

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

AMOM RODRIGUES DE MORAIS

SUBJETIVIDADE E ONTOLOGIA MATERIALISTA: ARTICULAÇÕES
TEÓRICAS ENTRE PSICOLOGIA E MARXISMO

Goiânia, Fevereiro de 2017

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

AMOM RODRIGUES DE MORAIS

SUBJETIVIDADE E ONTOLOGIA MATERIALISTA: ARTICULAÇÕES
TEÓRICAS ENTRE PSICOLOGIA E MARXISMO

Goiânia, Fevereiro de 2017



TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO PARA DISPONIBILIZAR AS TESES E DISSERTAÇÕES ELETRÔNICAS NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a Lei nº 9610/98, o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou *download*, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

1. Identificação do material bibliográfico: **Dissertação** **Tese**

2. Identificação da Tese ou Dissertação

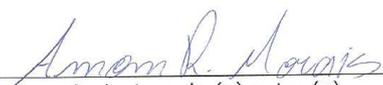
Nome completo do autor: Amom Rodrigues de Moraes

Título do trabalho: Subjetividade e Ontologia Materialista: Articulações teóricas entre Psicologia e Marxismo

3. Informações de acesso ao documento:

Concorda com a liberação total do documento SIM NÃO¹

Havendo concordância com a disponibilização eletrônica, torna-se imprescindível o envio do(s) arquivo(s) em formato digital PDF da tese ou dissertação.


Assinatura do (a) autor (a)

Data: 15 / 03 / 2017

¹Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. A extensão deste prazo suscita justificativa junto à coordenação do curso. Os dados do documento não serão disponibilizados durante o período de embargo.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

AMOM RODRIGUES DE MORAIS

SUBJETIVIDADE E ONTOLOGIA MATERIALISTA: ARTICULAÇÕES
TEÓRICAS ENTRE PSICOLOGIA E MARXISMO

Trabalho final de mestrado apresentado à Banca Examinadora do Programa de Pós-Graduação em Psicologia – Mestrado, da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Goiás como exigência parcial para obtenção do título de mestre em Psicologia, linha de pesquisa: Bases históricas e Epistemológicas da Psicologia, sob orientação do Prof. Dr. Fernando Lacerda Junior.

Goiânia, Fevereiro de 2017

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

Rodrigues de Moraes , Amom
Subjetividade e ontologia materialista [manuscrito] : articulações
teóricas entre Psicologia e marxismo / Amom Rodrigues de Moraes . -
2017.
152 f.

Orientador: Prof. Fernando Lacerda Jr.,
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Goiás,
Faculdade de Educação (FE), Programa de Pós-Graduação em
Psicologia, Goiânia, 2017.
Bibliografia.

1. Subjetividade . 2. Ontologia . 3. História da Psicologia . 4.
Marxismo . I. Lacerda Jr., Fernando, orient. II. Título.

CDU 159.9



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO

Universidade Federal de Goiás – Faculdade de Educação

Programa de Pós-Graduação em Psicologia

Rua 235, s/n. Setor Leste Universitário – Goiânia/GO – CEP: 74605-050

Fones: 3209-6215 / www.ppgp.fe.ufg.br / Email ppgpufg@gmail.com



**ATA DA SESSÃO PÚBLICA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO DE MESTRADO
DE AMON RODRIGUES MORAIS**

Aos vinte e três dias do mês de fevereiro do ano de dois mil e dezessete (23/02/2017), às 15:00 horas, reuniram-se os componentes da Comissão Examinadora: **Prof. Dr. Fernando Lacerda Junior**, doutor em Psicologia pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas, **Prof. Dr. Filipe Milagres Boechat**, doutor em Psicologia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, **Profa. Dra. Gilmaisa Macedo da Costa**, doutora em Serviço Social pela Universidade Federal do Alagoas para, sob a presidência do primeiro, e em sessão pública realizada nas dependências da Faculdade de Educação, procederem à sessão pública de defesa da dissertação intitulada “**Subjetividade e ontologia materialista: articulações teóricas entre Psicologia e marxismo**”, em nível de Mestrado, área de concentração em Psicologia, de autoria de **Amon Rodrigues Morais**, discente do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Goiás. A sessão foi aberta pelo presidente da Banca Examinadora, **Prof. Dr. Fernando Lacerda Junior**, que fez a apresentação formal dos membros da Banca e deu-se início à apreciação e avaliação do texto. **A Banca Examinadora, após a apreciação e avaliação do texto apresentado, decidiu considerá-lo aprovado.** Os trabalhos foram até às 18:15 horas e eu, **Maria do Rosário Silva Resende**, Subcoordenadora do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da FE/UFG, lavrei a presente ata que assino acompanhado dos membros da Banca Examinadora. Goiânia, aos vinte e três dias do mês de fevereiro de 2017.

Prof. Dr. Fernando Lacerda Junior – (Presidente) – UFG

Fernando L. Junior

Profa. Dra. Gilmaisa Macedo da Costa – (Membro) – UFAL

Gilmaisa

Prof. Dr. Filipe Boechat – (Membro) – UFG

Filipe Boechat

Maria do Rosário Silva Resende (Subcoordenadora do PPGP)

M. Resende

Agradecimentos

Agradeço, primeiramente, aos meus pais, Josias e Ana, que tanto se esforçaram, as vezes com base em sacrifícios, para que eu não desistisse de dar continuidade à minha formação.

Devo muito também a meus amigos, pois desde a elaboração do pré-projeto desta dissertação estiveram comigo oferecendo apoio fraterno, como o foi o caso do camarada Emival e de outros tantos que estiveram próximos a mim. Além disso, nos últimos dois anos tive a sorte de poder recorrer à solidariedade de amizades fundamentais, as quais sempre que precisei pude contar: Rafael, Manoel Neto, Marcos Bruno e José Carlos.

Sou grato a Fernando Lacerda Jr., uma grande referência para mim e este trabalho, por ter me aceito no programa do mestrado e ter topado a difícil tarefa de me orientar, o que implicou paciência. Agradeço pela educação e enorme aprendizado por meio das discussões, indicações de leitura e advertências.

Se o ser se compreende a partir do seu de-onde, então ele se compreende... Somente ao se abandonar o conceito fechado e imóvel do ser surge a real dimensão da esperança. O mundo está, antes, repleto de disposição para algo, tendência para algo, latência de algo... A essência não é o que foi, ao contrário: a essência do mundo situa-se na linha de frente. (Bloch, 2005, p.28)

Sumário

1. Introdução.....	7
1.1 Apresentação e Justificativa	8
1.2. Objetivos.....	16
2 Subjetividade e Psicologia.....	18
2.1 Modernidade Capitalista e Experiência Subjetiva.....	19
2.2 Natureza Humana e Individualismo Possessivo	26
2.3. Subjetividade Privatizada	29
2.4. Modernidade, Indivíduo e Subjetividade.....	31
2.5 Da Ontologia à Epistemologia.....	33
2.6 Surgimento da Psicologia Científica sob a Epistemologia Kantiana	37
3 Subjetividade, Psicologia e Marxismo	42
3.1. Atualidade do Marxismo	43
3.1.1 a historicidade do ser.....	43
3.1.2 a historicidade da essência.	44
3.1.3 o trabalho como categoria fundante.	45
3.1.4 “fim do trabalho” e objeções ao marxismo.	46
3.2 Marxismo e Psicologia: Articulações Teóricas	48
3.3 Marxismo e Subjetividade	55
4 Lukács, Ontologia e Individualidade.....	67
4.1 Lukács: Tempo e Obra.....	68
4.2 Raízes e Aspectos Gerais da Ontologia	74
4.3. Individualidade e Personalidade na Ontologia	80
5. Ontologia e subjetividade	90
5.1. Método de Leitura e Interpretação.....	90
5.2. O Trabalho	92
5.2.1 teleologia e causalidade.....	94
5.2.2 consciência e espelhamento.	97
5.2.3 objetivação e exteriorização.	99
5.2.4 alternativa e liberdade.	101
5.2.5 historicidade e sociabilidade.	103
5.2.6 linguagem.	104
5.2.7 valoração.	107
Síntese sobre o trabalho.....	108
5.3 A Reprodução	110

5.3.1 o momento predominante da economia.	114
5.3.2 divisão do trabalho e classes sociais.	117
5.3.3 regulação jurídica.	120
5.3.4 individualidade e sociabilidade.	122
5.3.5 totalidade social.	125
Síntese da reprodução.....	126
6. Considerações finais – uma Ontologia do Sujeito?	130
Referências	138

Resumo

O presente texto tem como propósito geral estudar a relação entre Psicologia e Marxismo no que tange ao conceito de subjetividade. Pretende explorar a ontologia materialista do ser social desenvolvida por György Lukács, buscando fundamentos para uma abordagem histórico materialista da subjetividade. Dessa forma, num primeiro momento, aborda-se aspectos do desenvolvimento da experiência subjetiva na modernidade, relacionada com a constituição histórica da Psicologia científica. Em seguida, apresenta-se contribuições do Marxismo para o estudo da subjetividade, além do resumo de algumas teorias psicológicas que se articularam com o Marxismo. Aborda, ademais, correntes marxistas que trabalharam com a categoria subjetividade. Essa discussão aponta que, na sociabilidade do capitalismo, categorias de absorção da experiência sensível sofrem transformações que, por sua vez, exigem adequações do conhecimento científico. O impasse se encontra em identificar se essa matriz epistêmica, na qual a Psicologia está assentada, é suficiente para apreender a totalidade do complexo da subjetividade e apontar margem de sua transformação. Com isso, passa-se a um segundo momento, na interpretação de uma parte sistemática da Ontologia do ser social. Em seu primeiro capítulo, apresenta-se um panorama geral sobre a obra e o tempo de Lukács, as raízes e as motivações principais que precederam a elaboração da sua *Ontologia*. A partir daí apresentamos uma análise da relação entre subjetividade e a centralidade ontológica do trabalho, a qual indica para uma teoria da ontogênese materialista do sujeito. Nesse sentido, a subjetividade é essa nova esfera ontológica que exerce força no desdobramento categorial da realidade social. Por fim, analisamos o capítulo da reprodução social, a qual representa a reprodução ampliada da subjetividade em um patamar mais complexo, mais mediado e rico. Dessa forma, a principal contribuição da Ontologia do ser social é oferecer uma filosofia da imanência da subjetividade que se manifesta na história da transformação do mundo dos homens.

Palavras-chave: subjetividade, ontologia, história da psicologia, marxismo.

Abstract

The purpose of this text is to study the relationship between psychology and Marxism in relation to the concept of subjectivity. It intends to explore the materialist ontology of the social being developed by György Lukács, seeking grounds for a materialist historical approach to subjectivity. Thus, in a first moment, aspects of the development of the subjective experience in the modernity, related to the historical constitution of the scientific psychology, are approached. Next, we present contributions from Marxism to the study of subjectivity, in addition to the summary of some psychological theories that have articulated with Marxism. It addresses, in addition, Marxist currents that worked with the subjectivity category. This discussion points out that in the sociability of capitalism, categories of absorption of the sensitive experience undergo transformations which, in turn, require adjustments of scientific knowledge. The impasse lies in identifying if this epistemic matrix, on which Psychology is based, is sufficient to apprehend the totality of the complex of subjectivity and to point out the margin of its transformation. With this, we pass to a second moment, in the interpretation of a systematic part of the Ontology of the social being. In his first chapter, an overview of the work and time of Lukács, the roots and main motivations that preceded the elaboration of his Ontology, is presented. Next, we present an analysis of the relation between subjectivity and the ontological centrality of the work, which indicates to a theory of materialist ontogenesis of the subject. In this sense, subjectivity is this new ontological sphere that exerts force in the categorial unfolding of social reality. Finally, we analyze the chapter of social reproduction, which represents the amplified reproduction of subjectivity at a more complex, more mediated and richer level. In this way, the main contribution of the social ontology of being is to offer a philosophy of the immanence of subjectivity that manifests itself in the history of the transformation of the world of men.

Keywords: subjectivity, ontology, history of psychology, marxism

1. Introdução

O presente trabalho explora contribuições teóricas do Marxismo, particularmente, a obra ontológica de György Lukács, para o estudo da subjetividade. Trata-se de um esforço que tem como ponto de partida a interrogação se a referida obra oferece fundamentos que subsidiem uma teoria da ontogênese materialista da subjetividade.

Assim, o trabalho configura-se da seguinte forma. Na introdução, apresenta-se como os problemas de caráter ontológico mostram-se na vida prática por meio de um estranhamento com realidade ordinárias e elementares. Tal estranhamento mobiliza indagações que podem estar inerentemente relacionadas com o desenvolvimento da consciência e da própria transformação humana. Esta reflexão integra-se à exposição de meu percurso acadêmico, cujo desfecho culminou nos atuais interesses teóricos. Em seguida, apresenta-se uma justificativa da presente pesquisa arrolando argumentos relacionados com um conjunto de problemas epistemológicos e sociais presentes nas discussões sobre a subjetividade, assim como são descritos os objetivos específicos.

O capítulo “Subjetividade e Psicologia” problematiza a experiência da subjetividade em duas dimensões: uma sensível e outra epistemológica. Assim, as transformações da estrutura da sensibilidade resultantes da modernização capitalista são descritas, assim como o processo pelo qual as novas experiências subjetivas foram abordadas pela ciência, em particular, a Psicologia. Inclui-se nessa discussão, as mudanças sócio-históricas envolvendo a relação entre ontologia e epistemologia e as implicações para o saber psicológico.

No capítulo seguinte, “Subjetividade, Psicologia e Marxismo”, apresenta-se um conjunto de trabalhos marxistas que, de uma forma ou outra, abordaram a subjetividade. Abordagens que passam pela intersecção com teorias psicológicas até outras filosofias que pretenderam renovar o marxismo, visando contemplar o sujeito e a individualidade. Dessa forma, sintetizamos algumas correntes de pensamento e analisamos algumas obras em particular (Sève, 1989; Vasconcelos, 2010) que desenvolveram reflexões e tentativas de sistematização teórica neste sentido.

Em seguida, no quarto capítulo do trabalho, “Lukács, Ontologia e Individualidade”, há uma análise sobre a ontologia de Lukács, especialmente as articulações entre suas discussões sobre o trabalho e a reprodução com o tema da subjetividade. Também há a utilização da obra de alguns comentadores, extraindo o mais importante para a reflexão sobre a categoria subjetividade. O capítulo é composto pela apresentação da biográfica de Lukács, uma discussão

sobre as origens e determinações da sua ontologia e uma reflexão sobre as contribuições de um estudo que analisou as contribuições de Lukács para o estudo da personalidade (Costa, 2012).

Na sequência, no capítulo “Ontologia e Subjetividade” há uma análise sobre as categorias do trabalho e da reprodução da ontologia de Lukács (2013), que por meio da exposição de várias subcategorias nos mostram os lineamentos para a compreensão materialista de uma ontogênese e desenvolvimento da subjetividade a partir da constituição do ser social.

Por fim, as considerações finais onde recapitulamos os principais pontos discutidos, apontando a margem aberta para pesquisas futuras que intentem explorar as outras categorias presentes na *Ontologia* (ideologia e estranhamento/*Entfremdung*). Com efeito, na síntese final e mais geral do trabalho, destacamos alguns traços determinativos para uma ontologia do sujeito baseada numa perspectiva filosófica imanente, como resultado da análise radicalmente histórica e materialista da realidade do mundo dos homens.

1.1 Apresentação e Justificativa

O problema da gênese e natureza da consciência talvez seja um dos principais impasses do pensamento moderno. Direta ou indiretamente, as ciências humanas enfrentam questões associadas ao papel da consciência na história dos homens, seja na formação da sociedade, seja no autodesenvolvimento do gênero humano. O problema da consciência esteve presente, por exemplo, na obra de Hegel (2005), quem descreve as “figuras” que expressam os momentos mais decisivos da dinâmica necessária da consciência. Segundo o autor, a primeira figuração que a consciência assume se dá com seu aparecimento e se manifesta pelo “saber imediato”, isto é, seu registro e impressão estão vinculados à “certeza sensível”, a convicção da existência de algo e de si. Esta condição consiste na primeira experiência de consciência. Esta se encontra encerrada em um campo de horizonte restrito e limitado. Para além da “certeza sensível”, a consciência ultrapassa os limites do imediato, estendendo-se para o ser e a existência, aumentando a apreensão do real, acompanhando seu movimento e sua substância.

A segunda “figura” do movimento da consciência é a percepção. O sujeito passa a discriminar determinações e aspectos das coisas que, até então, apareciam difusas, indeterminadas e indiferenciadas. Percebe-se que há várias coisas e que cada uma delas possui várias qualidades. A percepção do objeto registra uma unidade específica e, ao mesmo tempo, a diversidade interna de suas características, o que é uma contradição. Esta, por sua vez, engendra uma nova faculdade: a capacidade de duvidar. O questionamento pode levar a uma

inquietação que move o desejo de superar os limites da realidade e a consciência torna-se capaz de organizar a si mesma de uma maneira melhor (Konder, 1991).

Após um longo e complexo desenrolar, o avanço das figuras da consciência culmina no momento do conceito, o qual possibilita a unidade do sujeito e do objeto e a descoberta da verdade no caminho para o “saber absoluto”. Mas isto já foge do que se pretende destacar aqui. O que interessa é somente apontar para emergência da consciência, o papel da dúvida e a importância da interrogação.

Certamente a origem e desenvolvimento da consciência humana criou condições cognitivas para apreender o objeto, conhecê-lo e mudá-lo, justamente por uma razão elementar: a percepção do erro permite engendrar o questionamento. A consciência interroga-se sobre o real. Não seria exagero propor que a consciência, em meio à atividade humana, guarda em si a potencialidade de ir além das primeiras impressões imediatas, caminha no sentido da abstração e reconstrói a formação do objeto. Trata-se da capacidade de abstração diante da certeza sensível. A percepção registra o real constituído por múltiplas propriedades e pode reconhecer algo de errado no interior do processo. O sujeito, pela consciência, conhece o negativo, a limitação e os erros na realidade objetiva. A pergunta sobre a razão de ser de alguma coisa pode ser o grande motor da ampliação da consciência do real.

Especulações filosóficas sobre a consciência podem ser consideradas como sinônimo de idealismo utópico, ingenuidade e, até mesmo, infantilidade. Infantilidade aqui, no entanto, não é mera depreciação. Essa qualidade guarda detalhes significativos. Creio que as crianças, paradoxalmente, possuem uma ingenuidade genial. Isto se revela em suas perguntas sobre a banalidade de certas coisas, porém de uma maneira capciosa e desconcertante para os adultos. Uma conhecida ilustração deste processo curioso é a tal da pergunta “de onde vêm os bebês?”. Naturalmente, das cegonhas, é claro, respondem muitos adultos. Uma ficção como resposta a perguntas sobre problemas reais termina por tolher a capacidade de curiosidade e investigação séria, já presente como potencialidade nas crianças. Amputar a pré-disposição para as perguntas sobre o ser das coisas é uma grave consequência.

Lembro-me ainda, em tenra infância, de frente para a televisão, ser acometido por um estranhamento sem igual. Era perturbável imaginar como era possível uma simples caixa gerar a imagem de uma outra figuração da realidade. Visualizar uma realidade dentro de outra realidade do ponto de vista físico levava-me a querer furar a tela para saber o que se encontrava ali dentro e, assim, compreender o “mistério” daquela virtualidade. Algo parecido aconteceu com um garoto, visto por muitos em um certo vídeo popularizado na internet, que observa o

adulto puxando a descarga do vaso sanitário e, na sequência, procura, espantado, pelas fezes atrás do vaso. Por mais ingênuos que sejam, esses eventos vulgares do cotidiano revelam algo do campo fenomênico da criança: ela não nasce com a capacidade já desenvolvida de perceber os fenômenos. O produto pode esconder seu processo e só com a convivência social, pela habituação de normas convencionais e incorporando as legalidades mais necessárias, a criança passa a entender a realidade à sua volta. Aos poucos, o espanto com alguns fenômenos vai dando lugar a uma atitude passiva diante de uma realidade de representações congeladas que se apresenta estática, imediata e pronta, minando, aos poucos, a inclinação para as questões “ingênuas” ou sobre a “ontologia física” da vida ordinária.

Digo “ontologia física” em razão de essas questões se referirem à realidade do ser natural, da estrutura e do funcionamento dos objetos, processos concretos e físicos. Em certa medida, as questões ontológicas têm muitos aspectos infantis, não por serem fantasiosas, mas por se relacionarem com a gênese de algum processo real.

Não por acaso, essa disposição para perguntas sobre a essência das coisas esteve presente, de alguma maneira, no início da evolução de nossa espécie, mesmo que de forma rudimentar. Isto foi imprescindível para a sobrevivência, pois não seria possível garantir condições básicas de reprodução biológica e comunitária da vida se a consciência não buscasse assimilar de modo prático as legalidades fundantes de parte da natureza para transformá-la por meio do trabalho.

A ontologia propriamente dita está nas origens da filosofia grega e, portanto, nas origens da racionalidade ocidental. Foi com os pensadores gregos pré-socráticos, conhecidos como “naturalistas”, que apareceram os primeiros escritos conceituais sobre as origens e os princípios de todas as coisas, aquilo de que deriva todo o existente e que permanece imutável mesmo na mudança das formas. Um exemplo é Tales de Mileto, quem identificou o princípio da água como pertencente a todas as formas de vida. Mais emblemática, neste contexto, é a polêmica sobre a descoberta do ser em Parmênides e Heráclito de Éfeso. Para o primeiro, o ser não pode não ser, o não-ser não pode ser e o devir não existe: o ser é e de forma determinada. Para o segundo, ao contrário, a característica estrutural de toda realidade é o devir, o que implica o antagonismo com o não-ser, o vir a ser na mudança e transformação constantes das coisas e formas. Assim, postulava a harmonia dos contrários e a guerra dos opostos levando à dinâmica de transformação da realidade (Reale & Antiseri, 2003). Em comum, as duas visões compartilham a busca racional pelas essências de todo o real. Contrastam sobre a positividade do ser e a negatividade do devir. Para um, a essência pode mudar a um patamar superior, para

outro, ela é sempre a mesma, permanente e imutável. Perspectivas contraditórias entre si que reverberam até hoje no debate filosófico contemporâneo de diferentes formas.

Se podemos falar em dúvidas de caráter ontológico na análise do mundo físico, também podemos formular perguntas sobre os princípios fundamentais da realidade social e das relações humanas, que, embora não sejam físicas, assumem uma forma objetiva. Relações sociais não são tangíveis, mas têm uma efetividade concreta, existem e produzem efeitos reais. Esta objetividade social muda significativamente os rumos de nossa vida e dá os contornos de uma existência humana. Por isso, anos depois da época do estranhamento físico do fenômeno da TV, fiquei intrigado com um outro fato espantoso: a necessidade angustiante de quase todas as pessoas em determinada idade venderem sua força de trabalho em troca de um salário para garantir condições mínimas de existência material. O dinheiro era, assim, um pedaço de papel dotado de poderes mágicos, o qual dava acesso ao consumo de qualquer bem ou serviço.

Era absurdo pensar que boa parte da humanidade dispense grande parte do tempo de suas vidas correndo atrás de cédulas ou dígitos representantes gerais do valor. Acabam fazendo de suas vidas apenas um meio para existir, vive-se para trabalhar e não se trabalha para viver. Evidentemente, não se concebe a lógica do funcionamento disto num primeiro e superficial olhar, ao entender que o “papel mágico” não possui nenhuma propriedade especial, mas apenas representa um equivalente geral do valor e, em última análise, condensa virtualmente o trabalho socialmente necessário para a produção de toda riqueza existente (Marx, 2013). A partir de uma atividade concreta como o trabalho, ergue-se uma dimensão social abstrata. No mundo atual, o mundo dos homens, totalidade produzida pelo gênero humano, levanta-se como um grande monstro estranho à consciência.

A sociedade é uma estrutura complexa, confusa e está sob uma aparente opacidade. Como isso é possível? Como entender a experiência humana no interior dessa paradoxal “abstração concreta” conformada por relações humanas? Não teremos resposta precisas aqui, mas essas indagações nos servem para instigar a reflexão.

Infelizmente, minha graduação em Psicologia passou muito à margem e não chegou a se aproximar dessas questões que, de forma geral, estão relegadas hoje ao campo da filosofia. Mas, durante todo o curso, as citadas indagações genéricas não desapareceram, pois houve um deslocamento para temas próprios da área psicológica. Fui relativamente contemplado por leituras constantes sobre a tradição marxista nas horas vagas em que perambulava pelas bibliotecas. De certa forma, o materialismo histórico e dialético oferecia compreensões no mínimo plausíveis para boa parte das questões e dos problemas da vida social que há muito me

incomodavam. Além disso, o fato de ter uma origem pobre e pertencer à classe popular, com inúmeras dificuldades materiais, tornou-me bastante sensível às contradições do capitalismo (divisão social do trabalho, diferenças simbólicas e culturais de classe etc.). Talvez, por isso, o ponto que mais me chamou a atenção e despertou o interesse no marxismo tenha sido o materialismo e sua ênfase no trabalho, na luta de classes e na objetividade da realidade.

Em que pese essa orientação lúcida do materialismo atento para a realidade objetiva, um outro aspecto na tradição dialética, de modo geral, instigava-me: a negatividade. Um pensamento cujo desejo é ir além das representações sensíveis petrificadas retém uma força capaz de dissolver a segurança do mundo e dos pensamentos determinados. Essa grande suspeita contra as imagens naturais da consciência é expressão diabólica e infernal de uma dialética animada em abalar as imagens fixas da realidade e encontra em seu coração a pulsação do negativo. A razão dialética, por assim dizer, é uma ontologia, na medida em que é uma interrogação sobre o real e vê neste o movimento, a processualidade, seus limites e a contradição. A dialética, assim entendida, é essencialmente crítica, pois ela não se conforma com o estado atual e efetivo da realidade. Ela é, como lembra Marcuse (1978, p.72):

[...] imbuída da convicção profunda de que todas as formas imediatas da existência (naturais e históricas) são “más”, pois não permitem que as coisas sejam o que podem ser. A verdadeira existência só começa quando o estado imediato passa a ser compreendido como negativo, quando os entes tornam-se “sujeitos”, lutam para a adaptar seu estado aparente às suas potencialidades.

É razoável para a razão compreender quais são as verdadeiras forças materiais que movem o mundo dos homens. Porém, me intrigava outro fato, aparentemente não objetivo: a subjetividade. Esta experiência humana fenomênica de sentir e conhecer a si mesmo. Como esta experiência consciente surge de relações sociais objetivas e como ela se relaciona com o mundo, sendo determinada por ele e determinando-o?

Por fim, influenciado pela ênfase marxista no trabalho e a curiosidade pela experiência subjetiva, pude formular o problema geral de meu trabalho final de curso. Algo me intrigava no “novo mundo do trabalho” e engendrava certas questões: como era possível, a partir da reestruturação produtiva no último quarto do século passado, a reorganização do trabalho incitar transformações subjetivas relevantes no trabalhador (sendo bem expressivo o *slogan* adotado pela Toyota na unidade de Takaoka: “bons pensamentos significam bons produtos”)? Qual o papel teórico e prático que a Psicologia desempenhava neste processo?

Dada a necessidade de um referencial teórico que abarcasse o tema do trabalho articulado com a dimensão mais universal do gênero humano, recorri a György Lukács para fundamentação do trabalho de final de curso. Ao término da graduação continuei com as leituras

da *Ontologia do ser social* até entrar em contato com o projeto de pesquisa de Fernando Lacerda Jr., em outra regional da Universidade Federal de Goiás, o que inspirou-me a levar a sério a possibilidade de desenvolver um mestrado na área, pois até então não encontrara nenhum pesquisador por perto que se interessasse pelo autor e pela temática.

György Lukács enfatizou e sistematizou a centralidade ontológica do trabalho, permitindo uma formulação mais objetiva sobre a subjetividade. Naturalmente, minhas leituras da tradição marxista foram permeadas por um ecletismo teórico. Somente no final da graduação pude ter contato mais direto com a obra de Lukács. Com efeito, a centralidade da dimensão ontológica do trabalho teve impactos decisivos em minha orientação no interior do debate marxista, compreendendo, dessa forma, o projeto maior de uma ontologia do ser social, derivada das formulações de fundo sobre a crítica da economia política na obra de Marx, que não era somente uma teoria sobre o capital, mas, sobretudo, uma outra e radical concepção de homem, uma nova ontologia, totalmente diferente das anteriores formulações e visões de mundo; uma ontologia para a transformação radical da essência humana (Lessa, 2002).

O contato com a Ontologia do ser social também significou a possibilidade de apreender, de uma forma muito diferente a gênese, a natureza e as tendências do desenvolvimento da sociedade. Seria possível retirar da Ontologia do ser social implicações importantes para a crítica da subjetividade? Essa é uma questão que, aos poucos, foi surgindo no horizonte de estudos, ainda que um pouco difusa no início, embora não resolvida.

Pensar desta maneira exigiria clarear a categoria subjetividade em suas várias tradições do pensamento ocidental, de maneira genérica nas ciências humanas e sociais e em particular na Psicologia. Além disso, propunha-se a ousada hipótese de uma crítica ontológica à subjetividade: por que existe uma experiência humana que pode ser chamada de subjetividade e qual sua razão de ser? Qual sua natureza e o que a constitui? Ela pode orientar sua própria transformação para alcançar uma finalidade e forma desejada? Seria viável do ponto de vista filosófico, epistêmico e ético-político? Quais as consequências para a Psicologia?

Considerando essas indagações e levando em conta que a Psicologia, geralmente, enquanto uma ciência particular, reivindica para si o conhecimento especializado da subjetividade omitindo os fundamentos da vida social, é necessário estudar o desenvolvimento da experiência da subjetividade, juntamente com a gênese histórica da Psicologia a partir de uma crítica ontológica histórico-materialista.

Nesse sentido, a presente pesquisa tem como propósito geral estudar as contribuições do Marxismo para o estudo da subjetividade pela Psicologia. Especificamente, pretende

explorar como a ontologia materialista do ser social desenvolvida por György Lukács pode contribuir para apreender a subjetividade.

Por que a escolha de um tema filosófico como a ontologia, juntamente com a categoria subjetividade, comum e ao mesmo tempo muito ampla e aparentemente imprecisa? Talvez seja necessário resgatar o diálogo entre a Psicologia e a Filosofia.

Essa crítica é melhor apresentada por González Rey (2009), para quem a problematização ontológica recebeu pouca atenção por parte da Psicologia, bem como pouco se importou pelo que se entendia por psique. Constituiu-se assim, na maioria dos casos, uma separação da Psicologia com a Filosofia e com outras ciências sociais. Separação esta, motivada, dentre outras razões, por falsa associação entre ontologia e metafísica. Assim, segundo González Rey (2009, p.207): “Los psicólogos que nunca habían discutido activamente las cuestiones epistemológicas y ontológicas de la psicología, de pronto aparecían excluyéndolas de sus agendas por su carácter metafísico”¹.

Ainda sobre o problema filosófico, Canguilhem (1973, p.2) afirmou:

É inevitável que, ao propor-se como teoria geral da conduta, a psicologia faça sua alguma idéia de homem. Faz-se necessário então, permitir à filosofia perguntar à psicologia de onde ela retira tal idéia e se não seria, no fundo, de alguma filosofia.

Esta é uma questão chave que serve como ponto de partida para se abordar os possíveis fundamentos ontológicos da subjetividade, levando em conta as várias noções e nuances dessa categoria na tradição filosófica e principalmente na Psicologia.

Tendo em vista o problema do desenvolvimento teórico da relação entre Psicologia e Ontologia comentada nas linhas anteriores, é importante ressaltar que Edmund Husserl já havia se perguntado, na sua obra “Krisis”, sobre por que o campo da subjetividade, que deveria ser considerado o objeto da Psicologia, havia sido totalmente ignorado pelos psicólogos (Husserl *apud* González Rey, 2005). Esta pergunta mostra-se ainda muito atual e pertinente, tendo em vista que há uma crescente produção científica instrumental, vinculada estreitamente ao novo impulso tecnicista de gestão de pessoas, em detrimento da reflexão crítica acerca da manipulação subjetiva. Assim, a subjetividade aparece apenas como objeto da técnica e não como temática conceitual, o que impede apreender melhor essas transformações em suas nuances. Além do mais, “a globalização da economia é acompanhada pela globalização de formas da subjetividade” (Parker, 2006, p.14). Isto também significa dizer que na gestão e

¹“Os psicólogos que nunca haviam discutido ativamente as questões epistemológicas e ontológicas da psicologia, de repente apareciam excluindo-as de suas agendas por seu caráter metafísico.”

organização no capitalismo globalizado a manipulação psicológica dá-se de maneira significativa e requer consideração.

A crítica de Husserl articula-se muito bem com perspectivas teóricas críticas que optam por apostar na fecundidade reflexiva e ampla que o conceito de subjetividade pode ter. Outro aspecto a ser considerado sobre a subjetividade é sua assunção, relativamente recente, enquanto objeto da Psicologia. Muitas abordagens passaram a adotar essa concepção na crença de que o conceito de subjetividade pudesse integrar ou agrupar os diversos enfoques dados às definições específicas do objeto de estudo da Psicologia (o comportamento, o inconsciente, a consciência, etc.) A subjetividade portanto, levaria a uma compreensão da totalidade da vida humana, assinala Bernardes (2007).

Pode-se observar uma função ambígua que o conceito de subjetividade pode exercer no interior da Psicologia. Por um lado, o conceito pode realmente expressar possibilidades críticas e de contestação social em direção a um objetivo de transformação. Em contrapartida, o discurso da subjetividade pode estar vinculado ao clima ideológico particular de nossa sociedade, podendo muito bem representar uma forma histórica de individualidade determinada, contrária a uma compreensão do ser social em sua totalidade (Bernardes, 2007). Destaca-se a emergência de várias tendências que cultuam e celebram o sujeito como realidade puramente discursiva, em uma condição de fluidez e fragmentação, muito comum nas análises pós-estruturalistas e pós-modernas. (Harvey, 1992)

É importante, dessa forma, articular uma reflexão sobre a subjetividade a partir de uma ontologia do ser social de modo a compreender as determinações de processos sociais e mudanças culturais ao redor do sujeito. Só a partir da perspectiva da totalidade é possível superar as dicotomias históricas envolvendo a relação indivíduo e sociedade, marcantes no desenvolvimento de várias abordagens teóricas da Psicologia.

Propõe-se aqui, portanto, a apropriação da tradição marxista e da Ontologia do ser social encontrada na obra de Lukács com o fim de buscar fundamentos para uma teoria materialista da subjetividade. Sendo assim, espera-se que o trabalho possibilite a emergência de propostas mais aprofundadas e críticas para enfrentar os desafios colocados pelas transformações nos modos de constituição subjetiva no capitalismo contemporâneo – razão pela qual faz-se necessário ampliar os conceitos e categorias. Nesse sentido, esta dissertação visa responder à pergunta: a Ontologia do ser social de Lukács oferece bases para uma concepção de subjetividade humana?

A obra marxiana, se vista superficialmente, parece não dar nenhum destaque para o tema da subjetividade. Obviamente, Karl Marx não falou de ontologia e nem de subjetividade. Alguns comentadores (Lessa 2002; Lukács, 2012) afirmarão sua preferência pela primazia da objetividade ou pelo primado do objeto a despeito dos idealismos antecedentes a ele. Dessa forma, não há uma teoria do sujeito sistematizada na obra marxiana e no interior do pensamento marxista. De modo geral, na tradição marxista, como aponta Silveira (1989), o interesse pelo estudo da subjetividade esteve praticamente congelado durante o período stalinista. Justamente pela ênfase num materialismo vulgar, também presente em outras correntes teóricas, julgou-se que a singularidade do sujeito teria sido ofuscada. Portanto, ao se propor uma discussão da dimensão subjetiva pelo Marxismo enfrenta-se um enorme desafio. Acredita-se e aposta-se que na ontologia de Lukács há subsídios consistentes para se fundamentar uma reflexão da subjetividade ou mesmo para desenvolver princípios para sua fundamentação ontológica.

1.2. Objetivos

Tendo em vista o que foi apresentado até aqui, o presente estudo apresenta algumas articulações entre Marxismo e Psicologia e, de modo mais específico, explora parte da obra de Lukács com o fim de apreender o que ela expressa sobre as dimensões e expressões da subjetividade real do homem².

O trabalho reflete sobre uma categoria cara à Psicologia, a subjetividade, levando em conta a totalidade e a dialética materialista na compreensão do ser social. Além disso, espera-se ressaltar a importância de uma revisão teórica da categoria subjetividade considerando possibilidades, limites e contradições do sujeito na realidade social.

Portanto, nosso escopo é apresentar algumas teorias que relacionaram Psicologia e Marxismo e outras correntes marxistas que se aproximaram da reflexão da subjetividade. Além disso, foram estudados os dois primeiros capítulos da obra “Para uma ontologia do ser social” (Lukács, 2013) na busca de uma reflexão sobre o conceito de subjetividade.

