proveniente do homem para o homem. Por isso, imediatamente em sua práxis, os *sentidos* tornaram-se *teóricos*. Eles se comportam em relação à *coisa* em função da coisa, mas a própria coisa é um comportamento *humano objetivo* diante de si mesma e diante do homem e vice-versa. [...] A carência ou a fruição perderam, assim, a sua *natureza egoísta* e a natureza perdeu o seu *caráter meramente utilitário*, na medida em que a utilidade se tornou utilidade *humana*. (MARX, [1844] 2010d, p. 109)

E se é afirmado que há no indivíduo uma convergência das esferas do ser social, como dito acima, também se tem o desvelamento do ser singular enquanto um resultado da historicidade constituída na própria processualidade que envolve a todo o momento o ser singular e a generidade humana. Novamente com Marx e Engels, observa-se isto:

A diferença entre indivíduo pessoal e indivíduo acidental não é uma distinção conceitual, mas um fato histórico. Essa distinção tem um sentido distinto em

épocas distintas, por exemplo, o estamento como algo acidental para o indivíduo do século XVIII e, *plus ou moins* [1. Mais ou menos], também a família. É uma distinção que não nos cabe fazer para cada época, mas que cada época faz por si mesma a partir dos diferentes elementos que encontra, não segundo o conceito, mas forçada pelas colisões materiais da vida. O que, em oposição à época anterior, parece acidental à época posterior – o mesmo vale também para os elementos que foram transmitidos da época anterior à posterior – é uma forma de intercâmbio que correspondia a um determinado estágio de desenvolvimento das forças produtivas. A relação das forças produtivas com a forma de intercâmbio é a relação da forma de intercâmbio com a atividade [a. autoatividade (V. M.)] ou atuação dos indivíduos. (A forma fundamental dessa atividade [b. autoatividade (V. M.)] é, naturalmente, material, e dela dependem todas as outras formas de atividade, como a espiritual, a política, a religiosa etc. A diversa configuração da vida material depende cada vez, naturalmente, das necessidades já desenvolvidas, e tanto a produção como a satisfação dessas necessidades são um processo histórico que não se encontra no caso de uma ovelha ou de um cão [recorrente argumento principal de Stirner *adversus hominem* [1. Contra homem], embora ovelhas e cães, em sua forma atual, também sejam, *malgré eux* [2. Contra a sua vontade], produtos de um processo histórico.) As condições sob as quais os indivíduos intercambiam uns com os outros, enquanto não surge a contradição, são condições inerentes à sua individualidade e não algo externo a eles [c. produção da própria forma de intercâmbio (A. M.), condições sob as quais esses indivíduos determinados, que existem sob determinadas relações, podem produzir sua vida material e tudo o que com ela se relaciona; são, portanto, as condições de sua autoatividade e produzidas por essa autoatividade. A condição determinada sob a qual eles produzem corresponde, assim, enquanto não surge a contradição, à sua real condicionalidade [*Bedingtheit*], à sua existência unilateral, unilateralidade que se mostra apenas com o surgimento da contradição e que, portanto, existe somente para os pósteros. Assim, essa condição aparece como um entrave acidental, e a consciência de que ela é um entrave é também furtivamente introduzida na época anterior. (MARX; ENGELS, [1847] 2007, p. 67-68)

O ser singular é um ente social capaz de extrair da esfera social sua vida através das condições psicofísicas que se constituíram no metabolismo ao longo da história da humanidade, conforme visto na citação acima. A diversificação do aparecimento das forças produtivas ocasiona também o aparecimento das contradições que são intrínsecas às interações presentes nos modos de produção historicamente estabelecidos. É nesse sentido que Lukács afirma que a interação das esferas supracitadas, esferas estas que possuem componentes heterogêneos que são sintetizados do próprio ser, apresenta-se como uma *factualidade ontológica fundamental do indivíduo social*.

Um importante adendo nesta questão é de que, ao longo da história da humanidade e do conhecimento nela produzido, a primazia e a estima (ideológica) pelo ser natural, ou melhor dizendo, pelas formas naturais no ser social contribuíram para o anuviamento desta factualidade ontológica, como também se justificaram a existência de uma condição humana e a imposição das formas sociais de classes, estamentos e outras formas de posições gestadas na produção e reprodução material.

Recorrendo a Marx e Engels, esses fazem a seguinte constatação sobre as formas estamentais pré-capitalistas e de organização da divisão do trabalho mais rudimentares: “No estamento (e mais ainda na tribo) esse fato permanece escondido; por exemplo, um nobre continua sempre um nobre e um *roturier* [retalheiro] continua um roturier, abstração feita de suas demais relações; é uma qualidade inseparável de sua individualidade” (MARX; ENGELS, [1845-1846] 2007, p. 65, acréscimos em colchetes nossos).

Observa-se, seguindo a análise de Lukács, que “[...] a ‘naturalidade’ na construção da sociedade pré-capitalista encobre a casualidade da união de duas esferas do ser em cada homem, porque o seu pertencimento puramente social a determinado estrato etc. assume **a forma aparente de uma continuidade em linha reta do seu ser realmente natural**” (LUKÁCS, [1976] 2013, p. 349, negritos nossos). Esta aparência é desvelada somente no modo de produção capitalista, no qual se tem a dissolução dessa forma de entendimento diante da formação de uma nova forma de produção material em que os indivíduos foram também considerados sujeitos de sua própria história.

Nesse aspecto, cabem dois alertas: a última afirmação acima foi, novamente, tornada uma consideração ideológica importante para a justificativa da ascensão da burguesia e da ilusão de liberdade contida no movimento histórico desta época e na tradição liberal daí elevada. Conforme se vê no trabalho de Húngaro (2008), a partir das observações de Lukács e José Paulo Netto, esta tradição liberal continha um núcleo temático aportado nas garantias e prerrogativas das liberdades individuais. Ainda seguindo a reflexão desse autor, tais questões elencadas trazem elementos sem a devida problematização ontológica, mas se tratavam de *valores* que “[...] transcendiam os marcos da ordem burguesa do ponto de vista do desenvolvimento humano-genérico” (HÚNGARO, 2008, p. 189).

Um segundo alerta é o fato inegável de que as formas de socialidade mais desenvolvidas na modernidade capitalista proporcionaram o aparecimento de individualidades, que em determinadas frentes teóricas, esta (a individualidade) é sustentada na primazia da subjetividade e suas diferenciações próprias identitárias, mas localizadas no sujeito-indivíduo único, como assim se observa em autores da agenda pós-moderna. Ocorre que o processo de individuação possui como essencial característica o fato de que, quanto mais se tem o desenvolvimento das comunidades humanas, maior é também o número de casos nos quais o homem pode figurar em uma singularidade,

porém, *abstracta* (LUKÁCS, [1976] 2013; COSTA, 2017). Costa tece a seguinte consideração:

À medida que a sociedade se desenvolve, o indivíduo ganha uma substância pessoal que pode ser abstratamente expressa mediante a autoconsciência da própria individualidade humana. Essa expressão é parte do movimento do seu fazer-se homem e na realidade resulta do movimento real de sociabilidade e de individuação pelo qual evolui de mera singularidade até transformar-se em individualidade e personalidade. (COSTA, 2017, p. 47)

Com Marx e Lukács, vê-se, contrário das imprecisões abstratas e que reforçavam falsas antinomias entre indivíduo e sociedade, que o conceito de indivíduo possui maior amplitude apresentando em sua essencialidade a conexão real com a genericidade humana. O processo de individuação e da constituição da personalidade possui grandes influxos da sociedade e atinge as dimensões mais pessoais, sensíveis, das ações e reações do ser singular: “A sociedade age inevitavelmente sobre os indivíduos em sua interioridade, até nas formas mais íntimas de pensamento, de sentimento, de ações e reações e nesse permanente processo de interação entre indivíduo e sociedade se constitui a substância da individualidade humana, a personalidade como manifestação da interioridade do sujeito humano” (COSTA, 2017, p. 48).

Visto em capítulos anteriores desta tese e dando continuidade à referência feita ao temor que apareceu nos parágrafos acima e anteriores, Lukács recorre à *casualidade* presente no momento ontológico do ser social e à individualidade humana que são impactadas pelas formas criadas na socialidade quase imediatamente ao nascimento do ser singular. A casualidade encontra-se na base do encontro entre as esferas biológica e social. Segundo o autor, “[...] numa formação puramente social, a casualidade na relação entre ser biológico e ser social mostra-se sob a luz clara do dia: do ponto de vista do homem singular vivo, a situação social em que o nascimento o coloca é o puro acaso” (LUKÁCS, [1976] 2013, p. 349).

Nesta observação, traz-se o complemento de que, de forma concomitante, no surgimento de interações entre os seres humanos, já se encontrava em curso um processo de saída de uma condição genérica muda. Esse processo, vale sempre lembrar, mediado pelo ato de trabalho, significa a objetivação e a exteriorização humana e da consciência “guiadas” por uma finalidade, as interações daí proporcionadas agem imediatamente sobre o ser, desencadeando decisões alternativas já desde a infância do ser que podem, inclusive, gerar efeitos que limitam o desenvolvimento de sua própria potencialidade e personalidade. Isso significa dizer que o nascente processo do ser singular, de sua

individualidade, está diretamente relacionado e dependente dos processos de socializações aos quais este ser pertence. Com Lukács, vê-se então, desde a criança, a existência de um ser simultaneamente biológico e social. Diz ainda que:

O caráter puramente social das formações sociais, das relações entre os homens, não poderá, portanto, produzir nenhuma socialidade pura do ser humano, **mas produzirá, muito antes, a corporificação não oculta da união ontologicamente casual e, ainda assim, irrevogável de ser biológico e ser social em cada homem singular**. Portanto, a casualidade ontológica desses componentes do ser de modo algum dilacera a unidade do homem, mas apenas o coloca diante da tarefa peculiar de como tornar-se uma individualidade, de como encontrar e realizar a sua própria individualidade. (LUKÁCS, [1976] 2013, p. 349-350, negritos nossos)

Lukács alerta para as generalizações que daí podem incorrer: o autor se detém a chamar a atenção de que, pelas tendências sociais, se teria o papel de formação e formatação do ser, enquanto pelas tendências biológicas fornecer-se-ia o material para a sua formação. Assim, poderia desfigurar ou voltar a esmaecer a contraditoriedade constitutiva do momento ontológico. Com Lukács, segue:

Por um lado, porque, no indivíduo concreto, o dualismo indubitavelmente presente na condição dada puramente ontológica se converteria em algo incognoscível, inapreensível. Mesmo que se exija a mais rigorosa das orientações para a “pura espiritualidade”, para um domínio tirânico do corpo “fraco”, do corpo “pecaminoso” etc. por parte da alma carente de salvação, nenhuma recusa concreta pode tomar forma autêntica num terreno não socializado; pode-se pensar aqui em Jesus e no jovem rico ou no imperativo categórico de Kant, o resultado será o mesmo: até mesmo a “carne mais relutante” já é social. Por outro lado, da casualidade heterogênea dos componentes no puro ser-em-si de sua relação geral recém-mencionada como formadores e coisa formada de modo algum decorre que a individualidade autêntica pudesse ou devesse deter-se impreterivelmente no antagonismo às possibilidades biologicamente dadas do homem (novamente no sentido da *dýnamis* aristotélica). Pelo contrário. Na resistência que por vezes se expressa espontaneamente já em crianças bem pequenas contra seus educadores, é possível mostrar que determinados momentos decisivos da individualidade de um homem estão inseparavelmente ligados a certos traços do seu ser biológico. (LUKÁCS, [1976] 2013, p. 350)

Em síntese: tratar do acaso também na constituição da individuação e da generidade aponta a sua presença no momento ontológico, mas isso não significa retirar o peso dos pores teleológicos constituídos socialmente sobre o ser singular, como não significa também justificar traços de naturalidades em determinações que são, essencialmente, sociais, como a posição em que o sujeito nasce na sociedade e seus desenvolvimentos. Lukács cita como exemplo, inclusive, que os atos de resistência que crianças apresentam a educadores são traços da esfera biológica e que também são

responsáveis por momentos decisivos da formação de sua individualidade e particularidade. Contudo, sempre é necessário haver um órgão social (como o complexo da educação, por exemplo) que promova a regulação moral da sociedade, como se tem com o desenvolvimento da ética.

Feitas as considerações até aqui, volta-se para o estranhamento e alienação como um fenômeno presente na constituição da individuação, da personalidade e da genericidade, visto que é também uma objetivação que se constitui na relação existente no binômio indivíduo-sociedade. Conforme Lukács, esse fenômeno, por meio de suas objetivações, carrega em sua essência uma força retroativa sobre o desdobramento da individualidade do homem na sociedade, uma força que pode acentuar desigualdades surgidas na efetivação do complexo de pores teleológicos (LUKÁCS, [1976] 2013).