Nesse sentido, o trabalho objetivou:

- 1) Apresentar uma revisão de literatura abarcando a constituição histórica da subjetividade no capitalismo e sua reprodução ideal pela Psicologia. Com isso,

²Optamos apenas por analisar os dois primeiros capítulos dentre os quatro que compõem a parte sistemática da ontologia de Lukács em função da limitação do tempo de elaboração desta dissertação, uma vez que uma análise de todos os quatro capítulos (inclui-se a ideologia e o estranhamento) demandaria demasiadamente tempo para um estudo mais cuidadoso e consistente, que fica como possibilidade de pesquisas futuras.

pretende-se apontar quais os limites da Psicologia na abordagem da subjetividade e apresentar as possíveis contribuições do Marxismo diante dessas limitações.

- 2) Compreender como alguns estudiosos da obra de Lukács tratam a subjetividade, a individualidade ou a personalidade.
- 3) Apresentar uma interpretação sobre os possíveis fundamentos para uma concepção de subjetividade oriundas da ontologia materialista, ou melhor, uma gênese ontológica da subjetividade a partir da categoria do trabalho e da reprodução social.

2 Subjetividade e Psicologia

Como o capitalismo (ou seja, o mercado) recriou a natureza humana e as necessidades humanas, a economia política e seu antagonista revolucionário passaram a supor que esse homem econômico fosse eterno. Vivemos o fim de um século em que essa ideia precisa ser posta em dúvida. Nunca retornaremos à natureza humana pré-capitalista; mas lembrar como eram seus códigos expectativas e necessidades alternativas pode renovar nossa percepção da gama de possibilidades implícita no ser humano (Thompson, 1998, p. 23).

A qualidade de subjetivo designa uma experiência de primeira pessoa, um “eu”, ou uma intuição fenomênica de si. Assim, o sujeito pode experimentar a si mesmo e falar “eu sinto”, “eu faço”, “eu acho” etc. Todos, atualmente, de formas diversas, parecem ter a sensação de sentir seus afetos, emoções, sentimentos, vontades, juízos e ações de maneira única, absolutamente singular, original, sem que ninguém mais sinta de forma exatamente igual ou tenha acesso a essas experiências qualificadas como íntimas. A sensação que se tem é a de uma “vida interior”.

O presente capítulo tem como finalidade abordar a emergência de certa noção de interioridade associada à mudança nas formas de sensibilidade afetadas pela reconfiguração social capitalista. Ao mesmo tempo, mostra como as transformações sociais deram base para a construção de uma narrativa psicológica, visando significar a totalidade de uma experiência social determinada marcada pela reificação das relações sociais e da consciência que se expressou de diferentes formas, inclusive pela ciência psicológica. Assim, o capítulo aponta uma articulação entre economia política e economia subjetiva e descreve como as mudanças socioeconômicas no capitalismo introduziram transformações nas estruturas da sensibilidade humana, consolidando um novo tipo de subjetividade moldada pela propriedade privada. O desenvolvimento da subjetividade moderna é discutido a partir de três noções importantes: *individualidade isolada*, *individualismo possessivo* e experiência de *subjetividade privatizada*. Tratam-se de três expressões teóricas que podem contribuir para uma interpretação da constituição, do desenvolvimento e da crise da subjetividade moderna.

O processo de constituição de uma experiência e de uma ciência humana em particular leva um longo tempo e dá-se sob condições muito específicas marcadas por processos de ordem histórica, social, econômica, política, científica e cultural. Cabe aqui, portanto, delinear de

modo sucinto algumas características gerais que marcam a constituição de um novo modo de produção e reprodução social que condiciona o aparecimento da categoria indivíduo como unidade social atomizada, o que Ian Parker (2014) denomina *individualidade isolada*. Da mesma forma, a centralidade que assume o indivíduo na sociedade capitalista é reflexo do que Macpherson (1964) conceitua de *individualismo possessivo*. Por outro lado, descreve-se o desenvolvimento paulatino da experiência de uma *subjetividade privatizada*, expressão formulada por Figueiredo e Santi (1997) para designar mudanças no campo das experiências íntimas dos homens situadas no interior das transformações da modernidade.

Em seguida, o capítulo problematiza sobre como a Psicologia abordou a subjetividade destacando alguns problemas que marcam a Ciência e a Filosofia na modernidade. Na Filosofia há, por exemplo, a substituição das preocupações ontológicas pela primazia da epistemologia. Em outras palavras, a subjetividade associada ao idealismo epistemologista passa a ser um dos atributos fundamentais para a consolidação de uma psicologia científica, o que será abordado no final do capítulo.

2.1 Modernidade Capitalista e Experiência Subjetiva

Neste tópico, discute-se como o modo de produção do capital reorganizou a vida social atomizando os homens e constituindo suas experiências subjetivas de uma forma específica.

O desenvolvimento do capitalismo impactou o modo de reprodução da vida material da sociedade mudando, dentre outras coisas, a maneira como cada pessoa experimenta seu lugar no mundo. O processo gradual de transformação do modo de produção feudal para o sistema de trocas mercantis culminou em relações capitalistas propriamente ditas. Um novo complexo de relações de reprodução da vida social baseado na propriedade privada foi determinante para uma vida subjetiva experimentada como isolada e privada.

Antes de mais nada, é necessário definir basicamente o conceito de modo de produção, isto é, a forma de organização socioeconômica da produção e reprodução das condições materiais da vida humana em sociedade. O modo de produção é a maneira pela qual os homens coletivamente estruturam a posse e a circulação da riqueza produzida socialmente pelo trabalho.

A apropriação privada do excedente socialmente produzido resultou na formação de classes sociais que se determinam de acordo com a divisão social do trabalho, a produção e apropriação da riqueza. O modo de produção é composto pelas forças produtivas e as relações de produção. Forças produtivas são os recursos naturais/físicos, ferramentas, técnicas e força

humana de trabalho. Ao passo que as relações de produção são as interações sociais necessárias no trabalho e que agem na transformação das forças produtivas sempre em desenvolvimento (Bottomore, 2001).

Forças produtivas e relações de produção são as duas dimensões imprescindíveis para a existência social, isto é, para relações históricas determinadas que fornecem a explicação para a realidade objetiva e material, tanto quanto da realidade subjetiva do “espírito” humano. Esta concepção de sociedade é sintetizada na famosa passagem de Marx (2008, p. 47):

O resultado geral a que cheguei e que, uma vez obtido, serviu-me de guia para meus estudos, pode ser formulado, resumidamente, assim: na produção social da própria existência, os homens entram em relações determinadas, necessárias, independentes de sua vontade; essas relações de produção correspondem a um grau determinado de desenvolvimento de suas forças produtivas materiais. A totalidade dessas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se eleva uma superestrutura jurídico e política e à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência. O modo de produção da vida material condiciona o processo de vida social, política e intelectual. Não é a consciência que determina o seu ser; ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência.

Como podemos observar, um modo de produção corresponde a uma etapa do curso do desenvolvimento histórico de relações sociais que estão em constante dinâmica e em contradição. O desfecho de certos antagonismos leva a revoluções e a superação de um modo de produção por outro. O capitalismo foi antecedido por outras formas de organização socioeconômica; os modos de produção primitivo, escravista, asiático e feudal. Estas formas sociais tiveram suas próprias especificidades e, de acordo com Marx (2008), cada uma delas produziu um ser social particular, e, por conseguinte, uma consciência também própria do tempo histórico.

A organização da reprodução material da vida no ocidente feudal dava-se basicamente no meio agrário. De modo mais particular, na Inglaterra, a totalidade da riqueza era oriunda da produção agrícola, muito embora, a partir do século XVI, grande parte dos agentes econômicos buscassem a maximização do valor de troca reduzindo custos e aumentando a produção por meio de especializações, acumulação e inovação. Essas práticas permitiram crescimento e acumulação da riqueza, o que foi acompanhado por um processo de expropriação de terras de maneira a criar uma massa de despossuídos/não-proprietários. Assim, constituiu-se uma espécie de “capitalismo agrário”, fundamental para o desenvolvimento posterior do capitalismo industrial. Esse processo teve consequências drásticas, especialmente a formação de uma massa de despossuídos obrigados a vender sua força de trabalho por um salário (Wood, 2001).

Grandes deslocamentos populacionais foram produzidos em função da ida dos expropriados para a cidade, engrossando as fileiras da indústria que passara a se desenvolver utilizando as matérias primas produzidas nas propriedades rurais nas mãos de alguns poucos produtores (Marx, 1996; 2013). Sobre os métodos e efeitos violentos desse acontecimento histórico, convém reproduzir um resumo de Marx (2013, p. 804):

O roubo dos bens da Igreja, a alienação fraudulenta dos domínios estatais, o furto da propriedade comunal, a transformação usurpatória, realizada com inescrupuloso terrorismo, da propriedade feudal e clânica em propriedade privada moderna, foram ou tantos métodos idílicos da acumulação primitiva. Tais métodos conquistaram o campo para a agricultura capitalista, incorporaram o solo ao capital e criaram para a indústria urbana a oferta necessária de um proletariado inteiramente livre.

A acumulação foi fruto do processo histórico de separação entre produtor e o meio de produção. Dessa forma, constata-se que o modo de produção capitalista é constituído essencialmente pela separação entre trabalhadores e propriedade dos meios de realização do trabalho.

A subsunção das atividades espirituais ao capital também foi decisiva para a gênese do capitalismo, pois produziu deformações que se expressam em diversas afirmações ideológicas. A fragmentação em especialidades, por exemplo, é uma das marcas da ciência burguesa emergente. O próprio conhecimento propaga a apologia da especialidade dos homens em matéria de trabalho e atividade produtiva. Um caso ilustrativo é o dos teóricos da economia clássica. Adam Smith, por exemplo, em sua obra “A riqueza das nações”, de 1776, postulou a especialização – divisão do trabalho – como aspecto crucial da sua teoria liberal (Frieden, 2006).

A especialização, no entanto, não veio sem custos para certa camada da população. O processo demandava a transformação radical das economias e sociedades, destruindo formas tradicionais de vida de muitas pessoas. As estratégias de sobrevivência no mercado competitivo levam o indivíduo a desenvolver as atividades para as quais estão mais capacitados, isto é, passam pela dedicação em uma única atividade produtiva: cabe ao indivíduo restringir-se, aperfeiçoar-se e identificar-se com ela (Frieden, 2006).

A fragmentação das especialidades da divisão do trabalho só foi possível no interior de uma outra separação mais elementar: a separação do trabalhador dos meios de trabalho, o que funda, por um lado, a propriedade privada dos meios de produção e, por outro, o assalariamento dos novos trabalhadores que possuem apenas sua força de trabalho para ser vendida. Um aspecto inovador do sistema capitalista de produção foi a divisão manufatureira do trabalho. A fragmentação das tarefas reduziu os custos de produção e facilitou ao capital atender suas

necessidades de acumulação e ampliação. A fragmentação implicou o parcelamento dos processos envolvidos na produção em várias operações e etapas executadas, cada uma, por um trabalhador diferente. Lukács assinala que, com o surgimento da fábrica cientificamente racional, impõe-se o modelo de divisão e especialização das tarefas no processo produtivo. A técnica de produção moderna com o trabalho especializado e fragmentado, ao contrário do artesanato tradicional, é fixo e responde ao imperativo da cálculo racional, cujo traço determinante é a previsibilidade das expectativas e das ações. Enquanto na produção artesanal tradicional a consciência dos indivíduos estava ligada à atividade fluida e renovadora, na produção moderna, o sujeito capitalista se restringe a uma atitude contemplativa dada a essência do cálculo racional baseada na previsão do curso necessário tomado pelos fenômenos, obedecendo a leis incondicionadas em relação a ação deliberada do indivíduo (Yamamoto, 1987).

Dessa forma, a ação habitual das práticas sociais segue a dinâmica da mecanização operária com sua causalidade necessária. Algumas faculdades mentais acabam por se desprender do conjunto da personalidade ao se objetivarem como coisa e mercadoria, voltando-se contra a própria subjetividade. É como coisa estranhada que se exterioriza o complexo subjetivo da atividade transformadora. O caráter processual dos objetos e do sujeito desaparece do campo fenomênico e a aparência torna-se rígida como uma substância petrificada. A forma da sociabilidade passa a ser a forma da relação entre coisas e isto determina a orientação do pensar e do agir. É nesse preciso sentido “que a divisão do trabalho penetrou na ‘ética’ – tal como, no taylorismo, penetrou no ‘psíquico’[...] isto é, o reforço da estrutura reificada da consciência como categoria fundamental para toda a sociedade” (Lukács, 2003, p. 221). Nessa nova ambiência social, da relação mercantil, fez-se a estrutura reificada da consciência, na qual propriedades físicas e psíquicas se desprendem da unidade orgânica da pessoa para se ligar a uma “objetivação fantasmática”.

Para que todas essas mudanças na organização dos processos produtivos se efetivassem foi necessário o disciplinamento do trabalho. O tempo cotidiano do trabalhador foi adaptado ao tempo dispendido na produção e as horas diárias da maioria das pessoas foram reguladas pelo cálculo do tempo a ser gasto com outras necessidades básicas. O tempo passa a ser vivido quantitativamente e é fixado a partir da realização do trabalho fragmentado. Nesse ambiente, o trabalho fragmentado e mecânico é “transformado em realidade cotidiana durável e intransponível, de modo que, nesse caso, a personalidade torna-se o espectador impotente de

tudo o que ocorre com sua própria existência, parcela isolada e integrada a um sistema estranho” (Lukács, 2003, p. 205).

A atividade produtiva, com base no trabalho assalariado, tornando-se compulsória, dinamiza a sociabilidade, o que impacta sobremaneira o senso de percepção do tempo para quem passa a viver o novo ritmo acelerado. Não resta dúvida de que a revolução industrial implicou uma reestruturação profunda dos hábitos de trabalho e, de modo mais geral, os comportamentos e atitudes mais básicas da vida social em vários aspectos (Thompson, 1998).

Thompson (1998), analisando as transformações dos costumes no capitalismo industrial inglês, aborda exatamente as condições materiais articuladas com a reestruturação da natureza social do homem e de seus hábitos de trabalho. O trabalhador, subordinado à disciplina heterônoma do tempo e especialista, é separado do processo total de produção e separado de si mesmo. Dessa forma, ocorre uma espécie de deformação do trabalho e uma clivagem da subjetividade do trabalhador que não tem controle sobre o processo e a finalidade do trabalho, muito menos do produto.

Sobre as implicações da separação entre capital-trabalho e da subdivisão do homem, afirmam Marx e Engels (*apud* Yamamoto, p.19, 1987):

[...] as forças produtivas aparecem como inteiramente independentes e separadas dos indivíduos que são as forças daquele mundo, existem fragmentados e em oposição mútua, ao passo que, por outro lado, essas forças só são forças reais no intercâmbio e na relação desses indivíduos.

De um lado, portanto, temos uma totalidade de forças produtivas que adquiriram como que uma forma objetiva e que, para os próprios indivíduos não são mais suas próprias forças, mas a da propriedade privada e, por isso, são apenas as forças dos indivíduos enquanto proprietários privados. Em nenhum período precedente as forças produtivas tinham adquirido esta forma indiferente para o intercâmbio entre os indivíduos enquanto indivíduos, porque seu próprio intercâmbio era ainda limitado. De outro lado, enfrenta-se com estas forças produtivas a maioria dos indivíduos dos quais estas forças se destacaram e que, portanto, despojados de todo conteúdo real de vida, tornaram-se indivíduos abstratos, mas que, por isso mesmo, só então são colocados em condições de relacionar-se uns com os outros enquanto indivíduos.

A única relação que os indivíduos ainda mantem com sua própria existência – o trabalho – perdeu para eles toda aparência de autoatividade e só conserva sua vida atrofiando-a.

As forças produtivas resultam do acúmulo das forças humanas generalizadas no processo de reprodução social e acabam assumindo uma forma objetiva concentrada na e pela propriedade privada dos meios de produção. Isto significa que o trabalho humano, enquanto autoatividade composta por capacidades criativas, é dominado por forças e finalidades

estranhas aos sujeitos que transferem para a propriedade privada aquilo que era, até então, parte dos indivíduos. Estes já não se reconhecem mais nas forças produtivas que pertencem a uma propriedade privada.

Aquilo que funda a sociabilidade e humaniza os seres humanos, o trabalho, perde sua dimensão essencial de intercâmbio orgânico com a natureza³. Reduzido a trabalho abstrato,⁴ o indivíduo torna-se, também, abstrato. O homem passa a ser, pois, subdividido e dominado por uma propriedade exterior a ele, que lhe é estranha e antagônica (Yamamoto, 1987).

Essa é uma alienação que não é puramente objetiva no sentido de transferir algo a outrem, mas é sobretudo, uma separação de nós mesmos. As forças sociais estranhas operam no “interior” de nós mesmos e são experimentadas como se fôssemos habitados por impulsos e sensações que não conhecemos. Essa experiência do interior habitado por forças estranhas compõe a substância subjetiva alienada, pois é produzida em uma sociedade particularmente baseada na exploração e alienação.

De acordo com Ian Parker (2014, p.13), essa mesma sociedade conduz e fomenta a experiência individual, além de conceber essa mesma experiência como algo “psicológico”,

como algo que opera como se estivesse dentro de cada pessoa. Seja visto como um processo mental ou emocional, ele opera como algo que, simultaneamente, é uma propriedade particular do indivíduo e como algo que não pode ser compreendido por ele.

Mudanças no capitalismo e nas relações sociais fizeram com que as experiências de ordem da intimidade pessoal fossem vivenciadas como posse. A experiência privada, as relações pessoais de ordem familiar e o Estado, de forma geral, passaram por mudanças estruturais e o “psicológico” passa a funcionar como recurso místico de uma nova “religião”: o individualismo. Assim, o “psicológico” opera como designação da sensação subjetiva que é produzida na ordem da propriedade privada.

As nossas características reflexivas e ideativas – como apreender e transformar a realidade – são funções resultantes de um longo processo da experiência do desenvolvimento social. Identificar esses atributos mais subjetivos como algo “psicológico” seria, segundo

³A categoria trabalho, por sua relevância, requer uma elaboração mais detalhada que será tratada na segunda parte da presente dissertação.

⁴O trabalho, em sua generalidade, tem um duplo caráter. Todo ato de trabalho é produtivo e visa a um fim determinado e dessa forma é trabalho útil e concreto. Independente da sociedade e do tempo histórico ele é uma atividade imprescindível de transformação da natureza para reprodução biológica da vida. Por outro lado, todo trabalho pode ser separado de suas características específicas e destinado a ser puro dispêndio de força de trabalho e a produzir apenas valor de troca. A esse caráter denomina-se trabalho abstrato (Bottomore, 2001).

Parker (2014), incorrer em um enorme engano ideológico: compreender a natureza humana como sinônimo de uma *individualidade isolada*.

Certamente, a natureza humana é definida nos marcos do indivíduo isolado em razão da manifestação de uma aparência determinada, mas escapa dessa concepção a análise de sua essência. Confunde-se, assim, natureza biológica regida por leis de causalidade necessárias e disposições comportamentais e morais do homem. Ambos, em geral, são tomados como imutáveis. Nesse sentido, é importante recorrer à diferença, utilizada por Parker (2014), de primeira e segunda natureza. A primeira natureza refere-se à base biológica da qual não podemos escapar, isto é, trata-se do substrato físico que permite o desenvolvimento humano. A segunda natureza (não psicológica), por sua vez, é o conjunto de transformações sociais adquiridas no desenvolvimento histórico do gênero humano, isto é, a síntese dos atributos, capacidades e necessidades construídas ao longo do tempo. Trata-se do conjunto de relações humanas que se solidificou e sedimentou a história acumulada.

A consolidação da propriedade privada significou, também, que os processos psíquicos passam a ser “possuídos” por cada pessoa. Assim, a subjetividade é experimentada e compreendida como posse. Numa sociedade que organiza os seres como indivíduos em competição entre si, a própria atividade parece ser um fenômeno oriundo de atributos, habilidades e capacidades restritas ao indivíduo tomado como uma espécie de mônada.

A partir do momento em que o indivíduo é celebrado como suprema forma do ser social:

a criatividade só poderia florescer dentro da nova gaiola do ‘eu’ [*self*]. As pessoas foram, então, em cada momento de sua atividade, separadas, colocadas contra seus rivais e convenceram-se cada vez mais, de que seus planos de crescimento eram sua própria propriedade privada (Parker, 2014 p.20).

Sem a intensa individualização da vasta e genérica experiência humana provocada pela nova formação social capitalista, não seria possível a existência de uma disciplina científica como a Psicologia. Tal existência só se tornou viável porque a Psicologia expressava a imagem ideológica de homem experimentada no cotidiano. Com a Psicologia, a existência social concreta e seus resultados estranhados foram vendidos para a sociedade sob a roupagem da prática científica que produz as categorias psicológicas. A Psicologia, portanto, cria para si um nicho como ciência do indivíduo que tem o monopólio do saber e da técnica sobre a experiência subjetiva do homem. Isto produz efeitos significativos tais como os que descreve Parker (2014, p.124):

Junto com a psicologização de problemas da vida em sociedade capitalista – a crescente tendência das pessoas em culpar a si mesmas por problemas sociais e por tentar encontrar soluções pessoais para a injustiça econômica – a metodologia da psicologia como disciplina reforçou a ideia errônea de que apenas o que pode

ser diretamente observado e medido é que conta. A opção pela evidência em tratamento aperta os cintos do controle social e fecha espaços para aqueles que querem encontrar novos meios de viver e de ser.

A Psicologia encontra-se fincada na estrutura material do mundo. Nesse sentido, o complexo científico da Psicologia é uma mediação ideológica que atua na relação economia-política-pessoa. A Psicologia reivindica para si o poder de regulação dos infortúnios ou dos conflitos, desde os mais genéricos até aqueles que dizem respeito a certa classe social. É assim que a Psicologia vai para a organização do trabalho recrutar, selecionar, e domesticar ou vai até a escola aplicar testes de inteligência e segregar. Dada a cultura psicológica, tende-se a imaginar coletivamente a vida subjetiva como algo frágil e que exige cuidado especial. Quaisquer traços identificados de tristeza ou angústia e mesmo de tensões intersubjetivas são tomados como manifestações de uma natureza individual ou mesmo de caráter que são patológicos e, portanto, devem ser debelados. Sendo assim, não há margem para que os sofrimentos de ordem subjetiva, no mínimo, indiquem um mal-estar social objetivo, possibilitando outras compressões e alternativas.

Para Parker (2014), a psicologização torna-se parte integrada da vida cotidiana sob o capitalismo, convertendo a subjetividade em psicologia. Reduzir a subjetividade à psicologia é enquadrar uma totalidade abrangente e complexa do mundo dos homens em uma elaboração que reflete uma apreensão parcial e falsa de um momento particular e específico do desenvolvimento do ser social.

2.2 Natureza Humana e Individualismo Possessivo

Com grande parcela da população forçada a vender livremente sua força de trabalho a um proprietário burguês, a vida do trabalhador assalariado tornou-se subjugada a um poder superior e seu destino passou a depender de sua luta cotidiana competindo com outros para garantir meios de subsistência. Cada um por si, lançado à sua própria sorte, deveria enfrentar as condições de desigualdade socioeconômica. Uns com muitos bens, outros apenas possuindo suas próprias forças. Trata-se de uma nova estratificação na nova sociedade.

Contudo, na sociedade capitalista, passa a existir um interesse em explicar, com base em fundamentos da natureza humana, a razão que motiva a competição, a concorrência, a desigualdade e a submissão entre as pessoas. Segundo Andery (2007), o conceito de *natureza humana* ganha importância neste período ao supor a existência de atributos que são comuns a todos os seres humanos.

A despeito de que a ideia de comum esteja implícita no conceito de natureza humana, esta é enfatizada em seu aspecto individualista. A forma de existência do ser numa sociedade mediada pela troca da mercadoria e da propriedade privada tem no indivíduo sua expressão máxima. Macpherson (1964) assinala como uma forma de indivíduo necessariamente proprietário de algo é a condição básica da teoria política moderna. Analisando as teorias de Hobbes até Locke, o autor nota que a existência humana, nessas teorias, só tem valor na medida em que o ser adquire posse. Desse modo, o “eu” assume o estatuto de ente privado, uma propriedade autorreferente.

O entendimento de que a natureza humana está inclinada à posse e aos interesses utilitários de indivíduos em conflito com outros interesses remonta ao “Leviatã” de Hobbes. Para o filósofo inglês, segundo a descrição de Macpherson (1964), os homens, em estado de natureza, movidos por interesses próprios inevitavelmente colocam-se em hostilidade, configurando uma guerra de todos contra todos. A natureza do homem postulada por Hobbes é tributária de uma hipótese abstrata e totalmente lógica. Com base nas paixões observadas no contexto de sua época, é formulada a proposição da forçosa inclinação dos homens ao estado de guerra.

Apreendendo o comportamento dos homens na sociedade capitalista emergente na Inglaterra do século XVII, Hobbes indica que para atingir o lucro e a glória na sociedade não se pratica amor ao próximo e a solidariedade. O único valor é o amor a si mesmo e o exercício do domínio de uns sobre os outros. Essa compreensão do ser social está relacionada com o momento histórico particular do desenvolvimento das forças produtivas do capital e suas relações sociais, condicionadas pela lógica do lucro e da exploração. Tal configuração da dinâmica social, Macpherson (1964) denomina “sociedade de mercado possessivo” que, ao contrário da sociedade que se baseia em costumes e *status*, na qual não existia a imposição da venda da força de trabalho, contém um mercado de trabalho, assim como de produtos.

Se se procura um critério único para a sociedade de mercado possessivo ver-se-á que o trabalho do indivíduo é uma mercadoria, ou seja, que a energia ou destreza de uma pessoa são de sua propriedade, e no entanto, não são levadas em conta como integrantes de sua personalidade, mas como pertences, cujo uso e aplicação ele tem liberdade de entregar a outros por um preço (Macpherson, 1964, p.59).

O mercado, enquanto instituição central na vida cotidiana moderna, passa a regular as relações sociais quase em toda sua abrangência. Dessa forma, não só a economia funciona com base na mercadoria, mas também as atividades básicas da reprodução social, como o trabalho. As decisões individuais sobre alocação de recursos, energias e empreendimentos passam a ter como critério normativo as implicações de mercado. Os atributos mais particulares, como as

energias pessoais, assumem a forma de posse e, portanto, podem ser mercadorias. Na relação intercambiável entre os indivíduos, na busca por garantir seus meios de reprodução da vida, todos se relacionam fundamentalmente entre si como possuidores de propriedades negociáveis, e nisto estão seus próprios poderes (Macpherson, 1964).

Como a autoatividade humana não implica obviamente apenas força física, mas também mobilização de capacidade psíquicas, conseqüentemente os aspectos subjetivos envolvidos nas relações sociais de mercado tornam-se uma propriedade. Em consonância com o que afirma Parker (2014), já supracitado, o “psicológico” opera como uma propriedade particular do indivíduo, localizado dentro e de posse da pessoa.

Mas não apenas Hobbes tematizou a questão da propriedade como determinante nas relações sociais. John Locke talvez tenha radicalizado ainda mais essa tese ao postular a propriedade privada como direito natural. Os homens têm o direito intocável de preservar sua propriedade. Assim, o indivíduo proprietário natural de sua própria pessoa independe da vontade geral da sociedade, não presta contas de sua liberdade individual para ninguém. Esta liberdade está em perfeita consonância com a sociedade de mercado (Macpherson, 1964).

A condição da liberdade para os homens na teoria lockeana é derivada do direito natural da propriedade. A verdadeira liberdade passa pelo exercício da propriedade da própria pessoa e é essa a condição necessária para fazer-se homem. A posse, na concepção do direito natural da propriedade, funciona como característica mediadora na relação orgânica e constitutiva do homem com a natureza ao seu redor e consigo mesmo. Locke (2005, p. 407), a respeito da relação entre posse e pessoa, afirma: “Embora a Terra e todas as criaturas inferiores sejam comum a todos os homens, cada homem tem uma propriedade em sua própria pessoa. A esta ninguém tem o direito algum além dele mesmo”. Fica claro que antes mesmo do homem se apropriar da natureza, ele já possui em si mesmo o fundamento da propriedade contido na sua própria pessoa. Portanto, a noção de pessoa vinculada ao nascente liberalismo já é, em si, uma posse.

Segundo Macpherson (1964), a sociedade política para Locke seria um artifício institucional que tem a finalidade de proteger e garantir a existência do indivíduo livre, detentor de si, protegido de qualquer ameaça às suas capacidades e possibilidades. O estado assume, assim, a função de guardião das liberdades individuais. Nesse sentido, em sua crítica ao liberalismo, Losurdo (2006, p. 100) lembra que Locke aborda, como uma constatação óbvia, os “plantadores das Índias Ocidentais que possuem escravos e cavalos com base nos direitos adquiridos nas regras de compra e venda”. As populações das colônias e os escravos são

concebidos como meras mercadorias e comparados a cavalos pelo ideólogo liberal, respaldado, inclusive, pela justificativa da norma jurídica.

Por meio do individualismo liberal, nega-se a plena dignidade humana a sujeitos concretos e estabelece-se total indiferença com a vida daqueles que não respondem aos critérios da propriedade privada e da mercadoria. Com tudo isso, nota-se que o individualismo possessivo foi resultante da consolidação de uma estrutura social que tem na posse o núcleo central das formas de vida e de compreensão de si do homem. A circulação no mercado de propriedades privadas torna-se a principal forma de reprodução da sociedade e, de modo mais elementar, a relação intersubjetiva é atravessada pela troca entre entes privados. O que nos leva, portanto, à proposição de que pode existir na suposta vida interna dos indivíduos propriedades singulares da pessoa sob a forma de uma dimensão privada.

2.3. Subjetividade Privatizada

A existência de uma espécie de foro privado de nossa “vida interior” aparece hoje como uma “coisa” natural, uma dádiva da natureza que algumas vezes é mistificada como inexplicável. Para alguns, deve ser apenas vivida e não explicada. Outras vezes, essa vida interior é tida como um dom divino resultante de nossa dependência em relação a alguma substância transcendental.

O fato é que, independentemente do modo de conceber os fenômenos subjetivos, a subjetividade interior é altamente valorizada na nossa sociedade. Está ligada à ideia de liberdade individual e ao desejo de sermos livres para determinarmos nosso destino. Conceber a subjetividade enquanto natural e como expressão de liberdade de ser indivíduo singular não é um fato dado, mas resultado de processos que correspondem ao movimento dinâmico da história. O conjunto de características dessas experiências privadas “só se desenvolve, se aprofunda e se difunde amplamente numa sociedade com determinadas características” (Figueiredo & Santi, 1997, p.3). Para Figueiredo e Santi (1997), a modernidade introduziu alterações significativas na subjetividade. Uma forma de interioridade foi forjada no sujeito ocidental constituindo uma subjetividade privatizada que é condição básica para a elaboração de um saber psicológico.

A constituição de a interioridade está inserida no conjunto das experiências humanas que emergem no desenvolvimento da história social.

O conjunto de experiências humanas na Idade Moderna sofre profundas transformações. Segundo Figueiredo e Santi (1997), a transição do feudalismo medieval para o capitalismo moderno produziu a perda de referências coletivas estáveis, como a religião, o povo ou certo “grande sujeito” que garantia aos homens uma referência externa. A sociedade medieval era orgânica e profundamente hierarquizada. Existia uma hierarquia celeste apregoada pela igreja. A realidade terrestre imitava e era assim justificada por uma suposta realidade transcendente. Nesse sentido, a sociabilidade feudal baseava-se numa organização comunitária estática. A forte e orgânica ideia de Deus e a lei divina serviam como critérios normativos para a estruturação de sistemas políticos e modos de relações sociais.

Uma vez que esta sociedade se desintegra ao longo de vários séculos, os homens que vivenciam as transformações materiais do seu modo de vida sentem-se obrigados a criar referências internas. A demanda por indivíduos mais empreendedores explicita o papel do sujeito ativo na história (Figueiredo & Santi, 1997).

Na própria religião, o subjetivo ganhou espaço ao valorizar a liberdade individual frente à hierarquia eclesiástica da tradição católica. O Humanismo, no Renascimento, instituiu o homem como seu próprio fundamento, criando as condições para o racionalismo cartesiano fundar as bases da teoria do conhecimento. O homem moderno não mais busca a verdade em um além transcendente, mas a partir de uma representação interna do objeto.

Outro movimento cultural do final do século XVIII, o Romantismo, que apareceu como reação ao Iluminismo, também desempenhou certa relevância. Diante da concepção do homem como um ser racional, os românticos contrapunham a ideia de que o homem era fundamentalmente um ser passional e plenamente sensível. A natureza, tomada como essência original, seria o reservatório dos impulsos indomesticáveis dos homens, o que contrastava com a ideia de progresso da civilização. Apesar de criar essa tensão com a vertente racionalista, o Romantismo, em última instância, também reforçava a concepção subjetivista da experiência humana, pois afirmava a existência de níveis de profundidade que o próprio homem desconheceria, mas que o tornava único e especial frente aos outros. Por essa razão, o Romantismo celebra ainda mais a individualidade narcísica e a dimensão interior da intimidade (Figueiredo & Santi, 1997).

As colocações dos autores apontam para as mudanças culturais ocorridas na longa transição da Idade Média para a Modernidade que foram determinantes na constituição da experiência de subjetividade privatizada. Em todos esses acontecimentos está pressuposta a

emergência de uma referência interna ao sujeito; uma consciência autorreferente, acessível somente a ela própria a despeito de qualquer relação com referências e causas externas.

2.4. Modernidade, Indivíduo e Subjetividade

Há uma linha comum que liga a formulação da ideia de *individualidade isolada* (Parker, 2014) e a noção de *individualismo possessivo* de Macpherson (1964): o processo da fragmentação social levado a cabo pelo modo de produção capitalista.

Assim, uma nova forma do ser social produz a atomização da sociedade que se manifesta pelo isolamento do indivíduo. A subjetividade individualizada, inserida na totalidade das relações de competição e de sobrevivência capitalista, se manifesta como individualismo. Portanto, a fragmentação social, o isolamento, o individualismo e a posse/propriedade imbricam-se e engendram-se.

Dessa forma, nas análises de Parker (2014) e Macpherson (1964) existe uma clara crítica à individualidade construída na sociedade capitalista. Suas reflexões expressam uma compreensão objetiva e concreta das implicações subjetivas do desenvolvimento socioeconômico. Já na proposta de Figueiredo e Santi (1997), a despeito das importantes contribuições em relação às mudanças de caráter mais cultural que ajudam a compreender o fenômeno, a reflexão parece priorizar, no fundo, a ideia, talvez um tanto abstrata, da autonomização de uma referência interna do sujeito. A intimidade privatizada seria resultado de um acúmulo de acontecimentos históricos e culturais sem muita associação com o desenvolvimento das forças produtivas e das relações de produção na sociabilidade durante todo o desenvolvimento da modernidade. Desse modo, a ênfase é dada na perda e na substituição de referências ideais. Em última análise, o caráter privado da subjetividade seria explicado como um desdobramento gradual de perdas de antigas referências ou narrativas externas e transcendentais. Esta compreensão vai se clareando na medida em que não se identifica, na análise de Figueiredo e Santi (1997), os nexos causais que explicariam a reconfiguração da paisagem sociocultural descrita. O complexo cultural parece não se vincular ao encadeamento causal com outros complexos da totalidade social, configurando uma abordagem preponderantemente descritiva e culturalista da subjetividade.

Apesar das discrepâncias entre as três noções teóricas apresentadas, pode-se destacar um solo comum: há uma relação intrínseca entre indivíduo e propriedade. O indivíduo moderno na sociabilidade capitalista não aparece apenas como um conceito, mas sim como um ideal

normativo, ou seja, o dever-ser do homem ocidental passa pela necessidade de se possuir uma pessoalidade.

Nesse sentido, vale retomar a, já citada, naturalização da associação entre indivíduo e propriedade efetivada por Locke (2005, p.407): “cada homem tem uma propriedade em sua própria pessoa”. Assim, temos uma individualidade proprietária a partir da generalização puramente abstrata da propriedade como elemento regulador das relações sociais.

Marx, em “Sobre a questão judaica”, problematiza a noção de liberdade associada à propriedade na “Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão”, de 1793:

O limite dentro do qual um [cidadão] pode mover-se de modo a não prejudicar o outro é determinado pela lei do mesmo modo que o limite entre dois terrenos é determinado pelo poste da cerca. Trata-se da liberdade do homem como mônada isolada recolhida dentro de si mesma [...] A aplicação prática do direito humano à liberdade equivale ao direito humano à *propriedade privada*. (Marx *apud* Safatle, 2015, p.345)

Com base na formalidade abstrata do indivíduo proprietário, os indivíduos se relacionam entre si como duas propriedades. Em suma, a subjetividade neste contexto ganha forma de uma individualidade isolada e possessiva, notadamente privada, pois é fundada sobre duas bases ideológicas: o indivíduo e a posse.