Se os próprios modos de produção são resultado de um longo processo histórico composto do assentamento dos pores teleológicos e da divisão do trabalho, as novas objetivações presentes na esfera social e na genericidade, enquanto formas de práxis social do trabalho e econômica, podem promover, inibir ou impedir o devir do homem para sua própria individualidade e personalidade. Como diz Lukács, a personalidade humana exprime-se objetivamente na práxis do trabalho em que as tendências para o ser-para-si contido no indivíduo só ganham validade na vida cotidiana. Na especificidade do modo de produção capitalista, como se vê na obra de Marx, o aparecimento das classes sociais faz com que haja problemas decisivos para a relação do ser singular com a genericidade, com a sociedade. Pode-se dizer, inclusive, que, neste modo de produção atual, ocorre uma parcial inadequação do indivíduo ao gênero com tendências à acentuação da inadequação pela reificação, alienação e estranhamento (HÚNGARO, 2008).

Como dito no item anterior, nas primeiras formas de divisão do trabalho já se revelavam as primeiras formas de alienação e estranhamentos que se põem na genericidade humana e sua dimensão particular, o ser singular. Tal aspecto faz com que as singularidades, segundo Lukács, se movam para a direção do desenvolvimento de sua personalidade que, vale sempre lembrar, é também uma categoria de fundamento histórico-social. O decurso histórico diante das formas de divisão de trabalho gera, cada vez mais, processos de individuação que colocam o ser singular diante das alternativas surgidas nos pores teleológicos do ato de trabalho que será importante para a determinação da subjetividade do ser singular. O ser singular possuidor de uma rudimentar singularidade, quando deixa a genericidade muda, inicia uma caminhada de transformação nesta: sua singularidade, cada vez mais enriquecida através das formas

assentadas dos pores teleológicos do trabalho transformador da realidade e da própria generidade ocorrida de forma desigual e cheia de contradições, em suas diversas manifestações, possibilita não só o surgimento da personalidade, como a complexifica.

Acompanhando a leitura de Costa (2017), essa autora observa, a partir de Lukács, que a divisão do trabalho gera uma imposição aos seres singulares de diversas e múltiplas alternativas e atos heterogêneos. Como foi visto na explicação realizada sobre os processos dos pores teleológicos (segundo capítulo), a realização dos atos corretos ocasiona o impulso dos indivíduos para uma *síntese das heterogeneidades*, haja visto que o ser humano é o ser capaz de reproduzir sua vida com a síntese e unitariedade do seu ato de trabalho. O indivíduo, enquanto polo ontológico do ser social capaz de realizar tal síntese de diversas atividades, gera sobre a sua subjetividade “[...] um impulso unificador à constituição de uma personalidade complexa que em sua unidade é síntese de múltiplas capacidades” (COSTA, 2017, p. 80-81).

Conforme Lukács, há sempre de se ressaltar que o desenvolvimento social surgido e o desenvolvimento da personalidade do indivíduo singular e social encontrar-se-ão imersos nas formas em que o trabalho se encontra constituído, nas regulações sociojurídicas e em outras determinações provindas dos complexos sociais e que perfazem a práxis humana¹⁵¹. E desde as primeiras formas de divisão do trabalho, no desenvolvimento da personalidade humana, a corporeidade também se encontra inserida e passível de contínuas definições. Essas definições, inclusive, são indicativos de formas de estranhamento que operaram e, em certa medida, ainda operam na sociedade contemporânea.

A ter como exemplo a divisão do trabalho entre homens e mulheres, uma das primeiras e mais fundamentais formas, Lukács demonstra que o estranhamento daí surgido gerou impedimentos para o desenvolvimento da posição social feminina. Já nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* ([1844] 2010d) e em *A ideologia alemã* ([1845-1846] 2007), Marx mostra que, nas primeiras relações naturais entre o homem e a mulher, encontrava-se a base para a reprodução biológica, natural, mas também social:

Na relação com a mulher como *presa* e criada da volúpia coletiva está expressada a degradação infinita na qual o ser humano existe para si mesmo, pois o segredo desta relação tem sua expressão *inequívoca*, decisiva, evidente, desvendada, na relação do *homem* com a *mulher* e no modo como é apreendida a relação genérica *imediata, natural*. A relação imediata, natural, necessária,

¹⁵¹ Lukács busca também mostrar, a partir de Marx, como o fator subjetivo é encontrado nos processos sociais, especialmente em sua expressão mais visível que são os momentos de revolução.

do homem com o homem é a *relação* do *homem* com a *mulher*. Nesta relação genérica *natural* a relação do homem com a natureza é imediatamente a sua relação com o homem, assim como a relação com o homem é imediatamente sua relação com a natureza, sua própria destinação *natural*. Nesta relação fica sensivelmente claro portanto, e reduzido a um *factum* intuível, até que ponto a essência humana veio a ser para o homem em natureza ou a natureza [veio a ser] a essência humana do homem. (MARX, [1844] 2010d, p. 104)

O estranhamento ocorre na distinção corporal e não identidade entre estes sexos, mas, por outro lado, é desses que ocorrem a identidade enquanto seres pertencentes a um gênero: “Do ponto de vista do nosso problema está claro que, de modo geral, vista como um todo, ela representa um estranhamento dos dois sexos: pois já sabemos que o ato de estranhar outro ser humano necessariamente acarreta também o próprio estranhamento” (LUKÁCS, [1976] 2013, p. 598). O processo de humanização teve como uma consequência embutida na divisão do trabalho a opressão da posição feminina¹⁵², das organizações matriarcais mesmo com consequências impeditivas até os dias presentes.

As funções socialmente modificadas que surgem por essa via na relação entre homem e mulher como momentos da divisão social do trabalho ocasionam – independentemente das intenções, dos propósitos dos envolvidos – novas relações sociais sumamente importantes, sem, no entanto, produzirem necessariamente transformações profundas no plano imediato da relação humana entre homem e mulher, mas criando também reiteradamente campos de ação de possibilidade para tais transformações. Com efeito, está claro que, desde o declínio das formas matriarcais de vida, o domínio do homem e a opressão da mulher se converteram em fundamento permanente da convivência social dos homens. (LUKÁCS, [1976] 2013, p. 597)

A opressão atingiu graus em que a mulher foi convertida a mera servidora e/ou escrava sexual. Mesmo com as novas socialidades que aos poucos tornaram possíveis a mulher emergir de uma condição muda, tais traços de opressão se modificaram, mas ainda não foram superados:

Contudo, tanto o fenômeno do próprio estranhamento como a importância social e humana das tentativas de superá-lo mudam muito significativamente de fisionomia dependendo de onde, como, com que intensidade etc. o ser-estranhado está vinculado com a consciência de que se trata de uma condição indigna do homem. [...]. O fato de os exemplos a seguir, extraídos da Antiguidade, se referirem predominantemente ao ser da mulher como escrava não muda substancialmente nada na essência da coisa: a escravidão e as instituições que se assemelham a ela (desde o *ius primae noctis* até a

¹⁵² Konder ([1967] 2010) traz uma importante observação: a divisão de trabalho mais rudimentar baseada na relação entre homem e mulher, mais especificamente a divisão *natural* do trabalho, ainda não acarretava qualquer opressão ou exploração da mulher. O trabalho tinha a característica de ser socialmente produtivo e preenchia os requisitos de função pública, comunitária, “[...] tanto quanto a caça de que os homens estavam incumbidos”. (KONDER, [1967] 2010, p. 64)

disponibilidade sexual da mulher em relação de serviço até os dias de hoje) sempre desempenham um papel importante na história do estranhamento da vida sexual. Pensemos, portanto, em primeiro lugar, na *Iliada*. Briseide se torna escrava de Aquiles; depois da grande batalha, ele tem de entregá-la a Agamenon, mas por ocasião da reconciliação recebe-a de volta. Nesse processo todo, ela é um mero objeto “que fala”, que igual a um objeto mudo passa da posse de um para a posse de outro. Em *As troianas*, de Eurípides, a violação da dignidade humana por essa práxis já é o tema central. Não há como mudar o fato de que elas têm de se tornar escravas dos vencedores, mas ele aparece associado simultaneamente à indignação humana contra ele – todavia, objetivamente impotente –, na qual só em alguns momentos faísca um anseio por resistência ativa, que permanece subjetivo. Na tragédia *Andrômaca*, também de Eurípides, essa resistência já adquire uma figura convertida em práxis individual: numa situação que atingiu o ponto crítico, Andrômaca age como se fosse uma pessoa tão livre quanto os seus adversários e – na realidade estilizada da tragédia – força um comportamento correspondente dos demais em relação a ela, contudo, também nesse caso, diante do pano de fundo que gera a tensão da trama, de que a sua condição irrevogável de escrava pudesse, a qualquer momento, acarretar sua eliminação física. (LUKÁCS, [1976] 2013, p. 598)

Lukács, ainda na continuidade da análise, demonstra que os desenvolvimentos civilizatórios em seus momentos geraram determinações sociais e individuais que resultaram nas mais diferentes formas de dominação masculina sobre as mulheres. Na sociedade grega, por exemplo, com o surgimento de pólis, há a instituição da monogamia que torna a mulher “[...] uma presa e criada da volúpia comunitária” (MARX, [1844] 2010d, p. 104), “[...] numa espécie de escrava doméstica estranhada [...]” (LUKÁCS, [1976] 2013, p. 610). Mesmo que diante das formas anteriores isso possa ser considerado como uma elevação acima de outros estranhamentos, somente através da prostituição, considerada outro tipo de autoestranhamento, é que se teria uma outra condição de mínima superação da estrutura de então.

Lukács mostra assim: “[...] como naquela época eram estreitos os limites objetivos traçados para a humanidade tanto interior quanto exterior nesse campo” (LUKÁCS, [1976] 2013, p. 610), com a constante transformação econômica e social nos últimos séculos, não houve uma maior evolução do gênero humano que aumentasse as possibilidades de existência de uma autonomia econômica (também social) das mulheres. É, pois, nesse aspecto que se tem a queda do argumento ideológico sobre a inferioridade feminina, justificada em grande medida nas bases naturais (corpóreas, inclusive) e também sociais. E, na contemporaneidade, tornou-se inegável a importância dos movimentos sociais que buscam a igualdade de condições entre homens e mulheres (consideradas por Lukács como progressista e positivo), tanto no âmbito econômico como no terreno da sexualidade.

Contudo, partindo da teoria marxiana-lukacsiana, ressalta-se que, na contemporaneidade, isso não significou a eliminação dos estranhamentos presentes na relação entre homens e mulheres. Pelo contrário, eles se acentuaram conforme se teve também o crescimento do modo de produção capitalista e da forma de trabalho estranhado que impede o real desenvolvimento da generidade-para-si. Lukács, a partir de Marx, observa que tais elementos estranhados, provindos dos sujeitos de consciência estranhadores, só se tornariam possíveis no comunismo real.

Acompanhando a leitura de Lara (2015), esse aponta que com Lukács se vê que o debate sobre a sexualidade e a libertação feminina é parte do processo do gênero humano para si. E continua:

Sem a libertação da mulher e a sexualidade emancipada (de ambos os sexos), não há possibilidade de qualquer tipo de emancipação humana autêntica. A emancipação feminina coexiste dialeticamente com o processo de emancipação humana. Assim, suprime, simultaneamente, a monogamia, a propriedade privada dos meios de produção, a exploração da força de trabalho, a opressão/sujeição da mulher, ou seja, os estranhamentos sociais. Não há possibilidade de emancipação autêntica da mulher sem emancipar a humanidade das relações sociais e econômicas capitalistas. (LARA, 2015, p. 287)

A afirmação acima realizada por Lara (2015) não significa a eliminação ou minimização das lutas por direitos e conquistas sociais relacionados a identidades de gênero – por exemplo, direito ao aborto, licença maternidade/paternidade, casamento homoafetivo – e outras formas de lutas, como direitos à igualdade étnico-racial. Contudo, é necessário que se tenha a devida atenção para a perigosa fragmentação das lutas pautadas por diferentes aspectos daquilo que compõe a generidade humana: “A fragmentação das lutas sociais pode resultar em outros tipos de estranhamentos quando, por exemplo, confundem liberdade sexual com exposição fetichizada do corpo feminino e masculino aos ditames momentâneos do mercado” (LARA, 2015, p. 287).

Novamente buscando a síntese e contribuição no trabalho de Lukács ([1976] 2013) e Costa (2017) sobre a possibilidade de superação da alienação e do estranhamento no atual estágio do gênero humano – diga-se, de passagem, na atualidade do modo de produção capitalista –, tornaram-se um fenômeno universalizado, “[...] que predomina entre os opressores assim como entre os oprimidos [...]” (LUKÁCS, [1976] 2013, p. 754) e que trouxe imensas limitações para a realização da humanidade a uma real passagem à generidade-para-si. A possibilidade torna-se existente quando a consciência particular e singular dos indivíduos atingir maiores patamares de desenvolvimento que possam

romper com as particularidades de seu tempo (como foi o caso da já citada alienação e estranhamento surgidos na relação entre homens e mulheres), mas também quando ela estiver amplamente socializada.