Até o momento abordou-se a subjetividade como uma experiência sensível e singular do sujeito, como vivência íntima de si mesmo e como conhecimento de sua própria privacidade íntima. Ao lado desta experiência da sensibilidade, vincula-se a experiência de conhecimento do real em volta do sujeito, ou seja, a realidade externa é percebida e registrada na consciência. Isto é, tanto a experiência do sentimento de si como o conhecimento do mundo ao redor são duas faces daquilo que se constitui como “*sentir e conhecer*”. Com as transformações históricas da sociabilidade muda-se o sentir com bases em novas estruturas da sensibilidade humana e exige-se, a partir de então, um conhecimento objetivo e científico.

O mesmo movimento histórico – desenvolvimento do capital – que permitiu a ênfase no indivíduo e em sua subjetividade exigiu, de modo contraditório, a objetividade do conhecimento dessa mesma subjetividade. Desse modo:

O indivíduo que tem livre-arbítrio e pode participar livremente do mercado com sua força de trabalho e suas necessidades (reais ou criadas) de consumo, é antes de mais nada, um ser dotado de Razão. E essa Razão é o instrumento de liberdade do homem. Esse é mais um fator de afirmação do homem como sujeito e que fortalece a experiência individual como subjetividade (Gonçalves, 2007, p.42).

A experiência subjetiva é afirmada pela manifestação da razão que conhece e pela liberdade de quem age. A razão é instrumento para a positivação da liberdade. Razão e liberdade, portanto, são virtudes postas pela modernidade capitalista, na sua versão ideológica

liberal. Apesar da razão e da liberdade serem afirmadas como complementares, a vida concreta dos homens na nova ordem econômica do capital apresenta alguns antagonismos entre essas noções, assim como contradições no interior dessas mesmas categorias. Seria a razão burguesa tão livre assim, quando seu imperativo máximo é a manipulação da natureza e do homem em prol da produção material guiada pelo lucro? E a liberdade seria tão racional assim quando as alternativas postas à ação do homem passam a ser todas mediadas pela forma mercadoria?

O novo modo de produção coloca novas possibilidades e necessidades aos homens. A epistemologia e a ética são algumas questões que perpassam este momento de emergência do homem tornado indivíduo subjetivado. A seguir são abordadas questões gerais sobre o primado da epistemologia no pensamento moderno.

2.5 Da Ontologia à Epistemologia

Nos três tópicos anteriores, foi argumentado que o desenvolvimento da experiência subjetiva na modernidade capitalista teve como características importantes o isolamento do indivíduo, a intensificação do individualismo amarrado à propriedade e da intimidade privatizada. A emergência dessa experiência subjetiva assentada na associação entre indivíduo e propriedade privada precede e é concomitante com o desenvolvimento histórico da Psicologia enquanto ciência independente. A intensificação do individualismo na sociedade burguesa expressou-se na autonomização cada vez maior da subjetividade, a qual foi decisiva para a emergência de novas concepções filosóficas e científicas. Aqui, pretende-se mostrar como certos atributos do pensamento moderno, especialmente o abandono das reflexões ontológicas, fortaleceu a epistemologia na delimitação racional dos objetos e métodos da Psicologia e de seu estatuto científico. O resultado filosófico e científico do processo de autonomização do indivíduo a partir das mudanças sociais e seu reflexo conceitual foi a emergência da centralidade do sujeito cognoscente nas reflexões teórico-metodológicas.

A origem etimológica da expressão ontologia remete ao estudo do ser ou à investigação da natureza do ser. Uma definição aparentemente vaga e que pode nos levar a atribuir um caráter especulativo e demasiadamente abstrato deste campo de saber. Porém, ela é de fundamental importância e possui implicações bastante concretas. Para o pensamento filosófico da tradição clássica grega, era imprescindível questionar o ser das coisas ou a razão e os fundamentos últimos da realidade. Assim, as preocupações ontológicas eram centrais em suas investigações. A essência das coisas era o objetivo da verdade para os gregos, enquanto o

fenômeno restringia-se à forma fugaz e particular que encobriria a eterna e universal essência. Com efeito, o pensamento racional clássico deveria desvelar a ordem fixa e imutável para além da efemeridade do fenômeno que aparecia como dado imediato. Portanto, a concepção ontológica da Antiguidade clássica grega, apesar de centrada na objetividade, era, de modo geral, a-histórica, isto é, sem processualidade e mudança (Lessa, 2009).

Na passagem para a Idade Média, a concepção ontológica sofre algumas mudanças. A essência é identificada como Deus e os fenômenos eram tidos como concessões da vontade divina. A essência, agora divina, estava fora do tempo e do espaço. O fenômeno, por estar preso ao mundo terreno e apesar de ser deformado por seu caráter secundário, tem como atributo a continuidade, isto é, a realidade do mundo dos homens possui uma processualidade. Com o desenvolvimento das forças produtivas e o crescente interesse pela ciência já na baixa Idade Média, a ontologia medieval assinala que, apesar de secundária, a realidade dos homens e a natureza podem levar ao conhecimento de Deus, uma vez que ele é o criador da criatura. O importante aqui é ressaltar que, apesar de alguns pequenos avanços nos postulados ontológicos medievais em relação à Antiguidade, ainda permanece uma concepção a-histórica sobre a realidade dos homens (Lessa, 2009).

A guinada da Idade Média para o pensamento moderno ganha corpo, em um primeiro momento, na dita revolução cartesiana, expressa na famosa frase de Descartes *cogito ergo sum* – “penso, logo existo”. No seu discurso do método, é apresentado um novo fundamento do saber: a consciência. Esta gera as possibilidades de qualquer conhecimento por meio de regras que o pensamento deve seguir para chegar à verdade (Andery, 2007).

Com relação aos problemas ontológicos, a modernidade, em seu projeto racionalista, incluindo o Iluminismo, apesar de ter rompido com as concepções ontológicas medievais, não as superou. No que diz respeito à ligação entre essência e fenômeno e o aspecto da continuidade, a posição moderna furtou-se em enfrentá-las. Como nos lembra Lessa (2009, p.6):

De Bacon, passando por Locke e Rousseau, Diderot e d’Alambert, até o materialismo iluminista de Holbach e Helvétio, para ficarmos apenas com os mais significativos, as preocupações estavam tão distantes da temática medieval que a questão ontológica sequer comparecia em suas reflexões. O resultado dessa trajetória, sabemos, foi o interdito a toda ontologia por Kant, ponto culminante e, por isso mesmo, beco sem saída, desses pensadores.

No limite, os iluministas e boa parte dos pensadores modernos, mediados pelas transformações do novo mundo econômico e político, viram no individualismo competitivo a substância da natureza humana eterna. Substituíram a essência divina medieval por uma nova

essência: a natureza. Portanto, mesmo no pensamento moderno, a concepção ontológica de essência permanece a-histórica.

Funda-se, assim, uma tradição no pensamento moderno que, após complexo desenvolvimento, culmina na figura de Immanuel Kant, quem em sua filosofia instaura um novo patamar científico-filosófico quando estabelece um criticismo da razão. Quais eram as possibilidades de conhecimento e entendimento da realidade pela razão? Uma verdadeira revolução no estatuto da filosofia dá-se quando Kant apresenta as categorias *a priori* da razão. A partir da crítica da razão pura, são estabelecidas as fronteiras da razão empírica. Esta é condenada a abrir mão das pretensões transcendentais. Pela crítica da razão, Kant estabelece as condições de possibilidade do conhecimento, não restando mais estatuto legítimo para a ontologia, que passou a ser tomada como equivalente a uma investigação transcendental da “coisa em si”, impossível para o conhecimento racional, ou seja, verdadeiro (Kant, 2001).

Desde a perspectiva cartesiana, a questão do método do conhecimento passou a ter prioridade em relação à ontologia do objeto a ser estudado, ou seja, a epistemologia ganhou primazia nas preocupações científico-filosóficas. O “Espírito” ou o sujeito passam a ser a sede da verdade e as preocupações do pensamento ocidental passam a ser sobre o tema do conhecimento. Assim, para se chegar ao saber de determinado objeto é necessário saber, antes da verdade, sobre o sujeito que conhece. Os teóricos modernos expressavam uma tendência da perspectiva científica gestada na sociedade burguesa. Não por acaso, havia um interesse crescente pelas ciências naturais, em função da predominância da circulação de mercadorias e do acelerado desenvolvimento das forças produtivas, condições básicas da nascente industrialização que acabou moldando uma razão de caráter utilitarista e instrumental. (Tonet, 2005).

Portanto, observa-se uma diferença fundamental entre as concepções greco-medieval e moderna. A primeira apresentava um pensamento inclinado às questões ontológicas, ao passo que a segunda nega a ontologia em detrimento de uma gnosiologia, uma teoria do conhecimento. Para os pensadores modernos, uma teoria do conhecer era imprescindível para a resolução de todas as outras questões. Dessa forma, a epistemologia e os fundamentos do conhecimento deveriam preceder outras investigações filosófico-científicas. Há uma inevitável constatação da dicotomia entre a centralidade da objetividade nas preocupações ontológicas greco-medievais sobre uma teoria geral do ser e a centralidade da subjetividade no interior do pensamento moderno epistemológico. Na postura ontológica, a consciência visa apreender o movimento do real das coisas e objetos que em sua existência independem da subjetividade. Na

postura gnosiológica, o ponto de partida do ato de conhecer é, de antemão, estabelecer as condições subjetivas das possibilidades de conhecimento. Assim, o momento predominante do conhecer é a subjetividade – o sujeito (Tonet, 2005).

Perante a concepção greco-medieval e moderna, Karl Marx avança significativamente demonstrando a radical historicidade e sociabilidade do ser social, superando a concepção a-histórica de essência característica dos períodos anteriores (Tonet, 2005). O determinante em Marx nesse sentido é que ele recoloca de modo original o problema do ser, uma vez que é impossível resolver o impasse das possibilidades e limitações do conhecimento se não se sabe de antemão quem é o ser que conhece. Há aqui uma prioridade ontológica da objetividade: “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 *apud* Lukács, 2013, p.418).

O que se coloca em xeque a partir daqui é uma gnosiologia fundada sobre si mesma, diferentemente da apreensão do problema a partir de sua compreensão ontológica. Critica-se uma suposta metodologia anterior ao conhecimento do ser do objeto, o que se mostraria uma postura idealista de interpretação. Apesar de evitar o debate consciente sobre ontologia, o pensamento moderno acaba por reproduzir traços da velha metafísica ao postular os pressupostos de uma essência humana a-histórica (Lessa, 1996a). Involuntária e implicitamente, ao se abstrair dos processos objetivos, a concentração exclusiva na gnosiologia possibilita certa concepção sobre o ser e a ontologia volta pela “porta dos fundos”.

Em contrapartida, a perspectiva inaugurada por Marx, chamada aqui de ontologia materialista, pretende apreender o objeto em sua totalidade. Essa concepção é melhor sistematizada por Lukács (2012), quem elaborou uma ontologia do ser social que elucida a natureza da sociabilidade humana⁵.

Em uma palavra, afirma o filósofo húngaro: “ninguém se ocupou tão extensamente quanto Marx com a ontologia do ser social” (Lukács, 2012 p.25). Na obra marxiana, apreende-se o caráter da universalidade histórica do ser e o caráter puramente social do mundo dos homens. Assim, György Lukács, um dos principais pensadores marxistas do século XX, empreendeu o imenso esforço de sistematizar uma ontologia do ser social a partir de Karl Marx. Em termos gerais, a ontologia de Lukács “concebe a substancialidade do mundo dos homens

⁵A discussão detalhada sobre a ontologia do ser social será desenvolvida na segunda parte desta dissertação.

como resultado exclusivo das ações dos homens enquanto indivíduos e enquanto gênero humano” (Lessa, 2002, p. 70).

Toda a exposição anterior leva à necessidade de analisar o surgimento da psicologia científica do século XIX problematizando a relação entre ontologia e epistemologia em uma chave histórico-crítica. Isto significa refletir sobre a Psicologia como um problema científico e voltar às perguntas em relação à natureza do objeto da Psicologia.

Posto que as preocupações ontológicas foram substituídas pelas interrogações sobre as possibilidades do conhecimento, isto certamente foi decisivo para a consolidação da ciência psicológica. Em seguida, abordam-se alguns aspectos sobre a emergência da Psicologia enquanto ciência independente submetida aos vetos kantianos. O próximo tópico não pretende ser uma análise exaustiva e completa do processo envolvendo a Psicologia e a epistemologia de inspiração kantiana, mas apenas apontar alguns aspectos gerais importantes para o presente escopo desse estudo.

2.6 Surgimento da Psicologia Científica sob a Epistemologia Kantiana

Os objetos de estudo da Psicologia nem sempre foram tematizados em relação às suas dimensões ontológicas. Fazer o exame crítico dessas dimensões requer analisar a concepção destes objetos e sua correspondência em um contexto sócio-histórico mais amplo. Os elementos que constituem o objeto e o método de estudo da psicologia experimental do século XIX (sensação, percepção, fisiologia nervosa etc.) só foram realçados com o avanço das ciências naturais alimentado pelo processo de industrialização corrente no centro do capitalismo.

É expressiva a consolidação da ciência médica, assentada nos descobrimentos da biologia nesse momento. Os conhecimentos da natureza física vão comprovando o advento de uma razão em busca da objetividade positiva do ser. Era necessário capturar os traços e contornos que caracterizam o ser natural de forma tangível e empírica. No caso do ser vivo, é exemplar a prática da anatomia a qual busca apreender descritivamente a estrutura e o funcionamento do fenômeno natural. Segundo Foucault (1977), há, com o surgimento da anatomia clínica, mudanças nas disposições do saber e a emergência de uma nova estrutura epistemológica fundada numa sensorialidade perceptiva. Assim, possibilita-se uma racionalização sobre a vida em todos os seus domínios, desde o mais objetivo até aspectos subjetivos.

Mas o olho absoluto do saber já confisou e retomou em sua geometria de linhas, superfícies e volumes, as vozes roucas ou agudas, os assovios, as palpitações, as

peles ásperas e ternas, os gritos. Soberania do visível...O que oculta e envolve o véu da noite sobre a verdade, é paradoxalmente a vida. (Foucault, 1977, p.190)

A ascensão deste saber como olhar que tudo vê tem como um dos pontos de sua gênese a medicina clínica e esta tem um papel importante na constituição das ciências do homem por oferecer métodos e instrumentos capazes de chegar a elementos correlacionados à mente. Ela é, também, expressão máxima de um saber sobre a natureza do homem como saber positivo, marcadamente animado pelo otimismo do positivismo como método ou perspectiva de conhecimento.

Nesse sentido, vale salientar, como afirma Teo (2009), que alguns teóricos consideram que os mais relevantes modelos na Psicologia estão relacionados com o desenvolvimento e avanços da tecnologia. Dessa forma, o computador, por exemplo, oferece um modelo para se estudar o funcionamento da mente tal como propõe a Psicologia Cognitiva. Da mesma forma, a metáfora animal ofereceu a descrição para o comportamento humano no Behaviorismo. Pressupõe-se, desta forma, que todo saber teórico é socialmente mediado, ou seja, depende de modelos de inteligibilidade que remontam a construções propriamente humanas situadas na totalidade de complexos sociais. A própria ideia de natureza biológica no advento da Modernidade fundamentou-se no modelo da máquina/relógio. A fabricação de relógios na época de Descartes chegou a um alto grau de perfeição, levando-o a comparar o modelo automático do relógio ao corpo humano. Prova disto é o funcionamento da fisiologia explicado a partir de princípios mecanicistas.

No que concerne ao problema da Psicologia enquanto ciência, Teo (2009) lembra-nos que a ciência psicológica se associa a uma preocupação epistêmica que remonta ao filósofo Immanuel Kant, quem afirmou que a “alma” (*psique*) não pode ser cientificamente estudada pois ela não seria passível de empiria – o que impossibilitaria a Psicologia se tornar uma disciplina autêntica, como a Física.

Ao propor a centralidade do sujeito cognoscente e do idealismo subjetivo, Kant postula o conhecimento como uma síntese *a priori* entre, de um lado, as formas e categorias do sujeito transcendental e, de outro, daquilo que é sensível e oriundo da experiência. A razão pura por si mesma leva a especulações abstratas sem provas empíricas, tal como faz a metafísica. O puro sensível não pode ser apreendido sem as categorias *a priori da razão* que esquematizam os conteúdos empíricos. Temos, a partir de então, uma divisão entre sujeito empírico e sujeito transcendental (Ferreira, 2014).

Desse modo, o esquematismo kantiano, enquanto critério normativo do fazer científico, critica todas as tentativas de constituir uma Psicologia no século XVIII com base apenas no

sujeito transcendental. A partir dos pressupostos kantianos, só seria possível uma Psicologia como ciência empírica que realiza um exame do conjunto das nossas experiências conscientes, mas não uma ciência racional, pois o sujeito empírico só pode ser estudado se submetido a um elemento discreto de análise, uma matematização e objetivamente (Ferreira, 2014).

Aparecem três respostas aos vetos básicos de Kant e que conduziram para uma Psicologia científica e independente. (1) O problema da objetividade foi resolvido pela teoria das energias específicas de Johannes Müller (1826), fisiólogo que propôs que cada via nervosa possuiria uma energia específica que teria correspondência em um tipo de sensação específica de cada nervo. A sensação se constituiria como elemento preciso e fisicamente localizado como fenômeno. (2) Um outro obstáculo epistemológico seria o da análise das experiências do sujeito empírico. Uma vez que se estabeleceu a sensação como objeto cognoscível, restava saber qual o procedimento objetivo para analisá-la. A solução vem de um discípulo de Müller, Hermann von Helmholtz (1860), quem propôs o método da introspecção experimental que processaria “uma análise consciente em que os sujeitos dos experimentos eram treinados para reconhecer o aspecto mais bruto e selvagem de nossa experiência” (Ferreira, 2014, p.99). (3) Por fim, restava o problema da matematização que fora solucionado pela psicofísica de Gustav Fechner (1860), quem estabeleceu uma lei rigorosamente matemática sobre a relação entre domínio físico e o psicológico envolvendo equações na associação de estímulos, percepção e sensação (Ferreira, 2014).

Assim, no século XIX foram desenvolvidas tentativas de transformar a Psicologia em ciência natural, tornando certas facetas do sujeito, tal como as sensações, experimentáveis objetivamente e matematizáveis⁶. As respostas aos vetos de Kant criaram as condições metodológicas para que, em 1879, um outro neokantiano, Wundt, inaugurasse, na Alemanha, a Psicologia como área de investigação acadêmica.

O legado do esquema epistemológico kantiano, como já foi mencionado a princípio, concentra-se exclusivamente nas formas gnosiológicas do sujeito, marcando a ciência experimental positiva como o grande paradigma normativo a partir do século XIX. Dessa forma, uma crítica ontológica não é mais prioridade da filosofia e muito menos da ciência. Vale

⁶A obra de Wundt ainda é pouco conhecida em sua totalidade. Por isso a dificuldade em ter total clareza diante de vários equívocos presentes nos manuais de história da Psicologia. No entanto, deve-se ressaltar que Wundt é, antes de tudo, um filósofo que elaborou concepções sistemáticas sobre lógica, teoria do conhecimento, ética e metafísica. Requer-se, portanto, compreender a suas pesquisas em Psicologia inseridas em um projeto filosófico maior de seu interesse, pois as disciplinas empíricas da Psicologia poderiam contribuir para a investigação dos problemas gerais da teoria do conhecimento e da ética e, no geral, a Psicologia poderia guiar a formulação de um sistema filosófico (Araújo, 2014).

destacar que Kant viveu numa época de hegemonia do pensamento burguês com seus valores: a liberdade e o individualismo. O sistema filosófico kantiano está inserido na tradição racionalista, que, por sua vez, era vinculada à visão de mundo burguesa (Andery, 2007).

Kant e Wundt partem do pressuposto de que existe um mundo privado da experiência interna. Esta crença idealista serviu como matriz epistêmica nas subsequentes elaborações teóricas da ciência psicológica expressa em algumas teorias. A tendência gnosiológica é expressão filosófico-científica da concepção social corrente de interioridade privada e vai ao encontro da tendência individualista. A abstração do indivíduo isolado fornece uma forma específica de subjetividade que revela também uma experiência humana clivada, na qual a consciência está alienada de si, tal como a sociedade capitalista. Vale retomar as considerações de Parker (2014, p.44):

Definir estas atividades [a interpretação de transformação do mundo por seres sociais] como “psicologia” é cometer um sério erro conceitual, um erro ideológico sobre o que a natureza humana realmente é. Não existe uma “psicologia” enquanto tal que explicará o que nós fazemos; o comportamento abstrato e o processamento mental individual que são estudados pelos psicólogos são uma ficção, ficção científica, mas que é vivida por aqueles que são alienados dos outros e deles mesmos. A redução e distorção da atividade social humana ocorrem hoje por meio da psicologização e esta é realizada por acadêmicos e profissionais, que, por exemplo, tomam pesquisas da biologia e representam para nós como se elas revelassem algo de nossa psicologia que está profundamente escondido dentro de nós.

Sobre a Psicologia no seu viés intimista, Politzer (1994) oferece a seguinte descrição sobre o projeto de ciência moderna e suas correlações ideológicas da ideia de subjetividade e o sentido de vida interior:

A vida interior no sentido “fenomenista” da palavra, afinal, conseguiu torna-se um valor. A ideologia da burguesia não teria sido completa se não tivesse encontrado sua mística. Após várias tentativas ela parece, enfim, tê-la encontrada: na vida interior da psicologia. A vida interior convém perfeitamente a esse destino. Sua essência é a mesma de nossa civilização, a saber, *a abstração*: só implica a vida em geral e o homem em geral e os “*sábios*” atuais são felizes por herdar esta concepção aristocrática do homem com um maço de problemas de alto luxo (Politzer, 1994, p.9).

A Psicologia Clássica, conforme o raciocínio de Politzer, assumiria o papel de nova religião moderna da vida interior que guardava potenciais conservadores na medida em que serviria como defesa contra as renovações verdadeiras. A função ideológica, portanto, seria o desvio do foco de análise, naturalizando as profundezas subjetivas ao concebê-las como *a priori*.

Não por coincidência é significativo que hoje em dia predomine, até mesmo nas pesquisas em neurociências, esse pressuposto metafísico da subjetividade como uma substância privada interior. É dessa forma que Antônio Damásio (2000, p.250, 253) define a consciência⁷:

A concepção de consciência que adoto aqui vincula-se historicamente às de pensadores tão diversos quanto Locke, Brentano, Kant, Freud e Willian James. Assim como eu, eles acreditavam que a consciência é um “senso interior” [...]Consciência é o termo abrangente para designar os fenômenos mentais que permitem o estranho processo que faz de você o observador ou o conhecedor das coisas observadas, o proprietário dos pensamentos formados de sua perspectiva[...]propriedade individual.

Contudo, o desenvolvimento das ideias psicológicas no século XVIII e XIX, culminando na consolidação de uma ciência independente e específica, foi marcado por fixação ou fetiche do “senso interior” e tão somente ele. Em outras palavras, o surgimento da Psicologia “não teve o seu ponto de partida na necessidade de se compreender a existência real da subjetividade humana, mas sim na necessidade de se absolutizar uma forma histórica de individualidade enquanto a condição humana universal” (Lacerda Jr., p.369, 2010).

Dessa forma, as descrições positivas e empíricas dos processos mentais e do comportamento humano derivam de uma ontologia fictícia criada em uma estrutura social particular. Não seria então a Psicologia uma teoria alienada de uma subjetividade também alienada? No mínimo, pode-se afirmar que o discurso teórico da Psicologia científica configura-se não mais que um senso comum refinado e sofisticado sobre uma experiência cotidiana complexa e demasiadamente ampla que escapa a qualquer conceito de “senso interior” coisificado.

Neste capítulo, a pretensa análise crítica da correlação constitutiva entre experiência subjetiva no capitalismo e Psicologia teve como referencial teórico de base o Marxismo. Nesse sentido, qualquer reflexão sobre a Psicologia que se proponha marxista deve questionar sua razão de ser, bem como colocar interrogações sobre os fundamentos da subjetividade. Trata-se de submeter a Psicologia a uma crítica ontológica radical.

⁷ Necessário ressaltar que não se trata de uma identificação entre subjetividade e consciência, mas cabe propor que a consciência funciona como um processo de base para o registro subjetivo/fenomênico da realidade; uma espécie de substrato central que permite a possibilidade do processo subjetivo. Importante não considerar ambas como coisas substanciais estanques, mas sim como autoatividade dinâmica.

3. Subjetividade, Psicologia e Marxismo

Foi o capitalismo a produzir pela primeira vez, com uma estrutura econômica unificada para toda a sociedade, uma estrutura de consciência – formalmente - unitária para o conjunto dessa sociedade. (Lukács, 2003, p. 218)

O surgimento da Psicologia científica deu-se na segunda metade do século XIX e foi fortemente determinado pelo desenvolvimento da sociabilidade burguesa. Portanto, um modo particular de experiência subjetiva foi-se forjando e dando base para um posterior conhecimento sistemático sobre ela. Conhecimento que foi marcado pelo individualismo característico da época capitalista e, sobretudo, por um subjetivismo gnosiológico, avesso à ontologia, nos campos da Filosofia e da Ciência.

O pensamento marxiano, em alguns casos marxista⁸, coloca-se como uma proposta teórica radicalmente crítica a partir de uma ontologia materialista. O que dizer, então, da relação da Psicologia com um pensamento filosófico que rejeita a concepção individualista e tem seu traço decisivo na análise dos fundamentos últimos do ser social e da totalidade do conjunto das relações humanas? O presente capítulo aborda as razões da utilização da referencial teórico marxista, por meio de suas contribuições no debate sobre a ontologia e suas implicações para as questões da realidade do mundo dos homens. Em seguida, trata as experiências e tentativas de elaborações teóricas que relacionaram Psicologia e Marxismo. Por último, mas não menos importante, tematiza-se a categoria subjetividade no interior da teoria de Marx e em algumas tendências teóricas subsequentes ao seu legado.

⁸Importante ressaltar a existência de várias modalidades de Marxismo com orientações filosóficas discrepantes, sendo que muitas não tem em sua abordagem o enfoque na ontologia. Segundo Sérgio Lessa (1993), o Marxismo do século XX deu origem a três vertentes fundamentais: 1) *o Marxismo estruturalista* que acaba por fazer um retorno às concepções ontológicas materialista-mecanicistas e tem como um dos principais representantes Louis Althusser; 2) *o idealismo marxista* que postula o deslocamento e substituição do trabalho, enquanto categoria fundante do ser social, pela linguagem, pelos valores, tendo como expressão importante a Escola de Frankfurt; 3) *o Marxismo ontológico* que busca em Marx os fundamentos últimos da realidade do ser social, numa compreensão dialética materialista entre o concreto e o abstrato e a objetividade e a subjetividade e tem como relevantes pensadores Karl Korsch, Antônio Gramsci, Lukács e Mészáros.

3.1. Atualidade do Marxismo

Uma das interrogações mais correntes é: Marx ainda é atual? Se sim, quais suas contribuições que o tornam atual? A partir de Lukács, essa resposta tem como base a premissa de que, com Marx, houve a formulação de uma nova concepção de essência humana, a qual serviu de alicerce para sua crítica à economia política desenvolvida contra o capital, revelando sua gênese, seu desenvolvimento, suas crises e as possibilidades de revolução. A atualidade de Marx estaria, pois, nessa nova concepção de mundo radical e absolutamente histórica, isto é, na essencial historicidade do mundo dos homens (Lessa, 2009).

No intuito de apresentar os pressupostos básicos da ontologia marxiana do ser social, a seguir aborda-se, a partir do trabalho de Lessa (2002), três eixos cruciais, a saber: a historicidade do ser; a historicidade da essência e o trabalho como categoria fundante das formas de produção e reprodução social. Além destes eixos, leva-se em conta algumas objeções atuais à centralidade ontológica da trabalho.

3.1.1 a historicidade do ser.

Ao se tratar de ontologia, está se falando do estudo do “ser” ou da substância. A partir da categoria substância, pretende-se captar o real, isto é, ela designa aquilo que se conserva na continuidade, aquilo que subsiste na mudança. Entretanto, isso não indica algo eterno no ser, pois a substância pode surgir e perecer sem deixar de sê-la dentro de seu período de existência. Em Marx, a substância é fundamentalmente histórica, é aquilo que se conserva na mudança e está determinado pelo tempo e sua dinâmica. Além disso, existe o pressuposto de que a essência é o lócus da continuidade e da processualidade. Historicidade, então, passa a ser entendida como essência do ser (Lukács, 2012; Lessa, 2002).

Dessa maneira, rompe-se com as concepções tradicionais e/ou conservadoras que postulavam a substância como estática, imutável e *a priori*. Ao contrário, o ser entendido como pura dinâmica é precível e processual. Sua apreensão torna-se, assim, mais complexa, pois depende da reflexão sobre a totalidade. Com efeito, a substância do ser social não está submetida, completamente, a uma causalidade necessária, ou seja, não pertence ao reino da

necessidade como as leis da natureza. Muito embora o ser social não rompa com sua base biológica, ele afasta as barreiras naturais pelo desenvolvimento da sociabilidade.

Afirmar que o ser é essencialmente histórico significa que o real é constituído historicamente. Porém, esse real não é o dado empírico ou a matéria captada pelos sentidos de forma imediata, como querem positivistas e empiristas. O real refere-se aos processos que constituíram aquilo que se apresenta à percepção. Aprender a realidade de algo, nesse sentido, inclui analisar as formas e determinações que realizam a mediação por trás do que nos aparece. Requer-se, com isso, reconstituir pela análise e síntese a formação da coisa, atribuir-lhe coesão temporal, reconectar num todo partes e aspectos que aparecem sem nexos, de modo a costurar a cadeia causal do processo.

3.1.2 a historicidade da essência.

Vimos nos parágrafos anteriores que a substância é fundamentalmente histórica. A essência não é diferente, isto é, há associação entre essência e continuidade. A essência se diferencia do fenômeno pelo seu caráter de continuidade e não o contrário (Lukács, 2012; Lessa, 2002).

Segundo Lukács (*apud* Lessa, 2002, p.59):

Em suma, no ser social, a essência em vez de uma “determinação geral inevitável de todo conteúdo prático”, desenha o horizonte de possibilidades dentro do qual pode se desenvolver o ineliminável caráter de alternativa de todos os atos humanos.

Faz parte da essência do ser social, na sua generalidade, uma indeterminação não teleológica, isto é, aberta a possibilidades alternativas para o fim dos atos humanos. Essa é uma concepção ontológica aberta, na qual não há garantias sobre o destino da ação dos homens. Pode-se construir uma sociabilidade pior ou melhor e, conseqüentemente, um sujeito de uma forma ou de outra. Fundamental, nesse sentido, seria complementar essa compreensão de essência com uma passagem de Marx (2011, p. 25):

Os homens fazem a sua história, contudo, não a fazem de livre e espontânea vontade, pois não são eles quem escolhem as circunstâncias sob as quais ela é feita, mas estas lhes foram transmitidas assim como se encontram. A tradição de todas as gerações passadas é como um pesadelo que comprime o cérebro dos vivos.

Aqui precisa ficar claro como os conceitos de essência e fenômeno são definidos a partir de Marx. Ao definir a essência humana como o conjunto das relações sociais, Marx assinala a completa historicidade da essência. A essência, dessa forma, consubstancia o horizonte de

possibilidades a cada momento histórico e possui a tendência de concentrar em si própria os traços de continuidade do processo. Ao passo que o fenômeno se define enquanto singularizações, garantindo que os momentos sejam únicos. Portanto, a realidade do mundo fenomênico realiza de modo singular e atualizado as tendências genéricas concentradas nas possibilidades históricas inclinadas à continuidade, ou, o que é o mesmo, a substância que se conserva na transformação do processo (Lessa, 2009).

A historicidade do ser e a historicidade da essência representam, em última análise, uma compreensão mais concreta da realidade. Para Marx, a base do real é a história. Nesta perspectiva, história não é apenas qualidade ou predicado, algo que passou e está registrado como uma coleção de antiguidades. A partir da capacidade racional de reconstituir os processos que deram origem e desenvolvimento a algum fenômeno, a história permite extrair as determinações da coisa e ainda inferir as latências ainda não realizadas, escondidas no processo. O tempo histórico, assim, é um tempo em progressão que desenvolve ou não as possibilidades inscritas no real.

3.1.3 o trabalho como categoria fundante.

A premissa básica da ontologia marxiana é a de que o trabalho é a mediação necessária para o intercâmbio orgânico do homem com a natureza. O ser social só se torna ontologicamente diferente da natureza pela mediação do trabalho. Assim, afirma Marx (1996, p.282):

Antes de tudo, o trabalho é um processo entre o homem e a natureza, um processo em que o homem, por sua própria ação, media, regula e controla seu metabolismo com a natureza. Ele mesmo se defronta com a matéria natural como uma força natural. Ele põe em movimento as forças naturais pertencentes a sua corporalidade, braços e pernas, cabeça e mão, a fim de apropriar-se da matéria natural numa forma útil para sua própria vida. Ao atuar, por meio desse movimento, sobre a natureza externa a ele e ao modificá-la, ele modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza. Ele desenvolve as potências nela adormecidas e sujeita o jogo de suas forças a seu próprio domínio.

Os homens, assim como outros animais, precisam, necessariamente, efetuar uma contínua transformação na natureza para viver. Entretanto, diferentemente da esfera animal/biológica, o homem faz a transformação da natureza teleologicamente. O caráter teleológico da atividade humana é elemento constitutivo do trabalho: o seu resultado é previamente construído nas subjetividades. O ato de trabalho realiza uma finalidade que orienta todas as ações (Lukács, 2012).

3.1.4 “Fim do trabalho” e objeções ao marxismo.

As contribuições até aqui descritas restringem-se apenas aos fundamentos filosóficos que Marx lança mão para constituir seu edifício teórico. São bases decisivas para uma crítica da realidade que se pretende transformar. São esses fundamentos ontológicos que legitimam os princípios explicativos presentes na crítica do sistema do capital. Não obstante, é comum observar várias objeções sobre a validade ou atualidade do legado de Marx, principalmente considerando as alegações da sua perda de capacidade analítica face aos novos fenômenos oriundos das transformações do capitalismo.

Existem alguns questionamentos aos pressupostos do Materialismo Histórico. Com o estabelecimento da reestruturação produtiva⁹ e a conseqüente crise estrutural do capital¹⁰, tornou-se corrente na academia e em várias expressões teóricas negar a centralidade do trabalho na riqueza socialmente produzida. Novas formas de geração do valor, como os meios informacionais, supostamente, teriam sepultado a tese do valor-trabalho. Desse modo, vários teóricos afirmam, insuspeitamente, o “fim da sociedade do trabalho” e que as classes sociais perderam sua importância analítica (Silva, 2005).

Com efeito, as teses do “fim do trabalho” de André Gorz – juntamente com outros críticos da centralidade do trabalho como Claus Offe, Habermas, Dominique Méda, Alain Tourraine – levam em consideração que o trabalho perdeu sua concretude e tornou-se imaterial graças ao advento da revolução informacional. Assim, inovações tecnológicas nos processos produtivos e reprodutivos teriam convertido a dimensão simbólica e comunicativa em força predominante sobre a materialidade. No entanto, estas análises não compreendem as intrínsecas ligações de dependência entre reconfigurações das forças produtivas e novas formas de relações

⁹A reestruturação produtiva do capital teve início por volta da década de 1970, com as revoluções técnicas informacionais instaurando um novo modo de acumulação produtiva, a acumulação flexível. Esta se caracteriza a partir do confronto direto com formas rígida do controle do processo produtivo e dos trabalhadores típico do fordismo. A acumulação flexível instaura a “flexibilidade dos processos de trabalho, dos mercados de trabalho, dos produtos e padrões de consumo” e “caracteriza-se pelo surgimento de setores de produção inteiramente novos, novas maneiras de fornecimento de serviços financeiros, novos mercados e, sobretudo, taxas altamente intensificadas de inovação comercial, tecnológica e comercial” (Harvey *apud* Alves 2011, p.13).

¹⁰Mészáros (2009) destaca o surgimento de uma nova fase da crise capitalista. Durante um longo tempo as crises do capital eram entendidas como cíclicas, que oscilavam entre um período de expansão e recessão e com intervalos de tempo significativos. Com as transformações sofridas no modo de acumulação, a crise torna-se sistêmica, permanente e crônica pela própria instabilidade inerente à nova forma econômica, que tem no capital fictício e na financeirização uma predominância maior.

de produção. O conflito entre capital e trabalho assume novas formas, como o dito “trabalho flexível” ou as formas de extrema precarização e degradação.

Na era da mundialização do capital, ocorre uma nova divisão internacional do trabalho, donde se verifica o deslocamento regional das plantas industriais. Importante sublinhar que 2/3 da humanidade que trabalha está concentrada nos “países de terceiro mundo”: Ásia, Oriente, África e América Latina (Antunes, 2005). Esse fato parece escapar do campo fenomenológico dos teóricos europeus.

Essas teorias acabam reproduzindo velhas formas de conhecimento parciais. Permanecem presas à razão fenomênica ao se concentrarem única e exclusivamente no dado imediato, na aparência do sistema. Mesmo com a maioria das atenções voltadas para a esfera da circulação e consumo e mesmo com a crescente importância da financeirização da economia, o núcleo duro do capitalismo encontra-se ainda no plano da produção, o que mantém válida a tese clássica do valor-trabalho¹¹. É essa dinâmica complexa que se perde na opacidade entre as novas configurações da organização do trabalho e a luta de classes, o que serve à coisificação da consciência. Consciência esta que pretende, pela via da gnosiologia, desconstruir a ontologia do trabalho. Portanto, as teses críticas do trabalho podem ser entendidas como teorizações que reproduzem a aparência das relações sociais, não captando, assim, suas determinações mais essenciais.

É claro que não se trata aqui de fazer uma apologia cega do Marxismo como um conjunto de dogmas. Mas, antes, trata-se de ressaltar sua atualidade, pois como afirmou Sartre (1978), o Marxismo permanece a filosofia insuperável de nosso tempo, simplesmente porque as circunstâncias que o engendraram não foram ainda superadas. Enquanto houver necessidade de apreender o movimento do capital com seus determinantes na totalidade das relações sociais a fim de superá-las, a obra de Marx se mantém imprescindível. Isto, em nenhuma hipótese, significa dizer que o marxismo é imune à crítica ou autocrítica. Rejeitando qualquer determinismo rasteiro e vulgar, a teoria marxista exige a constante autocrítica e, mais ainda, um

¹¹A tese do valor-trabalho foi primeiramente desenvolvida por David Ricardo e posteriormente ampliada por Marx. Nos pensadores da economia política clássica, era vigente a ideia de que a fonte do valor adivinha do trabalho e se dava inicialmente nos processos produtivos, sendo que a classe de trabalhadores da produção exercia papel central na criação do valor, o que em última análise coloca em evidência o antagonismo de classes na distribuição da renda. Em contrapartida, a tese do valor-utilidade, defendida por economistas neoclássicos, argumenta que a origem do valor está na utilidade marginal da mercadoria, concentrando-se apenas no processo de circulação e troca, ignorando o processo produtivo. Nesta concepção, a distribuição desigual da renda do capital é vista como justa o que revelaria a natureza harmônica da sociedade (Hunt & Lautzenheiser, 2013).

debate frequente com uma realidade em movimento e em transformação. Como bem destacou Dias (2005, p.53):

Mais do que um conjunto de teorias prontas e acabadas o marxismo é um permanente processo de indagação do real e de construção das categorias e leis de movimento das sociedades concretas que ele examina. Não pode, portanto, ser formal, mas deve colocar-se e recolocar-se as questões historicamente concretas das lutas de classes. E o faz a partir de sua concepção político-epistemológica.

Em suma, a atualidade de uma teoria como o Marxismo verifica-se em sua inserção crítica nas questões contemporâneas da ordem das práticas no conflito das classes sociais. O Marxismo se coloca em diálogo com as formas de racionalidades oriundas das classes dominantes, mas somente no sentido de encarar o desafio de construir uma nova e autêntica racionalidade (Dias, 2005). Foi com a entrada do Marxismo no âmbito da Psicologia que apareceram críticas e tentativas de alternativas ao subjetivismo da psicologia individualista, o que será discutido no tópico a seguir.

3.2 Marxismo e Psicologia: Articulações Teóricas

Certamente, são inúmeras as pretensas realizações de articulação teórica entre Psicologia e Marxismo. Também são diversas as formas de construção em função das determinações em jogo, o que torna bastante complexa uma abordagem com esse objetivo. Nesse sentido, limitamo-nos a apresentar de forma relativamente descritiva algumas elaborações dentre muitas outras, apontando brevemente as características que julgamos principais, sem adentrar pormenorizadamente nos conteúdos teóricos específicos.

Um primeiro ponto a levar em consideração é que Marxismo e Psicologia não pertencem ao mesmo campo epistêmico (Calviño, 2013), possuindo origens e natureza distintas. A Psicologia surge como expressão do pensamento e da sociabilidade burguesa. O Marxismo, ao contrário, nasce como negação e contradição radical daquela. Isto não impede possíveis tentativas no sentido de uma complementação e interinfluência.

Além disso, o Marxismo, como paradigma filosófico, possui uma prioridade nas formas instituintes de constituição e elaboração científica (Calviño, 2013). O que quer dizer que o Marxismo funciona como uma narrativa do próprio estatuto científico; uma teoria sobre a legitimidade e validade do saber objetivo. Desse modo, a objetividade científica pode ser ressignificada por meio da concepção ontológica característica do legado marxiano. Isto também implica afirmar que o Marxismo pode impactar a forma de se fazer ciência na Psicologia. Essa relação pode resultar na tentativa de construção de uma Psicologia marxista, a

qual pode assumir formas variadas, ou, ainda, Marxismo e Psicologia podem se relacionar de maneira contrastante e crítica, para além de uma mera fusão em um sistema teórico.

A mais expressiva tentativa de construção de uma Psicologia marxista deu-se na União Soviética, a partir dos anos vinte do século passado. Com a revolução de 1917, a Rússia passou por profundas transformações sociais, refletidas em suas instituições, incluindo o complexo científico. Imbuída no ideário da construção de uma nova sociedade, a revolução abriu possibilidades para se pensar em uma nova concepção de homem. Esse era o desafio da Psicologia: formular uma radical alternativa teórica e prática ao que se tinha construído até então sob a égide burguesa. Dentre os mais destacados psicólogos pesquisadores estavam, a saber: Kornilov, Lúria, Pavlov, Leontiev, Rubstein e Vygotsky. Pode-se dizer que quem mais se destacou na articulação entre Psicologia e marxismo tenha sido Lev Vygotsky (Calviño, 2013). Para ele, essa articulação deveria passar necessariamente por um único caminho que era a construção de uma Psicologia Geral:

La única aplicación adecuada del marxismo a la Psicología está en la creación de una Psicología General –su noción se ha de formular en relación directa con la dialéctica general, ya que es una dialéctica psicológica; cualquier otra aplicación del marxismo a la Psicología que parta de otro presupuesto, inevitablemente llevará al escolasticismo de las construcciones verbales, a la disolución de la dialéctica en cuestionarios y tests, al enjuiciamiento de lo alto por su parte más baja, al enjuiciamiento por indicadores secundarios y casuales, a la pérdida total de cualquier criterio objetivo y al intento de negar todas las tendencias históricas del desarrollo de la Psicología a la terminología de la revolución, dicho en pocas palabras, a la pérdida más burda del marxismo en la Psicología (Vygotsky apud Calviño, 2013, p.15)¹².

Esta Psicologia Geral possibilita a formulação de princípios gerais, fundamentos notadamente filosóficos que permitem o desenvolvimento ulterior de metodologias próprias à Psicologia. A necessidade dessas elaborações mais gerais decorria, para Vygotsky, de uma crise na Psicologia.

Em seu texto “O significado histórico da crise da psicologia”, Vygotsky (1996) afirma que a citada crise é expressão da dificuldade em organizar dados de naturezas diversas, sistematizar leis e outros aspectos de caráter metodológico que, em boa medida, são

¹²“A única aplicação adequada do marxismo à psicologia é a criação de um Psicologia Geral - sua noção tem de formular em relação direta com a dialética geral, pois é uma dialética psicológica; qualquer outra aplicação do marxismo à psicologia que deriva de outro pressuposto, conduzirá inevitavelmente a uma escolástica de construções verbais, à dissolução da dialética em questionários e testes, à acusação do alto pela sua parte inferior, à acusação de indicadores secundários e casuais, à perda total de qualquer critério objetivo e à tentativa de negar todas as tendências históricas de desenvolvimento da psicologia à terminologia da revolução, dito em poucas palavras, à perda do marxismo na psicologia”. (Vygotsky apud Calviño, 2013, p.15)

consequência de problemas mais de base da Psicologia: concepções de objeto de estudo e as determinações essenciais da ciência. Estas considerações fundamentalmente metodológicas, necessárias a uma ciência geral, caminham no sentido, em outras palavras, de uma crítica ontológica do desenvolvimento científico da Psicologia. Além disso, nesse mesmo ensaio, há a crítica rechaçando as tentativas de encontrar nos clássicos do Marxismo formulações precisas e acabadas sobre o psiquismo. Restava apenas, assim, a elaboração de uma “dialética geral” para subsidiar uma “dialética da psicologia” a qual seria a ciência intermediária entre a Psicologia e o Materialismo Dialético. (Lacerda Jr., 2010).

Além do Materialismo Dialético, o Materialismo Histórico tinha um peso decisivo nessa metodologia. Para Vygotsky (2000), a palavra história e, por conseguinte, uma Psicologia histórica significaria duas coisas: uma dialética geral das coisas e a história humana. Para ele, tal como Marx e Engels, ciência era sinônimo de história, tendo ela duas dimensões: a ciência da natureza e a história do próprio sentido, ou a história do homem. Essas duas dimensões corresponderiam ao materialismo dialético e materialismo histórico respectivamente. Nesse sentido, a particularidade do psiquismo estaria na síntese das duas dimensões da história – evolução natural e história do homem em sociedade.

A partir dessas considerações sobre os fundamentos gerais da Psicologia, Vygotsky parte para a pesquisa de temas particulares como consciência, pensamento e linguagem, ou seja, funções psicológicas superiores. Para estudar essas funções, Vygotsky partia da dialética do objetivo ao subjetivo, do externo ao interno. Desse modo, era extraído a conclusão de que as funções psicológicas superiores tinham sido antes um fator externo na sociedade. Segundo essa perspectiva, o indivíduo não é um polo oposto à sociedade, mas uma forma superior de sociabilidade. É uma organização singularizada de relações sociais. Quase que parafraseando Marx, Vygotsky (2000, p.27) pressupõe uma substância social da personalidade: “a natureza psicológica da pessoa é o conjunto das relações sociais, transferidas para dentro e que se tornaram funções da personalidade e formas de sua estrutura”.

O Marxismo e a Revolução Russa foram o cerne teórico e político, respectivamente, que lançaram luz para os impasses e insuficiências do saber psicológico. Marxismo sem o qual não seria possível a abertura de vias mais seguras de objetividade e realismo para a pesquisa em Psicologia. Sem a Revolução Russa, não haveria condições ideológicas para pensar uma psicologia além do individualismo burguês. Fora desse contexto, a proposta de Vygotsky não pode ser interpretada.

De modo geral, conforme Manuel Calviño (2013) avalia, a Psicologia soviética, particularmente representada por Vygotsky, tinha muitas possibilidades para topar o desafio histórico de desenvolver uma Psicologia marxista. No entanto, o fazer científico na URSS em seu conjunto teve inúmeros problemas. Depois dos anos trinta do século XX, para muitos, o marxismo passou a ser um conjunto de dogmas e uma filosofia oficial de Estado e de governo na URSS. Qualquer perspectiva baseada numa leitura de Marx que não fosse a versão sacralizada pelo sistema soviético era considerada, por assim dizer, herética. Por sua vez, a obra de Vygotsky, apesar de soviética, foi considerada antidogmática por se apropriar de todo o saber universal da Psicologia (Calviño, 2013).

Com isso, a Psicologia soviética enfrentou os seguintes inconvenientes estruturais: a) as pesquisas concentraram-se nos aspectos conceituais abstratos puramente teóricos da Psicologia, em desfavor da atenção com as questões práticas; b) com efeito, o exercício prático dos psicólogos era bastante exíguo: mais de noventa por cento deles se encontravam nos centros de pesquisa; c) as áreas de pesquisas mais priorizadas eram educação, pedagogia e desenvolvimento. Obviamente, existem outros fatores históricos, epistemológicos e políticos em questão, mas por ora cabe dizer que o projeto soviético de Psicologia marxista tem suas insuficiências, e um balanço sobre o legado dessa tradição ainda está em aberto (Calviño, 2013).

Em outro contexto histórico, na França, Henri Wallon apresentou a proposta de uma “psicologia dialética” e Georges Politzer sugeriu a “psicologia concreta”. Wallon foi militante do Partido Comunista Francês, mantendo atividade na área da educação. Na Psicologia, acreditava que as concepções psíquicas de base idealista e mecanicista deveriam ser superadas pelo Materialismo Dialético. A partir daí, Wallon introduziu a ideia de uma psicologia genética na qual há de se buscar as origens dos processos psíquicos para se apreender a totalidade da vida psíquica. Nesta perspectiva, havia, certamente, uma fundamental consideração das condições sociais do desenvolvimento psicológico infantil: a decisiva presença do outro na formação do “eu” e da constituição da personalidade (Lacerda Jr., 2010). Nesse sentido, a originalidade de Wallon deu-se na elaboração de uma psicogenética de matriz histórico-social, o que contribuiu muito na compreensão da psicologia infantil. Sua obra trouxe enormes contribuições ao identificar princípios dialéticos na explicação de processos básicos da atividade psíquica, especialmente no campo do desenvolvimento infantil e da educação.

Outro marxista, Georges Politzer, também residente na França em razão de seu exílio da Hungria e, como Wallon, militante do PCF, traçou uma ferrenha crítica aos modelos psicológicos “clássicos” existentes até então no seu famoso livro “Crítica aos fundamentos da

psicologia”, de 1928. Neste ensaio seminal, Politzer realiza uma crítica ao desenvolvimento da Psicologia em suas principais abordagens: Gestalt, Behaviorismo e Psicanálise. De modo geral, o autor ataca um dos principais problemas da ciência psicológica, que é sua noção de vida interior, a qual é tachada de mística religiosa oriunda da ideologia burguesa, porque toma como essência o que é uma abstração. Assim, as teorias da psicologia não passariam de um espiritualismo, configurando uma subciência com base na concepção falsa de homem forjada no interior daquela sociedade. Ao fim do seu ensaio, o autor aponta que os caminhos de uma “psicologia concreta” ou de base marxista passaria pelas contribuições que encontrou na Psicanálise. Com efeito, Politzer abre cominho para posteriores propostas de articulações entre Marxismo e Psicanálise, o que foi recorrente principalmente no pensamento francês (Lacerda Jr., 2010).

As interfaces entre Marxismo e Psicanálise foram exploradas em tradições como o Freudomarxismo francês e a Teoria Crítica da Escola de Frankfurt. No pensamento filosófico-científico francês, as principais elaborações nesse sentido deram-se com a hegemonia acadêmica do Estruturalismo na década de 1960. Em particular, a releitura estruturalista da Psicanálise freudiana feita por Jacques Lacan influenciou vários teóricos. Dentre eles, Louis Althusser destaca-se pela sua articulação entre Marxismo e Psicanálise estruturalista que acabou por também “estruturalizar” Marx.

Da articulação entre contribuições da Psicanálise e Marxismo permanece, por meio do pensamento francês, em certa medida estruturalista, e, como querem alguns, “pós-lacaniana” por meio de nomes como Jacques Rancière, Alain Badiou e, embora não franceses, mas por eles influenciados, Ernesto Laclau e Slavoj Žižek (Dunker, 2015).

Em outra parte da Europa, na cidade de Frankfurt (Alemanha), foi fundado, em 1923, o Instituto para a Pesquisa Social, onde se concentraram alguns teóricos dedicados a pensar radical e criticamente a sociedade daquele tempo. Sob a sombra da desilusão com expectativas de transformação social, alguns teóricos da primeira geração da chamada Escola de Frankfurt foram Max Horkheimer, Theodor Adorno, Herbert Marcuse, Walter Benjamin e, até um certo tempo, Erich Fromm. São autores que se reuniram em torno do referencial marxista para tentar compreender as novas formas de ideologia e os motivos dos fracassos revolucionários. Tiveram na obra “História e consciência de classe” de Lukács um ponto de partida para as reflexões de uma necessidade de “refilosofar” o marxismo na direção de uma “ciência da história” (Matos, 1993).

Ademais, os teóricos da Escola de Frankfurt lançaram mão da Psicanálise com a finalidade de apreender os fenômenos libidinais subjacentes ao totalitarismo. Em Freud, os frankfurtianos buscaram essencialmente elementos para a crítica da cultura e da civilização. Além disso, fizeram a crítica da técnica na modernidade a partir de Heidegger e da genealogia nietzscheana. O resultado de tudo isso foi, pelo menos em Adorno e Horkheimer, uma condenação sumária da sociedade, considerada profundamente reificada. Por isso, o único horizonte de emancipação seria a formação cultural individual pela via da educação. Com isso, Lukács não poderia ter sido mais assertivo em sua observação metafórica, no prefácio de 1962 na “Teoria do Romance”, a respeito de uma parte da intelectualidade alemã, incluindo Adorno, que para ele moravam em um grande hotel luxuoso e por meio da sacada de seus quartos contemplavam resignadamente a derrelição da civilização ocidental no abismo (Lukács, 2000, p. 18; Safatle, 2012).

A influência da Psicanálise não se restringiu apenas à Europa. Ela chegou até o continente latino-americano, onde houve expansão da Psicanálise anglo-saxã e posteriormente do lacanismo, principalmente no México, Argentina e Brasil. A adesão ao lacanismo nestes países, que se encontravam em períodos de opressão e repressão política, na década de 1970, esteve associada ao seu aspecto crítico e contestatório, instrumentalizado como resistência cultural. Na Argentina, as formulações psicanalíticas merecem nossa atenção pois elas se incluem entre as tentativas de articulação com o marxismo, tendo exercido forte influência no Brasil por meio dos exilados da ditadura. A Psicanálise argentina oferece uma consciência mais nítida sobre os processos de colonização e de forma geral expressa uma crítica social e política contundente em nomes como: Pichon-Rivière, Bohoslavsky etc. Registra-se a formação de tendências contradisciplinares representadas por Marie Langer, José Bleger, Gregório Barembliitt e outros que compuseram o grupo “Plataforma” e o movimento “Questionamos” (Demaria et al, 1973). A crítica elaborada por esses autores e movimentos foi determinante para que a Psicanálise reentrasse nas instituições de saúde mental, para emergência do discurso em prol do pluralismo teórico, assim como da crítica ao corporativismo característico da política de formação psicanalítica (Dunker, 2014; 2015).

Apesar da Psicanálise exercer forte influência nos frankfurtianos e latino-americanos, sua maior expressão deu-se em boa parte do pensamento filosófico francês, particularmente aqueles interessados nas questões psicológicas. Em contrapartida, Lucien Sève, outro francês e também militante do PCF, recusou-se a seguir esta tendência. Ele via na Psicanálise uma teoria das pulsões em que a libertação prática encapada pelo ideário marxista era substituída por uma

libertação fantasmática. Nisso, ela se convertia numa espécie de ideologia reacionária. Assim, Sève interessa-se muito mais pelo “misto de lucidez global e paixão transformadora em relação à vida real que diferenciava a cultura marxista de qualquer outra” (Sève, 1989, p. 152).

Sève encontrava nas críticas de Politzer e Vygotsky uma inspiração, interrogava-se por que não haveria uma “psicologia marxista” e concordava com a necessidade de uma “psicologia concreta”. Politzer introduziu a noção de *drama*, isto é, aquilo que se desenrola no cenário da existência; a trama histórica do conjunto de experiências do sujeito. Um outro termo mais apropriado para o “drama” politzeriano era, segundo Sève (1989), *biografia* – noção que não existia nos estudos da psicologia da personalidade. A partir daí, o autor critica as definições sobre a natureza dos objetos de estudos da Psicologia e a buscar uma proposta de gestação de uma ciência da personalidade de base marxista que resultou na sua obra “Marxismo e a teoria da personalidade”, de 1969.

Na obra, o autor questiona as definições correntes sobre o conceito de personalidade que seria “a unidade estável e individualizada de conjuntos de condutas” ou o “conjunto exaustivo dos invariantes pessoais” (Sève, 1989, p. 154). Uma Psicologia que caminha de acordo com essa interpretação cometia um sério erro ao abordar a personalidade enquanto nada mais que a *idiosincrasia*.

O estudo realmente sério da personalidade começa, para o autor marxista, a partir do estudo do conjunto das relações sociais. Não se trata, pois, de conceber a personalidade nem como uma constelação de caracteres psíquicos cristalizados nem como um conjunto de papéis sociais preestabelecidos. Trata-se sim de:

[...]um sistema temporal de atividades inseparavelmente sociais e individuais, objetivas e subjetivas, fundado sobre o, e no, “conjunto das relações sociais” isto é, “essa soma de forças de produção, de capitais, de formas de relações que cada indivíduo e cada geração encontram como dados existentes. Denomino *formas históricas de individualidade* todas essas relações sociais na medida em que regem as maneiras variáveis pelas quais os seres humanos se tornam personalidades no decorrer de sua biografia singular e na medida em que são as “formas necessárias nas quais a sua atividade material e individual se realiza”, de acordo com os próprios termos de Marx (Sève, 1989, p. 157).

Dessa maneira, deve-se reconhecer nestas *formas históricas de individualidade*, que não se reduzem à natureza psíquica, a base concreta e objetiva da configuração da personalidade. A objetividade das relações sociais significa, acima de tudo, a lógica social que fora interiorizada pelas atividades pessoais (Sève, 1989).

Apesar de enormes contribuições para a discussão, a obra de Sève ainda não esgota toda a gama de abrangência da relação entre Marxismo e os fenômenos subjetivos. Quando se trata

de tematizar as questões da objetividade e objetivações humanas, inevitavelmente faz-se necessária a articulação com a dimensão básica da subjetividade com seus processos elementares, os quais tem sido um “osso na garganta” do materialismo histórico. O próprio autor, ao abordar esses impasses, reconhece em sua obra algumas incompletudes. Tendo em vista que a personalidade foi concebida basicamente como sistema temporal de atividades, o autor afirma: “meu livro de 1969 não abrangeu de modo suficiente a subjetividade e seus problemas. Não que eu estivesse inclinado a negar a subjetividade: simplesmente ela estava fora do meu campo” (Sève, 1989, p. 165).

Nesse contexto, tal reconhecimento de Sève autoriza-nos a avançar mais nas discussões sobre a relação entre Marxismo e a questão da subjetividade. A seguir, discute-se como as contribuições da obra de Marx e a ontologia marxiana, em alguns casos negligenciada por certos marxistas, oferecem bases críticas para uma apreensão da subjetividade em sua totalidade.

3.3 Marxismo e Subjetividade

Se, como observamos anteriormente, um idealismo subjetivista é um problema para a Psicologia, então o objetivismo, indiferente ao aspecto subjetivo, seria um dos principais ataques ao Marxismo. De fato, como salientou Jacoby (1977, p. 90): “o elo fraco do marxismo, a subjetividade, era o elo forte da sociedade burguesa”. Faltaria àquele a apresentação do conteúdo subjetivo e dessa forma vários autores, principalmente no início do século XX, tentaram recuperar em Marx a dimensão da subjetividade, supostamente esquecida. Isto acabou por levar à apropriação da Psicanálise, por exemplo, como recurso necessário para “completar” a teoria social marxista.

Contra a intuição corrente de que a filosofia de Marx, incluindo seus seguidores, rejeitou a subjetividade, cabe aqui abordar os lineamentos gerais de alguns momentos da tradição marxista que oferecem bases para uma discussão séria a respeito das dimensões subjetivas da vida humana. Em primeiro lugar, a concepção de realidade na ontologia marxiana não é uma cosmologia vaga, mas uma antropologia integral do que significa torna-se homem. Além disso, a crítica da Economia Política e, por conseguinte, a anatomia da sociabilidade burguesa realizada por Marx, permitem extrair uma dialética entre o material e o ideal, a determinação mútua entre sujeito e objeto, homem e natureza, indivíduo e sociedade no movimento contínuo do real.

Para aqueles que procuram uma teoria ou um esquema sistematizado do sujeito em Marx, não a encontrarão. O filósofo alemão não pôde expor com sistematicidade seu pensamento filosófico, muito menos elaborou, como gostaria, uma lógica dialética materialista em contraste com Hegel. O que na verdade encontra-se são textos filosóficos significativos como os “Manuscritos filosóficos de 1844”, “A ideologia Alemã” e outros, em que se pode identificar conceitos filosóficos decisivos, porém, não completamente elaborados e definitivos. Ainda assim, filósofos como Ernst Bloch e György Lukács defenderam a ideia de que existe em Marx uma concepção filosófica de vocação universal totalmente capaz de cobrir vários domínios do saber filosófico. No caso do desenvolvimento do conceito de práxis, por exemplo, seria possível elaborar várias outras potencialidades categoriais: antropologia filosófica, estética, ética etc. (Tertulian, 2004).

Reconhecida a vocação universal do pensamento marxiano, assim como a amplitude e densidade filosófica de suas categorias, não seria exagero afirmar o marxismo como ponto de partida para a crítica das convencionais concepções de subjetividade, bem como propor a construção de formulações alternativas.

Como podemos notar anteriormente, em alguns esforços de articulações entre Marxismo e Psicologia, em particular no projeto teórico de Lucien Sève (1979), partia-se da interrogação: de que maneira a economia política marxista, ou mesmo o Materialismo Histórico, podem ir ao alcance dos indivíduos humanos e quais as consequências destas angulações? Parece haver aí uma significativa mudança de compreensão ao situar o indivíduo no solo teórico do Marxismo.

Nos “Manuscritos econômicos filosóficos”, de 1844, no qual se encontra toda uma elaboração a respeito do indivíduo concreto em meio a práxis transformadora, revela-se a essência humana (o conjunto de determinações fundantes do ser homem) enquanto autoatividade do ser social. Para Sève (1989), nessa obra de Marx identificava-se uma psicologia ainda especulativa referente à essência do homem. Nesse sentido, vale citar a passagem, ainda que longa, dos manuscritos:

Vê-se como a história da *indústria* e a existência *objetiva* da indústria conforme veio a ser são o livro *aberto* das *forças essenciais humanas*, a *psicologia* humana presente sensivelmente, a qual não foi, até agora, apreendida em sua conexão com a *essência* do homem, mas sempre apenas numa relação externa de utilidade, porque – movendo-se no interior do estranhamento – só sabia apreender enquanto efetividade das forças essenciais humanas e enquanto *atos genéricos humanos* a existência universal do homem, a religião, ou a história na sua essência universal-abstrata, enquanto política, arte, literatura etc. Na *indústria material, comum* [...] temos diante de nós as *forças sociais objetivadas* do homem sob a forma de

objetos sensíveis, estranhos, uteis sob a forma do estranhamento. Uma *psicologia*, para qual este livro, portanto precisamente a parte mais presente e perceptível de modo sensível, a parte mais acessível da história, está fechado, não pode[ndo] se tornar uma ciência real, plena de conteúdo efetivo. O que se deve pensar, em geral, de uma ciência que abstrai *solenemente* desta grande parte do trabalho humano e não sente em si mesma a sua incompletude, enquanto a riqueza do fazer humano assim expandida nada lhe diz se não, talvez, o que se pode dizer numa palavra: “carência”, “carência comum!”? (Marx, 2004, p. 111).

Uma Psicologia que se pretende legítima conhecedora das forças subjetivas do homem em hipótese alguma poderia abrir mão ou abstrair o desenvolvimento histórico do indivíduo forjado em meio à história material ou da evolução das forças produtivas. Essa dura observação de Marx chama a atenção para os aspectos essenciais do caráter genérico e universal que escapam à apreensão da subjetividade pela Psicologia, que se limita a identificar apenas os aspectos funcionais e intelectivos ligados à prática utilitária da atividade humana. A verdadeira apreensão da amplitude da subjetividade exige a ultrapassagem dos limites do entendimento de uma ciência pobre em conteúdo. Restrito somente no indivíduo abstrato, no interior do fenômeno coisificado, o entendimento psicológico não pode captar o processo de objetivações históricas da riqueza subjetiva condensada no gênero humano.

Frente a tal texto de Marx, Séve (1979) não esconde sua inconformidade por essas questões não terem sido aproveitadas como indicações claras e categóricas para a Psicologia tornar-se uma verdadeira e real ciência rica em conteúdo e, assim, elaborar uma teoria científica da personalidade realmente consistente.

Sob a perspectiva do Materialismo Histórico, pode-se enxergar as estruturas das individualidades humanas, mesmo diante das objeções vulgares de que o marxismo dissolveria o indivíduo nas categorias econômicas. Isto porque na exposição dos processos históricos da economia política não se está tratando de categorias abstratas, ou seja, categorias substancialmente diferentes do sujeito humano. Ao expor as categorias (determinações da existência) do trabalho, trabalho abstrato, mais-valia absoluta e relativa, capital, mercadoria, dinheiro, salário, rendimentos, classes sociais etc. ao mesmo tempo, a teoria marxista está, direta e indiretamente, referindo-se aos indivíduos humanos concretos. Estes, em sua atividade cotidiana, colocam em movimento as causalidades objetivas e subjetivas. Dessa forma, a subjetividade, exteriorizada, se definiria por suas objetivações no mundo social e não por meio de uma interioridade abstrata particularizada.

São as objetivações humanas, isto é, a efetivação de intencionalidades na prática concreta da vida que assumem a forma de objetos cotidianos, tornadas instituições que regulam as relações mais básicas da vida social. O mercado, por exemplo, é uma instituição impessoal

fruto de um longo processo de generalização de ações e práticas habituais dos indivíduos. Por mais impessoais e abstratas que as categorias da economia política apresentem-se, elas são, em última análise, condensações de múltiplas determinações subjetivas que, em princípio, têm origem nas atividades individuais da vida cotidiana mais elementar. (Hunt & Lautzenheiser, 2013).

Dessa forma, a exposição da Economia Política recorre, implícita ou explicitamente, a certos princípios de filosofia social para subsidiar teorizações sobre sentimentos, emoções, juízos, padrões de comportamentos e inclinações do desejo. Não é por acaso que um liberal clássico como Adam Smith produziu uma obra de teor subjetivo intitulada “A teoria dos sentimentos morais” antes mesmo de deter-se especificamente nas questões econômicas. Além desse, outro liberal, neoclássico, Friedrich Hayek, também se interessou por questões de ordem subjetiva e moral como pode ser conferido em seu livro “Individualismo e Ordem Econômica” (Hunt & Lautzenheiser, 2013).

Estes são apenas alguns exemplos, dentre outros, de que Marx não foi uma exceção, muito menos o inventor de uma concepção de natureza humana dentre os teóricos da Economia Política. Há linhas gerais de base subjetiva nas mais objetivas teorias sociais e estas não podem se valer de neutralidade valorativa ou mesmo ideológica. São indispensáveis, nesse sentido, ideias psicológicas que fundamentem uma posição e orientação axiomática do que seja a natureza humana nas teorias sobre economia. Em grande medida, a Psicologia e a ética de caráter utilitaristas ajustaram-se à tarefa de oferecer uma justificativa científica e moral conservadora para o capitalismo. Foi o que representou o subjetivismo racionalista¹³. Em sua crítica da Economia Política clássica, a obra de Marx teve o desafio, então, de apontar as inconsistências e contradições dessas teorias sobre a natureza humana e da sociedade de modo a construir uma outra concepção, radicalmente histórica e social, sobre a autoatividade humana¹⁴.

¹³O comportamento demonstrado dos capitalistas passou a ser compreendido por teóricos como Jeremy Bentham, Jean Baptiste Say e Nassau Senior como o núcleo essencial dos processos de motivação e decisão humanas. Essa tradição conhecida como utilitarista via todos os atos humanos como resultado de decisões puramente racionais, no sentido de calculadas, balizadas por critérios de custo e benefício, de maximização do prazer (lucro) ou da utilidade. Essa dimensão individualista e utilitária era concebida como a única responsável por atribuir valor às coisas e mercadorias e ofereceu embasamento para as teses do valor-utilidade em detrimento do valor-trabalho (Hunt & Lautzenheiser, 2013).

¹⁴Para efeito de maior clareza, a afirmação da existência de pressupostos psicológicos nas teorias sociais não corresponde necessariamente a identificação entre ideias psicológicas e natureza humana, como se esta fosse um emaranhado daquelas. No entanto, é impossível elaborar uma concepção da natureza humana sem se valer de um conjunto de princípios sobre as disposições incorporadas da conduta humana. É assim que a definição de ideias psicológicas deve ser considerada neste contexto: como conjunto de pré-disposições instintuais, emocionais e valorativas do comportamento humano. Embora em Marx não exista uma psicologia propriamente dita, sua

Como já foi mencionado, a obra marxiana é extensa, complexa, multifacetada e ainda não totalmente explorada. Há uma gama de proposições gerais a partir das quais se pode derivar tentativas de sistematização de outros temas que fogem ao escopo específico e principal de Marx, a Economia Política. A temática da subjetividade é um exemplo de objeto possível.

Recentemente, publicou-se a importante obra “Karl Marx e a Subjetividade Humana”, de Vasconcelos (2010), cujo objetivo consistiu em abordar as relações entre o contexto histórico e cultural, a subjetividade, as ideias psicológicas e a forma como estas influenciaram o pensamento e a vida de Marx e os desdobramentos da tradição marxista. Trata-se de um estudo fundamental por preencher, de certa forma, uma brecha histórica deixada por pesquisadores marxistas brasileiros, na medida em que sistematiza cuidadosamente a questão da subjetividade em Marx em três aspectos que dividem sua obra em três volumes. O primeiro aborda a trajetória das ideias e conceitos nos textos teóricos de Marx; o segundo apresenta uma história das ideias psicológicas na Europa até a metade do século XIX; e, por fim, o terceiro faz o balanço de contribuições e questões teóricas para o debate sobre a subjetividade e o Marxismo.

Como esta obra é extensa, foge de nosso objetivo comentá-la em sua inteireza. Encaixa-se nos estreitos limites dessa dissertação, contudo, mostrar alguns aspectos decisivos do último volume referente ao balanço da discussão.

O aspecto, talvez, mais decisivo do balanço crítico de Vasconcelos relaciona-se com questões de natureza filosófica e epistemológica subjacentes ao pensamento marxiano. Ou seja, o caráter fundante da teoria marxiana está, de acordo com autor, relacionado com os traços típicos dos grandes sistemas alemães e europeus de pensamento do século XIX (Idealismo Alemão, hegelianismo, Romantismo, Positivismo etc.). Esta condição coloca, na visão de Vasconcelos (2010), algumas perguntas sobre possíveis limitações epistemológicas para uma teoria da subjetividade em Marx:

- A reprodução ininterrupta das características típicas dos grandes sistemas de pensamento alemão ou europeus hegemônicos no século XIX não significaria interpelar um modelo de conhecimento que implicitamente reitera e universaliza aquelas condições históricas particulares?
- Esta reprodução não teria limitado o processo de conhecimento das ideias psicológicas nas experiências de socialismo real?

concepção de essência humana indiretamente pressupõe princípios subjetivos e psíquicos genéricos enquanto aspectos substanciais que orientam e transformam a ação humana no mundo. A intencionalidade, que é uma prévia ideação, presente na teleologia do trabalho é, por exemplo, um elemento psíquico que surge e se forma como disposição em qualquer ser humano em atividade com seu meio.

- Ela não colocaria limites intransponíveis para o desenvolvimento mais amplo e multivariado do conhecimento dos fenômenos psicológicos?
- O campo psicológico não exigiria uma noção de *processo de totalização* diferenciado, mais aberto e pluralista, capaz de dar conta da necessária variedade de objetos específicos e suas características particulares (por exemplo, cognição, percepção, emoção etc.), das matrizes epistêmicas e teóricas compatíveis com essa multiplicidade de objetos diferenciados, do ritmo acelerado de renovação das descobertas científicas, e ao mesmo tempo, que fosse capaz de sustentar a necessária direção ético-política mais geral imprescindível para a práxis histórica? (Vasconcelos, 2010, p.75).

São questões, sem dúvida, pertinentes e cruciais para a reflexão epistemológica sobre Marxismo e subjetividade. Ao longo do livro, o autor desenvolve essas interrogações tentando respondê-las. Em suma, pode-se afirmar que o autor parte da tese de que suas perguntas são limites definitivos para o Marxismo. É oportuno destacar alguns comentários pontuais sobre três elementos na análise do autor: sistema hegeliano da totalidade uniteórico, diversidade de objetos psi, exigência de pluralidade teórico-metodológica.

Em primeiro lugar, haveria, na visão de Vasconcelos (2010), uma incompatibilidade entre um único e exclusivo método para a uma diversidade de objetos psicológicos. Em outros termos, há um descompasso entre o método, ou o recurso lógico-gnosiológico e a multiplicidade dos objetos de estudo.

Vasconcelos também ressalta uma preocupação com a hegemonia hegeliana enquanto única matriz epistêmica que influenciou Marx. Em Hegel não há qualquer incompatibilidade entre lógica e ontologia, ou melhor, existe uma identidade entre sujeito e objeto, ser e consciência, capaz de derivar uma ontologia logicizada e uma lógica ontologicizada. Dessa forma, a dialética não é apenas um método, mas é também, sobretudo, uma ontologia; ela consiste exatamente na própria estrutura e dinâmica da realidade mesma. A matriz epistemológica hegeliana reproduz no plano lógico a natureza e funcionamento do ser, não restando nenhuma margem de incompatibilidade entre pensamento e realidade ou mesmo entre epistemologia e ontologia (Hegel, 2005).