Com Lukács, tem-se a seguinte observação: “Quanto mais se há um movimento para a constituição da personalidade autêntica e singular do ser humano, quanto mais a questão do estranhamento o acompanha em seus desenvolvimentos, a individualidade mais se torna social e mais genérica” (LUKÁCS, [1976] 2013, p. 634). Quando o ser singular entende a sua própria vida singular, particular e individual dentro do processo social formador do gênero humano e se esforça para buscar a sua própria realização, é que se tem um vínculo real com a genericidade. Pois é na genericidade e na sua condição ontológica de ser social, de não ser um sujeito apartado da genericidade, mas identificado e nascido juntamente com ela, que se terá a possibilidade da superação não apenas enquanto personalidade particular, mas enquanto gênero humano.

Não se pode esquecer que, desde a ascensão do modo de produção capitalista até a atualidade, tais questões se materializam em uma sociedade de classes em constante conflito ainda não resolvido na superação de suas contradições e estranhamento. Contudo, é justamente para essa superação que ainda é necessário haver uma atuação das singularidades que alçaram sua saída (talvez ainda não material, mas de aquisição de uma consciência esclarecida) da particularidade do trabalho estranhado no capitalismo que deforma a humanidade e sua corporeidade.

A atuação é necessária mesmo diante de impedimentos presentes nos complexos do ser social que dificultam o seu reconhecimento e identidade enquanto singularidade pertencente a uma classe que se encontra em confronto, como a incessante produção de novas e aprofundadas reificações cujo resultado tornou as relações sociais cada vez mais abstratas, coisificadas e, inclusive, ideologicamente “naturalizando” os impedimentos que deformam o ser social (LUKÁCS, [1976] 2013; LARA, 2015). Mas, mesmo que no atual quadro histórico em que se tem refinado desenvolvimento de estranhamentos e reificações (a tomar como exemplo a primazia – falsa – da esfera do consumo), segundo Lukács, elas apresentam uma ambiguidade.

Assim, o autor diz:

A reificação e o estranhamento têm hoje um poder que talvez seja maior do que jamais tiveram. Contudo, eles nunca estiveram ideologicamente tão ociosos, tão vazios, tão pouco entusiasmadores. Portanto, está dada socialmente a perspectiva de um processo de libertação de longo prazo e cheio de contradições e retrocessos. Não vislumbrar nada dela é sinal de cegueira,

assim é ilusão a esperança de realizá-la imediatamente por meio de alguns *happenings*. (LUKÁCS, [1976] 2013, p. 748)

Seja na ambígua relação de confronto e supressão de um tipo de trabalho manual-corporal e artesanal pela maquinaria da indústria moderna que potencializa a produção de mais-valor explorando também corpos imaturos e/ou flexíveis das mulheres e de crianças (MARX, [1867] 2018), seja nas formas contemporâneas de precarização social do trabalho ocorridas pelas novas ordenações do mundo do trabalho e que afetam não apenas o corpo (disciplinamento pelo trabalho e por pedagogias e práticas que atuam na educação corporal como a ginástica e o esporte, por exemplo) como a personalidade humana, a estrutura psíquica dos sujeitos (SILVA, 2017), a elevação de personalidades autênticas e o incentivo e atuação para que elas se revelem e se identifiquem com a generidade continuam sendo necessários para a constituição de possibilidades de desvelar a real vinculação existente entre os sujeitos e daí buscar formas de sua superação.

CONSIDERAÇÕES FINAIS



Garimpo de Serra Pelada-PA. Série fotográfica do livro *Trabalhadores* de autoria de Sebastião Salgado. © Disponível em: <https://img1.lostbird.vn/2018/04/11/130411/10.jpg>.

O ponto de partida anunciado no princípio deste trabalho exigiu um exercício de aproximação com uma *pequena parcela* da imensa produção do conhecimento constituído na história humana acerca do corpo. Isso significou um esforço de *abeirar*, mas sem a pretensão de dar conta ou de alcançar, as diversas produções ou mesmo a *totalidade transitória* já existente dos estudos sobre este tema. Da expressão *aparencial, material, físico-biológica*, a própria humanidade foi capaz de gerar reflexões e conhecimentos diversos acerca de si mesma e do que a constitui.

Assim, para alcançar o objetivo geral traçado neste trabalho, buscou-se, então, tratar da constituição do corpo e da corporeidade humana por uma abordagem que se julga como a possível de revelar as reais determinações que são imputadas à humanidade e sua materialidade corpórea. Retomam-se, objetivamente, algumas conclusões do percurso de estudo feito até aqui sintetizadas em torno de quatro momentos, quais sejam: 1) *a imposição ontológica do ser social, as análises acerca das esferas ontológicas e a relação com o corpo*; 2) *a imposição ontológica do ser social, o desenvolvimento dos complexos sociais e a corporificação humana ocorrida com a elevação do gênero e*

indivíduo humano na esfera social; 3) a imposição ontológica do ser social para a análise e compreensão dos novos pores socioteleológicos surgidos na contemporaneidade; e 4) uma contribuição para a crítica da centralidade do corpo na educação física, por uma imposição de uma verdadeira ontologia do ser social para os estudos sobre o corpo. Vê-se, a seguir, cada uma destas sínteses.

Em relação ao primeiro momento, destacou-se a contribuição necessária da *imposição ontológica do ser social* para a investigação da questão do corpo. Diferente das abordagens gnosiológicas ou abordagens que apostam no *automovimento da razão*, a ontologia do ser social marxiana e lukacsiana, ao contrário, ancora-se no *automovimento do mundo real* detectando as determinações histórico-concretas sobre a especificidade do ser social, as bases de sua reprodução social e da ética que acompanham estes desenvolvimentos da humanidade (LUKÁCS, [1976] 2012, 2013; TERTULIAN, 2009; 2016; TONET, 2013). Como se viu, a obra de Marx, Engels e Lukács traz a força de desvelar a gênese humana emergida no metabolismo entre os primeiros entes primatas-hominídeos com as esferas inorgânica e orgânica cujo resultado desse processo metabólico, já visto desde tempos remotos, foi capaz de gerar e explicitar a socialidade humana.

Da *esfera inorgânica* de onde parte a matéria necessária para a formação físico-química de condições de surgimento e sustentação da vida orgânica, têm-se os insumos necessários para os primeiros metabolismos entre os primeiros seres vivos com o dado inorgânico. Do longínquo e incessante processo que estabeleceu as condições do florescimento de novos e diversos seres da *esfera orgânica* sobressaíram as primeiras formas que posteriormente (após um longo processo de pores teleológicos) seriam nominadas como *corpos físicos*. Nesta esfera, as primeiras formas de vida despontaram e, no constante intercâmbio entre elas e a natureza inorgânica, se iniciou um processo sociometabólico que resultou na saída de um tipo de ser de sua condição primeva, animalesca. Tal processo representa, ao mesmo tempo, a elevação dos hominídeos a algo distinto da *massa amorfa* da natureza. Atente-se para o que se denominou como uma *massa amorfa*, conforme se tratou no quarto capítulo, não significa dizer que a natureza seja uma totalidade uniforme e indistinta. Porém, conforme se avançou nesta argumentação a partir do modo operativo da ontologia marxiana e lukacsiana, o ser e as coisas tomam forma por ação de uma determinada *consciência* de um *ente* que se autopercebeu, percebeu as coisas em seu entorno, as definiu como algo que existe, como

também as definiu como possuidoras de formas e conteúdos que as tornavam diferentes, distintas ou mesmo iguais umas das outras.

Mas este processo não é um automovimento da *razão* ou do *espírito*, nem ocorre somente na natureza, nem somente no ente humano em seu *em-si*. Foi necessário, conforme se buscou constantemente expor, que houvesse um processo único entre o ente humano e a natureza para que ambos formassem a consciência, se formassem na consciência e constituíssem a razão e o conhecimento. Lembre-se sempre de que todo este processo sociometabólico e de intercâmbio somente foi possível pela mediação do *ato de trabalho*, responsável pela autoformação humana, enquanto ser singular e social. No interior das esferas inorgânica e orgânica, as espécies hominídeas foram os seres que desenvolveram um tipo de agir único que demarcou uma nova forma de metabolismo e intercâmbio destes seres, qual seja, o trabalho como mediação, como o momento em que a consciência humana é *objetivada e exteriorizada*, tornando-se também uma forma de ação, uma *práxis*. A consciência, assim, deixa de ser um *epifenômeno* no reino animal e, no interior da ação processual humana, ascende em sua prioridade no ato teleológico do trabalho.

Assim se formou a *esfera social*, o complexo que surgiu do processo metabólico do ser com a natureza exterior inorgânica e orgânica e que inicialmente possibilitou tornar os seres hominídeos em seres *humanos* ao adquirir *consciência-do-seu-em-si*. Viu-se que, com Marx, Engels e depois Lukács, a consciência foi e é consequência do movimento concreto do intercâmbio humano com aquilo que lhe é uma materialidade inicialmente *estranhada* (fora-de-si), mas que, no próprio processo de autorreconhecimento, o ser se perceberá também como *materialidade corpórea*, inicialmente físico-natural e que aparece como fundamento da formação da consciência. Esta consciência que se torna *sensível e cognoscente* reconhece, no processo de *interiorização*, o que lhe apareceu na exterioridade e vê, portanto, sua materialidade corpórea como expressão e forma objetiva da natureza. Assim, o ser humano, já com índices de socialização, se vê também como um ser da natureza.

Dessa forma, como se afirmou no segundo capítulo deste trabalho, a consciência é um *dado* exclusivo da processualidade do ser na esfera social que torna possível o ser humano se autoperceber, tornar-se *consciente-de-si* e de ter e existir em um corpo. Cabe novamente trazer um excerto outrora já apresentado neste trabalho, mas que traz uma importante síntese lukacsiana. Assim, este filósofo diz:

Tal prova [...] pode ser fornecida pelo homem no seu conjunto, como indivíduo, como personalidade; **nunca**, portanto, pelo corpo ou pela consciência (alma) de cada um por si, considerados isoladamente; **trata-se de uma insuprimível unidade ontológica objetiva, na qual é impossível o ser da consciência sem o ser simultâneo do corpo**. Ontologicamente se pode dizer que é possível a existência de um corpo sem consciência [...] ao passo que uma consciência sem base biológica não pode existir. Isso não contradiz o papel autônomo, dirigente e planificador da consciência com relação ao corpo; pelo contrário, é o seu fundamento ontológico. (LUKÁCS, [1976] 2013, p.131)

Semelhante conclusão encontra-se na síntese encontrada no trabalho de Baptista (2007) e com a qual também se tem concordância por esta ilustrar muito bem a relação do corpo e da consciência no ser humano que emerge na esfera social:

Essa consciência só pode ser manifestada no corpo do ser humano e, por isso, é denominada **consciência do corpo** o qual, por sua vez, será responsável pela realização direta do trabalho. O agir humano só é possível através da presença material da consciência, em outras palavras, **corpo da consciência**, o qual contribui para a ação material da consciência. (BAPTISTA, 2007, p. 29, negritos nossos)

O processo sociometabólico empurrou a humanidade para o seu desenvolvimento, um processo ocorrido em milhares de anos e cuja transição entre as esferas são feitas por *saltos ontológicos*, por transição de um nível a outro com características qualitativas diferenciadas. O salto ontológico não é mero *tornar-se-outro* imediato e distinto do nível anterior, mas é o momento em que há a negação dialética da esfera ontológica primeira, negação esta que é essência necessária para um longo processo cheio de contradições e recaídas, como disse Lukács, mas que geram novas *legalidades* e *categorias* que trazem a afirmação de um novo ser (LUKÁCS, [1976] 2013; LESSA, 2001).

Procurou-se sempre ressaltar nesta tese que, no interior desses processos, encontra-se o *ato de trabalho*, responsável pela mediação humana e que proporciona a transição do *ser-meramente-biológico* a *ser social*. A elevação do organismo humano e a complexificação que daí surge modificam as *carências* e *necessidades*, antes ainda presas somente à sua existência físico-biológica. Não apenas eleva a humanidade, mas também modifica sua consciência. O trabalho humano busca atuar no controle das causalidades oriundas das carências e necessidades para se pôr como finalidade dirigida, ou seja, como *pores socioteleológicos*. Mais uma vez, observa-se, na relação do agir humano com a consciência, o papel fundamental do trabalho para *pôr-em-movimento* o processo de controle das causalidades e a busca dos meios para que se assente a atividade conforme as *alternativas* que lhe são postas pela finalidade estabelecida.

O controle das causalidades e dos pores teleológicos por meio do ato de trabalho significou, inclusive, o controle das causalidades naturais que se encontram no próprio corpo. O trabalho estende domínio sobre os hábitos, os instintos, os afetos, modificando a natureza humana. O que convém também sempre destacar e lembrar que, quando se fala acerca da natureza humana, não se trata de uma mera substância abstrato-estática, um *dado natural* ou de algo possuidor de um predicado moral que é *inato*. Trata-se, a partir de Marx, Engels e Lukács, de uma *substancialidade que se encontra em constante movimento*, uma substancialidade que é *sócio-histórica* e reconhecida no interior do devir humano nos complexos dinâmicos do ser social.