O sistema hegeliano abarca o desenvolvimento e atualização de toda e qualquer diversidade qualitativa do ser na totalização de um mesmo processo abrangente, que não ignora as determinações reflexivas entre o exemplar e seu gênero; o singular e o universal. Toda diversidade substancial do ser ou suas diferenças e particularidades só pode ser apreendida a partir de uma base universal, dentro da processualidade genérica da qual faz necessariamente parte. Um único método dialético hegeliano justifica-se, portanto, porque a realidade, em sua

substância (sujeito)¹⁵ e totalidade, também é única, ainda que portadora de momentos diferentes. É por isso que o sistema de Hegel abrange todos os níveis do real na medida em que este é o processo que se autocria ao percorrer momentos sucessivos, passando da ideia em si (lógica), à ideia fora de si (filosofia da natureza) e a ideia no seu retorno em si e por si (filosofia do Espírito) (Reale & Antiseri, 2005).

De acordo com Vasconcelos (2010), Marx, mesmo rompendo com Hegel em muitos aspectos, herda dele essa matriz totalizante e de modelo uniteórico o que acarretaria certos impasses. No entanto, afirma o autor, por mais que Marx tenha modificando a dialética idealista ignorando seu traço lógico e a identidade sujeito/objeto, sua ontologia conserva a ênfase na objetividade do ser. Daí uma espécie de monismo ontológico no pensamento marxiano que desemboca na concepção materialista do ser. Isso ajuda a entender o método em Marx uma vez que, embora o sujeito do conhecimento não se identifique com o objeto, ele deve partir da prioridade ontológica do objeto, reconstruir suas determinações pela consciência e chegar ao pensado concreto. O concreto é a síntese de várias determinações e o movimento da inteligibilidade destas requer a reprodução no plano ideal e reflexivo da totalidade. Nesse sentido:

O que é o método de Marx antes e acima de tudo? A combinatória da universalidade com a especificidade, da diversidade do uno com o múltiplo reconhecendo algo que está no real, ou seja, o real é feito do diverso, do divergente e de algo que conecta tudo do mesmo gênero com os outros e o gênero entre si [...]Eu sou o que de mais universal existe em todos os seres humanos articulados com o meu diverso próprio. Eu não posso existir apenas na minha diversidade como eu não posso existir apenas na minha identidade com os outros. (Chasin, 1988, p.81).

Como se pode observar, o método em Marx, *grosso modo*, é uma descrição de um movimento do pensamento em direção ao ser do objeto do que necessariamente um esquema pré-definido e fechado. O que permite dizer que o método marxiano não poder ser visto como uma “camisa de força”, que recusa apreender a diversidade ou a pluralidade, como parece crer Vasconcelos. Seu método específico na pesquisa da crítica da Economia Política não pode ser aplicado automaticamente/mecanicamente a fenômenos de outra ordem, muito embora ser fiel

¹⁵“Segundo minha concepção que só deve ser justificada pela apresentação do próprio sistema – tudo, decorre de entender e exprimir o verdadeiro não como *substância*, mas também, precisamente, como *sujeito*... Aliás, a substância viva é o ser, que na verdade é *sujeito*” (Hegel, 2005, pp. 34, 35). Nesse preciso sentido hegeliano, a realidade é apreendida como sujeito, como movimento do pôr-se-a-si-mesmo, que na mediação consigo mesmo torna-se outro. Trata-se então de não compreender a substância como algo imóvel, indiferenciado e incondicional e sim identificar naquilo que aparece como coisa a processualidade dinâmica que lhe é essencial.

ao método de Marx signifique enfatizar a importância de seguir os aspectos gerais do movimento dialético (materialista). Nesse preciso sentido, o método dialético marxiano enquanto uma ontologia (determinações gerais do ser) pode oferecer pressupostos básicos e gerais para a elaboração de metodologias específicas para objetos de estudos específicos.

Outra preocupação epistemológica citada por Vasconcelos (2010) é a diversidade de objetos da Psicologia, o que exigiria, supostamente, diversidade metodológica. No entanto, apesar dessa constatação ser bastante clara, essa diversidade pode ser redefinida como relativa, parcial e aparente. Será que ao invés de diversidade real de objetos o que teríamos não seria diversidade e dispersão de matrizes epistêmicas?

Ao colocar o exemplo da diversidade de objetos psicológicos, Vasconcelos (2010) cita processos psicológicos como cognição, percepção, sensação, emoção etc. Uma boa ilustração que revela, no fundo, não uma multiplicidade de objetos, mas diferentes aspectos parciais da constituição da subjetividade. Os diversos processos psicológicos destacados por Vasconcelos (2010) seriam melhor compreendidos como momentos ou expressões diferentes, níveis operativos e afetivos do mesmo processo intelectual da práxis humana. Da mesma maneira, não seriam os objetos (a consciência, o inconsciente e o comportamento) aspectos diversos e momentos diferentes de um processo único (possuindo uma unidade subjacente a eles) e mais amplo de constituição da experiência subjetiva?

Uma das razões desses diferentes objetos ganharem autonomia e especificidade absoluta não se deve a uma singularidade qualitativa própria, mas antes a uma fragmentação do conhecimento científico que produz matrizes epistemológicas variadas, selecionando, sem muito critério, objetos únicos de estudo. A fragmentação do saber, por sua vez passa a fragmentar a própria realidade a ser estudada atribuindo independência ontológica ao fragmento de realidade que escolheu estudar. Dessa forma, em última análise, ocorre uma dispersão de modelos metodológicos para investigação de objetos muito semelhantes, resultando em discrepantes teorias sobre o mesmo fenômeno. É assim que a ação humana ou mesmo o comportamento, por exemplo, é concebido de uma maneira pelo Behaviorismo e de outra radicalmente diferente pela Psicanálise. A atividade humana pela qual se constitui a subjetividade possui um mínimo de unidade: existe, por assim dizer, uma base comum na natureza e dinâmica dos homens. Portanto, a diversidade que há não pode ser ontológica, ou dos objetos em si, mas sim epistemológica e resultante da diversidade arbitrária de métodos. O que se multiplica é o sujeito do conhecimento científico.

Outra razão da diversidade de objetos psicológicos que está relacionada com a fragmentação do conhecimento científico, que escapou da análise de Vasconcelos (2010). A precedência do método sobre o objeto redefine qualitativamente este. A definição de um objeto de estudo está subordinada ao esquema metodológico e epistemológico já montado de antemão. Como bem lembra Martin-Baró (2017, p.102), conta-se que Alfred Binet, criador do primeiro teste contemporâneo, apesar de apresentar definições mais eruditas, definiu inteligência como “aquilo que é mensurado pelo meu teste”. Ora, esse exemplo ilustra bem como os instrumentos de medida, juntamente com seus componentes metodológicos, acabam por atribuir identidade ao ser do objeto. O vício epistemológico, portanto, acaba por suprimir a ontologia.

A terceira preocupação central, e a mais acentuada, no texto de Vasconcelos (2010) é a exigência de pluralidade teórico-metodológica. Esta é uma conclusão advinda das questões levantadas anteriormente que abre a hipótese teórica de fundo de que há limites epistemológicos e teóricos para o pensamento marxiano e marxista esgotar suficientemente a compreensão dos fenômenos da subjetividade em função dos próprios traços específicos, da diversidade e complexidade dos multifacetados aspectos da experiência subjetiva. Por isso, o autor defende a necessidade de ir mais além do marxismo *stricto sensu* e receber a contribuição teórica de outras correntes de pensamento como a Psicanálise, os estudos feministas e os estudos de etnicidade.

Vasconcelos (2010) estava mais interessado nas concepções de inconsciente, de aparelho psíquico, de personalidade e gênero. Ao apontar a necessidade de pluralidade teórica, Vasconcelos (2010) aposta na interlocução com a Psicanálise, da qual é um adepto, nos estudos de gênero e de etnia. Estas teorias serviriam como recurso para tampar as supostas lacunas do Marxismo relacionadas à dimensão da particularidade, a saber, o inconsciente, o gênero e a etnia. A categoria da particularidade, entretanto, nessa perspectiva, só poderia apresentar insuficiências se mal analisada do ponto de vista dialético, perdendo suas conexões com o universal e o singular. No Materialismo Dialético, a particularidade é essencialmente uma categoria de mediação a qual permite a efetivação concreta em um fenômeno típico e específico de tendências genéricas.

Neste caso, recorrer a matrizes epistêmicas que possuem, em sua gênese e centralidade, apenas uma única e exclusiva categoria particular pode gerar incompatibilidades epistemológicas e sobretudo ontológicas. Preservar o núcleo político da noção marxiana de essência humana, como defende o autor, fundindo uma outra antropologia radicalmente distinta, como a Psicanálise, seria uma difícil possibilidade, por exemplo. Esta aposta parece

esquecer as inúmeras e diversas tentativas de associação entre Psicanálise e Marxismo, desconsiderando os limites teóricos e estruturais de tais tentativas.

Além disso, a exigência de pluralidade teórica e política é colocada, na maioria das vezes, de modo acrítica. Ela endossa a hegemonia discursiva do momento que tem no imperativo da pluralidade um valor-fetice, justamente por se acreditar que o pluralismo resolva quase que magicamente problemas teóricos e políticos fundamentais quando, na verdade, precisa ser entendido, contextualmente, como expressão cultural e ideológica de uma crise histórica das construções ideo-políticas de esquerda. Emergidos nesta perspectiva, os esquerdistas liberais, carentes de ideias, recuam em nome da transformação da sociedade em suas bases para abraçar as teses falsamente críticas da diversidade plural pós-moderna. Em última instância, o pluralismo, em especial na sua versão multicultural, emerge para preencher um vazio intelectual e político, transforma-se em a ideologia de uma era sem ideologia utópica (Jacoby, 2001).

Em linhas gerais, a obra “Karl Marx e a Subjetividade Humana” parece buscar implicitamente uma psicologia da subjetividade, algo que não é possível identificar ou sistematizar na teoria marxiana. Daí a conclusão dos limites epistemológicos feita por Vasconcelos. O que há, ao fim e ao cabo, não são limites, mas a própria ausência deliberada de uma psicologia específica em Marx. Mais uma vez reafirmamos que o que se encontra no pensamento marxiano é uma ontologia do ser social e uma filosofia da subjetividade (Lukács, 2012), o que é bastante diferente de uma Psicologia científica.

Conjuntamente com uma ontologia do ser social, há uma antropologia em Marx, no sentido do ser e do fazer-se homem. Sua obra contém uma teoria de conjunto da subjetividade com as noções de objetivação, reificação, alienação e emancipação enquanto limiares de uma fenomenologia do sujeito. Segundo Tertulian (2004), Herbert Marcuse foi um dos primeiros a entender a importância dos *Manuscritos de 1844* para a elaboração de uma teoria da subjetividade de teor marxista. Ademais, Ernest Bloch redigiu tardiamente uma ontologia (*Experimentum mundi*) visando expor que a filosofia da subjetividade em Marx está fundada em uma teoria de conjunto das categorias do ser (*tendência, latência e possibilidade objetiva*).

Outras obras tiveram semelhante importância. A “Crítica da razão dialética”, de Sartre, elaborou sua *teoria dos conjuntos práticos* e uma filosofia da vida social. O escritor francês propõe uma fenomenologia da subjetividade ao analisar o processo grupal; parte da tentativa de resgatar a categoria da particularidade (perdida por alguns marxistas ao operarem com totalizações sem fazer as devidas mediações) entendendo o processo grupal como uma das

mediações do indivíduo com a totalidade. Ele propõe pensar a dialética como um movimento de criação onde a humanização do homem faz-se pela mediação do grupo. Desse modo, numa perspectiva materialista, entende-se que as relações humanas estão mediadas pela materialidade (relação indissociável entre interioridade e exterioridade; os homens são mediados pelas coisas e vice-versa), que por sua vez, aparece ou se manifesta na ação humana. Assim, pela noção de práxis de indivíduos, introduz-se o conceito de práxis-processo, isto é, compreender os vínculos da práxis com as multiplicidades complexas (Tertulian, 2004).

Nesse sentido, Tertulian (2004) não poderia deixar de citar Lukács, de quem foi aluno e discípulo, como uma referência importante no campo da filosofia da subjetividade. Com o método ontológico-genético desenvolvido por Lukács é possível fazer jus à diversidade e heterogeneidade das atividades do sujeito, traçando o movimento dialético, indo desde as práticas mais utilitárias e elementares às ações de caráter estético. Donde a categoria marxiana de *gênero humano* permite realizar a ligação entre a particularidade dos indivíduos e a universalidade do gênero.

Como pode-se observar, a relação entre Marxismo, subjetividade e Psicologia é permeada por nuances históricas, sociais e políticas com marcas teóricas que dificultam a análise, já que existem muitas tentativas conceituais multifacetadas. Em que pese essa difusa densidade teórica do tema, verifica-se sinteticamente alguns pontos cruciais. Primeiro, a atualidade e contribuição do Marxismo está na sua inscrição radicalmente crítica nos problemas e debates contemporâneos ligados aos fundamentos da sociedade. O Marxismo pode-se colocar em discussão com formas de pensamento ligadas, direta ou indiretamente, com ideologias dominantes numa posição contrastante em busca do acerto de contas teórico-político. De tal maneira que seu contraste produz uma nova, autêntica e superior forma de racionalidade potencialmente emancipatória do gênero humano.

Além do mais, foi com a introdução do Marxismo no debate da Psicologia que se fermentou uma atitude profundamente crítica frente aos seus fundamentos. Construiu-se, assim, várias tentativas de uma Psicologia marxista. Em sua relação com as teorias psicológicas, o Marxismo pode funcionar como uma espécie de refrator das contradições e, sobretudo, das implicações ideo-políticas do fazer científico e profissional da Psicologia. O que não significa que o Marxismo seja incapaz de dizer algo sobre a subjetividade de modo propositivo. Para além de uma psicologia específica ou geral da experiência subjetiva, o Marxismo, como vimos, oferece uma filosofia da subjetividade, não necessariamente psicológica. Mais além do que isso,

o Marxismo apresenta bases ontológicas para uma racionalidade integral e ampla da experiência humana que aspira ao pleno desenvolvimento dos indivíduos.

4 Lukács, Ontologia e Individualidade

O que nós temos de único e específico é alcançado de uma forma tão expressiva que o indivíduo eleva-se ao plano do universal. Somente as mais profundas experiências são universais, na medida em que apenas elas são capazes de unir-se ao fundo da vida. (Cioran, 2012, p. 14)

O indivíduo particular é o espírito incompleto, uma figura concreta: uma só determinidade predomina em todo o seu ser-aí, enquanto outras determinidades ali só ocorrem como traços rasurados. (Hegel, 2005, p. 41)

Até o momento, houve o esforço de apresentar alguns conceitos que apreendem o movimento de emergência da experiência subjetiva na modernidade capitalista em dois planos: a reestruturação da sensibilidade humana e a reestruturação da matriz do processo de conhecimento na Modernidade. A tese defendida foi a de que, na sociabilidade capitalista, a experiência sensível sofre transformações que, por sua vez, exigem adequações do conhecimento científico. Muda-se o sentir e o saber sobre ele. Um saber que parte do sentir para se afirmar o sentir. O indivíduo é começo e chegada da ciência psicológica, perfazendo uma ciência restrita, do início ao fim, a um vício subjetivista. Se há, portanto, uma nova experiência da subjetividade, há uma nova episteme acompanhando o movimento da experiência. Essa matriz epistêmica lógico-gnosiológica é insuficiente para apreender a concretude e totalidade do complexo da subjetividade. Daí a aposta na ontologia materialista como caminho possível para apontar novos problemas e possibilidades sobre a subjetividade enquanto experiência sensível e como campo epistêmico.

O presente capítulo inicia a exploração das contribuições de Lukács (2010; 2012; 2013) para estudar o desenvolvimento da subjetividade. Neste capítulo, apresenta-se uma biografia do filósofo húngaro e uma introdução à sua ontologia. Tratamos de apontar o percurso intelectual de Lukács e como ele chegou nas principais questões que o levaram à elaboração de sua ontologia, como foi o caso do seu enfrentamento com a tendência ideológica do Neopositismo e de outro lado o Marxismo vulgar. Além disso, apresenta-se um importante trabalho sobre a categoria personalidade a partir da ontologia de Lukács (Costa, 2012), na qual há uma sólida reflexão sobre a substância da individualidade humana concebida no interior do processo de reprodução. Por fim, elenca-se algumas questões em torno das definições das categorias

personalidade, individualidade, identidade e subjetividade, de modo a tentar precisar essas acepções conforme as diferenciações ontológicas dos fenômenos.

4.1 Lukács: Tempo e Obra

Estudar Lukács é empolgante, dada a forma e o conteúdo de suas ideias. Mas, ao mesmo tempo, é uma tarefa extremamente complexa. Trata-se de um desenvolvimento intelectual e ideológico tortuoso, cheio de rupturas, polêmico, permeado por nuances existenciais e políticas. Assim, é um enorme desafio construir uma interpretação, mesmo que delimitada, a partir da obra lukacsiana. Por isso, é necessário apontar alguns importantes aspectos da vida e obra de Lukács.

György Lukács nasceu em Budapeste em 1885. É final do século XIX e ainda estão vivos Engels, Kautsky e outros representantes e difusores do pensamento e da obra de Marx. O filósofo húngaro morreu em 1971, com 86 anos de idade, após seis décadas de produção teórica vivida no agitado século XX. Lukács presenciou e experimentou uma Europa atravessada pela Primeira Guerra Mundial, Revolução Russa, ascensão do nazifascismo, Segunda Guerra Mundial e boa parte da Guerra Fria (Lessa, 2002). Lukács, portanto, viveu e se desenvolveu teoricamente sob forte influência de pesados eventos históricos decisivos que precisam ser considerados com cautela na análise de suas ideias.

A Hungria do final do século XIX era uma região pertencente ao império Austro-Húngaro e tinha uma economia relativamente pouco desenvolvida, com uma burguesia semifeudal, ligada à terra, subordinada à classe dominante austríaca. Lukács nasce em um capitalismo retardatário, no seio de uma família judia, nobre e aristocrática que ascende economicamente por meio da atividade bancária depois de se converter ao cristianismo (Lessa, 2002).

Como era de costume, Lukács recebeu educação formal em casa desde cedo. Na adolescência, teve amplo contato com a literatura universal e sua juventude foi marcada por vasta e profunda relação com a arte, o que moldou seu estilo de pensamento e valorização. Desde cedo, seu refinamento cultural proporcionou um sentimento de recusa radical da ordem social húngara, o que caracterizou a intelectualidade rebelde da época. Não vendo qualquer força social capaz de promover a viabilidade de um projeto de transformação da cultura e da vida social, isto é, por não perceber nenhuma possibilidade política de revolução, Lukács, naquele

momento, permaneceu a margem do campo da política, concentrando-se na análise das formas culturais sem ceder ao conformismo e à fatalidade (Netto, 1983).

Interessado na Estética enquanto caminho para compreensão da realidade cultural e social, Lukács tomou, inicialmente, como referência, duas tradições teóricas alemãs. De um lado, inspirou-se no criticismo kantiano, com suas antinomias e exigências morais categóricas; de outro, na sociologia de Tönnies, que formulava a tensão antagônica entre a comunidade, entendida como conjunto de valores e costumes tradicionais, e a sociedade, entendida como ordem social racional capitalista. A partir dessa perspectiva, deriva-se uma compreensão que identifica o conflito entre cultura (valores éticos e estéticos) e civilização (progresso, técnico-material) que permeava o anticapitalismo romântico marcado pela condenação da racionalidade técnica. Lukács, tornou-se, portanto, um neokantiano, frequentador do círculo de estudos sociológicos de Georg Simmel. Posteriormente, seguiu Max Weber e, aos 23 anos, produziu sua primeira grande obra, a “História da Evolução do Drama Moderno”. Este livro procurou elaborar uma teoria do drama moderno, analisando a produção dramática na arte do século XVIII ao século XIX (Netto, 1983).

Neste momento, Lukács estava fortemente influenciado pelo modelo sociológico de Simmel. Absorvendo os elementos centrais da crítica romântica ao capitalismo e, ao mesmo tempo, tendo já lido obras de Marx e Engels, o autor lidava com problemas como a alienação. O autor abordou a perda da substancialidade da individualidade diante das relações impessoais de mercado. Mas sua recusa da sociabilidade burguesa ainda não era marxista: a leitura de Marx era filtrada pela crítica romântica da sociologia de Simmel. Apesar de se filiar aos anticapitalistas românticos, Lukács não compartilhava da resignação passiva destes, mas expressava uma indignação de corte trágico. Este aspecto se efetiva em outro livro, “A Alma e as Formas”, publicado em 1910. Nesta obra, há a abordagem da relação entre vida autêntica, fundada em valores absolutos, e vida inautêntica, reduzida ao plano ordinário e prosaico do cotidiano. Daí a conclusão sumária de que no mundo moderno, da sociedade capitalista, a verdadeira vida essencial do espírito não poderia jamais se realizar plenamente nas formas sociais efetivas da realidade empírica. Assim, diante da forma burguesa de vida imposta, a autêntica vida seria sempre sufocada (Netto, 1983).

O pessimismo trágico e existencial de Lukács o conduz a uma espécie de misticismo messiânico. Isto faz com que se aproxime de Ernst Bloch, quem lhe apresenta a leitura de Hegel. Neste momento, Lukács muda-se para Heidelberg, importante centro universitário na Alemanha, onde se concentraram muitos estudiosos ao redor de Max Weber anos antes da

Primeira Guerra Mundial. Este é o período em que sua orientação teórica começa a mudar significativamente. Um fator decisivo foi a eclosão da Primeira Guerra Mundial. Com ela, Lukács rompeu com o círculo de estudos em torno de Weber por discordar das atitudes pró-guerra de seus colegas. Além disso, a realidade da guerra acentua seu pessimismo, mas com a leitura de Hegel abre-se para ele uma perspectiva de futuro. Durante o primeiro ano de guerra, Lukács publica “A Teoria do Romance”, livro no qual analisa a diferença entre a epopeia e o romance. A epopeia, épica do mundo antigo, representa a totalidade da vida encerrada em si mesma, vinculando o herói ao todo social. O romance, épica do mundo moderno, é a busca por construir ou reconstruir a totalidade da vida e nela emerge o herói problemático da vida individual em busca de um sentido para a existência. Note-se que, neste momento, Lukács opera a passagem de Kant para Hegel, pois a categoria da totalidade assume importância central em suas análises (Netto, 1983).

Em 1917, explode a Revolução Russa, causando forte impacto e entusiasmo em Lukács. Isto fez com que ele se politizasse mais e se envolvesse nos estudos sobre revolucionários, como Anton Pannekoek e Rosa Luxemburgo. Em 1918 foi fundado o Partido Comunista na Hungria sob liderança de Béla Kun, quem, após conversa com Lukács, admite a sua filiação no partido. A recusa radical da realidade burguesa da juventude agora encontrava no proletariado o sujeito concreto da transformação e da destruição do capitalismo, dando fim à reificação por meio da construção de uma nova e autêntica cultura. Lukács transforma-se em um legítimo marxista constituindo uma visão dialética da história que preserva suas preocupações de juventude em uma nova forma conceitual. Com a eclosão da República Soviética Húngara, que durou cento e trinta dias, Lukács foi nomeado comissário da cultura. Promoveu várias reformas democráticas, mas com a contrarrevolução, acabou se exilando em Viena. Neste tempo em exílio, Lukács estudou os escritos de Lênin e algo do seu rigor ético passa a entrar em conflito com as exigências concretas das estratégias revolucionárias. Seu voluntarismo esquerdista choca-se com o realismo da ação bolchevique e no interior do partido recebe vários rechaços, inclusive de Lênin (Netto, 1983).

Derrotados do ponto de vista político, os escritos de Lukács tiveram que sofrer revisões por volta de 1922. Depois de um tempo escrevendo e reunindo ensaios, o filósofo marxista preparou a destacada obra “História e consciência de classe”, considerada uma obra-prima do Marxismo. No livro, o autor trava um embate teórico e político contra o Marxismo vulgar da segunda internacional e contra o positivismo acrítico das ciências sociais. Afirma e enfatiza a fecundidade do Marxismo ortodoxo, o qual depende de uma aplicação rigorosa da dialética

materialista. Afirma-se que o estudo científico da sociedade só pode ser possível do ponto de vista da totalidade. O livro é uma espécie de leitura hegeliana de Marx, além de introduzir o tema da reificação. Esta é definida enquanto coisificação da aparência que oblitera a essencialidade histórica dos processos sociais. Tal definição seria, no futuro, reiteradamente discutida por vários outros autores. Depois de sua publicação, “História e consciência de classe” sofreu duras críticas e foi condenado pela Internacional Comunista no seu V congresso. Bukharin e Zinoviev desqualificaram a obra por seu velho hegelianismo idealista e por revisionismo teórico. A partir daí, passou a ser o livro maldito do marxismo e Lukács só autorizou sua reedição em 1967, com um prefácio em que reconhece equívocos como o historicismo idealista (Netto, 1983).

Sem dúvida, Lukács abandonou o voluntarismo eticista e o messianismo de outrora. Na década de 1920, houve um refluxo do movimento operário e a expectativa da revolução socialista não se concretizou na Europa Ocidental. Lukács voltou a se envolver nas disputas políticas internas do PC húngaro e mais tarde colocou-se como opositor das posições de Béla Kun. Com o pseudônimo Blum, Lukács elaborou teses sobre a realidade húngara, propondo a luta pelo estabelecimento de uma *ditadura democrática* que não ultrapassaria a sociedade burguesa e teria caráter policlassista, preservando as liberdades políticas para fazer frente à ameaça fascista. Em 1929, Béla Kun, junto ao Comitê Executivo da Internacional Comunista em Moscou, condenou as *Teses de Blum*, concebidas como expressão da social-democracia e como contrárias ao bolchevismo. Mais uma vez, Lukács foi derrotado politicamente e em definitivo julgava-se não vocacionado para ação política (Netto, 1983).

Uma vez desligado da política, Lukács, em 1930, vai para Moscou e se vincula ao Instituto Marx-Engels-Lênin e descobre os “Manuscritos Econômico-Filosóficos” de Marx (1844), inéditos até aquele período. Lukács passa a estudá-los conjuntamente com os cadernos filosóficos de Lênin. Os manuscritos foram decisivos na reorientação teórica de Lukács, pois ali se apresentavam os princípios ontológicos determinantes para a revisão de sua teoria da reificação e a futura elaboração sistemática de sua ontologia. No ano seguinte foi para a Alemanha, mas logo teve que retornar a Moscou na condição de exilado, onde ficou até o final de Segunda Guerra Mundial, em razão da ascensão nazista ao poder. Durante esse longo período, Lukács escreve e publica vários ensaios e livros. Como era de praxe criar problemas e polêmicas por onde passava, na URSS não foi diferente: sua relação com o stalinismo foi ambivalente: apoiava-o politicamente, mas no plano teórico cultural tinha sérias divergências. Na questão estética, não concordou com o ultrarrealismo soviético. Outro exemplo é a

interpretação stalinista da obra de Hegel, que a concebe como politicamente reacionária em função da glorificação do estado prussiano realizada pelo filósofo alemão. Opondo-se radicalmente a este equívoco, Lukács escreveu o ensaio “O Jovem Hegel e os Problemas da Sociedade Capitalista” afirmando que Hegel foi o pensador quem melhor compreendeu o sentido e a importância histórica da Revolução Francesa e o primeiro a relacionar a Economia Política clássica com a dialética (Netto, 1983).

Com o fim da Segunda Guerra e a derrota do nazifascismo, Lukács voltou para Hungria e passou a participar ativamente da vida cultural, além de publicar vários livros em sua terra natal. É neste contexto que escreve “Existencialismo ou Marxismo?” em que procura entender o verdadeiro significado do Existencialismo francês, representado por Sartre, Beauvoir e Merleau-Ponty. O livro caracteriza o existencialismo como uma vertente do irracionalismo moderno, demonstrando sua incompatibilidade com o Marxismo. A crítica do irracionalismo foi uma preocupação de Lukács, desde a ascensão de Hitler e do fenômeno nazifascista. Isto resultou na publicação de um dos seus mais polêmicos livros, “A Destruição da Razão”, em 1954, no qual tenta responder porque o nazismo foi capaz de inflamar uma Alemanha, país de rica tradição cultural. A conclusão dessa seminal discussão histórico-filosófica é que a tragédia alemã teve início com sua formação nacional pavimentada pela via prussiana, ou seja, trata-se de um país que teve desenvolvimento capitalista tardio e liderado por uma aristocracia aburguesada. Este solo seria tipicamente propício para a produção e aceitação de ideias irracionalistas tais como as de Nietzsche. De acordo com Lukács, o irracionalismo tinha, no contexto da decadência ideológica¹⁶ e na fase imperialista, a função social de promover a apologia indireta do capitalismo (Netto, 1983).

No período de 1958 a 1961, Lukács permanece recluso em sua vida privada, concentrando esforços para escrever uma monumental reflexão estética em quatro tomos, precedida pela “Introdução a uma Estética Marxista”. Em nome do Marxismo, houve a tentativa de elaborar uma estética sistemática, ou seja, uma teoria que abrangesse de modo articulado as

¹⁶Lukács (1968) utiliza a categoria de *decadência ideológica* para designar o momento, segunda metade do século XIX, em que a razão burguesa e a produção do conhecimento perdem seu compromisso com a busca de compreensão do real em sua totalidade para transformá-lo, desligando-se, assim, dos processos revolucionários, uma vez que a burguesia não é mais capaz de levar a cabo, por meio do capitalismo, as promessas de emancipação humana e social, efetivando a liberdade e igualdade. É no contexto de 1830 a 1848, que os principais países capitalistas apresentam revoltas da proletariado urbano em massa. As ideias e os movimentos socialistas ganham expressão na tentativa de ampliar o poder político da classe trabalhadora. Diante disso, a resposta da burguesia é passar de classe progressista a uma classe reacionária, cuja finalidade se restringe a proteger e justificar seus privilégios, frear as ideias humanistas e manter a ordem vigente. Ao perder seu papel transformador, o conhecimento rende-se à apologia do presente e/ou ao fatalismo niilista.

expressões e manifestações artísticas indicando a particularidade da arte no interior do conjunto das criações humanas. A “Estética” tem o mérito de antecipar o movimento conceitual das categorias da razão dialética como totalidade, mediações, aparência e essência, práxis, objetividade e outras. Além disso, a obra não se limita às análises literárias, há também a reflexão sobre a especificidade da música, da escultura, da arquitetura e do cinema, além de teorias acerca da cotidianidade, da ciência e da religião (Netto, 1983).

O isolamento intelectual e existencial dos últimos anos de Lukács deve ser associado ao seu projeto da maturidade que consistia na busca de uma contribuição para a renovação do Marxismo. Depois de finalizada a reflexão sistemática da “Estética”, Lukács propõe-se a redigir uma *Ética* com o intuito de apresentar os fundamentos da atividade valorativa que orientam a prática humana. Mas, para tanto, era necessária uma reflexão ontológica sobre a realidade do ser social: era necessário compreender os processos essenciais dos complexos fundantes e constituintes da atividade humana como o trabalho, a reprodução, os fenômenos ideológicos e alienantes do estranhamento. É com a finalidade de alcançar uma teorização da dimensão ética que Lukács começa a escrever, resultando numa obra específica e publicada postumamente: “Para uma Ontologia do Ser Social”. A partir da retomada de Aristóteles, Hegel, Hartmann e Marx, a reflexão ontológica lukacsiana visa apreender os modos e formas do ser social, isto é, do produzir-se e reproduzir-se da realidade social, sua gênese histórica, sua constituição estrutural e a sua dinâmica tendencial. Em que pese sua ambição titânica legitimamente oportuna, seu objetivo é estranho à filosofia e às ciências modernas, que marginalizaram a ontologia ao abismo da metafísica. Mesmo na tradição marxista, a ontologia foi pouco considerada. Daí que a solidão de Lukács não foi apenas pessoal, mas sobretudo teórica. Por isso sua ontologia pode ser considerada um embate ideal de frente com as correntes filosóficas contemporâneas e uma batalha contra os padrões de conhecimento vigentes na modernidade (Netto, 1983).

Em síntese, a trajetória de Lukács, na opinião de Nicolas Tertulian (2001), deu-se em torno da tentativa de circunscrever a subjetividade. Nesse sentido, esforçou-se para manifestar seu desejo de uma plena e integral humanização do homem, algo que se nota desde os seus primeiros escritos visando “reencontrar as figuras da consciência que poderiam dar corpo a uma verdadeira subjetividade do sujeito, a uma subjetividade que teria enfim estabelecido um equilíbrio entre sua heteronomia e sua autonomia” (Tertulian, 2001, p.29).

É com esse impulso existencial e ético que o filósofo húngaro vai ao encontro do pensamento de Marx esperando encontrar ali os princípios ontológicos capazes de fornecer

tanto a apreensão da realidade da relação entre objetividade e subjetividade, quanto extrair as possibilidades latentes da realidade de uma constituição da individualidade para além dos limites impostos pelo desenvolvimento objetivo da sociedade. Ou seja, buscou identificar as virtualidades emancipatórias na superação da contradição entre desenvolvimento socioeconômico e a degradação da vida subjetiva relegada à miséria da vida espiritual, elevando a individualidade encerrada em si mesma a uma individualidade conectada com a universalidade do gênero humano.

4.2 Raízes e Aspectos Gerais da *Ontologia*

Como já foi registrado, a obra lukacsiana, além de extensa, cobre um período histórico amplo e é marcada por viradas teóricas e nuances políticas tensas, mas que é possível identificar alguns elementos contínuos. Por isso, é importante destacar como se dá a virada para as reflexões ontológicas propriamente ditas e apresentar a estrutura geral de sua última obra.

A virada em direção à ontologia deu-se a partir de dois problemas. Em primeiro lugar, estava colocada a questão do crescimento do Neopositivismo, especialmente sua maneira de padronizar os cânones científicos por meio da apreensão cognitiva da realidade sob critérios de mensurabilidade e matematização lógica, esvaziando os aspectos ontológicos nas teorias explicativas por, supostamente, pertencerem ao campo da metafísica. Este projeto estava associado, na visão de Lukács, às forças manipulatórias da realidade naquele momento. Compreensão esta que o fez advogar em favor da autonomia ontológica do real, estabelecendo a totalidade intensiva da realidade que não seria redutível a um entendimento científico puramente técnico e manipulador (Tertulian, 2007).

O segundo problema estava relacionado com a tendência do Marxismo dogmático em privilegiar a categoria necessidade, o que era interpretado por Lukács como causa da hipertrofia de sua função na história. Esta foi concebida como processo regido por leis causais necessárias com um princípio e um fim determinados. Assim, a experiência do socialismo real foi concebida como necessária e inevitável. Isto colocou a exigência, para Lukács, de uma renovação do Marxismo que passaria pela reflexão profunda sobre a relação e o papel efetivo das categorias possibilidade, necessidade e contingência (Tertulian, 2007).

Esses dois problemas, se examinados mais a fundo, são tributários de questões mais fundamentais da herança filosófica moderna. O legado das antinomias kantianas fazia-se ainda

presente e determinante: a dicotomia entre sujeito e objeto e a contradição entre necessidade e liberdade.

Pode ser dito que o ponto central desse imbróglio está na definição e no papel do sujeito na história e na teoria do conhecimento. Neste último caso, trata-se de um problema para o pensamento moderno. Tal como foi apontado em capítulo anterior, na epistemologia kantiana, o acesso cognitivo à *coisa-em-si* foi vetado em função da impossibilidade própria das categorias do entendimento. Há apenas a possibilidade de cognição da realidade do fenômeno ou daquilo que aparece para a consciência. Na tradição dialética, esse embate com a epistemologia kantiana não se deu primeiramente com Lukács, nem mesmo com Marx, mas com Hegel. Desde a introdução da “Fenomenologia do Espírito”, um dos seus primeiros livros, coloca-se a interrogação sobre a validade daquela tendência dicotômica naturalizada pela filosofia moderna. Teria se tornado quase consensual a representação de que a investigação filosófica deveria, antes de abordar a coisa mesma na sua efetividade concreta e real, resolver qual o melhor caminho ou método para o conhecer, quais as condições de possibilidade deste conhecer, sua natureza e seus limites. É assim que surge a necessidade de uma teoria do conhecimento que considera este conhecer como um instrumento pelo qual se vai dominar a dimensão do absoluto ou apenas contemplá-la de maneira passiva. Demarca-se uma linha divisória entre o conhecer e a essência absoluta e esse mesmo conhecer perde sua qualidade de instrumento de nossa atividade tornando-se “um meio passivo, através do qual a luz da verdade chega até nós; nesse caso também não recebemos a verdade como é em si, mas como é nesse meio e através dele” (Hegel, 2005. p.71).