E na natureza inicialmente biológica e concreta do ser-corpo, observou-se que o ato de trabalho também modificou os sentidos – o paladar, a audição, a visão, o tato, o olfato – e a própria gestualidade corpórea. Andar, correr, saltar, locomover-se nos meios terrestres-aquáticos-aéreos, dentre outras gestualidades desenvolvidas, transformaram-se em técnicas corporais. Estas técnicas corporais, por sua vez, corresponderam, ao longo da história, aos mais diversos objetivos que, em certa medida, se sobrepuseram as primeiras formas correspondentes às primeiras carências e necessidades naturais do agir puramente biológico.

Um aspecto fundamental para o debate e para os estudos sobre o corpo na educação física pode se retirar das observações acima expostas. As formas desenvolvidas do movimento humano não se desconectaram das exigências e das especificidades do ser social em cada *particularidade* histórica vivida, seja na Antiguidade de onde começaram a surgir sistematizações sobre o agir motor humano, seja na modernidade e contemporaneidade, em que determinadas práticas assumem novas figurações e significações. Vale ressaltar que as exigências de outrora e suas formas técnico-motoras correspondentes não desapareceram, pois elas ainda se encontram manifestas no decorrer da história.

Porém, diante das novas formas de complexidades sociais surgidas nos pores socioteleológicos do trabalho e da consciência, o movimento humano é crivado pelos princípios presentes no tempo histórico correspondente. Aliás, cabe sempre ressaltar que, no interior desse movimento, também se tem a geração de formas estranhadas e alienadas que *desejetivaram* e *desejetivam* o ser. Observa-se, assim, especialmente no modo de produção capitalista, que a racionalidade do desenvolvimento sociotécnico da produção material, do desenvolvimento social e do próprio conhecimento técnico-científico atravessa e direciona as atividades corporais modernas e contemporâneas.

Em uma das mais expressivas manifestações corporais, o esporte moderno, observou-se que a sua gênese não ocorreu de forma linear e sem acidentes, mas sua expressão moderna é resultado da sistematização de outras expressões corporais existentes, como os jogos e as brincadeiras. Por exemplo, antes do surgimento do futebol moderno, encontrava-se na Europa e em outros continentes, alguns tipos de jogos de bola praticados com os pés e que eram realizados sob contextos e com significados diferentes. A real gênese do esporte moderno encontra-se vinculada às determinações nascidas no modo de produção e na socialidade capitalista.

É na observação dessas conexões que autores como Jean-Marie Brohm (1976) vem a entender o esporte como fruto de uma *ruptura histórica* e que se constituiu quase ao mesmo tempo em que ocorria a consolidação do modo de produção capitalista, especialmente em sua fase imperialista na Europa e nos Estados Unidos. Esse autor buscou combater o que ele denominou como a existência de uma *polissemia* acerca do esporte, afirmando que tal atividade não é uma instituição homogênea, mas uma prática que encontra, inclusive, inserida nas relações de produção e das classes sociais que dela emergem e que tende a ter significações distintas conforme o estrato social em que ela é praticada.

Para a burguesia, por exemplo, o esporte é concebido como *ócio, ocupação do tempo livre*, enquanto para o proletariado é concebido como *um meio de recuperação física* (BROHM, 1976). Sendo então consequência do desenvolvimento das forças produtivas, as práticas esportivas (pode-se estender para outros tipos de atividades corporais também) ocasionam uma educação corporal correspondente a este modo de produção e reprodução capitalista. De acordo com Brohm (1976), o esporte transforma o corpo em instrumento que se encontra integrado ao complexo sistema das forças produtivas e prepara a força de trabalho para corresponder às exigências da produtividade.

O esporte moderno também se tornou um setor específico dentro da divisão do trabalho capitalista e que na atualidade apresenta um grande desenvolvimento econômico, um mercado que se move na mesma lógica de produção e reprodução da sociedade de classes e que gerou produtos portadores de valores elevados e caros – de esportistas a marcas. O espetáculo esportivo reforça o corpo como mercadoria a partir do controle das pulsões, da regularização e controle da agressão e da violência tolerada, como também produz a *cretinização* das massas, que leva Brohm a afirmar que são caminhos que produzem *fascistização*, um caminho para o fascismo.

Outro aspecto fundamental que se pode observar da imposição ontológica das esferas inorgânicas, orgânicas e sociais é o tratamento da constituição humana no processo sociometabólico do homem com a natureza. Afirmou-se anteriormente que, desse processo, surgem novos pores teleológicos, legalidades sociais que acompanham a complexidade da socialidade que constantemente se desenvolve. Esse processo é responsável pelo afastamento da humanidade das barreiras naturais, porém, isso de modo algum significa a supressão ou superação da dimensão natural contida no próprio ser. O ser humano-social permanece, *em caráter ineliminável*, um ser natural.

A busca pelo domínio da dimensão corpórea biológica, dos afetos, das emoções e da modificação da própria natureza configurou-se como uma constante que ganhou um impulso, especialmente na contemporaneidade capitalista. Isso não significa que esse domínio se converta em supressão, ainda que as formas de produção atual estejam dilapidando e exaurindo os recursos naturais necessários para a própria sobrevivência do gênero humano.

Na atual tensão entre capital e trabalho, o constante questionamento sobre as formas desenvolvidas para a busca do domínio da natureza atravessa a pertinente e atual preocupação quanto ao esgotamento do meio-ambiente. Essa preocupação relaciona-se com a intensificação da exploração degradante dos recursos naturais ocorrida com o incremento e desenvolvimento sociotécnico das forças produtivas, como se pôde observar no debate recente sobre relação da ecologia com a produção econômica e material a qual Foster (2005) trata na sua pesquisa. A preocupação é legítima e necessária, haja visto que, sem a natureza inorgânica e orgânica que é exterior à humanidade, o suporte à vida ficaria comprometido, para não dizer da possibilidade de extinção dela.

O mesmo desenvolvimento sociotécnico do trabalho, das forças produtivas na atualidade (alimentado também por uma ciência convertida em força produtiva, diga-se de passagem) tem promovido reordenamentos nas formas de produção que afetam as relações de produção e, conseqüentemente, a complexificação das classes sociais. O significativo avanço das formas alienadas e estranhadas de trabalho estabeleceu a vigência do controle e educação corporal por pedagogias elaboradas para a esfera da produção material, pedagogias estas que deformam o ser corpóreo em nome da produtividade, vide a discussão presente no trabalho de Silva (2017).

A questão da dimensão natural na formação humana tem um caráter inquestionável, mas que tem sido questionado na contemporaneidade por um *movimento do real* que apresenta significativos desenvolvimentos nos campos técnico-científicos da

biotecnologia, da robótica e cibernética e da comunicação e informação. Acompanham este movimento teorias que anunciam, inclusive, possibilidades de superação da humanidade em direção a uma era da *transhumanidade*, da *pós-humanidade*, do homem pós-orgânico. Esse movimento diz se embasar em pressupostos iluministas em que a razão e a racionalidade seriam caminhos para a superação e *transcendência* das limitações humanas. Ou seja, este movimento postula uma outra forma de vida que se evoluiria dos seres humanos, mas com significativas diferenças de tal modo que se tornaria um ser *não-humano*. Tais polêmicas questões podem esbarrar nas fronteiras das esferas ontológicas do ser social. Muito poderia se argumentar e desenvolver acerca deste polêmico campo de pesquisa, mas, a partir do que se teceu e acumulou com este trabalho, saltam de imediato duas reflexões com potencialidades de maiores desdobramentos e aprofundamentos.

A primeira reflexão é de que os desenvolvimentos sociotécnicos ora existentes não alteram a vinculação ontológica do ser humano-social, da sua consciência com o *processo vital do corpo* (LUKÁCS, [1976] 2013). E aqui se faz questão de ressaltar que este processo vital sobre o corpo significa: a) a existência e necessidade das dimensões inorgânicas e orgânicas que atravessam a materialidade corpórea, como também atravessam aquilo que lhe é exterior. O homem não se formou por si só, pois é um ser que se encontra em relação a algo, seja a *exterioridade natural* ou outros *homens* (também seres da natureza), mas que são decisivos para se constituir a *identidade* e o *conceito* de homem, de *ser corpóreo*; b) o processo vital do ser corpóreo também significa a capacidade humana de se objetivar e exteriorizar através do ato de trabalho.

O ser humano-social não pode ser resumido só a uma *existência-em-si* como algo inanimado, mas é a existência de um ser que age para, inclusive, existir. A existência humana depende do agir humano que buscou controlar as causalidades e se objetivou e exteriorizou nos pores teleológicos geradores de novas formas, produtos e, posteriormente, mercadorias. De fato, os produtos dos pores socioteleológicos geraram coisas materiais e tipos de ação humana que são desenvolvidos até em níveis microscópicos (vide o sequenciamento do genoma humano e as potencialidades daí despertadas) que hoje auxiliam a medicina. Porém, ao contrário do que defende o citado movimento que observa, no avanço da biotecnologia e da medicina, a possibilidade de superação das limitações postas pela condição natural, entende-se aqui que eliminar a dimensão orgânica significaria suprimir algo que é também produto de uma ação humano-

social, ou seja, a própria expressão corpórea como produto do agir humano nas esferas inorgânica, orgânica e social.

A segunda reflexão é que, do processo vital do ser corpóreo acima exposto, o trabalho que se assentou e gerou a diversidade de pores que se encontram à nossa volta se assentou também como conhecimento técnico-científico. Esse conhecimento, fruto deste trabalho e processo vital humano, também se encontra inserido na esfera das relações produtivas e sociais. Buscando novamente em Marx, Engels e Lukács, tem-se a importante constatação de que a ciência moderna foi convertida em força produtiva e o resultado disso, qual seja, o produto e o próprio conhecimento empregado para a produção também foram convertidos em produtos portadores de mais-valor, em mercadorias. Assim, não se pode desconsiderar ou tratar de forma secundária o fato de que os produtos do trabalho e da ciência materializados em técnicas de modificação corporal, tais como as cirurgias estéticas, técnicas e tecnologias de intervenções em níveis macro e microgenéticos, entre outros tipos de produtos, converteram-se em mercadorias, produtos e técnicas de produção detentoras de mais-valor.

Importante refletir sobre isso quando se trata de tais questões no interior da socialidade vigente em que, suspeita-se, tais desenvolvimentos e os bens daí produzidos não beneficiariam a generidade humana em sua totalidade, mas estariam à disposição somente, quase exclusivamente, de algumas singularidades pertencentes às classes detentoras dos meios de produção e que, portanto, teriam condições de acesso e de consumo desses produtos.

Quanto ao segundo momento, *que trata da imposição ontológica do ser social, do desenvolvimento dos complexos sociais e da corporificação humana ocorrida com a elevação do gênero e indivíduo humano na esfera social, cabe afirmar que, a partir dos complexos sociais surgidos na reprodução humano-social, é que se estabeleceram as condições de emergência do gênero humano e dos sujeitos singulares resultado do processo de individuação. O ato de trabalho gerou pores teleológicos que se materializaram nos complexos sociais da divisão do trabalho, da linguagem, da sexualidade, da alimentação, da educação e do direito. Nesta tese, destacou-se o complexo da linguagem para localizar seu surgimento como um por teleológico advindo da relação do ser social com a natureza, relação esta que opera, na consciência, o distanciamento da realidade através do espelhamento objetivo da realidade na subjetividade humana. Esse processo implicou o aparecimento da relação sujeito-objeto, como também a apreensão conceitual que se expressa por meio das linguagens*

desenvolvidas. Pode-se afirmar que a linguagem é, também, uma objetivação e exteriorização humana.

O ente humano singular, inicialmente vinculado e pertencente às esferas inorgânicas e orgânicas, ainda era um ente *mudo*, mas que, através do ato de trabalho, supera esta condição inicial, ou seja, sua *mudez* foi rompida somente quando a consciência se pôs, se objetivou e se expressou. Ressalta-se que a mudez acima mencionada não se tratou apenas de uma ausência ou limitação posta pela dimensão físico-biológica, mas se tratou de uma ausência de condições na nascente generidade humana para o desenvolvimento do intercâmbio entre as singularidades, algo que veio somente a ocorrer pela necessidade do metabolismo humano com a natureza e pela carência de se estabelecer uma forma de interação e comunicação passível de entendimento por entes de um mesmo grupo.

Assim, na processualidade do ser na esfera social e nos complexos sociais, a linguagem não apenas proporcionou a voz dos sujeitos singulares, mas evidenciou também a voz do gênero humano, o que demonstra que a generidade humana é expressão e categoria histórico-social em constante desenvolvimento.

Procurou-se evidenciar a dialética da relação do sujeito singular com a generidade humana, especialmente no quarto capítulo desta tese, para afirmar ainda que a *corporificação humana* é um processo intrínseco e que *dá corpo* ao indivíduo e também ao gênero humano. Em miúdos, *a corporificação humana é genérica e singular*. A corporeidade da qual se tratou pelo viés histórico-ontológico ou, como diz Tertulian (2009, 2016), por uma abordagem *ontológico-genética*, é expressão do movimento e da concretude na realidade, é expressão do movimento humano que age através do trabalho, trabalho este que é fundamental para a práxis social humana e, inclusive, para a efetivação deste ser como *personalidade viva*, conforme síntese realizada por Silva (2017) e com a qual se concorda.