A indicação hegeliana decisiva está em apontar a separação entre nossa atividade cognoscitiva e a apreensão do absoluto. Esta separação transforma o conhecer em um instrumento passivo, pois retira sua qualidade ativa e transformadora. As categorias da cognição estariam espremidas pela formatação do método. Hegel, sem esses escrúpulos, ousa questionar se não seria o caso de introduzir uma desconfiança na desconfiança epistêmica da teoria do conhecimento; de provar que esse temor de errar, na verdade, já seria o próprio erro. “De fato, esse temor de errar pressupõe como verdade alguma coisa” (Hegel, 2005, p.72).

Pressupõe, ainda, outras verdades como a representação comum de que o conhecimento é um instrumento, uma técnica, um meio que pode ser aperfeiçoado. Isto gera outra implicação, que pressupõe a separação entre nós mesmos e o conhecer, uma cisão no interior do sujeito. “Pressupõe com isso que o conhecimento, que, enquanto fora do absoluto, está também fora da

verdade, seja verdadeiro; suposição pela qual se dá a conhecer que o assim chamado medo do erro é, antes, medo da verdade.” (Hegel, 2005, p.72.).

Hegel quebra com a jaula de ferro na qual Kant havia trancafiado a razão superando a divisão entre a dimensão fenomenal e a dimensão numenal (*coisa-em-si*). Ele dinamiza as categorias da razão ao situá-las no movimento do real e da prática transformadora humana. Ao se fazer nesse movimento do sujeito, as categorias penetram até a essência processual dos objetos reconstruindo a sua totalidade (Tertulian, 2001).

“Muito delicado para lidar com coisas” (Hegel *apud* Tertulian, 2001, p.40), essa foi a expressão usada por Hegel para caracterizar o zelo protomaterialista de Kant ao proteger a *coisa-em-si* do conhecimento. Foi, portanto, mérito de Hegel perceber que havia um problema muito mais de fundo na colocação do problema do conhecimento por Kant. O medo do conhecimento moderno de errar era, antes de tudo, temor de chegar à verdade. O estreitamento do conhecimento fenomenal revelaria a verdade de seu próprio fracasso: o entendimento impedido por si mesmo de penetrar no absoluto era a expressão de uma antinomia interna da razão kantiana que, por sua vez, refletiria o resultado de contradições da realidade. Atingir a essência mesma do objeto não era exclusivamente uma limitação de natureza cognitiva, mas indício de um impasse efetivo da organização da realidade (Eagleton, 1996).

A razão dialética, por assim dizer, mostraria qual a verdade secreta de Kant. Para Lukács, a teoria kantiana do conhecimento aparece como expressão sublimada das práticas da racionalidade instrumental emergente da sociabilidade capitalista do século XIX.

O formalismo da epistemologia kantiana, no qual as categorias são puras determinações do entendimento, aplicadas ao mundo dos fenômenos, era considerado como pano de fundo das práticas de submissão do real às exigências do sujeito manipulador. O postulado gnosiológico kantiano de uma “*coisa-em-si*” que se subtrai ao acesso do sujeito cognitivo (imobilizado, portanto, segundo ao autor de *História e consciência de classe*, na irracionalidade) se tornava o espelho de uma sociedade que não conheceria mais do que a ação fragmentária e parcelada por definição do sujeito da racionalidade instrumental: a apreensão da *totalidade* estava além da capacidade do sujeito cognitivo que não tinha acesso ao substrato ou à matéria dos fenômenos (Tertulian, 2001, p. 32).

A opacidade que marca a incognoscibilidade da *coisa-em-si* é efeito da reificação: as categorias do entendimento travam diante da aparência dos objetos e, assim, encobrem as relações sociais e o movimento fundantes do processo. A *coisa-em-si* não é uma realidade suprassensível, mas o limite material do pensamento reificado. As categorias do entendimento não são capazes de apreender e reconstruir a constituição do objeto em sua totalidade. (Tertulian, 2001).

Lukács (2003), nesse sentido, consegue identificar uma contradição real da burguesia enquanto classe dominante. Se, por um lado, ela adquire o domínio amplo e crescente dos pormenores da sua vida social, por outro lado ela vai perdendo o controle cognitivo da sociedade como um todo. A dicotomia sujeito e objeto efetiva-se na contradição entre um sujeito epistemológico clivado e distante da objetividade em sua inteireza. Em última análise, Lukács mostra a verdade secreta de Kant, tal qual Hegel já antes denunciara, e ainda confirma, do ponto de vista material, as causas concretas de como a teoria do conhecimento na modernidade ficou relegado à razão alienada.

A marginalização da ontologia para o reino da metafísica foi resultado do giro gnosiológico da Modernidade. Mas isto não se deu por uma disputa puramente de ideias, como pode parecer a princípio, mas, antes, foi o desfecho de uma mudança social fundamental. A epistemologia kantiana, em particular, ganhou força porque fazia parte do mundo reificado do capitalismo. A teoria do conhecimento é sinal ideológico de uma estrutura de mundo real e efetiva: sombra de uma contradição objetiva. Esta é uma situação radicalmente nova se comparada com a Antiguidade, quando a ontologia, desde os pré-socráticos, era a busca pela apreensão última do existente. Nos pós-socráticos, ela é a filosofia primeira que sedimenta a base para outras disciplinas. Até a Modernidade, as coisas, tal como elas são, não eram filtradas por uma subjetividade cognitiva ou mediação consciencialista. Após o giro gnosiológico kantiano, tudo passa a ser relação cognitiva, resultando na liquidação da coisa como objeto, ou seja, ganhou-se o objeto, e perdeu-se o ente enquanto ente (Chasin, 1988).

É neste contexto de ruptura teórica que o problema gnosiológico engendra na tradição dialética a recuperação do prisma ontológico com a finalidade de trazer de volta, num patamar superior, não a verdade enquanto relação cognitiva, mas verdade própria do ser efetivo. A verdade teórica é a reprodução conceitual da legalidade imanente do ser. A verdade imanente ao ser é o grande propósito dos lineamentos ontológicos do materialismo de Marx, que foi a resposta radical ao kantismo e ao idealismo de modo geral. Na primeira tese sobre Feuerbach, é abordado o impasse idealista:

Até agora, o principal defeito de todo materialismo (inclusive o de Feuerbach) é que o objeto, a realidade, o mundo sensível, só são apreendidos sob a forma de *objeto ou intuição*, mas não como atividade *humana sensível*, enquanto *práxis*, de maneira não subjetiva.” (Marx, 2001, p.99).

Além de atribuir ênfase na autonomia do efetivo e concreto real, Marx vincula a autonomia da realidade social à atividade humana. O ser social está intrinsecamente colado com a prática do homem em seu intercâmbio orgânico com a natureza. O mundo dos homens, apesar de sua objetividade e independência ontológica em relação à consciência, é por esta constituído,

pois a consciência introduz alterações na natureza a partir do trabalho. Na ação transformadora das coisas pelo homem, sua subjetividade penetra na objetividade, passa a estar nas coisas, ou seja, a intenção consciente move as cadeias causais da natureza em seu favor ou desfavor¹⁷. A mundanidade humana é uma subjetividade tornada objetiva (Chasin, 1988).

Afirmar isso não significa fundir objetividade e subjetividade ou identificar sujeito e objeto. Trata-se, sim, de um trânsito do objetivo ao subjetivo, no qual a objetividade da realidade humana é um coágulo sensível da subjetividade, uma se tornando outra. Esta é uma grande novidade de Marx em relação ao materialismo antigo e ao idealismo subjetivo, que não captaram o papel central da atividade humana na constituição e no movimento da realidade. A atividade sensível, portanto, exerce a mediação decisiva na transformação do objetivo em subjetivo e vice-versa. Sendo assim, a efetividade, o concreto e o sensível são os critérios de verdade se buscamos o saber sobre a realidade humana, e o conhecimento real da subjetividade passa necessariamente pela compreensão do mundo objetivo (Chasin, 1988).

São princípios elementares e, ao mesmo tempo, significativos como estes que são desenvolvidos por Lukács em sua ontologia. O autor estava convencido da necessidade de uma ontologia materialista do ser social. No entanto, a palavra ontologia despertava desconfianças, tendo em vista que antes de Lukács houve esforços teóricos em torno da ontologia, tal como fizeram Edmund Husserl, Nicolai Hartmann e Martin Heidegger. Estes filósofos se propuseram, cada qual a seu modo, opor à ontologia dogmática, associada à tradição greco-medieval, uma ontologia “crítica”. Em particular, no caso de Heidegger, ontologia estava relacionada a um valor negativo de “pura antropologia” e a uma “pseudo-objetividade”. Daí que Lukács passa a criticar os filósofos da dita ontologia “crítica” e dá um passo além deslocando o centro da atenção para uma ontologia específica sobre o ser social (Oldrini, 2013).

Apesar de criticar os autores da ontologia “crítica”, Lukács foi influenciado pelas obras de caráter ontológico de Hartmann, a partir das quais adota definitivamente a palavra ontologia. Hartmann se distanciava de uma reflexão puramente fenomenológica ou mesmo existencialista e adotava uma abordagem mais realista e objetiva. Para Hartmann a *intentio recta* prevalece sobre a *intentio obliqua*, ou seja, o olhar dirigido para o ente é prioritário em relação ao olhar dirigido para a reflexão (Oldrini, 2013).

¹⁷No caso das objetivizações que movem cadeias causais em desfavor do próprio homem é onde encontra-se a possibilidade ontológica da alienação e o estranhamento, que bloqueia o pleno desenvolvimento de sua individualidade.

Todas as questões preliminares de ordem teórica envolvidas nas preocupações de Lukács na sua última fase são formuladas na primeira parte de sua “Para uma ontologia do ser social”, onde faz um balanço do estado da arte da questão ontológica. O autor apresenta a tendência Neopositivista como expressão da manipulação oriunda da racionalidade técnica no capitalismo – o que se expressa na concepção de filosofia da ciência de teóricos como Mach, Avenarius, Carnap, Poincaré e Wittgenstein. Além disso, trata das implicações do existencialismo no contexto da manipulação. O Existencialismo seria expressão filosófica do irracionalismo, assim como a necessidade religiosa. O trabalho segue com as contribuições e os erros de Hartmann no desenvolvimento de uma ontologia autêntica para, em seguida, fazer uma avaliação da filosofia de Hegel. Por fim, se concentra especificamente nos princípios ontológicos fundamentais de Marx (Lukács, 2012).

Na segunda parte da Ontologia do ser social, compreendida como parte sistemática, Lukács aborda os complexos ontológicos mais fundamentais. Começa com a centralidade ontológica do trabalho, por este ser a categoria fundante da sociabilidade e analisa, em seguida, os nexos intrínsecos para a reprodução do homem na sociedade. O momento ideal e a ideologia compõem o capítulo seguinte, cuja discussão aborda as objetivações ideais na reprodução social e como se dá a rede de relações entre o momento material e econômico e a gênese das ideias e valores na vida cotidiana. Por último, mas não menos importante, apresenta o capítulo do estranhamento, seus aspectos ontológicos e ideológicos, a base objetiva da alienação a qual se volta contra a subjetividade e as possibilidades reais de sua superação (Lukács, 2013).

O último livro da obra ontológica, “Prolegômenos para uma ontologia do ser social”, retoma vários temas e categorias das partes anteriores e apresenta outras questões inéditas como a inevitabilidade do “mercado mundial” e seu caráter contraditório. Os prolegômenos, acima de tudo, servem como uma introdução indispensável à *Ontologia* de modo geral (Lukács, 2010).

Nota-se, desse modo, um vasto leque de complexos categoriais na obra em questão. Temas amplos e ainda pouco discutidos. Como ressalta Tertulian (1996, p.69):

A ontologia do ser social, no seu conjunto, ainda permanece insuficientemente explorada e analisada na multiplicidade de suas ramificações, um imenso bloco errático numa paisagem filosófica dominada por movimento de ideias mais conformistas e pouco sensíveis aos grandes questionamentos ontológicos.

Além de ser uma obra que se situa na contracorrente do pensamento filosófico científico, a ontologia de Lukács surge em um período de difícil recepção teórica, razão pela qual se nota a imensa demora em obter uma atenção merecida. O contexto é marcado pelo período contrarrevolucionário mais longo da história da humanidade. A ideia de revolução saiu do horizonte político e houve a instauração de um ambiente cultural dominado pelo pós-

modernismo. Assim, um progressivo repúdio e desmerecimento das “metanarrativas”, em particular, o Marxismo, apareceu. As dificuldades aumentaram com os discípulos húngaros de Lukács, qualificando os manuscritos da *Ontologia*, na época ainda não publicados, como uma espécie de stalinismo elevado à metafísica. Assim, houve apenas isolados esforços para elaborar uma justa interpretação dos manuscritos, como os de Guido Oldrini e Nicolas Tertulian, autores que se incumbiram de desconstruir as teses dos antigos discípulos da Escola de Budapeste. Depois da década de 1980, nota-se, curiosamente, que no Brasil o estudo da *Ontologia* tornou-se significativo, muito em razão da iniciativa de um grupo de intelectuais (Leandro Konder, Carlos Nelson Coutinho, José Paulo Netto e José Chasin), que se responsabilizaram em traduzir e a apresentar a obra de Lukács no país (Lessa, 2012)¹⁸.

Apesar dos recentes estudos e pesquisas em torno da obra, encontra-se hoje no Brasil alguns importantes trabalhos referentes à última obra do filósofo húngaro. No que tange ao problema da subjetividade, esses trabalhos encontram-se, ainda, em seus estágios iniciais. Destaca-se, neste caso, a tese de doutorado “Trabalho, individualidade e pessoa humana” (2005), de Gilmaísa Costa, tornada livro “Indivíduo e sociedade” (2012) que versa sobre a categoria personalidade na ontologia do ser social¹⁹. Conforme Sérgio Lessa (2012), na apresentação do livro, trata-se da primeira investigação de fundo sobre a concepção lukacsiana da individualidade, na qual se busca os principais nexos ontológicos presentes na personalidade, ou seja, na substância mesma do indivíduo. A seguir, dedicaremos atenção para as contribuições do livro, os pontos de encontro e afastamento ante os objetivos da presente dissertação.

4.3. Individualidade e Personalidade na *Ontologia*

O presente tópico traça as principais ideias da pesquisa de Costa (2012) sobre a teoria da personalidade, pois se trata de um trabalho de aproximação entre teoria da subjetividade e as categorias lukacsianas.

A personalidade surge como uma categoria social que deve ser apreendida em sua intrincada constituição no processo de reprodução da sociabilidade e individuação. Estes processos estão ligados à sua base fundante, a saber, o trabalho, momento predominante do

¹⁸Importante ressaltar o caráter inacabado da obra em questão. Para Lukács, apenas o capítulo sobre Hegel estava pronto para publicação. Os outros demais capítulos ainda estavam inacabados e sem revisão.

¹⁹Pelo limitado tempo não foi possível realizar uma busca mais detalhada e demorada por mais trabalhos a respeito da subjetividade na ontologia lukacsiana. Por essa razão, optou-se por priorizar exclusivamente o trabalho de Costa (2012), até por ser uma discussão mais extensa, sistemática e específica.

advento da sociabilidade. Na análise de Costa (2012), alguns eixos centrais de análise se destacam tais como: a objetivação/exteriorização, substância, alternativa, sexualidade, luta de classes e alienação²⁰.

A constituição e a natureza substancial da personalidade só é possível, conforme a *Ontologia* lukacsiana, a partir do trabalho. O homem, no ato de objetivação do trabalho, realiza simultaneamente a exteriorização. A transformação da natureza pelo trabalho exige, necessariamente, uma atividade consciente orientada por finalidades. Estes fins, ao se efetivarem, realizam demandas e necessidades intrínsecas ao homem e imprimem uma forma singular no objeto transformado, ou seja, são objetivados. Ao mesmo tempo, o homem deixa a marca de sua pessoa nas criações objetivas, ou seja, exterioriza. Nesta interação entre homem e natureza e dele consigo mesmo, o indivíduo avança de um mero exemplar singular da espécie para uma individualidade genérica que compartilha características comuns do ser social (Costa, 2012).

A passagem do organismo vivo da espécie humana para uma forma de vida particularizada que é parte do gênero humano faz parte de um processo único ou unitário:

Trata-se de um processo unitário no qual se desdobram dois movimentos reais e interligados, o desenvolvimento da sociabilidade humana no plano da essência em-si, ou seja, das forças produtivas, e o da individuação, pelo qual as singularidades desenvolvem-se em individualidades e personalidades (Costa, 2012, p. 122).

Sociabilidade e individuação são um só processo: quanto mais complexa uma sociedade, mais mediados são os processos de individuação e vice-versa. No entanto, esses dois polos desenvolvem-se de maneira contraditória e desigual. O desenvolvimento das capacidades produtivas dos homens não ocorre da mesma forma que o desenvolvimento da individualidade (Costa, 2012).

²⁰Para o leitor não iniciado nas leituras de Lukács, é importante, antes de prosseguir, uma definição prévia de conceitos como trabalho, reprodução, objetivação e exteriorização. 1) *Trabalho* é o ato fundante da sociabilidade, tendo em vista que os homens, assim como os animais, precisam necessariamente efetuar uma contínua transformação na natureza para sobreviver. Entretanto, diferentemente da esfera biológica, o homem faz a transformação da natureza de forma teleologicamente posta, uma prévia ideação que orienta sua ação rumo a uma finalidade específica. 2) A *reprodução* compreende a produção e a criação de condições pelas quais ela pode continuar ocorrendo. Ou seja, a reprodução inclui um sistema de funcionamento de complexos sociais que colocam em movimento as necessidades postas pelos resultados do trabalho. 3) No interior do processo de trabalho há aspectos importante como a *objetivação*. Ela é definida como o conjunto de ações que transforma a prévia ideação em um produto objetivo. Essa mesma objetivação é a mediação que articula e efetiva a finalidade posta; dessa forma uma abstração singular de um sujeito torna-se um novo ente objetivo. 4) A ação do trabalho não é apenas transformação da realidade, mas é significativamente *exteriorização* de um sujeito (quando ele se mostra em seu produto), um outro aspecto da categoria trabalho. A transformação da realidade só se dá a partir de um dado desenvolvimento da individualidade. E a exteriorização da individualidade é também uma exteriorização de um dado desenvolvimento social.

As correlações entre o desenvolvimento social e a constituição do indivíduo servem para apreender a personalidade como a substância da individualidade. A substância, para Lukács, é o princípio dinâmico ontológico da permanência na mudança, aquilo que subsiste na transformação, o universal no histórico. Assim, a personalidade “se constrói concretamente e no imediato pelo influxo ativo e inevitável da sociedade sobre as formas mais íntimas e pessoais de pensamento, de sensibilidade, de ações e reações dos indivíduos humanos”. (Costa, 2012, p. 123). A personalidade incorpora os elementos objetivos com os quais se relaciona, articulando-os numa unidade singular. Ademais, os aspectos inseridos no conjunto que forma qualitativamente a pessoa, seus atributos mais íntimos, caracterizam a personificação da individualidade.

A constituição da personalidade na relação entre indivíduo e sociabilidade relaciona-se com as escolhas entre alternativas concretas em um contexto social e histórico determinado. A alternativa²¹ é a categoria chave para a compreensão das escolhas sucessivas feitas pelo indivíduo singular. O conjunto dessas escolhas configura a história pessoal do indivíduo inserido num campo de possibilidades determinado. A condensação das escolhas e suas implicações resulta na biografia individual, cuja expressão é a personalidade.

A categoria mediação aqui é imprescindível para a devida compreensão da relação entre indivíduo e sociedade. A alternativa assume a mediação entre o processo da sociabilidade e a individuação. É por meio das escolhas individuais frente às alternativas socialmente e historicamente determinadas e possíveis que o ser social se personaliza. Contudo, as escolhas diante das alternativas não podem ser meramente confundidas com a “sacrossanta” liberdade individual, pois as escolhas são respostas práticas e funcionais, conscientes ou não, às condições materiais e espirituais específicas. Portanto, são determinadas por outras mediações e limitações decisivas como, por exemplo, a classe social. Situado no interior de condições socialmente possíveis, o indivíduo não se comporta como mero receptáculo, pois pode avaliar criticamente suas condições de possibilidade e suas escolhas. O caráter ativo da relação do indivíduo com suas alternativas sociais faz com que exista diversidade contínua no modo pelo qual se forja a personalidade. As decisões e suas consequências reais nunca podem repetir-se de maneira totalmente homogênea em todos os seres. Por isso, há a heterogeneidade das singularidades individuais, ainda que assentadas em base comum (Costa, 2012).

²¹ Alternativa aqui deve ser compreendida como a série de possibilidades concretas e determinadas, restritas e limitadas pela condição social, histórica e específica, que se depara o sujeito em meio à vida cotidiana.

O lócus privilegiado da efetividade concreta da existência individual é a vida cotidiana e é aí que se efetivam outras mediações importantes. Na vida cotidiana, realizam-se atividades e acontecimentos imediatos que compõem toda história individual. O campo de valoração nasce do cotidiano, abrangendo todos os costumes, usos, hábitos, tradições, normas morais e institucionalidades imediatas que podem assumir níveis mais abstratos como as formas jurídica, filosófica ou artística. Os valores integram as bases de critério que orientam as ações, as escolhas entre alternativas e são decisivos na formação da personalidade. Pode-se afirmar que a constituição da personalidade atua na direção da integração coesa, mas ao mesmo tempo contraditória, dos aspectos heterogêneos da cotidianidade em uma “unidade subjetiva”, que organiza as reações e inclinações comportamentais e afetivas (Costa, 2012).

A transformação da simples singularidade em individualidade não acontece de modo equilibrado ou harmônico. Trata-se de um processo recheado de conflitos de diversas ordens. O desenvolvimento da individualidade na sua relação com o gênero humano se expressa, por exemplo, na contradição entre homem e mulher, a qual é um indicador do conflito entre o indivíduo e sua generidade humana. Segundo Costa (2012), a relação estabelecida entre os sexos indica o grau de civilização alcançado em um determinado desenvolvimento social. O conflito aparente entre homem e mulher é essencialmente expressão de uma relação inadequada do homem consigo mesmo, com sua própria natureza humana estranhada, de tal maneira que a condição historicamente subordinada da mulher na sociedade representa, na verdade, a alienação do homem com sua substância genérica. Homem e mulher compartilham relações estranhadas constituídas em conformidade com o exercício da exploração e dominação de um sobre o outro. Assim, a libertação ontológica da mulher passa pela superação dos laços sociais da objetividade enfrentando as alienações concretas que se incorporaram subjetivamente em sua personalidade, ao mesmo tempo em que tal desafio implica, necessariamente e conjuntamente, uma autolibertação da mulher no plano da interioridade com a finalidade de alcançar uma personalidade para-si ao reconectar-se com a universalidade do gênero.

Outro conflito determinante é a luta de classes. A luta entre classes sociais tem sua formação no desenvolvimento histórico da sociabilidade: em certo momento, a produção social gerou um excedente de riqueza que possibilitou o surgimento de relações sociais fundadas na exploração do homem pelo homem. As classes, primeiramente, diferenciaram-se na disputa entre o trabalho e a apropriação da riqueza socialmente produzida. A diferenciação entre classes ditou e dita o destino e as condições de possibilidade de existência individual, ao ponto que valores distintos passaram a balizar o processo de socialização de acordo com as pré-condições

psicossociais de cada classe e moldando as alternativas postas no horizonte cotidiano. A formação da personalidade passa a ser atravessada pelas condições de possibilidade oriundas da situação de classe. Como aponta Costa (2012, p.133): “A escolha entre alternativas é feita pelos indivíduos em meio a um processo de colisões entre forças antagônicas, e estas decisões surgem no percurso das contradições práticas que põem em movimento a vida social”. Sob a angulação da luta de classes, constata-se não apenas o conjunto de contradições envolvidas na apropriação e distribuição da riqueza material, mas nota-se, sobretudo, uma tensão entre a substância espiritual e cultural e sua apropriação individual determinada pela classe social. Portanto, os tensionamentos de classe, no fundo, são inquietações sobre os rumos do desenvolvimento social e a formação do gênero humano. Construir a consciência de classe para-si é sinônimo de reorientar a formação da autêntica personalidade em direção à universalidade frente às alienações.

As contradições postas no movimento de individuação, nesse sentido, revelam alienações tanto no indivíduo social, quanto do gênero humano. Tentativas de superação das alienações, mesmo que num plano puramente psicológico, já sinalizam para a existência de disposições elementares do gênero humano diante da mudez da particularidade-em-si (a individualidade particular fechada em si mesma). Isto significa que quando há certo grau de socialização, é possível para a consciência elevar-se ao nível humano-genérico. Dessa forma, quanto mais restrita é a personalidade ao particularismo, mais impotente ela se torna diante das alienações.

O indivíduo clivado pelas divisões internas reflete as próprias divisões e fragmentações das formações sociais. A personalidade é síntese de múltiplas determinações e, ao mesmo tempo, é condensação inacabada, incompleta, separada de si mesma, expressando várias formas de alienação conforme seu tempo histórico e particularização cultural. A despeito das variadas formas de alienação de si e do gênero humano, alguns indivíduos podem, com certo grau de consciência, filtrar criticamente suas escolhas alternativas e resistir, ao passo que outros indivíduos têm menos margem de escolha livre. O certo é que uma personalidade para-si busca realização plena e autêntica na construção da unidade entre singularidade e gênero humano. É assim que Lukács concebe o complexo ontológico da personalidade, enquanto concreção da universalidade da possibilidade humana numa individualidade livre e criadora (Costa, 2012).

Certamente a análise de Costa (2012) sobre a concepção da personalidade em Lukács traz conclusões seminais. A personalidade é a substância da individualidade, caracterizada essencialmente como uma síntese das várias determinações sociais objetivas. Sua estrutura e

organização é uma unidade subjetiva de integração de elementos e aspectos heterogêneos ao mesmo tempo coesa, contraditória e dinâmica, um sistema organizado de reações e atividades em meio ao funcionamento social.

No entanto, talvez seria necessário realizar uma definição diferencial da subjetividade em relação ao conceito de personalidade, pois há a impressão que são dois conceitos com acepções diferentes que não designam rigorosamente o mesmo fenômeno. Não se registra em “Indivíduo e sociedade” definições precisas que diferenciem os substantivos individualidade, personalidade e subjetividade, embora exista ali fundamentos para a diferenciação (e tentaremos adiante desenvolvê-la). Por vezes, essas categorias aparecem quase como sinônimos ou combinadas em diversas articulações complexas. Seriam esses termos indicadores de um mesmo processo ou guardariam discrepâncias relacionais? E quais são suas especificidades conceituais?

Há de se lembrar que Costa (2012) talvez não considerasse a importância da definição dos termos, pois este poderia não ser um problema para seu trabalho, uma vez que foi produzido no Serviço Social. Não obstante, no âmbito da pesquisa teórica em Psicologia, esta exigência não se trata de simples preciosismo terminológico, pois julga-se indispensável o cuidado com a precisão conceitual afim de uma maior clareza teórica nas análises dos fenômenos subjetivos.

Costa (2012) conclui, a partir da obra de Lukács, que a personalidade, além de ser o resultado dos processos de objetivação e exteriorização, constitui-se como a substância da individualidade e se preocupa em definir a noção de substância, designando-a como um princípio ontológico da permanência na mudança. De imediato, verifica-se que individualidade e personalidade não são sinônimos. Assim, a personalidade pode ser também o processo que imprime os traços ou atributos que marcam ou mesmo singularizam um indivíduo. Daí sua associação com a noção de pessoa, de difícil definição filosófica, mas que retém ligação latina com a raiz etimológica *persona*. Na tradição do direito romano, pessoa envolvia a noção jurídica de propriedade²². No teatro grego era usada para se referir às máscaras dos personagens. Nesse sentido, a singularização por meio da personalidade indica a formação de um “rostro”, de uma tipicidade própria do ser, diferenciando-o dos demais. Notadamente, deve-se evitar, como adverte Sève (1989), identificar a personalidade puramente com a mera idiosincrasia ou mesmo apenas como peculiaridade de um temperamento. A personalidade cumpre uma função

²²Para uma devida e maior compreensão da origem e constituição da noção de pessoa ver Mauss (2003).

de singularização, mas é mais do que isso, representa um complexo ontológico, integrado e dinâmico, que articula elementos subjetivos no seu intercâmbio com a objetividade social.

Dito isso, pode-se propor que a personalidade, enquanto substância e complexo, representa uma complexificação da individualidade. É organização superior que emerge sobre a base individual, além de se constituir por meio de outras categorias centrais como atividade e consciência, como defende Leontiev. Assim, o autor russo qualifica a personalidade²³:

Dessa forma, não se nasce personalidade, chega-se a ser personalidade por meio da socialização e da formação de uma endocultura, através de aquisição de hábitos, atitudes de formas de utilização de instrumentos. A personalidade é um produto da atividade social e suas formas poderão ser explicadas somente nestes termos (Leontiev *apud* Silva, 2009, p.176).

Se a personalidade é a substância da individualidade, então o que vem a ser a própria individualidade? Na tradição da teoria histórico-cultural brasileira a individualidade aparece com destaque nos estudos de Duarte (2013), quem, a partir de categorias marxianas, apresenta a individualidade no interior da relação entre universalidade, particularidade e singularidade. O autor mostra como o processo de individuação percorre esses três momentos de maneira a se apropriar das objetivações constituindo a individualidade em-si. Esta possibilita o indivíduo se desenvolver para uma situação de apropriação de objetivações universais do gênero humano, constituindo, assim, a individualidade para-si.

Ocorre que Duarte (2013) trabalha, de modo geral, com o termo individualidade em sentido lato, sem distinguir outros termos como personalidade e subjetividade (Silva, 2009). Assim como Costa (2012), o autor não tinha esse objetivo em mente, talvez porque seu estudo esteja inserido nas reflexões do campo da educação.

Diferentemente dos clássicos da teoria histórico-cultural, em particular Leontiev, a delimitação conceitual da individualidade envolve perceber que a gênese do indivíduo se processa por meio da filogênese e da ontogênese, ou seja, da interligação entre características herdadas biologicamente e os atributos adquiridos pela história de vida. Em suas palavras:

O indivíduo inteiro é um produto da evolução biológica cujo transcurso opera-se não somente no processo de diferenciação dos órgãos e funções, mas também de sua integração, de seu “ajuste” recíproco [...] O indivíduo é, antes de tudo, uma formação genotípica. Mas o indivíduo não é apenas isso, sua formação é contínua – como é sabido – na ontogênese, durante o curso da vida, por isso na

²³A partir daqui, reproduzo a estrutura argumentativa do artigo de Silva (2009): Subjetividade, individualidade, personalidade e identidade: concepções a partir da psicologia histórico-cultural.

caracterização das mesmas que se formam ontogeneticamente (Leontiev *apud* Silva, 2009, p. 174).

Parece bastante plausível esta definição mais elementar e natural de individualidade. O indivíduo é uma designação mais ampla que pode abranger os processos vitais mais básicos, o que não impede de usar a noção para delimitar entidades orgânicas de modo geral. Dessa forma, a individualidade, com bases nas afirmações de Costa (2009), é uma espécie de substrato do qual emerge o conteúdo substancial da personalidade.

Um outro conceito até então não tematizado, mas que aparece em algumas tendências da Psicologia Social é o de identidade. Essa categoria foi melhor conceituada por Antônio da Costa Ciampa na década de 1980, quando estava vinculado ao grupo de pesquisa em torno de Silvia Lane, com o fim de formular uma teoria crítica da Psicologia Social tendo como ponto de partida as obras de Leontiev e Vygotsky. O grupo em questão abandona a categoria de personalidade por julgar que o termo estava associado a concepções burguesas, a-históricas e mecanicistas dando uma ideia de “Eu” imóvel. Em substituição, recuperaram a noção de identidade, atrelando-a a uma concepção dinâmica. Ciampa preserva a categoria de atividade a partir de Marx, mas é da teoria do agir comunicativo de Habermas que Ciampa retira sua matriz epistemológica e liga a atividade consciente à mediação da linguagem dos conteúdos vividos na transformação da identidade. Esta é concebida fundamentalmente como metamorfose. Nesse sentido, o fundamento teórico da teoria da identidade é a centralidade da ação comunicativa (Silva, 2009).

Apesar de se utilizar de categorias originalmente marxianas, como atividade, no intuito de dar um caráter mínimo de materialidade à teoria da identidade, Ciampa utiliza categorias transcendentais *a priori* da comunicação que não podem ser deduzidas do ser natural. A finalidade da teoria da identidade acaba, no fundo, em idealismo.²⁴ “Embora os habermasianos secretamente acreditem que são de fato materialistas, a verdade reside na forma idealista de seu pensamento” (Gabriel; Žižek, 2012, p.25)

²⁴Assim como Ciampa, outros pesquisadores ligados ao grupo de Silvia Lane, como Iray Carone e Bader Sawaia, não tinham exatamente o objetivo de construir uma teoria de base marxista, mas sim uma crítica à realidade social brasileira diante das estreitas demandas possíveis para a intervenção da Psicologia. Dessa forma, foram buscar na Teoria Crítica da Escola de Frankfurt, primeira e segunda geração, ou em Agnes Heller os fundamentos para tanto, e que por sinal se distanciaram de uma ontologia realmente materialista. Para uma discussão mais detalhada, ver tese de doutorado de Bruno Peixoto Carvalho: A escola de São Paulo de Psicologia Social: uma análise histórica do seu desenvolvimento desde o materialismo histórico-dialético” (2014). Nessa tese, é apresentado o giro ideológico que o desenvolvimento da Escola de São Paulo de Psicologia Social operou em relação aos trabalhos iniciais da década de 1980. Tal giro se expressou no transformismo ou abandono de categorias do Materialismo Dialético, como luta de classes, centralidade do trabalho e a perspectiva de superação do capitalismo.

Até o momento, traçou-se algumas linhas sobre as noções de personalidade, individualidade e identidade. E quanto à definição do conceito de subjetividade? Geralmente, a subjetividade é compreendida como aquilo referente ao indivíduo, à sua psicologia interna e mesmo ao seu mundo privado. Com frequência, independente de qual seja a abordagem teórica, há, com maior ou menor grau, tergiversações sobre a subjetividade ressaltando a “influência” do social. Pouco se discute, no entanto, sua constituição, sua substância e dinâmica real, isto é, sua ontologia.

Em seu artigo que trata das definições de subjetividade, Silva (2009) faz uma boa síntese das conceituações encontradas em Leontiev e González Rey. Este tende a definir a subjetividade como a categoria chave para a compreensão do psiquismo. Para o autor, trata-se de “um complexo capaz de expressar através dos sentidos subjetivos a diversidade de aspectos objetivos da vida social que concorrem em sua formação” (Silva, 2009, p. 170). Já Leontiev se refere à subjetividade como um “processo pelo qual algo se torna constitutivo e pertencente no indivíduo; ocorrendo de tal forma que esse pertencimento se torna único, singular” (Silva, 2009, p. 171). Dessa forma, Silva (2009), ao comparar as diferenças entre as teorias histórico-culturais mais clássicas e a de González Rey, conclui:

Subjetividade não é a categoria-chave para a compreensão do psiquismo, como afirma Gonzalez Rey, mas é um processo que deve ser considerado na constituição do psiquismo, visto que ele não é o psiquismo em si. Em síntese, subjetividade é o processo de tornar o que é universal singular, único, isto é de tornar o indivíduo pertencente ao gênero humano (Silva, 2009, p. 172).

Esta nos parecer ser, de imediato, uma concisa e adequada definição da subjetividade, tendo em vista sua vinculação com a formação do psiquismo, colocando-o como uma estrutura autônoma. Porém, ainda não é suficiente, pois talvez seria interessante inverter a proposição. Não seria o psiquismo o processo mediador de constituição da subjetividade singular? O psiquismo, assim proposto, cumpriria a função mediadora ao tornar o que é universal em algo singular do indivíduo. Dessa forma, o psiquismo é concebido como um processo particular capaz de transformar elementos da objetividade social em um conjunto de aspectos subjetivos integrados na forma de uma personalidade. Essa dinâmica tem semelhanças com o que Vygotsky (2000) chama de assimilação subjetiva de aspectos sociais para a constituição de estruturas psicológicas. O psíquico pode ser uma estrutura de assimilação, convertendo elementos das relações sociais em características personificadas. Então, a subjetividade, neste caso, é tanto uma forma objetiva universal, dado que ela existe concretamente na sociedade (objetivação, exteriorização), quanto uma forma psicológica atrelada a um indivíduo (personalidade, identidade). A subjetividade estaria colada e se expressaria na consciência

individual, embora estaria para além disso, encontraria na objetividade social sua forma relativamente autonomizada. Seu movimento, portanto, percorreria do geral ao específico, da universalidade ao particular e à singularidade. Mas antes de avançar um pouco mais, cabe explicar em poucas linhas o que vem a significar estes últimos termos.