No interior do processo de objetivação e exteriorização humana, ato social do trabalho, encontra-se o movimento da saída do ser *em-si* ao ser *para-si*, da *generidade-em-si* à *generidade-para-si*. Aí também se encontram processos que resultaram em formas de alienação e de estranhamento que agem decisivamente no ser social, especial e especificamente em seu momento mais desenvolvido na atualidade de modo de produção capitalista.

Diante do que se expôs no quarto capítulo desta tese, pode-se afirmar que nestes processos, que são todos responsáveis pela constituição da individualidade e das

personalidades diversas ocorridas no interior do processo de individuação presente na generidade humana, também se encontra a elevação do primado do indivíduo e de sua subjetividade, seja no campo discursivo-ideológico, seja na produção de conhecimento e de correntes teórico-filosóficas que embasam este primado e/ou buscam justificá-lo. Porém, pode-se inferir que o individualismo é expressão atual do estranhamento social em que se põe a individualidade, o bem pessoal, o direito individual, como instância superior às necessidades do próprio gênero humano.

É possível também inferir e apontar o aprofundamento em futuras investigações que estes princípios sociais presentes na constituição da subjetividade humana podem se apresentar como determinações para o processo de realização de escolhas e decisões dos caminhos em que uma determinada *personalidade ativa* possa devidamente expressar sua própria individualidade e identidade. No campo de estudo da educação física, a questão da personalidade e do poder decisório do indivíduo pode inserir-se diretamente em análises que buscam observar a relação das motivações para as escolhas de realização de determinadas práticas de atividades corporais, as questões estéticas (que passam por modelação corporal via exercício físico, procedimentos biomédicos e estéticos) ou de buscas que reforcem as características de uma personalidade que se pretenda *autêntica*.

Contudo, os processos decisórios ou uma personalidade não se encontram desvinculados da processualidade do ser social. Percebeu-se que o desenvolvimento social impacta a formação da individualidade na medida em que seus processos geraram, para o indivíduo, uma substância pessoal que pode ser expressada na personalidade mediante a autoconsciência da própria individualidade humana, conforme Lukács ([1976] 2013) e explicação de Costa (2017). Assim, viu-se que a personalidade também é uma categoria histórico-social, é uma manifestação da interioridade do sujeito humano, passível de ação das formas sociais surgidas nos pores socioteleológicos secundários (como a ideologia, por exemplo) que promovem a alienação e o estranhamento do sujeito e que podem, inclusive, deformar a personalidade. Nesse sentido, a busca de uma constituição de personalidade na vida cotidiana esbarra nas formas socialmente desenvolvidas.

Dessa forma, o sentido lukacsiano de uma *personalidade autêntica* não condiz com a simples busca da realização pessoal e individual. Entende-se, por Lukács, que quanto mais há o movimento para a constituição da personalidade autêntica no ser singular, movimento este que é acompanhado pelos estranhamentos aos quais o sujeito singular está submetido e que são empecilhos para o seu próprio desenvolvimento, mais

a busca de sua individualidade se torna social e genérica por tomar consciência de que sua busca é uma busca também do gênero humano (LUKÁCS, [1976] 2013).

Como já se afirmou dos produtos que surgem para o atendimento das diversas necessidades na atual forma de socialidade e individualidade, tais considerações não se encontram desvinculadas das relações de classes sociais e do acesso à produção e ao consumo desses produtos-mercadorias. Embora não tenha sido o objeto de investigação desta tese, é possível observar que a questão da alienação e do estranhamento atravessa o mundo do trabalho contemporâneo e é responsável por deformar a personalidade viva e corpórea das/os trabalhadoras/es e da *classe-que-vive-do-trabalho* (ANTUNES, 2000; SILVA, 2017), como também encontrar expressões nos princípios diversos e complexos presentes e constituídos na atual forma do ser social.

Em terceiro lugar, no tocante à *impostação ontológica do ser social para a análise e compreensão dos novos pores socioteleológicos surgidos na contemporaneidade*, volta-se a afirmar aqui que esta busca da gênese do ser social e do que surge no interior do seu processo tornou possível identificar as determinações ontológicas, até mesmo nas novas significações e figurações que determinados temas e objetos possuem ou são constantemente ressignificados. Assim, aqui se infere também que a investigação ontológica do ser social não significa somente buscar realizar uma retrospectiva histórica sobre o ser e as coisas, mas de observar o estatuto *ôntico* dos pores socioteleológicos materializados na especificidade do ser social contemporâneo expressos nas categorias, conceitos e princípios novos que surgiram nas formas presentes nos *complexos de complexos sociais*. Quando, por exemplo, se reflete sobre os princípios *particulares* estéticos contemporâneos que atravessam as formatações das atividades corporais, das escolhas e dos desejos das/os praticantes, é possível afirmar a existência de correspondências com a socialidade desenvolvida e dos pores socioteleológicos que agem sobre a humanidade, individual e genérica.

Pode-se também fazer o mesmo exercício reflexivo e investigativo com o fenômeno esportivo: os princípios da modernidade que, transversalmente, se encontram no esporte moderno – racionalização, especialização de papéis, secularização, igualdade de chances, burocratização, quantificação, busca do recorde – são passíveis de serem compreendidos como pores socioteleológicos secundários e ideológicos que agem sobre o ser humano na sociedade capitalista contemporânea.

Por último, como uma contribuição para a crítica da centralidade do corpo na educação física, por uma *impostação de uma verdadeira ontologia do ser social para os*

estudos sobre o corpo, para se pensar a questão do corpo, ponto de partida desta tese, foi necessário buscar, na constituição humana, os principais elementos de sua fundação e formação. Porém, isso não significou tratar o corpo numa suposta centralidade ou mesmo apartado da especificidade do ser social. Pelo contrário, a tese buscou tratar o corpo na *unitariedade* e totalidade do ser social. Esta última observação tem, ao menos, duas implicações.

Inicialmente, fazendo uma analogia com a questão do surgimento da consciência no *homo sapiens sapiens*, não se pode considerar o corpo como um mero *epifenômeno*, um fenômeno às margens da constituição e formação humana. Por esta observação, cabe reafirmar a dimensão material corpórea e viva como condição necessária para a existência humana. Contudo, pela *impostação ontológica* aqui referida, a constituição do corpo no percurso histórico é resultado do longo processo sociometabólico humano com a naturalidade. Este processo ampliou a noção e o conhecimento sobre o corpo, gerou *palavras, conceitos e concepções*, porém, no interior do processo sempre citado, um processo que é social, uma processualidade que forma o ser social.

Por conseguinte, a segunda implicação, reconhecer o ser social como uma totalidade não significa desconhecer a *diversidade* presente nela ou na unidade concreta formada pelas inseparáveis e articuladas esferas ontológicas. Pelo contrário, da socialidade atual, ou seja, do ser social moderno e contemporâneo contido no modo de produção vigente, emergiram da vida cotidiana “pautas” *represadas* historicamente e que também foram constituídas nos processos de individuação na generidade humana, como as questões étnico-raciais, de identidades sexuais e de gênero, entre outras. São pautas legítimas e que no campo da produção do conhecimento ascenderam em sua importância e adquiriram uma certa autonomia.

Contudo, tomando como ilustração a análise sobre o processo de inferiorização e opressão feminina enquanto expressão dos estranhamentos já ocasionados no complexo da divisão do trabalho, cuja discussão foi apresentada no quarto capítulo, as questões há pouco listadas podem ter correspondência com a produção da vida material e imaterial. Assim, a *impostação de uma real ontologia do ser social* pode ajudar a conferir a gênese destas questões e das pautas na produção material, imaterial e do conhecimento da vida social objetivados nos pores socioteleológicos convertidos em ideologias ou em formas de estranhamentos travestidos em preconceitos, discriminações diversas e que atravessam os debates sobre o corpo e corporeidade na educação física.

As conclusões por ora apresentadas merecem, especialmente nos dois últimos pontos evidenciados, maiores e futuras investigações e desdobramentos. Inclusive, de buscar aprofundar de forma mais detalhada na produção acadêmica da educação física o debate sobre o corpo e que, aqui, optou-se por realizar de forma transversal, haja visto que a centralidade deste trabalho foi a análise da obra marxiana-lukacsiana.

No entanto, insiste-se, assim, que o debate sobre a questão do corpo na educação física não pode se encontrar desvinculado da *humanidade posta*, humanidade esta portadora das contradições e conflitos presentes na universalidade do modo de produção capitalista, bem como portadora de potencialidades, especialmente a *classe-que-vive-do-trabalho*, para superar as alienações e estranhamentos postos que a impedem de uma maior realização, de uma emancipação. A humanidade, uma unidade formada pela diversidade individual singular, de grupos étnico-raciais, de pessoas com diferentes orientações sexuais e de identidades de gênero consubstanciadas nas relações de classes, são expressões do ser social.

REFERÊNCIAS

- ABRÃO, B. S.; COSCODAI, M. **História da Filosofia**. 2. ed. São Paulo: Abril Nova Cultural/Editora Best Seller, 2003.
- ALBUQUERQUE, L. M. B. de. **Invenções do corpo: modernidade e contramodernidade**. **Revista Nures**, Edição 1, número 1, Set./Dez., 2005.
- ANDERY, M. A. P. A. *et al.* **Para compreender a ciência: uma perspectiva histórica**. Rio de Janeiro-RJ: Garamond, 2012.
- ANJOS, R. do. Introdução à ciência da motricidade humana. *In: MEDINA, J. P.S. A educação física cuida do corpo... e “mente”*. 25. ed. Campinas: Papirus, [1983] 2010. p. 117-134.
- ANTUNES, R. C. Trabalho e estranhamento. *In: ANTUNES, R. Adeus ao trabalho? Ensaio sobre as metamorfoses e a centralidade do mundo do trabalho*. 6. ed. Campinas: Cortez e Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1999. p. 121-134.
- ANTUNES, R. C. **Os sentidos do trabalho: ensaios sobre a afirmação e a negação do trabalho**. São Paulo: Boitempo, 2000. (Col. Mundo do Trabalho)
- ANTUNES, R. C. Os exercícios da subjetividade: as reificações inocentes e as reificações estranhadas. **Caderno CRH**, Salvador, v. 24, número especial, p. 121-131, 2011.
- ÁVILA, A. B. **A pós-graduação em Educação Física e as tendências da produção do conhecimento: o debate entre realismo e anti-realismo**. 2008. 233 f. Tese (Doutorado em Educação) - Centro de Ciências da Educação, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2008.
- BAPTISTA, T. J. R. **Educação do corpo: produção e reprodução**. 2007. 150 f. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2007.
- BAPTISTA, T. J. R. A produção sobre corpo em revista da educação: uma análise epistemológica. **Filosofia e Educação**, Campinas, v. 11, n. 1, p. 86-118, jan./ago. 2019.
- BARATA-MOURA, J. Hegel e a ontologia. **Philosophica**, Lisboa, ed. 39, p. 7-44, 2012. Disponível em: <<https://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/24260/1/Barata%20MOura%207-44.pdf>>. Acesso em: 3 nov. 2019.
- BAVARESCO, A. Princípio lógico universal e subsidiário como estruturante da natureza hegeliana. *In: UTZ, K.; SOARES, M. C. (Orgs.). A noiva do espírito: natureza em Hegel [recurso eletrônico] / Konrad Utz, Marly Carvalho Soares, organizadores. – Dados eletrônicos*. Porto Alegre-RS: EDIPUCRS, 2010. 592 p. Disponível em: <<http://ebooks.pucrs.br/edipucrs/naturezaemhegel.pdf>>. Acesso em: 1 abr. 2019.

BETTI, M. **Educação Física e Sociedade**. Porto Alegre, RS: Editora Movimento, 1991.

BETTI, M. A educação física não é mais aquela. **Motriz**, Rio Claro-SP, v. 1, n. 1, p. 81-83, jun. 1995.

BETTI, M. Por uma teoria da prática. **Motus Corporis**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, p. 73-127, 1996.

BOLTANSKI, L. **As classes sociais e o corpo**. 4. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

BOTTOMORE, T. **Dicionário do pensamento marxista**. Tradução Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

BRACHT, V. Mas, afinal, o que estamos perguntando com a pergunta “o que é educação física”? **Movimento**, Porto Alegre, v. 2, n. 2, 1995.

BRACHT, V. A constituição das teorias pedagógicas da educação física. **Cadernos Cedex**, Campinas, ano XIX, n. 48, ago. 1999.

BRACHT, V. Educação Física & Ciência: cenas de um casamento (in)feliz. **Revista Brasileira de Ciências do Esporte**, Campinas, v. 22, n. 1, set. 2000.

BRACHT, V. **Sociologia crítica do esporte: uma introdução**. 3. ed. Ijuí-RS: Ed. Unijuí, 2005. (Col. Educação Física)

BRACHT, V.; ALMEIDA, F. Q. Mapeando o pós-moderno e sua absorção no âmbito da educação (física). In: BRACHT, V.; ALMEIDA, F. Q. **Emancipação e diferença na educação: uma leitura com Bauman**. Campinas: Autores Associados, 2006. p. 13-34.

BROHM, J. M. **Sociologia crítica del deporte**. Cidade de México-MEX: Fondo de Cultura Economica, 1976.

BRUNKHORST, H. Marxismo e evolução: alegações para a retomada de um programa de pesquisa. **Tempo Social**, São Paulo, v. 27, n. 2, jul./dez. 2015.

CARVALHO, M. C. B de; NETTO, J. P. **Cotidiano: conhecimento e crítica**. 5. ed. São Paulo: Cortez, 2000.

CASTELLANI FILHO, L. **Educação Física no Brasil – a história que não se conta**. Campinas: Papirus, 1988. (Col. Corpo e Motricidade)

CASTELLANI FILHO, L. As concepções de educação física no Brasil. **Horizontes–Revista de Educação**, Dourados-MS, n. 2, v.1, jul./dez. 2013.

CHAGAS, E. F. Diferença entre alienação e estranhamento nos Manuscritos Econômico-Filosóficos (1844) de Marx. **Educação e Filosofia**, Uberlândia, n. 8, p. 23-33, jul./dez. 1994. Disponível em: <https://www.academia.edu/21877332/Diferença_entre_alienação_e_estranhamento_no_s_Manuscritos_Econômicos-Filosóficos_1844_de_Karl_Marx>. Acesso em: 5 jan. 2020.

CHAUÍ, M. **Convite à filosofia**. São Paulo-SP: Ática, 2000.

COSTA, M. H. M. da. De como Lukács chegou à distinção entre alienação e estranhamento para depois abandoná-la. **Verinotio**, Belo Horizonte, n. 14, Ano VIII, out. 2012.

COSTA, G. M. da. **Indivíduo e sociedade**: sobre a teoria da personalidade em Geörgy Lukács. 2. ed. São Paulo: Instituto Lukács, 2017.

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

COUTINHO, C. N. Hegel e a democracia. **Revista do Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo**, São Paulo, 2012. Disponível em: <http://www.iea.usp.br/publicacoes/textos/coutinhohegel.pdf/at_download/file>. Acesso em: 20 set. 2019.

COUTINHO, C. N. GRUNDRISSE, de Marx. Conferência com José Paulo Netto, Carlos Nelson Coutinho e Virgínia Fontes. Boitempo. **Youtube**. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=cuDSsZ2JQz0>>. Acesso em: 20 nov. 2019.

COLETIVO DE AUTORES. **Metodologia do ensino da educação física**. São Paulo: Cortez, 1992.

DAÓLIO, J.; RIGONI, A. C. C.; ROBLE, O. J. Corporeidade: o legado de Marcel Mauss e Maurice Merleau-Ponty. **Pro-posições**, Campinas, v. 23, n. 3 (69), p. 179-193, set./dez. 2012.

DIAS, E. *et al.* Ontologia do ser social: uma apreensão filosófica do corpo no tempo. **Pensar a Prática**, Goiânia, v. 21, n. 4, out./dez. 2018.

DICIONÁRIO CRÍTICO DE EDUCAÇÃO FÍSICA. Org. Fernando Jaime Gonzalez, Paulo Evaldo Fensterseifer. Ijuí-RS: ed. Unijuí, 2005.

DUARTE, N. A rendição pós-moderna à individualidade alienada e a perspectiva marxista da individualidade livre e universal. In: DUARTE, N. (Org.). **Crítica ao fetichismo da individualidade**. 2. ed. Campinas: Autores Associados, 2012. p. 197-217.

DUAYER, M.; MEDEIROS, J. L. Marx, estranhamento e emancipação: o caráter subordinado da categoria de exploração na análise marxiana da sociedade do capital. **Revista de Economia**, Curitiba-PR, v. 34, número especial, p. 151-161, 2008.

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

DURVASULA, A.; SANKARARAMAN, S. Recovering signals of ghost archaic introgression in African population. **Sciences Advances**, v. 6, n. 7, eaax5097, fev. 2020. Disponível em: <<https://advances.sciencemag.org/content/advances/6/7/eaax5097.full.pdf>>. Acesso em 15 fev. 2020.

EAGLETON, T. **Marx estava certo**. Tradução Regina Lyra. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.

ELIAS, N. **A sociedade dos indivíduos**. Tradução de Vera Ribeiro. Revisão técnica e notas de Renato Janine Ribeiro. Rio de Janeiro-RJ: Jorge Zahar Editora, 1994.

ELIAS, N.; DUNNING, E. **A busca da excitação**. Lisboa-POR: Difel, 1992.

EL PAÍS. **Quando os humanos começaram a realizar funerais?** Dois acúmulos de fósseis humanos de mais de 300.000 anos foram obra de humanos com intenção simbólica? 08/04/2018. Disponível em: Hegel e a ontologia https://brasil.elpais.com/brasil/2018/04/05/ciencia/1522948095_388069.html?rel=mas. Acesso em: 8 maio 2019.

EL PAÍS. **Os neandertais não acreditavam em deus:** Paleontólogo sustenta que a espécie que cruzou com os cro-magnons era incapaz de imaginar histórias. 29/05/2019. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2019/05/29/cultura/1559124789_481938.html?id_externo_rsoc=FB_BR_CM&hootPostID=2f185e9269844134ce56920aa936a476&fbclid=IwAR1me9Xug9cGGLFTyKIvDXHB15FD5cMpMFY-3DbQaefXVMD3JNwoq4en2_k. Acesso em: 8 maio 2019.

FALÓTICO, T.; PROFFITT, T.; OTTONI, E. B. *et al.* Three thousand years of wild capuchin stone tool use. **Nature Ecology and Evolution**, n. 3, p. 1034–1038, 2019. Disponível em: <<https://doi.org/10.1038/s41559-019-0904-4>>. Acesso em: 25 fev. 2020.

FERRAZ, M. S. A. **Fenomenologia e ontologia em Merleau-Ponty**. 2008. 271 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

FENSTERSEIFER, P. E. Corporeidade e formação do profissional na área da saúde. **Revista Brasileira de Ciências do Esporte**, Campinas, v. 2, n. 3, p. 93-102, maio 2006.

FLICK, U. **Uma introdução à pesquisa qualitativa**. 2. ed. Porto Alegre: Bookman, 2004.

FOLHA DE SÃO PAULO. **Nova classificação de seres vivos com base apenas no parentesco é, enfim, publicada**. 30/06/2020. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/ciencia/2020/06/nova-classificacao-de-seres-vivos-com-base-apenas-no-parentesco-e-enfim-publicada.shtml>. Acesso em: 01/07/2020.

FORTES, R. V. Lukács e o desvelamento da perspectiva ontológica da obra de Marx. In: COLÓQUIO INTERNACIONAL MARX- ENGELS, 5, Campinas-SP. **Anais...** Campinas: Unicamp, 2007. Disponível em: <https://www.unicamp.br/cemarx/anais_v_coloquio_arquivos/arquivos/comunicacoes/gt1/sessao6/Roanldo_Fortes.pdf>. Acesso em: 1 mar. 2020.

FOSTER, J. B. **A ecologia de Marx**: materialismo e natureza. Tradução de Maria Teresa Machado. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

FREITAG, B. **A teoria crítica**: ontem e hoje. 5. ed. São Paulo: Brasiliense, 2004.

FREITAS, C. et al. O léxico do corpo e anotação de sentidos em grande *corpora*: o projeto Esqueleto. **Relin**, Belo Horizonte, v. 23, edição especial, p. 641-280, 2015.

GAYA, A. Mas, afinal, o que é educação física? **Movimento**, Porto Alegre, v. 1, n. 1, 1994.

GÉLIS, J. O corpo, a Igreja e o sagrado. In: CORBIN, A. COURTINE, J. J. VIGARELLO, G. **História do Corpo** vol. 1: Da Renascença às Luzes. Tradução de João Batista Kreuch, Jaime Clasen. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010. – p. 19-130.

GHIRALDELLI JÚNIOR, P. **Educação Física Progressista**: a pedagogia crítico-social dos conteúdos e a Educação Física brasileira. São Paulo: Edições Loyola, 1991.

GREINER, C. **O corpo**: pistas para estudos indisciplinados. São Paulo: Annablume Editora, 2005.

HAGUETTE, T. M. F. **Metodologias qualitativas na sociologia**. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

HABERMAS, J. **Sociologia**. São Paulo: Ática, 1993. (Col. Grandes Cientistas Sociais).

HAILE-SELASSIE, Y.; MELILLO, S.M.; VAZZANA, A. *et al.* A 3.8-million-year-old hominin cranium from Woranso-Mille, Ethiopia. **Nature** 573, p. 214-219, 2019. Disponível em: <<https://doi.org/10.1038/s41586-019-1513-8>>. Acesso em: 20 fev. 2020.

HARVEY, D. O corpo como estratégia de acumulação. A política do corpo e a luta por um salário vital. In: HARVEY, D. **Espaços de esperança**. São Paulo-SP: Edições Loyola, 2004. – p. 135-177.

HEGEL, G. W. F. **Princípios da Filosofia do Direito**. Tradução Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

HEGEL, G. W. F. Introdução. In: HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio**. Volume 1. A ciência da lógica. Texto completo com adendos orais traduzidos por Paulo Meneses com a colaboração de Pe. José Machado. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, [1830] 2012a.

- HEGEL, G. W. F. A verdade da certeza de si mesmo. In: HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do espírito**. Tradução Paulo Meneses com a colaboração de Karl-Heinz Effen e José Nogueira Machado. 9. ed. rev. Petrópolis: Vozes, [1807] 2018.
- HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio**. vol. 2. Filosofia da natureza. Texto completo com adendos orais traduzidos por Paulo Meneses com a colaboração de Pe. José Machado. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, [1830] 2012b.
- HEGEL, G. W. F. **Ciência da Lógica** vol. 1: a doutrina do ser. Tradução Christian G. Iber e Federico Orsini. Petrópolis-RJ: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, [1812] 2018a – (Coleção Pensamento Humano).
- HEGEL, G. W. F. **Ciência da Lógica** vol. 2: a doutrina da essência. Tradução Christian G. Iber e Federico Orsini. Petrópolis-RJ: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, [1813] 2018b – (Coleção Pensamento Humano).
- HEGEL, G. W. F. **Ciência da Lógica** vol. 3: a doutrina do conceito. Tradução Christian G. Iber e Federico Orsini. Petrópolis-RJ: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, [1816] 2018c – (Coleção Pensamento Humano).
- HELLER, H. **O homem do renascimento**. Lisboa-POR: Editorial Presença, [1978] 1982.
- HEROLD JR. C. **As relações entre corpo e o trabalho**: contribuição crítica à educação. 2006. 140 f. Tese (Doutorado em Educação) - Setor de Educação, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2006.
- HEROLD JR. C. Os estudos sobre o corpo para além da apologia e da negação: contraposição crítica ao pós-modernismo. **Educar**, Curitiba, n. 33, p. 221-234, 2009.
- HOBBS, T. **O Leviatã** – ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil. Tradução de Alex Martins. São Paulo: Martin Claret, [1651] 2004.
- HOBBS, T. **A era das revoluções** (1789-1848). 36. ed. Tradução Maria Tereza Teixeira e Marcos Penchel. Rio de Janeiro: Paz e Terra, [1962] 2016.
- HOLZ, L.; ABENDROTH, W.; KOFLER, H. H. **Conversando com Lukács**. Tradução de Giseh Vianna Konder. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969.
- HORKHEIMER, M.; ADORNO, T. W. **Temas básicos da sociologia**. São Paulo: Cultrix, 1973.
- HORKHEIMER, M.; ADORNO, T. W. Interesse pelo corpo. In: HORKHEIMER, M.; ADORNO, T. W. **Dialética do Esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Tradução Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, [1947] 1985.
- HORKHEIMER, M.; ADORNO, T. W. Interesse am Körper In: HORKHEIMER, M.; ADORNO, T. W. **Dialektik der Aufklärung**: philosophische fragmente. Amsterdam-NED: Querido Verlag N. V, 1947. Disponível em:

<<https://archive.org/details/DialektikDerAufklaerung/page/n1/mode/2up/search/aufklarung>>. Acesso em: 20 maio 2020.

HUBLIN, J.; BEM-NCER, A.; BAILEY, S. *et al.* New fossils from Jebel Irhoud, Morocco and the pan-African origin of *Homo sapiens*. **Nature**, n. 546, p. 289-292, 2017. Disponível em: <<https://doi.org/10.1038/nature22336>>. Acesso em: 5 fev. 2020.

HUME, D. **Resumo de Um Tratado da Natureza Humana**. Tradução de Rachel Gutierrez e José Sotero Caio. Porto Alegre: Editora Paraula, [1740] 1995.