Antes de mais nada, universalidade, particularidade e singularidade são categorias aparentemente demasiado abstratas por serem reflexivas, isto é, não podem ser assimiladas de maneira isolada. Devem ser consideradas em referência recíproca ou em determinação reflexiva (Lukács, 2013).

Todo ente existe efetivamente enquanto singular, num primeiro nível de apreensão imediata existe uma coisa única, pois todo ser é determinado em sua peculiaridade existencial. No entanto, o ente também pertence a um determinado contexto que possibilita sua efetivação e existência. A particularidade refere-se a essas condições de possibilidade na função de mediação. Ao passo que universalidade reúne todo o processo natural do gênero, realizando-se pelas espécies e indivíduos (Marcuse, 1978). Todo ente, por assim dizer, é singular e único. Mas, ao mesmo tempo, é universal pois expressa em sua singularidade traços e características genéricos. Essa conexão só se dá por meio de mediações que constituem suas particularidades.

Sendo assim, a subjetividade está relacionada com o indivíduo, bem como é uma dimensão intrínseca da objetividade social, uma vez que é produto da ação humana. Sua substância é a universalidade do gênero humano e sua efetivação e concreção realizam-se por mediações diversas. Por isso, o “indivíduo não é determinado por suas qualidades particularidades e sim por suas qualidades universais” (Marcuse, 1978, p. 77). Em suma, a universalidade subjetiva realiza-se e expressa-se no sujeito individual em suas tendências gerais. Isto abre caminho para pensar o processo subjetivo como uma espécie de universal concreto, como pressuposto da racionalidade do real em suas formas mais empíricas. Toda e qualquer objetivação social guarda em si princípios dessa universalidade. Daí que se pode conceber a subjetividade enquanto conteúdo ideativo e abstrato colado na materialidade, capaz de se desprender da consciência individual para outros domínios da vida social.

Esses apontamentos são apenas provisórios e por ora resta deixar o espaço aberto para a elaboração mais atenta da subjetividade a partir do estudo de Lukács.

5. Ontologia e subjetividade

O jardim florido do meu mundo interior é feito da lama sórdida da exterioridade. A pureza da minha alma é o lodaçal conspurcado do mundo na mistura com o que houver de “celestial” no mundo. (Chasin, 1988, p. 78)

Após apresentar uma discussão introdutória, passando pela biografia teórica de Lukács, as razões de sua obra ontológica e como aparece a reflexão sobre a individualidade e a personalidade nela, passamos para uma descrição de duas categorias da ontologia pensando a sua relação com a subjetividade. Para tanto, o texto que se segue analisa as categorias trabalho e reprodução da parte sistemática, de “Para uma ontologia do ser social” (Lukács, 2013).

A parte sistemática da obra foi priorizada, pois consta nela as categorias que o filósofo húngaro considerava mais decisivas. Com efeito, recorreremos, de forma marginal, quando necessário, a outras partes da ontologia como texto auxiliar.

5.1. Método de Leitura e Interpretação

É necessário expor alguns pressupostos metodológicos de leitura que guiaram a presente pesquisa nesta parte. Buscou-se realizar uma análise imanente do texto. É importante destacar a necessidade da busca da coerência interna do pensamento do autor. Em outras palavras, a questão é ceder prioridade ao texto, isto é, reconhecer a prioridade ontológica do objeto no processo de conhecimento. No nosso caso, o objeto, o texto lukacsiano, tem sua autonomia imanente perante o leitor. O texto possui uma lógica interna e, por isso, os *a priori* gnosiológicos são suspensos e busca-se as especificidades do texto.

Os textos apresentam comumente duas dimensões. Temos a sua dimensão mais explícita e manifesta; suas articulações internas e seus conteúdos mais aparentes. Por outro lado, essa mesma dimensão se desvela em conteúdos sobre os quais há um silêncio do texto, isto é, o que o texto não afirma, ou expressa implicitamente.

Identificar esses pontos é o primeiro passo da leitura imanente. Esta permite o acesso às ligações internas do texto, apreendendo também seus pressupostos e seus pontos velados. A gênese do texto e sua função social devem ser apreendidos ao se propor uma compreensão da totalidade na qual o texto ou o autor está inserido. Todo texto, desse modo, remete ao seu contexto e ao contexto do próprio leitor; avança para além de si próprio. Assim, a dimensão

sócio-histórica entra como pano de fundo na interpretação de um texto, este deve ser significado a partir da história da qual faz parte. Portanto, não é suficiente explicar o que o texto diz, mas também expor porque o texto o faz da forma como o faz (Chasin, 1978; Lessa, 2007).

Na prática, identifica-se alguns passos que guiam o procedimento da leitura imanente (Lessa, 2007, p.21):

1. Inicia-se pela decomposição do texto em suas unidades significativas mais elementares, isto é, por decompô-lo em suas ideias, conceitos, categorias mais elementares. Isto requer o fichamento detalhado, não raramente se detendo nos movimentos significativos de cada parágrafo ou mesmo frase;
2. A partir destes elementos, busca-se a trama que os articula numa teoria, tese ou hipótese no sentido mais palmar do termo, reconstruindo o texto em suas dimensões mais íntimas;
3. O próximo passo é investigar seus nódulos decisivos e buscar os pressupostos implícitos, ou as decorrências necessárias, dos mesmos;
4. Feito isso, na maioria dos casos (mas não em todos) pode-se passar à construção de hipóteses interpretativas do texto, trazendo assim, pela primeira vez para a análise imanente a finalidade que conduziu à pesquisa daquele texto em especial;
5. A partir deste ponto, várias alternativas podem se apresentar à abordagem imanente, dependendo de cada caso, de cada objeto, de cada investigação. Na quase totalidade dos casos, contudo, se inicia o movimento para fora do texto, buscando nas suas determinações histórias as suas razões contextuais mais profundas;
6. Localizado o nexos entre a estrutura interna do texto e seu contexto histórico, abre-se o momento final da abordagem imanente: a elaboração da teoria interpretativa do texto (ou do aspecto, categoria ou conceito em questão) de modo a retirar do texto os elementos teóricos para a elucidação do objeto em exame.

Com isso mostra-se um pouco da importância da análise imanente como procedimento de pesquisa de textos. Esse método parece não apenas revelar o que o autor pensa ou pensou sobre o tema em pesquisa, mas possibilita também, indiretamente, expressar a realidade apreendida pelo autor, assim como os seus acertos, erros e enganos etc. (Costa, 2009).

Convém lembrar que, em nosso caso trata-se de um filósofo cuja peculiaridade é desenvolver sistemas complexos de conceitos. Por isso, a exposição aparece extensa em profundidade analítica. Além disso, há problemas que talvez não aparecessem no horizonte do autor, mas que, com o movimento do real, podem ser descobertos *a posteriori* como sentidos latentes do texto.

A partir dessas premissas metodológicas, o procedimento quanto à análise da parte sistemática da *Ontologia* buscou acompanhar a própria divisão do texto em suas duas primeiras partes: o trabalho e a reprodução. Em cada complexo desses foi realizada uma análise, de modo a extrair do texto as mais destacadas e refletidas contribuições.

Cumpra assinalar que aqui não se realizou uma análise histórica, isto é, não se abordou o papel global de uma categoria e/ou sua comprovação ao longo do tempo. Deu-se prioridade para a análise sistemática das categorias (o que não exclui a historicidade) com a finalidade de extrair as formulações conceituais determinantes para a interpretação da subjetividade. Por exemplo, a respeito do trabalho, a análise sistemática não buscou as origens, os primórdios antropológicos, sua evolução histórica etc. Nossa análise sistemática se restringe a um corte mais estrutural e conceitual (considerando a historicidade do conceito), como uma espécie de anatomia do fenômeno de maneira a extrair as nuances essenciais, tentando identificar sua substância. Após uma análise desta natureza, tenta-se reconstituir as nexos e as significações possíveis em uma totalidade que dê sentido ao nosso objeto: a subjetividade.

5.2. O Trabalho

O trabalho pode ser considerado por várias definições e isto depende da angulação e do nível de abstração da perspectiva que o conceitua. Comumente ouvimos ou mesmo aprendemos acepções virtuosas e também pejorativas. Ele pode ser concebido como um dom de deus com o qual o homem molda seu mundo e, por isso, assegura dignidade. Por outro lado, pode ser considerado um castigo, uma pena imputada a um ser de menor dignidade, a ação pela qual o escravo deve realizar uma tarefa indesejada. Nessa conotação, é ilustrativa a origem latina da palavra trabalho, *tripalium*, ou seja, um instrumento de três paus utilizado na agricultura e, também, um instrumento de tortura utilizado pelos romanos. O trabalho, ademais, pode ser apenas uma simples atividade necessária, sem nenhum sentido moral mais profundo.

Ainda que haja várias controvérsias sobre a origem e o papel biológico e antropológico do trabalho, certamente pode-se afirmar que ele nasceu da necessidade imperante do ser humano transformar o seu arredor, sob diversas formas, para garantir condições mínimas de sobrevivência. Com efeito, o trabalho humano emerge, de uma forma ou outra, da luta pela existência. Assim afirma Lukács (2013, p.43): “A essência do trabalho humano consiste no fato de que, em primeiro lugar, ele nasce em meio à luta pela existência e, em segundo lugar, todos os seus estágios são produtos de sua autoatividade”.

Se o primeiro aspecto a se considerar é a luta, ou seja, a mobilização de uma força contra algo, um segundo aspecto que emerge é a autoatividade, a fonte de sua energia e o germe de seu desenvolvimento encontra-se no interior de si mesmo, constitui-se, então, enquanto sujeito de si (Lukács, 2013).

Na medida em que um ser biológico encontra condições que exigem uma interação mais profunda e complexa com a natureza ao seu redor, a autoatividade consciente se torna necessária e o trabalho precisa reverter uma dada condição. “Somente o trabalho tem, como sua essência ontológica, um claro caráter de transição” (Lukács, 2013, p. 44). Por isso, o trabalho é uma ação que cumpre um papel de transição de um ser meramente biológico para um ser social. A atividade que o trabalho realiza é uma resposta mediada pela consciência. Esta capacidade de responder ao meio e a si mesmo dá sinal de um salto qualitativo no desenvolvimento do ser. O ser que trabalha conscientemente não é mais o mesmo ser que antes respondia exclusivamente aos imperativos de um instinto natural.

Desse modo, Lukács assinala que o trabalho pode ser considerado o fenômeno originário, o modelo do ser social, a protoforma da ação humana. Ele é o intercâmbio inorgânico e orgânico do homem com a natureza e esta relação é o que funda o ser social. O trabalho:

é essencialmente, uma inter-relação entre homem (sociedade) e natureza, tanto inorgânica (ferramenta, matéria-prima, objeto de trabalho etc.) como orgânica, inter-relação que pode figurar em pontos determinados da cadeia que nos referimos, mas antes de tudo assinala a transição, no homem que trabalha, do ser meramente biológico ao ser social. Com razão diz Marx: “Como criador de valores de uso, como trabalho útil, o trabalho é, assim, uma condição da existência do homem, independente de todas as formas sociais, eterna necessidade natural de mediação do metabolismo entre homem e natureza e, portanto, da vida humana” [...] No trabalho estão contidas *in nuce* todas as determinações que, como veremos, constituem a essência do novo no ser social. Desse modo, o trabalho pode ser considerado o fenômeno originário, o modelo do ser social (Lukács, 2013, p. 44).

Identificar esse caráter genético do trabalho faz toda diferença, porque assim podemos verificar na sua dimensão mais essencial todas as determinações, ainda que de forma germinal, dos traços mais importantes do ser social e da subjetividade humana.

Quando se pretende abandonar a superfície do fenômeno e adentrar suas minúcias, verifica-se que o trabalho pode esconder, mesmo na sua simples manifestação, atributos decisivos que merecem ser explorados: a intencionalidade particular destinada a um fim, isto é, a teleologia; a relação dessa intenção com a causalidade espontânea da natureza; a consciência e o espelhamento do real necessário para transformá-lo; a objetivação do trabalho enquanto exteriorização de um sujeito; a historicidade e sociabilidade envolvidas em torno do trabalho; o papel de mediação da linguagem nestes processos; a alternativa como possíveis caminhos para intenção e a decisão; a capacidade de atribuir valor a partir da objetividade construída; a liberdade entre finalidade posta e a necessidade natural.

5.2.1 teleologia e causalidade.

O trabalho fundamentalmente humano possui qualidades novas que o colocam num patamar superior em relação aos outros complexos ontológicos. Mesmo com objeções da descoberta de animais que realizam “trabalho”, há algo muito diferencial que define o trabalho humano. N’O Capital de Marx (2013, p. 255) encontra-se um exemplo didático que ilustra essa diferença:

Pressupomos o trabalho numa forma em que ele diz respeito unicamente ao homem. Uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão, e uma abelha envergonha muitos arquitetos com a estrutura e sua colmeia. Porém, o que desde o início distingue o pior arquiteto da melhor abelha é o fato de que primeiro tem a colmeia em sua mente antes de construí-la com a cera. No final do processo do 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.

Esse aspecto diferenciador que Marx destaca é a capacidade humana de elaborar uma representação mental antecipada que serve de guia para a mobilização da ação, que é concretizada em um resultado. O trabalho possibilita uma síntese entre um objeto imaginário fixado na consciência do indivíduo, a vontade de efetivá-lo e a finalidade específica. Há, portanto, uma intencionalidade. A prévia-ideação que orienta o trabalho humano é a teleologia.

Em essência, a teleologia se efetiva no pôr de um fim. A consciência concebe e põe finalidades para sua ação no mundo, de tal modo que ela inicia um processo real. Isso não significa afirmar que a existência e o curso do mundo dos homens tenham um sentido, uma direção. Na concepção marxiana, não se admite qualquer teleologia fora do trabalho e da práxis humana, pois ela é um traço apenas da atividade consciente. Na natureza e na história não existe uma finalidade última (Lukács, 2013).

O homem, dessa maneira, não apenas efetua uma ação mecânica na forma da matéria natural, mas opera uma ação transformadora na matéria de acordo com seu objetivo, o qual determina a espécie e o modo de sua atividade. O indivíduo concebe uma ideia e planeja um fim, o qual se efetiva na transformação da natureza pela escolha consciente dos meios para transformar a natureza.

Assim, além do pôr teleológico, há um outro elemento no processo de trabalho: a escolha dos meios pelos quais se realizará o objetivo. Nenhum trabalho pode produzir algo simplesmente pelo pôr teleológico. A intencionalidade precisa se conectar com uma outra dimensão objetiva da matéria que é a rede causal espontânea, ligada diretamente à natureza, ou

seja, a causalidade dada. Só assim se transforma a natureza: introduzindo uma finalidade em meio aos nexos de relações necessárias que vigoram na objetividade natural.

A causalidade existente na natureza obedece leis cegas inscritas num processo necessário do ser inorgânico e do ser orgânico (leis físicas, químicas e biológicas). Quando em interação com um por teleológico, a ação cega da causalidade natural se converte em um fim posto, uma causalidade posta. Desse modo, há uma mudança qualitativa do nexo: deixa de ser natural e se torna socialmente posto. A mudança qualitativa produz novas formas, funções, propriedades e leis de movimento. Tudo isso no interior de um processo homogêneo e unitário que é o trabalho. Este une natureza e intencionalidade:

Por um lado, o pôr teleológico “simplesmente” faz uso da atividade que é própria da natureza; por outro, a transformação dessa atividade torna-o o contrário de si mesmo. Isso significa que essa atividade natural se transforma numa atividade posta[...] 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[...] esse 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, 2013, p.55).

O processo da articulação entre teleologia e causalidade é marcado por momentos predominantes²⁵. A causalidade natural se subordina à teleologia, porque esta orienta a atividade da natureza para certas direções. Se a finalidade pode relativamente manipular a natureza, pode-se afirmar que o novo é produzido a partir de bases naturais, ou seja, a possibilidade de novos modos de existência emerge dentro da rede de relações causais necessárias: a natureza. O ser social afasta gradativamente as barreiras naturais, mas não rompe definitivamente com elas.

Quando se leva em conta o processo de trabalho em sua continuidade histórica por meio de seu desenvolvimento, verifica-se que a preparação dos meios de transformação da natureza produz o acúmulo de experiências que se expressam na existência de instrumentos e técnicas adquiridos. Assim, a escolha dos meios só é secundária em relação à teleologia em uma

²⁵Nas elaborações ontológicas de Lukács, aparece com frequência a noção de *momento predominante* que consiste em entender que o movimento processual da realidade além de ser contraditório requer que sua evolução tenha em um dos seus elementos a determinação predominante da direção do processo enquanto tal. Em dado momento um dos elementos de um determinado complexo deve predominar sobre os outros impondo um sentido na interação (Lessa, 2015). “É claro que em cada sistema de inter-relações dentro de um complexo de ser, como também em cada interação, há um momento predominante. Esse caráter surge em uma relação puramente ontológica, independente de qualquer hierarquia de valor”. (Lukács, 2013, p.85).

atividade específica de trabalho, pois, do ponto de vista da reprodução do ser social, ela é mais importante do que os fins imediatos postos pelo sujeito que trabalha.

Por isso o meio é algo de superior aos fins finitos da finalidade externa; - o arado é mais nobre que as satisfações que ele permite e que constituem os fins. O instrumento se conserva, enquanto as satisfações imediatas passam e são esquecidas. Com os seus instrumentos, o homem domina a natureza exterior, ainda que lhe permaneça sujeito segundo seus fins (Hegel *apud* Lukács, 2013, p.57).

Com isso, percebe-se que teleologia e causalidade são duas forças em interação ativa que mobilizam uma tensão para produzir o novo, liberar potencialidades latentes e assim criar novas forças produtivas.

Há, também, nesse processo, a necessidade do conhecimento dos meios para a sua real transformação. A investigação dos meios torna-se imprescindível para o pôr dos fins operado pelo trabalho, pois somente com uma compreensão mínima da origem causal da objetividade é possível orientá-la de acordo com um objetivo. Para o trabalho se efetivar de forma bem-sucedida, é necessário que as propriedades da matéria trabalhada sejam apreendidas. O homem só foi capaz de transformar a pedra em instrumento útil conhecendo as propriedades (dureza, resiliência etc.) necessárias para utilizá-la como instrumento. O conhecimento dos meios pressupõe, como coloca Lukács (2013), que o processo de trabalho seja constituído por atos cognitivos²⁶. Dessa forma, o pôr teleológico deve assimilar corretamente, por meio de faculdades mentais, o objeto, ou seja, é necessário conhecer para transformar. Esse impulso ao conhecimento correto é denominado *intentio recta*.

Todo ato de trabalho, para que seja eficiente, deve ser corretamente orientado e corretamente executado. Para a execução de determinada finalidade requer-se selecionar e buscar os meios materiais necessários adequados. Para tanto, há o reflexo da consciência que reproduz a realidade exterior que deve refletir as determinações do ser-precisamente-assim existente, com maior ou menor fidelidade (Lessa, 2015).

O desejo básico de quem trabalha é ter sucesso em sua execução. Mas isso só é possível se o sujeito apreender e se comportar de acordo com o ser em si do objeto. Em seu reflexo, o

²⁶Lukács, nesse sentido, observa que com o desenvolvimento na investigação dos meios pelo processo do trabalho há uma tendência a autonomização do saber adquirido e acumulado, que irá servir de base para formação do pensamento científico. “Os modelos de representação que estão por trás das hipóteses físicas etc. são – em geral inconscientemente – determinados também pelas representações ontológicas que vigoram na respectiva cotidianidade, que, por sua vez, se ligam estreitamente às experiências, aos métodos, aos resultados do trabalho atuais em cada oportunidade. Algumas grandes mudanças científicas tiveram suas raízes em imagens do mundo que pertenciam à vida cotidiana (ao trabalho)” (Lukács, 2013, p.61).

sujeito deve prescindir de tudo aquilo que impede a formação cognitiva mais objetiva possível da realidade, como os sentimentos meramente instintivos e todas as distorções da imaginação. Esse esforço mostra a luta da atividade consciente.

5.2.2 consciência e espelhamento.

O primeiro aspecto que confere um salto ontológico do trabalho animal para o trabalho humano é uma prévia-ideação que se insere em meio à causalidade natural. Esse aspecto é o pôr teleológico que, por sua vez, requer uma apreensão correta do objeto. O pôr teleológico pressupõe uma representação imaginária que une objeto e finalidade. A necessidade de conhecimento objetivo do objeto exige uma assimilação correta, o que realça o papel da consciência no trabalho.

Assim como o trabalho, a consciência também existe no reino animal. A consciência animal é um produto das diferenciações biológicas alcançadas com a evolução. Na medida em que o organismo animal evolui, ele adquire órgãos mais sofisticados para melhorar sua interação com o meio ambiente, mas não ultrapassa as determinações naturais. “Na natureza, a consciência animal jamais vai além de um melhor serviço à existência biológica e à reprodução e por isso, de um ponto de vista ontológico, é um epifenômeno do ser orgânico” (Lukács, 2013, p. 63).

Já a consciência humana, com o trabalho, deixa de se restringir a um epifenômeno da natureza. Na atividade de pôr os fins previamente ideados, a consciência passa a um novo patamar: deixa de ser mera adaptação ao meio ambiente. Assim, a consciência é uma atividade, uma ação na existência. A atividade consciente, porém, presume que ela seja antecipada por um registro de sua condição na existência, ou seja, por uma representação de sua presença na realidade. Ao deixar de ser epifenômeno, a consciência adquire novo modo de ser e se manifestar. Uma dessas formas de exprimir-se é a capacidade de espelhamento da realidade.

O espelhamento é elemento necessário para entender a mediação entre prévia-ideação e causalidade natural. Importante insistir neste ponto, pois o espelhamento só é possível e necessário se há uma separação entre existência concreta e independente dos objetos frente aos sujeitos. Essa presença, tornada representação, transpõe a existência concreta e efetiva em uma abstração mental, um conteúdo ideativo que corresponde ao ser (Lukács, 2013).

Ter consciência da separação entre sujeito e objeto é um processo oriundo do trabalho. Se não houvesse essa distinção entre consciência e ser – entre o pensado e o existente – não

seria possível a adaptação ativa por meio do trabalho, ou seja, não seria possível a transformação da natureza orientada por um fim específico.

No espelhamento da realidade como condição para o fim e meio do trabalho, se realiza uma separação, uma dissociação entre o homem e seu ambiente, um distanciamento que se manifesta claramente na confrontação entre sujeito e objeto. No espelhamento da realidade a reprodução se destaca da realidade reproduzida coagulando-se numa “realidade” própria na consciência (Lukács, 2013, p. 66).

A “realidade” própria da consciência é algo reproduzido, reconstituído idealmente por abstração. Desse modo, emerge uma nova objetividade construída pelo sujeito e não uma outra realidade objetiva. Embora o sujeito esteja inserido na realidade que ele representa, a representação é apenas ideal, é um conteúdo mental que inclui um conjunto de sentidos, sensações e imagens, que não são materiais e carecem de efetividade. Portanto, no sentido ontológico, a reprodução no plano ideal não é idêntica àquilo que foi representado, ambos não pertencem à mesma natureza. Se assim o fosse, a realidade efetiva se dissolveria numa indiferenciação totalmente amorfa entre ideia e matéria, numa completa indeterminação da substância material do mundo.

O espelhamento é um aspecto da atividade da consciência que se constitui como representação do objeto. O ato de representar significa uma aproximação com o ente, conter a semelhança da coisa (Abbagnano, 2007), extrair seus principais traços, reunindo-os numa ideia ou formando uma imagem. Tal procedimento implica em uma nova objetividade refletida no sujeito que demarca um decisivo afastamento da realidade. Mas este é um distanciamento reflexivo do sujeito em ação na realidade, sem o qual não seria possível a transformação teleologicamente orientada, pois uma atividade idealmente orientada pressupõe um saber prévio sobre o objeto da ação.

A relação ontológica entre realidade e espelhamento que estamos assinalando subentende que o reflexo espelhado não é uma realidade concreta. Nesse sentido, Lukács (2013, p.67) afirma o caráter de não-ser do espelhamento, porém, por outro lado, ele 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”. Por isso, o espelhamento é contraditório: carece de existência objetiva, mas possibilita a efetivação de modificações na objetividade material. Em última

análise, o espelhamento é um campo do qual emergem possibilidades, as quais, por meio da ação real, concretizam-se em coisas²⁷.

O espelhamento enquanto atividade consciente identifica, por meio da observação, o objeto e suas propriedades, gerando uma representação refletida. Juntamente a isso, realiza-se a experiência: a elaboração na consciência por meio de memórias que persistem e subsistem na repetição da atividade. Neste caso, a experiência subjetiva atrelada à atividade cumpre o papel de desenvolver o trabalho de modo a enriquecer cada vez mais o complexo do ser social. A subjetividade, portanto, joga um papel determinante no processo interno do trabalho. Ao não estar reclusa à consciência, a subjetividade mostra-se no mundo objetivo. Nesse sentido, as categorias de objetivação e exteriorização revelam a dialética entre o sujeito com suas possibilidades e a efetivação da subjetividade²⁸.

5.2.3 objetivação e exteriorização.

O trabalho revela em sua essência uma prévia-ideação direcionada a guiar a causalidade natural. Nessa relação, cumpre um papel decisivo na mediação da atividade consciente por meio do espelhamento do objeto. Entretanto, a prévia ideação deve ser objetivada, isto é, realizada na prática. Por meio da ação do trabalho se dá a materialização da teleologia em objeto efetivo e a objetivação é exatamente o processo de conversão do idealizado em ente objetivo (Lukács, 2013; Lessa, 2015)

A objetivação de uma prévia-ideação (pôr teleológico) é a efetivação do objeto conscientemente pensado. O momento da objetivação pode ser definido como o conjunto de ações que transforma a prévia-ideação, ou a finalidade concebida na consciência, em um produto objetivo. A objetivação indica que, ao transformar a natureza, o sujeito também se transforma, porque primeiramente desenvolve novas habilidades no processo. Para transformar o ser natural, é crucial que o homem venha a desenvolver o conhecimento das leis e das determinações mais importantes do setor da natureza que deseja transformar. Assim, toda objetivação resulta em novos conhecimentos e novas habilidades e competências.

²⁷Este ponto da relação entre espelhamento e realidade foi alvo de várias controvérsias, principalmente por parte dos ex-discípulos de Lukács. Não coube aqui espaço para abordá-las dada a complexidade do tema. Para uma discussão mais detalhada ver texto de Lessa (1997).

²⁸Importante ressaltar que o espelhamento não produz necessariamente uma representação correta do real. É necessário saber agir corretamente sobre o objeto, o que não significa automaticamente produzir representações totalmente fiéis ao movimento da realidade. Representações mais ou menos falsas ou parciais da realidade podem produzir eficácia técnica, sem, contudo, mostrar um reflexo total do fenômeno.

Uma vez criado o objeto a partir da prévia-ideação, ambos continuam ontologicamente diferentes, embora parte do sujeito tenha sido objetivada. Na objetivação ocorre, concomitantemente, a exteriorização, isto é, a conversão da subjetividade que trabalha em uma objetividade nova, existente e efetiva. Nesse sentido, a ação do trabalho não é apenas transformação da realidade, mas é significativamente exteriorização de um sujeito. Este só se consubstancia enquanto tal pela objetivação/exteriorização (Lessa, 2015)²⁹.

Ao mesmo tempo que se dá o processo de objetivação (*Vergegenständlichung /Objektivation*)³⁰ do objeto pelo trabalho ou prática ideológica ocorre a exteriorização (*Äusserung*) de um sujeito, pois para obter as condições ideais para a efetivação do objeto na realidade existente é necessário que o sujeito apreenda as legalidades imanente do setor a ser transformado e antecipe no pensamento os meios para ação. Ou seja, o objeto trabalhado, efetivado, não deixa de ser uma criação do sujeito e esta criação traz as marcas e qualidades da subjetividade. A exteriorização, em última instância, revela as possibilidades e necessidades de expressão do sujeito no mundo. Por outro lado, os efeitos das objetivações retroagem sobre a qualidade do sujeito, imprimindo novas habilidades e conhecimentos etc., de maneira que sua exteriorização representa também a sua formação enquanto individualidade. A formação da personalidade está associada ao agir e reagir do sujeito a estas retroações da objetividade concreta sobre ele (Alcântara, 2014).

Para a devida objetivação do objeto (*Vergegenständlichung /Objektivation*), bem como da exteriorização do sujeito (*Äusserung*), o indivíduo necessita, ao apreender a legalidade imanente do objeto, subordinar-se a uma causalidade natural ou espontânea mesmo que ele a direcione a uma finalidade posta. Portanto, o sujeito, ao se subordinar à legalidade independente dele, se aliena (*Entäusserung*) ao objeto. Além do mais, ao se exteriorizar, o sujeito transfere

²⁹Há um problema da distinção terminológica das categorias objetivação/primária (*Vergegenständlichung*), objetivação/secundária (*Objektivation*), exteriorização (*Äusserung*), alienação (*Entäusserung*) e estranhamento (*Entfremdung*). Comumente são alvo de confusões conceituais e de fato existe uma controvérsia em torno das traduções e interpretações destas categorias no Brasil. No Brasil, a utilização de alienação (*Entäusserung*) geralmente é feita para referir-se tanto ao sentido positivo quanto para o sentido negativo dos objetivações. Há ainda um outro problema que é o uso diferenciado dos termos para o mesmo sentido. Isto é, há comentadores que usam estranhamento para a categoria *Entäusserung* e alienação para a categoria *Entfremdung*, invertendo os significados que aqui utilizamos. No senso comum, costuma-se atribuir ao termo alienação somente o sentido negativo de falsa consciência etc. Na tradução que aqui estamos utilizando, no entanto, o sentido negativo de alienação é expresso como estranhamento, *Entfremdung*, por isso nossa preferência pela manutenção do termo.

³⁰Cumprir lembrar que na ontologia de Lukács há duas formas de objetivações. As objetivações primárias (*Vergegenständlichung*) ligadas aos processos de transformação da natureza. A outra forma são as objetivações secundárias (*Objektivation*) relacionada com as finalidades ideológicas.

qualidades suas a outrem, atributos próprios do sujeito passam à existência de um outro ser ou ente, ou seja, o sujeito realiza sua alienação para fora de si a um outro.

A alienação (*Entäusserung*) do sujeito a um outro acompanha necessariamente o processo de objetivação (*Vergegenständlichung /Objektivation*) e exteriorização (*Äusserung*). Podemos afirmar que a alienação é uma objetivação positiva, que faz parte inerente do movimento de autoconstrução humana, porque a objetividade social em sua totalidade é a síntese global dos resultados que escapam ao domínio do sujeito singular. A alienação acaba por ser a subordinação do sujeito a uma heteronomia que retroage sobre ele. No entanto, as formas desta retroação das objetivações nem sempre são necessariamente positivas, podendo, contudo, transformarem-se em formas negativas³¹.

Observa-se, portanto, que o trabalho e suas mediações engendram a transformação constante da totalidade do complexo social e a sociabilidade, por sua vez está incessantemente em movimento e sujeita a mudanças, mudando também o indivíduo. Isto é, o desenvolvimento social requer e possibilita o desenvolvimento da individualidade.

Todos os aspectos do trabalho descritos anteriormente relacionam-se com o ato singular do sujeito, o que supõe atividade e decisão frente ao real. A ação consciente do sujeito no mundo prevê escolhas perante alternativas. Daí que a categoria alternativa tem função mediadora no intercâmbio entre subjetividade e objetividade.

5.2.4 alternativa e liberdade.

Desde a ação mais simples do sujeito até as mais complexas e sofisticadas, há tomada de decisões. Todo ato de pôr teleológico implica uma escolha mais ou menos livre diante das alternativas que a realidade concreta oferece. A prévia-ideação, a intencionalidade, o espelhamento que embasam a atividade do sujeito não fariam nenhum sentido sem a existência de alternativas a serem escolhidas. A alternativa é uma categoria que faz o percurso da possibilidade à realidade, ou seja, o conjunto de possibilidades reais no processo de concretização do trabalho (Lukács, 2013).

Além do mais, à medida que os resultados da atividade consciente humana se acumulam, tendem a se generalizar criando novas condições, necessidades e possibilidades.

³¹ As consequências negativas das objetivações que retroagem sobre os próprios homens são aquelas que dão possibilidade ontológica do estranhamento (*Entfremdung*).

Isto significa que a práxis se amplia com o aumento do conhecimento sobre o mundo. As relações se tornam mais complexas devido às inúmeras mediações que operam na realidade social como instrumentos, técnicas, crenças, imagem de mundo, etc. De tal modo que os nexos que envolvem a atividade e o comportamento em sociedade ganham mais heterogeneidade e a realidade que está sendo transformada se diversifica cada vez mais.

O desenvolvimento da práxis do trabalho entrelaça e capilariza as alternativas para ação, cobrando, assim, ainda mais a capacidade de escolha do sujeito. “Por isso, o desenvolvimento do trabalho contribui para que o caráter de alternativa da práxis humana, do comportamento do homem para com próprio ambiente e para consigo mesmo, se baseie sempre mais em decisões humanas” (Lukács, 2013, p.73).

Se de um lado, com o desenvolvimento da formação social, as decisões se tornam mais intrincadas diante da diversificação das alternativas, por outro, a margem de possibilidades alcançadas não representa uma pura liberdade no devir humano, na medida em que a capacidade de decisão do sujeito que trabalha e age permanece restrita às circunstâncias concretas. A condição existencial particularizada pela configuração social delimita o horizonte de alternativas e todo ato singular responde direta ou indiretamente a isso.

Uma decisão sempre é uma decisão num contexto concreto diante de alternativas que se forjam concretamente em um momento específico:

Isso quer dizer que nenhuma alternativa (ou nenhuma caldeia de alternativas) no trabalho pode se referir à realidade em geral, mas é uma escolha concreta entre caminhos cujo fim (em última análise, a satisfação da necessidade) foi produzido não pelo sujeito que decide, mas pelo ser social no qual ele vive e opera. O sujeito só pode tomar como objeto de seu pôr de fim, de sua alternativa, as possibilidades determinadas a partir e por meio desse complexo de ser que existe independentemente dele. E é do mesmo modo evidente que o campo das decisões é delimitado por esse complexo de ser (Lukács, 2013, p. 76).

A dinâmica entre decisão perante alternativas e o contexto concreto de possibilidades destaca inevitavelmente o tema da liberdade: o trabalho é atividade essencial no devir do homem, liberando as possibilidades de construção da existência. Dessa forma, para Lukács (2013, p.137), a gênese ontológica da liberdade está relacionada com o trabalho:

Para tentar esclarecer, mesmo com essas necessárias ressalvas, a gênese ontológica da liberdade a partir do trabalho, temos de partir, tal como corresponde à natureza da questão, do caráter alternativo dos pores teleológicos nele existentes. Com efeito, é nessa alternativa que parece pela primeira vez, sob uma figura claramente delineada, o fenômeno da liberdade que é completamente estranho à natureza: no momento em que a consciência decide, em termos alternativos, qual finalidade quer estabelecer e como se propõe a transformar as cadeias causais correntes postas, como meios de sua realização, surge um complexo da realidade dinâmico que não encontra paralelo com a natureza.

A liberdade é ato consciente, previamente elaborado, que dá origem a um novo ser posto por uma finalidade. O ato livre, portanto, é a ação de pôr fins gerando novas objetividades ao mudar qualitativamente uma dada situação real. Nesta concepção, a liberdade se articula com alternativas determinadas, isto é, precisa delas para se efetivar. Porém, a liberdade não se define pela simples escolha entre caminhos já dados por uma coordenada pré-estabelecida, pois liberdade também é a própria capacidade de criar alternativas.

Liberdade e alternativa dependem dessa reciprocidade. Ambas nascem da atividade consciente do trabalho e se desenvolvem a partir daí, generalizando-se para outras esferas do ser social.

Diante das mediações cada vez mais sociais cresce a importância das decisões subjetivas das alternativas. “(...)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” (Lukács, 2013, p.154). Com o desenvolvimento da objetividade, há a colocação de tarefas que exigem respostas baseadas em maior conhecimento, reflexividade, intermediação de afetos, forças antagônicas etc., o que amplia o processo subjetivo da atividade, tornando-o mais rico. A mediação da subjetividade na transformação objetiva envolve luta e tensão interna, o embate do sujeito com sua natureza orgânica e com a sua segunda natureza (o ser social)³². Fica evidente como as decisões humanas têm a capacidade de impor-se na natureza e na sociedade e a construção da liberdade humana só se dá por meio dessa luta, da atividade transformadora frente à realidade estabelecida.

Todo o processo de trabalho existe historicamente e socialmente. Por isso, cabe analisar a relação do trabalho com a historicidade e a sociabilidade.

5.2.5 historicidade e sociabilidade.