HUNGARO, E. M. Modernidade e totalidade: em defesa de uma categoria ontológica. 2001. Dissertação (Mestrado em Serviço Social) - Programa de Pós-Graduação em Serviço Social, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2001.

HUNGARO, E. M. **Trabalho, tempo livre e emancipação humana**: os determinantes ontológicos das políticas sociais de lazer. 2008. 264 f. Tese (Doutorado em Educação Física) – Faculdade de Educação Física, Universidade Estadual de Campinas, Campinas-SP, 2008.

HUNGARO, E. M. A educação física e a tentativa de “deixar de mentir”: o projeto de “intenção de ruptura” In: MEDINA, J. P. S. **A educação física cuida do corpo... e “mente”**. 25. ed. Campinas: Papyrus, [1983] 2010. – p. 135-159.

HUNGARO, V.; HUNGARO, E. M. Incursão da pós-modernidade na educação física brasileira: estudo de sua veiculação na revista Movimento. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS DO ESPORTE, 18, Brasília-DF. **Anais...** Brasília-DF: CBCE, 2013.

HUNGARO, E. M.; PATRIARCA, A. C.; GAMBOA, S. S. A decadência ideológica e a produção científica na educação física. **Revista Pedagógica**, Chapecó, v, 19, n. 40, jan./abr. 2017.

INWOOD, M. **Dicionário Hegel**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997. (Dicionário de filósofos).

ILIENKOV, E. V. Hegel e a “alienação”. Tradução Marcelo José de Souza e Silva, 1972. Disponível em: <<https://www.marxists.org/portugues/ilyenkov/1966/mes/hegel.htm>>. Acesso em: 5 out. 2019.

INFRANCA, A. **Trabalho, indivíduo, história**: o conceito de trabalho em Lukács. Tradução Christianne Basílio e Silvia De Bernardinis. 1. ed. São Paulo: Boitempo; Marília: Oficina Universitária Unesp, 2014.

JACOBY, R. Marxismo ocidental. In: BOTTOMORE, Tom (Org.). **Dicionário do pensamento marxista**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

KANT, I. **Resposta à pergunta: o que é o iluminismo?** Porto-POR: Lusofonia, [1783] 2010. Disponível em: <http://www.lusosofia.net/textos/kant_o_iluminismo_1784.pdf>. Acesso em: 15 fev. 2019.

KANT, I. **Crítica da Razão Pura**. Tradução Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa-POR: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

KANT, I. **Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**. Porto-POR: Lusofonia, [1784] 2010. Disponível em:
<http://www.lusosofia.net/textos/kant_ideia_de_uma_historia_universal.pdf>. Acesso em: 7 mar. 2019.

KIMURA, A. P. de M. **A política nacional de pós-graduação como expressão da decadência ideológica**: incidências da educação física. 2016. 162 f. Dissertação (Mestrado em Educação Física) – Faculdade de Educação Física, Universidade de Brasília, Brasília-DF, 2016.

KONDER, L. **Hegel**: a razão quase enlouquecida. Rio de Janeiro: Campus, 1991.

KONDER, L. **Marxismo e alienação**: contribuição para um estudo do conceito marxista de alienação. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, [1965] 2009.

KUNZ, E. **Educação física**: ensinos & mudanças. Ijuí: Unijuí, 1991. (Col. Educação 11).

KUNZ, E. **Transformação didático-pedagógica do esporte**. 3. ed. Ijuí: Unijuí, [1994] 2000.

LARA, R. Notas lukacsianas sobre a decadência ideológica da burguesia. **Katál.**, Florianópolis, v. 16, n. 1, p. 91-100, jan./jun. 2013.

LARA, R. Introdução aos complexos categoriais do ser social. **Em Pauta**-Revista da Faculdade de Serviço Social da UERJ, Rio de Janeiro, n. 36, v. 13, p. 269-292, 2015.

LE BRETON, D. **Adeus ao corpo**: antropologia e sociedade. Tradução Marina Appenzeller. Campinas: Papirus, 2003.

LE BRETON, D. **A sociologia do corpo**. Tradução de Sônia M. S. Furhmann. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

LE BRETON, D. **Antropologia do corpo e modernidade**. 3. ed. Tradução de Fábio dos Santos Creder. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

LESSA, S. Lukács: Ontologia e historicidade. **Trans/Form/Ação**, São Paulo, n. 19, p. 87-101, 1996.

LESSA, S. Lukács e a ontologia: uma introdução. **Revista Outubro**, edição 5, artigo 06, 2001.

LESSA, S. **O mundo dos homens**: trabalho e ser social. São Paulo: Instituto Lukács, 2012.

- LESSA, S. **Para compreender a ontologia de Lukács**. 4. ed. São Paulo: Instituto Lukács, 2015.
- LESSA, S. Alienação e estranhamento. **Gesto & Debate**, Campo Grande, v. 16, n. 1, dez. 2018.
- LOPES, F. M. N. **Lukács: estranhamento, ética e formação humana**. 2006. 177 f. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2006.
- LOVISOLO, H. Mas, afinal, o que é educação física? A favor da mediação e contra os radicalismos. **Movimento**, Porto Alegre, v. 2, n. 2, 1995.
- LUKÁCS, G. **História e consciência de classe: Estudos de dialética marxista**. Porto-POR: Escorpião, [1923] 1974.
- LUKÁCS, G. Marx e o problema da decadência ideológica da burguesia [1938]. In: LUKÁCS, G. **Marxismo e teoria da literatura**. Seleção, apresentação e tradução de Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Expressão Popular, 2010.
- LUKÁCS, G. **Prolegômenos para uma ontologia do ser social: questão de princípio/para uma ontologia tornada possível hoje**. Tradução de Lya Luft e Rodnei Nascimento. São Paulo: Boitempo, [1984] 2010.
- LUKÁCS, G. **Para uma ontologia do ser social I**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho, Mario Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, [1976] 2012.
- LUKÁCS, G. **Para uma ontologia do ser social II**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho, Mario Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, [1976] 2013.
- LUKÁCS, G. **O jovem Hegel e os problemas da sociedade capitalista**. Tradução Nélio Schneider; revisão técnica e notas de José Paulo Netto, Ronaldo Vielmi Fortes. 1. ed. São Paulo: Boitempo, [1948] 2018.
- LÜDORF, S. M. A. *et al.* A produção do GTT corpo e cultura no CONBRACE: retratos da Região Sudeste. **Arquivos em movimento**, Rio de Janeiro, Edição Especial, v.10, n.1, p.5-20, jan./jun. 2014.
- MARTINELLI, T. A. P.; MILESKI, K. G. Concepções de corpo na educação física: apontamentos históricos. In: SEMINÁRIO DE PESQUISA EM EDUCAÇÃO REGIÃO SUL- ANPED SUL, 9, Caxias do Sul-RS. **Anais...** Caxias do Sul: Universidade Caxias do Sul, 2012. Disponível em: <<http://www.ucs.br/etc/conferencias/index.php/anpedsul/9anpedsul/paper/viewFile/3129/64>>. Acesso em: 5 jun. 2018.
- MARX, K. H. **Diferença entre a filosofia de Demócrito e Epicuro**. Tradução de Nélio Schneider. 1. ed. São Paulo: Boitempo, [1841] 2018.

MARX, K. **Crítica da Filosofia do Direito de Hegel** [1843]. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus; supervisão e notas Marcelo Backes. 2. ed. rev. São Paulo: Boitempo, 2010a.

MARX, K. **Sobre a questão judaica**. Apresentação e posfácio de Daniel Bensaïd. Tradução de Daniel Bensaïd, Wanda Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo, [1844] 2010b.

MARX, K. Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – introdução [1844]. In: MARX, K. H. **Crítica da Filosofia do Direito de Hegel**. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus; supervisão e notas Marcelo Backes. 2ª edição revista. São Paulo: Boitempo, [1844] 2010c.

MARX, K. **Manuscritos Econômico-Filosóficos**. Tradução, apresentação e notas de Jesus Ranieri. 4. reimpressão (1. ed. em 2004). São Paulo: Boitempo, [1844] 2010d.

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

MARX, K. **Contribuição à crítica da economia política**. Tradução e Introdução de Florestan Fernandes. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, [1859] 2008.

MARX, K. Cartas a Kugelmann. In: MARX, K. H. **18 Brumário e Cartas a Kugelmann**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, [1862-1874] 1997.

MARX, K. **O Capital**. Volume 1 Livro 1: o processo de produção do capital. Tradução de Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. 2. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1985. (Col. Os Economistas).

MARX, K. **O Capital**. Crítica da economia política. Livro 1: o processo de produção do capital. Tradução Rubens Enderle. 2. ed. 1ª reimpressão maio 2018. São Paulo: Boitempo, [1867] 2018.

MARX, K. **Das Kapital**. Volume 1, fourth edition. Edição bilíngue inglesa/alemã com tradução de Hans G. Ehrbar. Utah-EUA: University of Utah, [1890] 2002. Disponível em: <<https://content.csbs.utah.edu/~ehrbar/cap1.pdf>>. Acesso em: 25 maio 2020.

MARX, K. H. ENGELS, F. **A ideologia alemã**. Crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, Bruno Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas. São Paulo: Boitempo, [1845-1846] 2007.

MARX, K. H. ENGELS, F. **A sagrada família** – ou a crítica da crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes. Tradução, organização e notas Marcelo Backer. 1. ed. rev. São Paulo: Boitempo, [1846] 2011.

MALUF, S. W. Corpo e corporalidade nas culturas contemporâneas: abordagens antropológicas. **Esboço-história em contextos globais**, Florianópolis, v. 9, n. 9, 2001.

MEDINA, J. P. S. **A educação física cuida do corpo... e “mente”**. 25. ed. Campinas: Papirus, [1983] 2010.

MEDINA, J. P.S. **O brasileiro e o seu corpo**. Campinas: Papirus, 1987.

MENESES, P. **Hegel e a fenomenologia do espírito**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da percepção**. 2. ed. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MESZARÓS, I. **Teoria da alienação**. São Paulo: Boitempo, 2006

MINAYO, M. C. S. (Org.). **Pesquisa social: teoria, método e criatividade**. Petrópolis-RJ: Vozes, 2001.

MORAES, J. Q. de. O humanismo e o homo sapiens. **Crítica Marxista**, v. 1, n. 21, p. 28-51, São Paulo: Ed. Revan, 2005.

MOREIRA, W. W. **Educação Física & Esportes**. Perspectivas Para o Século XXI. Campinas: Papirus, 1992. (Col. Corpo e Motricidade)

MOREIRA, W. W. Corpo presente num olhar panorâmico. In: MOREIRA, W. W. (Org.). **Corpo presente, corpo pressente**. Campinas: Papirus, 1995. Cap. 1. p. 17- 36. (Coleção Corpo e Motricidade)

MUNDIM, M. A. P. A justificação ideológica do Estado burguês: algumas considerações a partir de Hobbes, Rousseau, Locke e Tocqueville. In: CHAVES, J. C. C; BITTAR, M; GEBRIN, V. S. (Orgs.) **Escritos de Psicologia, Educação e Cultura**. Campinas: Mercado das Letras, vol. II, 2015. p. 137-166.

NADAI, B. **Teleologia e História em Kant**: a ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita. 2006. 132 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

NETTO, J. P. **Capitalismo e reificação**. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1981.

NETTO, J. P. **Marxismo impenitente**: contribuição à história das ideias marxistas. São Paulo: Cortez, 2004.

NETTO, J. P. Apresentação. In: LUKÁCS, G. **Para uma ontologia do ser social I**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho, Mario Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, [1976] 2012.

NETTO, J. P. **Introdução aos estudos do método de Marx**. 1. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2004.

- NETTO, J. P.; BRAZ, M. **Economia Política**: uma introdução crítica. Campinas: Cortez, 2008.
- NEVES, W. A. E no princípio... era o macaco! **Estudos Avançados**, São Paulo, n. 20, v. 58, 2006.
- OLDRINI, G. Em busca das raízes da ontologia (marxista) em Lukács. In: LUKÁCS, G. **Para uma ontologia do ser social II**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho, Mario Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, [1976] 2013.
- OLIVEIRA FILHO, J. J. de. Patologia e regras metodológicas. **Estudos Avançados**, São Paulo-SP, v. 9, n. 23, 1995.
- OLIVEIRA, V. M. **Consenso e conflito na educação física brasileira**. Campinas: Papirus, 1994.
- OLIVEIRA, L. P. A. de; OLIVEIRA, M. A. T. de. Corporalidade, trabalho e técnica: reflexões a partir da filosofia da história de Herbert Marcuse. **Comunicações**, ano 13, n. 1, p. 46-57, jun. 2006.
- OLIVEIRA, M. A. T. de; VAZ, A. F. Apresentação-educação do corpo: corpo e história. **Perspectiva**, Florianópolis, v. 22, número especial, p. 13-19, jul./dez. 2004.
- ORTIGARA, V. **Ausência sentida**: a determinação ontológica do ser social. 2018. 230 f. Tese (Doutorado em Educação) - Centro de Ciências da Educação, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2002.
- PALAFIX, G. M. O que é educação física? Uma abordagem curricular. **Movimento**, Porto Alegre, v. 3, n. 4, 1996.
- PATRIARCA, A. C. **A decadência ideológica contemporânea e a educação física**: incidências sobre a pós-graduação. 2012. 156 f. Dissertação (Mestrado em Educação Física) – Faculdade de Educação Física, Universidade de Brasília, Brasília-DF, 2012.
- PETO, L. C. **Natureza, atividade sensível e processo de trabalho**: fundamentos para se pensar a corporeidade a partir da filosofia de Marx. 2017. 102 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) - Faculdade de Ciências e Letras de Assis, Universidade Estadual Paulista, Assis-SP, 2017.
- RAMOS, C. A. Hegel e a crítica ao estado de natureza do jusnaturalismo moderno. **Kriterion**, Belo Horizonte, n. 123, p. 89-104. jun./jul. 2011.
- RANIERI, J. **A câmara escura**: alienação e estranhamento. São Paulo-SP: Boitempo, 2001.
- RANIERI, J. Apresentação. In: MARX, K. H. **Manuscritos Econômico-Filosóficos** [1844]. Tradução, apresentação e notas de Jesus Ranieri. 4. reimp. São Paulo: Boitempo, 2010d.

RANIERI, J. **Trabalho e dialética**: Hegel, Marx e a teoria social do devir. São Paulo: 2011.

RANIERI, J. Notas sobre Marx – a presença de Hegel e o lugar das determinações-da-reflexão para a constituição de uma teoria genética. In: RANIERI, J. (Org.). **Além do véu de névoa**: leituras e reflexões em torno de O Capital, de Karl Marx. Campinas: Unicamp/IFCH, 2018. p. 11-56. (Coleção Ideias, n. 14).

RESENDE, A. C. de A. **Para a crítica da subjetividade reificada**. Goiânia: Editora UFG, 2009.

RFI. **Crânio de australopiteco de 3,8 milhões de anos é descoberto na Etiópia**. Publicado em 28/08/2019. Disponível em: <<http://www.rfi.fr/br/ciencias/20190828-cranio-de-38-milhoes-de-anos-e-descoberto-na-etioopia>>. Acesso em: 30 ago. 2019.

RICTHER, D.; GRÜN, R.; JOANNES-BOYAU, R. *et al.* The age of the hominin fossils from Jebel Irhoud, Morocco, and the origins of the Middle Stone Age. **Nature**, n. 546, p. 293–296 (2017). Disponível em: <<https://doi.org/10.1038/nature22335>>. Acesso em: 05/02/2020.

ROBERTS, A. **Evolution**: the human story. New York-USA: Dorling Kindersley Publishing, 2011.

ROUSSEAU, J. J. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. 2. ed. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, [1755] 2002.

ROSA, J. G. **Sagarana**. Edição especial. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015. (Coleção 50 anos)

SACARDO, M. *et al.* Corpo e educação física: indicadores de produção científica. **Filosofia e Educação**, Campinas, v. 5, n. 2, out. 2013.

SÁNCHEZ-VÁZQUEZ, A. **Filosofia da práxis**. 1ª edição em português. Buenos Aires-BA-ARG: Consejo Latinoamericano de Ciencias-CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, 2007. Coleção Pensamento Social Latino Americano.

SANFELICE, J. L. Pós-modernidade, globalização e educação In: LOMBARDI, J. C. **Globalização, pós-modernidade e educação**. Campinas: Autores Associados, 2003. p. 3-12.

SANTAELLA, L. **Corpo e comunicação**: sintoma de cultura. São Paulo: Paulus, 2004.

SANT'ANNA, D. B. de. Uma história do corpo. In: SOARES, C. L. (Org.). **Pesquisas sobre o corpo** - ciências humanas e educação. Campinas: Autores Associados, 2007. São Paulo, SP: Fapesp, 2007. (Coleção Educação Física e Esportes)

SANT'ANNA, D. B. de. É possível realizar uma história do corpo? In: SOARES, C. L. (Org.). **Corpo e história**. 3. ed. Campinas: Autores Associados, 2006. p. 3-24. (Coleção Educação Contemporânea)

SANTIN, S. **Educação Física: uma abordagem filosófica da corporeidade**, Ijuí: Unijuí, [1987] 2003.

SCHAFF, A. **O marxismo e o indivíduo**. Trad. Heidrun Mendes da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.

SCHÄFER, M. E. **O conceito de trabalho na filosofia de Hegel e alguns aspectos de sua recepção em Marx**. 2012. 126 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2012.

SCHÜTZ, R. A concepção multifacetada de natureza em Kant. **Veritas**, Porto Alegre, n. 1, v. 54, jan./mar. 2009.

SCORSOLINI-COMIN, F. Corporeidade: uma revisão crítica da literatura científica. **Psicologia em Revista**, Belo Horizonte, v. 14, n. 1, p.189-214, jun. 2008.

SENNET, R. **Carne e Pedra - O corpo e a cidade na civilização ocidental**. Tradução de Marcos Aarão Reis. 3. ed. Rio de Janeiro: Record, 2003.

SILVA, T. T. da. (org.). **O que é, afinal, Estudos Culturais?** Tradução de Tomaz Tadeu da Silva. 4. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010.

SILVA, A. M. **Esporte espetáculo: a mercadorização do movimento corporal humano**. 1991. 152 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis-SC, 1991.

SILVA, A. M. **O corpo no mundo: reflexões acerca da expectativa do corpo na modernidade**. 1999. 237 f. Tese (Doutorado Interdisciplinar em Ciências Humanas – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1999.

SILVA, A. M. A natureza da *physis* humana: indicadores para o estudo da corporeidade. In: SOARES, C. L. (Org.). **Corpo e história**. 3. ed. Campinas: Autores Associados, 2006. p. 25-42. (Coleção Educação Contemporânea)

SILVA, A. M. Entre o corpo e as práticas corporais. **Arquivos em movimento**, Rio de Janeiro, Edição Especial, v.10, n.1, p. 5-20, jan./jun. 2014.

SILVA, H. L. F. da. **Contribuição à crítica da pedagogia do corpo no trabalho**. 2017. 309 f. Tese (Doutorado em Educação) - Faculdade de Educação, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2017.

SILVA, L. M. F. da; PORPINO, K. de. O. A produção do conhecimento que trata do corpo e da beleza: implicações para a Educação Física. **Revista Brasileira de Ciências do Esporte**, Florianópolis, v. 35, n. 2, p. 327-340, abr./jun. 2013.

SIMMEL, G. **Questões fundamentais da sociologia: indivíduo e sociedade**. Tradução de Pedro Caldas. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2006.

- SOARES, C. L. **Educação Física: raízes europeias e Brasil**. Campinas: Autores Associados, 1994.
- SOARES, C. L. **Imagens da educação no corpo: estudos a partir da ginástica francesa no século XIX**. Campinas: Autores Associados, 1998. (Col. Educação Contemporânea).
- SOARES, C. L. (org.). **Corpo e história**. 3. ed. Campinas: Autores Associados, 2006. - (Coleção Educação Contemporânea)
- SOARES, M. G.; KANEKO, G. L.; GLEYSE, J. Do porto ao palco, um estudo dos conceitos de corporeidade e corporalidade. **Dialektiké**, Natal, v. 3, n. 2, 2015.
- SOUSA, A. S. B. de. Filosofia da natureza de Hegel: chave de compreensão do idealismo objetivo e da polêmica de Hegel contra as ciências de seu tempo. In: UTZ, K.; SOARES, M. C. (Orgs.). **A noiva do espírito: natureza em Hegel** [recurso eletrônico] / Konrad Utz, Marly Carvalho Soares, organizadores. – Dados eletrônicos. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010. 592 p. Disponível em: <<http://ebooks.pucrs.br/edipucrs/naturezaemhegel.pdf>>. Acesso em: 1 abr. 2019.
- SOUSA, M. F. de. Reflexões de passagem sobre a corporalidade no mundo oriental In: SAITO, C. N. I. et al. **Japonicidades: estudos sobre a sociedade e cultura japonesa no Brasil Central**. 1ª edição. Curitiba: CRV, 2012.
- SOUZA JÚNIOR, M. *et al.* Coletivo de Autores: a cultura corporal em questão. **Revista Brasileira de Ciências do Esporte**, Florianópolis, v. 33, n. 2, p. 391-411, abr./jun. 2011.
- TAFFAREL, C. N. Z.; ESCOBAR, M. O. Mas, afinal, o que é educação física? Um exemplo de simplismo intelectual. **Movimento**, Porto Alegre, v. 1, n. 1, 1994.
- TERTULIAN, N. Sobre o método ontológico-genético em Filosofia. **Perspectiva**, Florianópolis, v. 27, n. 2, 2009.
- TERTULIAN, N. Ontologia hedeggeriana e ontologia luckasiana. In: TERTULIAN, N. **Lukács e seus contemporâneos: coletânea de textos**. São Paulo: Perspectiva, 2016. p. 31-172.
- TERTULIAN, N. Posfácio. In: LUKÁCS, G. **Prolegômenos para uma ontologia do ser social: questões de princípios para uma ontologia hoje tornada possível**. Tradução Lya Luft e Rodnei Nascimento. São Paulo: Boitempo, [1984] 2010. p. 383-402.
- TONET, I. **Método científico: uma abordagem ontológica**. São Paulo: Instituto Lukács, 2013.
- TUMOLO, P. S. **Trabalho, alienação e estranhamento: visitando novamente os “Manuscritos” de Marx**. In: REUNIÃO DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO, 27, Caxambu. **Anais...** Caxambu: UFMG, 2004. Disponível em: <<http://27reuniao.anped.org.br/gt09/t0916.pdf>>. Acesso em: 1 mar. 2019.

TUMOLO, P. S. Trabalho alienado e capital em Marx: contribuições para um debate. In: TUMOLO, P. S. (Org.). **Trabalho, capital e formação da classe trabalhadora**. Paulo Sergio Tumolo, organização. Neide de Almeida Lança Galvão *et al.* Florianópolis: Editoria em Debate/UFSC, 2019. p. 15-34. Disponível em: <<http://editoriaemdebate.ufsc.br/catalogo/wp-content/uploads/TUMOLO-TRABALHO-CAPITAL-CLASSE-EBOOK.pdf>>. Acesso em: 5 set. 2019.

TURNER, B. **Corpo e sociedade**: estudos em teoria social. Tradução Maria Silvia Mourão. São Paulo: Ideias & Letras, [1984] 2014.

VAZ.A. F. Corporalidade e formação na obra de Theodor W. Adorno: questões para a reflexão crítica e para as práticas corporais. **Perspectiva**, Florianópolis, v. 22, especial, p. 21-49, jul./dez. 2004.

VAISMANN, E.; FORTES, R. V. Apresentação. In: **Prolegômenos para uma ontologia do ser social**: questões de princípios para uma ontologia hoje tornada possível. Tradução Lya Luft e Rodnei Nascimento. São Paulo: Boitempo, [1984] 2010. p. 9-31.

VILARINHO NETO, S. *et al.* Balanço da produção do conhecimento sobre corpo e cultura: o centro-oeste em questão. **Arquivos em movimento**, Rio de Janeiro, Edição Especial, v.10, n.1, p. 5-20, jan./jun. 2014.

WENETZ, I.; WERLE, V.; ARAÚJO, A. M. de. Balanço da produção do conhecimento sobre o Grupo de Trabalho Temático Corpo e Cultura-Região Sul. **Arquivos em movimento**, Rio de Janeiro, Edição Especial, v.10, n.1, p. 5-20, jan./jun. 2014.

WIGGERHAUS, R. **A escola de Frankfurt**: história, desenvolvimento teórico, significação política. Tradução do alemão por Lilyane Deroche-Gurgel; tradução do francês por Vera de Azambuja Harvey, Revisão técnica por Jorge Coelho Soares. Rio de Janeiro: Difel, 2002.

WILLIAMS, R. **O campo e a cidade** - na história e na literatura. Tradução Paulo Henrique Britto. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

WOOD, E.M. O que é a agenda “pós-moderna”? In: WOOD, E.M.; FOSTER, J. B. (Org.). **Em defesa da história**: marxismo e pós-modernismo. Rio de Janeiro: Zahar, 1999. p. 7-22.

XAVIER, L. A. Considerações sobre a natureza humana em Kant e Freud e suas implicações para o desenvolvimento da civilização. **AdVerbum**, Campinas, v. 3, n. 2, ago./dez. 2008.

ZOBOLI, F.; ALMEIDA, F. Q. de; BORDAS, M. A. G. Corpo e educação-algumas questões epistemológicas **Revista Contemporânea de Educação**, Rio de Janeiro, v. 9, n. 18, 2014.

ZOBOLI, F. *et al.* O corpo como tema da produção de conhecimento na Revista Brasileira de Ciências do Esporte-RBCE (1979-2012). **Kinesis**, Santa Maria, v. 34, n. 2, p. 2-23, jul./dez. 2016.