No ser social, não existe qualquer construção que não seja construção da práxis humana. Assim, o trabalho só pode ser apreendido em sua plenitude se for devidamente situado na

³² A noção de segunda natureza está presente no texto de Lukács. Assim descreve ele (2013, p. 255): “Esse mundo revela-se ao homem como uma espécie de segunda natureza, como um ser que existe de forma totalmente independente do seu pensar e querer. Do ponto de vista da práxis cotidiana e da gnosiologia que a generaliza, essa concepção parece justificada. Contudo, se fizermos uma abordagem ontológica dessa questão, compreenderemos imediatamente que toda essa segunda natureza representa uma transformação da primeira, que foi efetuada pelo próprio gênero humano, que ela se defronta com o homem que vive dentro dessa segunda natureza como a produção de sua própria generidade”.

realidade radicalmente histórica da atividade humana. Afinal, o homem aparece como demiurgo da sua própria essência, pois a construção da substância humana é uma autoconstrução temporal e as possibilidades e limites de sua realização encontram-se no momento histórico que é resultado exclusivo de sua atividade passada e presente (Lukacs, 2013; Lessa, 1996a).

Diferentemente da natureza, a história dos homens é a história da gênese e do desenvolvimento dos modos de organização social. A origem e o desenvolvimento das formas sociais têm no ato de trabalho o momento fundante, pois ele produz mais do que o objeto resultante da atividade imediata. Surge, assim, do ponto de vista objetivo, uma nova situação histórica e, do ponto de vista subjetivo, surgem novos conhecimentos e habilidades que se tornam cada vez mais mediados e socializados (Lukács, 2013; Lessa, 1999).

Com isto, a sociedade vai abandonando suas formações mais simples do início da história humana para dar lugar a formas cada vez mais desenvolvidas, complexas e contraditórias (desenvolvem-se as forças produtivas, as relações de produção, as divisões do trabalho tornam-se mais sofisticadas etc.). Tudo isso graças à capacidade humana de transformar a realidade por meio do trabalho.

A história humana, portanto, é sinônimo de transformação social, transformação do homem e de suas relações entre si. A capacidade de atualizar formas no decorrer do tempo é um pressuposto da transformação operada pela capacidade do trabalho. Este é o motor do movimento das mutações das formas naturais socialmente mediadas, o qual destrói realidades e constrói outras superiores. O trabalho reúne, assim, as conquistas materiais e subjetivas para dar continuidade à reprodução da existência humana em formas cada vez mais articuladas.

Faz-se necessário discutir agora como o trabalho oferece condições para novos órgãos de mediação. A partir do trabalho, aparecem novas funções decisivas para a reprodução social, dentre as quais a linguagem.

5.2.6 linguagem.

Por meio do trabalho e do espelhamento, o homem toma distância do seu ambiente, ocorrendo uma separação entre sujeito e objeto. Dessa relação em que sujeito reflete o objeto, surge a base para o florescimento de uma mediação decisiva no interior do ser social: a linguagem.

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 o 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 ontológicos 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 do trabalho (Lukács, 2013, p. 85).

A linguagem surge do ponto de vista elementar das necessidades do trabalho. A sociabilidade que se cria em torno do trabalho pressupõe a comunicação entre os homens. Com efeito, a comunicação humana se diferencia pelo fato de que ela precisa valer-se de um instrumento mediador, o signo, entre sujeito e o objeto a ser designado.

O signo media a relação entre o pensamento e o ente. A distância entre o sujeito e o objeto é acentuada na medida em que o signo ganha independência e autonomia em relação ao objeto. Tal autonomização corresponde ao processo de deslocamento e generalização dos resultados do trabalho. As formas de expressão e designação passam a funcionar em contextos diferentes dos originais, produzindo a diversificação da linguagem.

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, 2013, p.127)

Como observa Lukács (2013), a prática de atribuir nomes aos objetos, a expressão de seu conceito, foi considerada durante muito tempo como um milagre mágico. O autor lembra que, no Antigo Testamento, o domínio do homem sobre os animais se realizava no ato de Adão lhes conceder nomes. Essa característica de nominação da linguagem revela, no fundo, a capacidade humana de se apropriar e dominar a natureza. Por outro lado, com a autonomização da linguagem, esta não só adquire função denotativa, mas também conotativa, ampliando o leque de sentidos e significados para o sujeito. Essa complexificação da estrutura linguística ou sua universalização, por meio da constituição da própria legalidade imanente, coloca o sujeito preso às distintas e intrincadas redes de sentido; ele passa a depender cada vez mais dos limites e possibilidades da linguagem.

A linguagem está intrinsecamente vinculada à práxis humana e sua generalização expressa uma articulação cada vez mais intensa e complexa entre o homem e o gênero humano. Por isso, a intermediação da linguagem na atividade do ser social coloca o indivíduo singular no plano da universalidade. Tal proposição foi caracterizada por Marx do seguinte modo:

A linguagem é tão velha quanto a consciência – a linguagem é a verdadeira consciência prática, que existe para as outras pessoas, portanto primeiro também

para mim mesmo, e a linguagem nasce, como a consciência, somente da precisão da necessidade da relação com as outras pessoas (Marx *apud* Lukács, 2010, p.83). Daí a importância da alteridade como função referencial para a constituição e o desenvolvimento da linguagem. “Engels observa com justeza que ela surgiu porque os homens *tinham algo para dizer* um ao outro” (Lukács, 2013, p.127). Ela remete a um outro. Assim, a dimensão simbólica da existência tem na linguagem sua materialidade. Para a subjetividade, a linguagem desempenha a resposta dada à necessidade determinante de expressão, bem como de reconhecimento frente à alteridade.

Mesmo que o conteúdo do ato de linguagem equivalha a uma censura, um elogio, um xingamento, que são de cunho puramente pessoal e predominantemente emocional, o que se comunica ao outro é em que grupo humano ele se enquadra com o seu comportamento; independentemente se ele é designado de herói ou canalha, a linguagem só consegue fazê-lo mediante essa classificação em tais grupos de comportamento. Do ponto de vista social, isso de fato não é pouco. Com efeito, para o homem singular reveste-se de importância vital o modo como os seus semelhantes o avaliam, o modo como o avaliam sua atividade, seu comportamento, como o classificam dentro da respectiva sociedade (Lukács, 2013, p. 220).

Assim como o trabalho veicula a exteriorização de um sujeito, a linguagem oferece caminho para a expressividade das dimensões mais subjetivas da experiência. “Ela é viva porque retrata o mundo de intuições, sentimentos, pensamentos, aspirações etc., dos que vivem justamente naquele momento e forma sua expressão ativa imediata” (Lukács, 2013, p. 226). De tal modo que sua efetivação simbólica conduz para além do mutismo natural da singularidade e ao reconhecimento de um outro.

Até mesmo no interior da linguagem, há a dialética do particular e do universal, pois apesar das diferenças linguísticas nas inúmeras culturas serem enormes, há uma unidade.

Todas essas diferenças possuem uma unicidade comprovada na práxis: são sem exceção, transportáveis, isto é, traduzíveis. Diante da multiplicidade quantitativa e qualitativa, interna e externa das línguas, encontra-se, complementarmente, o momento de sua traduzibilidade, que implica, porém, no interior das múltiplas diferenças, momento essenciais de um conteúdo, em última análise, comum. No centro desses momentos encontra-se que todas as palavras foram postas para expressar a genericidade dos objetos; só as nuances da sintaxe, da combinação vocabular etc. podem conduzir essa genericidade universal, comum a todas as línguas, à especificidade, e eventualmente à singularidade. Essa universalidade fundamental, que por isso mesmo também é uma base para grandes diferenças imediatas, se expressa em todas as línguas, também no fato de que sua estrutura interna sempre expressa uma determinada tipologia geral da vida humana que repousa e se diferencia a partir do trabalho (Lukács, 2010, p. 235).

A gênese e o desenvolvimento da linguagem estão ligados ao trabalho e este, por sua vez, se desenvolve com a intermediação da linguagem. Apesar da autonomização da estrutura linguística, esta jamais perde o vínculo com a dimensão concreta da vida humana, expressando,

de uma forma ou outra, as transformações e contradições da vida social. Daí a grande elasticidade da linguagem, a qual permite que os antagonismos, tensões, anseios, desejos e imaginação se manifestem por diferentes formas expressivas.

A linguagem é um processo reflexivo do pensamento necessário para que o pôr teleológico se desenvolva ainda mais. A linguagem torna as alternativas mais claras, o que enriquece o caráter subjetivo da decisão. Na medida em que a experiência subjetiva do trabalho ganha sofisticação, mais categorias aparecem neste processo que é cada vez mais complexo. A intenção e a decisão diante das alternativas, mais mediadas socialmente, não se dão num vácuo de puro querer, pois desejo, por si só, não garante a eficácia da ação transformativa. Daí que é imprescindível um guia ou mesmo norma que balize a direção das preferências de escolha. Com essa discussão, ressalta-se a importância da categoria valor.

5.2.7 valoração.

Valoração pode ser entendida como o processo ideativo e inteligente das escolhas que, também, se desenvolve a partir do trabalho, especificamente a partir da produção de valores de uso.

Na gênese ontológica do valor, devemos partir, pois, de que no trabalho como produção de valores de uso (bens) a alternativa do que é útil ou inútil para a satisfação das necessidades está posta como problema de utilidade, como elemento ativo do ser social. Por isso, quando abordamos o problema da objetividade do valor, é possível ver de imediato que ele contém uma afirmação do pôr teleológico correto, ou, melhor dizendo: a correção do pôr teleológico – pressuposto a realização correta – significa a realização concreta do respectivo valor (Lukács, 2013, p. 111).

Apesar de admitir a importância da valoração como atividade subjetiva, Lukács (2013) insiste no seu caráter objetivo. A gênese ontológica do valor encontra-se na produção de bens, ou seja, na concretização do resultado do trabalho em objetos úteis ou inúteis, que são satisfatórios ou não às exigências da reprodução da vida³³. Valoração e teleologia estão intrinsecamente ligados, pois se o valor é uma baliza do que é preferível, então trata-se de avaliar como se dá o pôr teleológico correto. O valor é, portanto, um juízo no ato das escolhas perante as alternativas e a ação planejada deve obedecer o que o critério valorativo diz que é correto.

³³Neste ponto não se está admitindo, como o fazem as correntes utilitaristas, que a fonte do valor seja única e exclusivamente a utilidade sensível. Apenas enfatizando, tal como Lukács, a gênese ontológica e objetiva do valor que por sua vez se generaliza para outros complexos sociais como, por exemplo, a moral, a política e a religião.

Por ser essa balança entre o certo e o errado, não por acaso, o valor é confundido com a moral, mas esta é uma sistematização daquele. De fato, o processo valorativo se estabelece como um dever ser, isto é, opera como normatização da conduta, como uma referência ideativa para a atividade social no que ela possui de trocas ou intercâmbio. Nesse sentido, o valor surge como uma espécie de índice de preferência que possibilita a atualização do grau de importância de um bem ou ação. Tal processo pressupõe uma abstração e generalização de pores teleológicos singulares até adquirirem uma autonomização, consolidando-se em um conjunto de finalidades mais ou menos organizado. A síntese social desse processo culmina no valor que retroage sob os atos singulares (Lukács, 2013).

Boa parte das normas derivadas da práxis, ao ganhar autonomia, opera como forma básica de mediação que, originalmente, emergiu com a finalidade de regular a reprodução social. Ao cristalizarem-se num sistema estruturado, os valores dão origem a instituições importantes como a religião e o direito. Isso representa o processo de fetichização idealista dos valores que supostamente repousariam em si mesmos.

A concreção da relação do valor deve receber um acento particular. Pois, entre os elementos da fetichização idealista dos valores, encontramos a exageração abstrata da sua objetividade, a partir do modelo da exageração da razão [ratio] já por nós conhecida (Lukács, 2013, p. 111).

Reside aí o traço contraditório da valoração que se manifesta em normas antagônicas, beneficiárias de fins particulares em detrimento de outros. Ao mesmo tempo, tal traço serve para identificar a dinâmica da valoração, sua vinculação direta com formas sociais determinadas, juntamente com sua historicidade, ou seja, os valores se conservam no conjunto do processo social, mas renovam-se ininterruptamente.

É desse modo que os valores se conservam no conjunto do processo social, renovando-se ininterruptamente; é desse modo que eles, a seu modo, se tornam partes reais integrantes do ser social no seu processo de reprodução, elementos do complexo chamado ser social (Lukács, 2013, p. 125).

Tomado então como um fundamento da intencionalidade das decisões, o valor posto na atividade social tem um caráter objetivo ineliminável, muito embora seu impacto subjetivo deve ser considerado decisivo. O sujeito é demasiadamente tributário de seus valores; sem esta compreensão não se apreende a dinâmica entre sociabilidade e experiência subjetiva.

Síntese sobre o trabalho

Convém admitir aqui que as formulações anteriores estão demasiado gerais e abstratas. Isto decorre primeiramente da própria natureza do texto de Lukács, quem trabalha densa e

longamente na reflexão de uma categoria. Em segundo lugar, o que se quis propor na análise da categoria trabalho foi somente extrair as determinações mais substanciais para pensar a subjetividade. Feitas estas ressalvas, é proveitoso fazer um resumo do que foi apresentado no intuito de extrair algumas conclusões parciais.

O trabalho é o ponto de partida para autoconstrução humana enquanto ser social. Pelo trabalho é possível identificar traços elementares que se desenvolvem em outras esferas do mundo dos homens, como a subjetividade. Sobre esta, o processo de trabalho revela que: 1) o trabalho opera o pôr teleológico indispensável na mobilização de intencionalidades e finalidades no interior das cadeias causais naturais; 2) as intencionalidades combinam-se com uma outra função da consciência, o espelhamento, que produz a representação dos objetos; 3) a prévia-ideação do sujeito auxiliada pelo espelhamento ganha forma objetiva pela exteriorização/objetivação expressa no objeto concretizado; 4) a concreção desse planejamento consciente sempre esbarra nas alternativas reais delimitadas por uma dada situação particular, mas, ao mesmo tempo, isto é o que possibilita um grau maior de liberdade; 5) as conquistas objetivas e subjetivas advindas do trabalho devem ser pensadas no interior da continuidade histórica e da sociabilidade que marca o mundo dos homens; 6) uma mediação fundamental do processo consciente no trabalho é a linguagem, pela qual se dá a ponte que articula sujeito e objeto refletido, complexo que acaba por desenvolver as faculdades intelectivas vinculadas à atividade e, por isso mesmo, coloca o trabalho e todos os outros aspectos do ser social num patamar superior; 7) os valores tornam viável produzir juízos sobre as inúmeras escolhas a serem realizadas perante as alternativas e possibilidades.

Temos, portanto, uma gama de conteúdos sobre a subjetividade que podem ser abstraídos do intercâmbio orgânico do homem com a natureza: consciência, intencionalidade, finalidade, abstração, reflexo, representação, expressão, decisão, escolha, linguagem, pensamento, juízo e valoração. Todas essas faculdades têm sua gênese e desenvolvimento a partir do trabalho e, por conseguinte, para além dele.

Com o trabalho o homem passa da natureza ao ser social. E mais do que isso, a partir dele, a natureza é forçada a partear uma nova objetividade não material. Esta nova objetividade é a subjetividade.

O peculiar caráter de ser da subjetividade que, mesmo não sendo “material”, é “objetiva – pois exerce função ontológica no desdobramento categorial no mundo dos homens. Neste sentido, a substância social seria a síntese de “objetividades”: uma material que seria uma “realidade”, e uma outra não material que não seria uma “realidade”. Em suma, o ser social consubstancia uma nova esfera ontológica no interior da qual, diferentemente do que ocorre na natureza, há uma nova forma

de objetividade que incorpora, enquanto objetivas, instâncias não materiais (Lessa, 1997, p.111).

Esta é uma maneira de dizer que a subjetividade, embora na sua substância não seja material, transforma elementos imateriais (ideativos e abstratos) em uma realidade objetiva, isto é, pode interferir na objetividade do processo social. Apesar de exercer força material, a subjetividade, no plano ontológico, é regida por uma realidade causal própria, distinta da esfera da natureza. Como a subjetividade é uma nova esfera ontológica, sua objetividade está nos conteúdos e formas imateriais que emergem e circulam a partir da transformação humana da matéria natural e da objetividade social. Assim, a universalidade concreta da razão do ser social efetiva-se por meio da subjetividade como energia/força interior da ação humana.

O trabalho, a atividade de intercâmbio com a natureza, cria as condições de um processo subjetivo cada vez mais mediado socialmente, amplo e abrangente. A subjetividade criada pelo trabalho passa a intervir de modo concreto e abrangente nos rumos da práxis e do destino do homem. Portanto, é tão real quanto as determinações materiais. O mundo dos homens engendra um salto ontológico: a subjetividade é parte constitutiva do devir histórico do sujeito e da humanidade.

Assim como a subjetividade resulta da processualidade interna do trabalho, outros complexos sociais também se formam a partir dele e ganham autonomia, tendo uma relação intrínseca com a subjetividade. Daí a necessidade de analisar o processo de reprodução.

5.3 A Reprodução

Os nexos internos do trabalho revelam categorias que constituem a subjetividade, complexo ativo que, por meio do pôr teleológico, atua na autoconstrução humana do mundo social. No entanto, esse primeiro momento representa, no geral, apenas a gênese do ser social por meio do trabalho e, por isso, é necessário precisar sobre o desenvolvimento da sociabilidade que contém complexos que vão além do trabalho. Este, por sua vez, passa a se articular com uma totalidade mais abrangente, pois só adquire sua adequada existência no contexto de um todo processual, que permite a reprodução e a continuidade da vida social.

No capítulo anterior, ressaltamos que com a análise do trabalho como tal efetuou-se uma abstração bastante ampla. Com efeito, o trabalho enquanto categoria desdobrada do ser social só pode atingir sua verdadeira e adequada existência no âmbito de um complexo social processual e que se reproduz processualmente. Por outro lado, essa abstração foi inevitável, já que o trabalho é de importância fundamental para a peculiaridade do ser social e fundante de todas as suas determinações. Por isso mesmo, todo fenômeno social pressupõe, de modo

imediatamente, eventualmente até remotamente mediato, o trabalho com todas as suas consequências ontológicas. Dessa situação ambígua decorreu que, em muitos pontos, apesar da abstração metodologicamente necessária, nossa análise do trabalho tivesse de ir além ou ao menos apontar para além do trabalho isolado em termos artificialmente abstrativos. É só com base nessas investigações que estamos agora em condições de examinar o trabalho como base ontológica do ser social em seu lugar correto, no contexto da totalidade social, na inter-relação daqueles complexos de cujas ações e reações surge e se afirma o trabalho (Lukács, 2013, p. 159).

Há quatro tendências principais no processo reprodutivo que são consideradas como premissas em nossa exposição: 1) A autoconstrução humana tende a caminhar, historicamente, para a constituição de um gênero humano crescentemente mais social, isto é, o gênero humano torna-se cada vez mais integrado, surgem mais objetivações e instituições amplamente articuladas e emaranhadas; 2) as objetivações dão origem a uma realidade societária cada vez mais heterogênea, cada vez mais mediada internamente e, portanto, mais complexa, rica e contraditória; 3) os indivíduos também tendem a ganhar maior complexidade e maior personalização ao longo do desenvolvimento histórico por enfrentar mais conflitos, assim como portam mais necessidades e possibilidades; 4) o desenvolvimento de outros complexos para além do trabalho encontra nas forças produtivas (estruturas econômicas) seu momento predominante, o que constitui o eixo propulsor para a diversificação e mediação das relações sociais (Lessa, 2015).

A realidade social mais complexa e integrada engendra relações entre os homens para além das relações de trabalho enquanto tal. Realidades que são formadas por um complexo de complexos processual, o qual só existe pela a reprodução social (Lessa, 1999).

O ser social só tem existência em sua reprodução ininterrupta; sua substância enquanto ser é por essência uma substância que se modifica ininterruptamente, consistindo justamente em que a mudança incessante produz de maneira sempre renovada e em constante intensificação quantitativa e qualitativa os traços especificamente substanciais do ser social. Como o ser social surgiu da natureza orgânica, ele forçosamente preserva as características ontológicas da sua origem (Lukács, 2013, p. 201).

A natureza material de nossa realidade é formada por três esferas ontológicas: o mundo inorgânico, o mundo orgânico e o mundo social. Essas três esferas se articulam como complexos parciais de um complexo maior, formando, assim, uma totalidade que porta múltiplas articulações dependentes entre si. Ou seja, existem três esferas ontológicas distintas, porém indissolúvelmente articuladas: a esfera inorgânica, que tem sua essência no incessante tornar-se outro; a esfera biológica, que possui sua essência no processo de repor o mesmo da reprodução da vida orgânica; a esfera do ser social, cuja peculiaridade é a produção incessante do novo por meio da transformação conscientemente orientada da realidade. Sem o ser

inorgânico não há ser orgânico e sem este não há ser social, pois há laços de continuidade entre elas. Embora sejam dependentes entre si, cada esfera guarda uma relativa autonomia no seu processo interno, cada uma possui legalidade imanente própria (Lessa, 2015).

Com isto, temos o primeiro pressuposto contido na noção de complexo de complexos utilizada por Lukács. Além disso, esta noção indica que o homem (como ser biológico e, ao mesmo tempo, como ser social) não está numa relação imediata com o ser inorgânico e orgânico que o cerca e o constitui. Por meio do trabalho, o ser social realiza um afastamento paulatino das barreiras naturais, sem jamais romper com elas. Exatamente por isso que a sociedade aparece a partir daí como uma mediação ineliminável entre o homem e a natureza. “Um pôr teleológico sempre vai produzindo novos pores, até que deles surgem totalidades complexas, que propiciam a mediação entre homem e natureza de maneira cada vez mais abrangente, cada vez mais exclusivamente social” (Lukács, 2013, p.205). Com o desenvolvimento da sociedade, mais diversas e intensas se tornam as mediações sociais e mais sofisticadas são as instituições que organizam e regulam os indivíduos entre si³⁴.

A interposição das mediações sociais modifica profundamente até a relação do homem com sua base biológica. Nesse sentido, Lukács (2013) aponta o exemplo da sexualidade. A atração sexual nunca perde a sua característica essencialmente corporal. Entretanto, com a intensificação das relações sociais, incorpora mediações da vida cotidiana que multiplicam a diversidade da atração física. Assim, por exemplo, apareceu a pederastia entre os cidadãos da pólis grega, o que expressava o caráter ético-erótico das relações afetivas entre mestres e discípulos. Algo muito semelhante ocorreu com o erotismo na espiritualidade ascética medieval. Assim, fica evidente o aspecto contraditório e desigual que pode assumir o desenvolvimento do ser social.

Nesse campo, a desigualdade do desenvolvimento surge da duplicidade da legalidade no âmbito do ser social: por um lado, a lei geral impele irresistivelmente no sentido de transformar as categorias desse ser em categorias sociais – criadas por homens, intencionadas para a vida humana –; por outro, as tendências que aí ganham expressão não possuem qualquer caráter teleológico, embora se sintetizem em tendências objetivas gerais a partir dos pores teleológicos singulares dos homens socialmente atuantes (Lukács, 2013, p. 174).

O que Lukács destaca é que os pores teleológicos movem cadeias causais cada vez mais numerosas e diversas. Por essa razão, as generalizações sociais produzem e realizam mais do

³⁴ Apesar de no seu conteúdo o ser social apresentar uma pluralidade diversificada de elementos constitutivos, na sua forma predomina essencialmente a unitariedade. Ou seja, o ser social é, em essência, unitário, porém, como Lukács afirma, de acordo com o princípio da identidade da identidade e da não identidade, ele se desdobra por meio de uma crescente heterogeneidade interna (Lessa, 2015).

que estava previsto inicialmente pela consciência que efetivou um por teleológico. Há, por exemplo, consequências heterônomas que escapam de qualquer previsibilidade ou mesmo finalidade e intenção dos sujeitos no interior do processo social³⁵.

Para completar as observações preliminares, convém apontar que a processualidade dinâmica que articula esse complexo de complexos não pode se dar sem um momento predominante que dispara ou ativa o movimento do ser social. Lukács refere-se ao problema da prioridade ontológica que indica o conjunto de causas que mobiliza a passagem de uma esfera do ser para outra. Se o ser social é um complexos de complexos em interação e articulação, então pressupõe-se que essa interação seja dinâmica e produza incessantemente o novo, o que demanda a existência do momento predominante.

Como efeito, é este – todavia não a sua simples ação, mas simultaneamente as resistências com que se depara, que ele mesmo provoca etc. – que dá à interação, de resto estática, apesar de toda a mobilidade parcial, um direcionamento, uma linha de desenvolvimento; de simples interações poderia resultar apenas a estabilização pelo equilíbrio dentro de um complexo. Vislumbrar claramente essa conexão é especialmente importante quando se fala da transição de uma esfera do ser para outra (Lukács, 2013, p. 253).

O momento predominante, portanto, constitui as forças responsáveis em designar um sentido para o desenvolvimento ou evolução do processo no interior de um complexo. Assim, se o trabalho é a categoria fundante, então os processos de reprodução material da vida que formam o complexo da economia conformam o momento predominante de desenvolvimento e articulação das mediações sociais³⁶.

³⁵ Aqui é pertinente invocar uma melhor compreensão da causalidade na *Ontologia* de Lukács, que se baseia na noção de causalidade em Aristóteles (1984). Para o filósofo clássico, há quatro modos de causa. A primeira delas é a causa material que designa a substância da qual compõe o ente, sua matéria bruta. O segundo modo, é a causa formal a qual atribui os contornos da substância, constituindo-se uma forma específica. O terceiro modo é a causa eficiente, a responsável pela força inicial do movimento ou de transformação – é quem ou o que faz algo. Por último, há a causa final, referente à finalidade concebida da ação, seu desígnio que está relacionado ao pôr teleológico. Além destas, existe um outro modo peculiar que é a causa accidental ou indeterminada. Na realidade, essa causa é apenas um modo excepcional de combinação não necessária das quatro causas essenciais anteriores. A causa accidental diz respeito à interação entre contingências entre si ou de necessidades e contingências as quais formam o acaso, a sorte ou o azar. No âmbito da individualidade humana as causas indeterminadas têm uma implicação subjetiva importante. As escolhas que produzem consequências indesejadas e imprevisíveis derivam de outras séries causais distintas e é uma possibilidade impossível de ser previamente concebida pela consciência. Razão pela qual há determinações tanto quanto consequências que não são captadas pela representação cognitiva. Não por acaso, Jacques Lacan apelou a essa ideia de causa accidental de Aristóteles para sustentar seu modelo de causalidade inconsciente. Esse tipo de causalidade indeterminada para o psicanalista francês é o que permite encontros involuntários, que não foram representados simbolicamente, mas que continuam a produzir efeitos no sujeito na medida em que acontecimentos quebrem as regularidades das outras causas normais, como uma espécie de causa que faz errar (Safatle, 2015). Entretanto, o problema teórico maior desta causalidade inconsciente no lacanismo é seu invólucro místico, oriundo de um construtivismo conceitual (elevando aquilo que é uma excepcionalidade ontológica a monopólio do determinismo psíquico), que obnubila o cerne racional da própria indeterminação causal que marca parcial e limitadamente a realidade humana.

³⁶ Poderia ainda perfeitamente surgir a questão de como, de que forma e por meio de quais mediações o momento predominante age sobre os diferentes processos e outros momentos que compõe um complexo de complexos. Essa

Como são vários os complexos que constituem a reprodução social (economia, política, educação, ciência, vida cotidiana etc.) serão destacadas apenas algumas categorias mais determinantes e gerais que ajudam a pensar a consubstanciação da subjetividade na reprodução social. Assim, a exposição a seguir destaca as categorias da economia, apontando as razões da sua posição enquanto momento predominante da reprodução e como as relações econômicas são o eixo da dimensão material da vida social por serem indissolúvelmente ligadas com a atividade subjetiva. Em seguida, discute-se a divisão do trabalho e as classes sociais, com o intuito de indicar a complexidade da diversificação e diferenciação das mediações sociais. Uma mediação social específica, a instituição jurídica, que funciona como aparato regulador dos antagonismos decorrentes das desigualdades das classes sociais é descrita. Finalmente, o texto discute o processo de individuação e a totalidade social, dois polos distintos da reprodução social.

5.3.1 o momento predominante da economia.

Para que haja reprodução do ser social é preciso admitir a necessidade da reprodução biológica da vida. Por mais que, com o desenvolvimento da sociedade, o homem opere um gradual afastamento das barreiras naturais, a relação com a própria natureza torna-se mais socialmente mediada, sem jamais romper com a base orgânica da vida humana. Em outros termos, seja qual for o avanço científico, técnico etc. o imperativo da satisfação da sede, fome, abrigo e outras necessidades básicas permanecerá. Trata-se de um dado evidente, uma constatação óbvia que, no entanto, não recebe a atenção necessária em certas concepções de mundo. Tal resistência em aceitar a causalidade decisiva deste fato simples decorre da dificuldade em apreender a esfera econômica como fruto de um conjunto de práticas da vida cotidiana. Isto ocorre porque há crescente mediação de outros complexos na reprodução da vida. Como salienta Lukács (2013, p.258):

À medida que se tornam cada vez mais sociais as atividades humanas que, em última análise, estão a serviço do cumprimento daquilo que é exigido pela reprodução ontogenético-biológica dos homens, tanto mais forte se torna a resistência do pensamento em conceder à esfera econômica essa prioridade ontológica com relação a todas as demais.

questão demandaria uma enorme investigação de um vasto leque de complexos naturais e sociais. Pois a forma de atuação do momento predominante depende em grande medida da particularidade da natureza do complexo. O que Lukács realizou foi uma análise no contexto da reprodução social dos complexos da linguagem e do direito para, do modo indicativo, apontar se há um padrão de mediação entre o momento predominante e os complexos parciais. As conclusões de Lukács indicam que, apesar da particularidade de cada complexo, a principal mediação é a totalidade social (Lessa, 2015). Ou seja, é a mediação global do conjunto total dos complexos que atribui sentido a suas partes e realiza a ligação entre o momento predominante e os complexos da reprodução social.

A resistência em aceitar a prioridade ontológica da economia que menciona Lukács não é algo deliberado. Trata-se de uma obnubilação da consciência no processo de registrar o fundamento material que sustenta a vida de formações sociais em modos de produção portadores de forças produtivas e relações de produção mais avançadas.

Afirmar que a economia é o momento predominante da reprodução significa compreender que ela representa o plano primordial da práxis humana, o conjunto de atividades de produção e circulação de meios de subsistência que se desdobram nas condições para a consolidação de outros complexos. Dessa forma, Lukács (2013) lembra que determinados fenômenos econômicos ou outros fenômenos condicionados pela economia podem aparecer em outras áreas. Este é o caso da área bélica, a qual incorpora categorias econômicas e as desenvolve ainda mais. O salário, as máquinas e a divisão do trabalho são citados como exemplos de como os exércitos da sociedade antiga contribuíram para o desenvolvimento econômico.

A guerra desenvolvida antes da paz; modo como, pela guerra e nos exércitos etc., certas relações econômicas, como o trabalho assalariado, a maquinaria etc., se desenvolveram antes do que no interior da sociedade burguesa. Do mesmo modo, a relação entre força produtiva e relações de intercâmbio especialmente clara no exército (Marx *apud* Lukács, 2013, 261).

Além disso, a economia estabelece conexões diretas e indiretas com outros complexos da reprodução social, como é o caso da política e do direito. A prioridade ontológica da economia em relação aos demais complexos não significa que há anulação da autonomia e da especificidade de outros complexos da reprodução social. O que Lukács afirma é que há uma causalidade dinâmica que envolve a reprodução material e sua mediação no interior de outros complexos sociais.

Para uma melhor compreensão dessa relação dinâmica entre complexo econômico e outros complexos sociais, é necessário frisar sobre o que se entende por base material. A natureza material da reprodução social não significa um materialismo vulgar que opõe matéria e complexos “espirituais”/culturais. A natureza da materialidade da economia é um sistema de leis socialmente institucionalizado que se manifesta aparentemente como uma estrutura fechada e rígida. Por aparecer como uma esfera cristalizada e independente de nossa vontade, a economia passa a ser concebida como uma coisa que em nada se relaciona com complexos mais subjetivos. Nesse sentido, Lukács (2013, p.269) chama a atenção:

A representação fetichizante-idealista da independência absoluta dos complexos singulares, tão frequente nas ciências históricas e sociais, parte, por um lado, de uma representação estreitada e reificada do econômico; as suas rigorosas legalidades, que de fato existem, fazem esquecer por força dessa objetivação que

o econômico não é uma realidade puramente objetiva, indiferente à nossa existência, como a natureza inorgânica, que ele é, muito antes, a síntese no plano das leis daqueles atos teleológicos que cada um de nós efetua ininterruptamente e – sob pena de ruína física – tem de efetuar ininterruptamente durante toda a sua vida.

Por essa razão, a economia não pode ser automaticamente associada a uma disciplina da circulação de bens ou riquezas, mera troca de coisas entre indivíduos. Ela é um sistema de instituições e leis que resultaram da generalização das consequências do trabalho socialmente mediado.

A própria palavra economia deriva da raiz grega *oikonomos* (lei da casa) que pode significar a ordem ou regularidade de uma totalidade qualquer, seja um lugar privado, uma cidade, o mundo ou uma dimensão não objetiva (Abbagnano, 2007). Nessa acepção mais geral, a economia aplica-se ao sentido de dinâmica mais regular do funcionamento de algo. No caso do seu uso mais ordinário, economia como produção e reprodução da subsistência material da vida humana, dela fazem parte os sentimentos que acompanham os comportamentos mais triviais da vida cotidiana. O funcionamento do comportamento e de atividades sociais mais objetivas possíveis sempre leva consigo, em algum grau, sentimentos, preceitos, princípios valorativos etc.

Com isso, na consideração de nossos desejos e afetos, há de se suspeitar da concepção de que eles independem das interações sociais, das mais básicas às mais complexas. Para compreender as configurações históricas da experiência psíquica, portanto, não se pode deixar de partir da reconstrução dos seus vínculos com a experiência social no quadro geral da esfera da estrutura econômica. A totalidade das objetivações da atividade sensível não exclui a correlação com a produção e transformação de padrões gerais de individualidade até mesmo em sua intimidade mais subjetiva. As formas da subjetividade dependem de sua sustentação nos modos de produção e estes, por sua vez, não se mantêm sem uma forma específica de consciência.

Em vista disso, um dos pontos mais enfáticos dessa exposição está na ideia de que o trabalho engendra consequências e resultados que vão além das finalidades próprias daquele que o realiza. Toda uma série de hábitos, padrões de comportamento tendem a se institucionalizar, configurando um modo particular de estrutura social. A economia, como um conjunto de práticas de reprodução material de uma determinada comunidade, é o momento predominante da sociabilidade. Cabe, agora, analisar como outras importantes mudanças que fundam uma sociabilidade inserem-se neste contexto, como é o caso do desenvolvimento da divisão do trabalho e a consequente formação de classes sociais.

5.3.2 divisão do trabalho e classes sociais.

Como o trabalho se realiza num todo mais abrangente, toda ação individual está articulada com outras interações, ou seja, trabalho implica cooperação e organização interindividual. Sendo assim, a divisão do trabalho é, basicamente, a forma pela qual um determinado grupo humano organiza tarefas e funções. O primeiro aspecto a considerar sobre a divisão do trabalho é que ela está originalmente, segundo Lukács (2013), na diferenciação biológica dos membros de um determinado grupo. Com o afastamento das barreiras naturais, estas passam a ser mediadas pelas significações adquiridas culturalmente.

Existe, desse modo, uma tendência à diferenciação de funções, habilidades e aptidões em decorrência da crescente mediação social, o que viabiliza a divisão técnica do trabalho. Assim, as ocupações individuais e singulares se autonomizam na forma de ofícios manuais. O que era atributo peculiar de certas pessoas passa a formalizar-se como uma prática universal. Com isso efetiva-se a gradual diferenciação histórica das profissões enquanto complexos constituídos pela capacidade exclusiva de desempenho de um determinado ofício.

Notadamente, é impossível tangenciar o processo histórico de diferenciação dos ofícios no interior da divisão do trabalho. O processo de desenvolvimento da divisão do trabalho envolve um longo percurso histórico com destaque decisivo para o modo de produção em que ela que se estabelece, pois as forças produtivas condicionam a diferenciação e organização da divisão do trabalho:

Os indivíduos sempre partiram de si mesmos, sempre partem de si mesmos. Suas relações são relações de seu processo real da vida. Como ocorre que suas relações venham a se tornar autônomas em relação a eles? Que os poderes de sua própria vida se tornem superiores a eles? Em uma palavra: a divisão do trabalho, cujo grau depende sempre do desenvolvimento da força produtiva (Marx *apud* Lukács, 2013, p.179).

O modo como a divisão do trabalho se configura responde ao grau de desenvolvimento das forças produtivas em um determinado modo de produção. Nesse processo, do desdobramento da divisão social do trabalho, emergem dois complexos que diferenciam claramente a sociedade: a divisão entre trabalho intelectual e trabalho braçal e a divisão entre cidade e campo. Esses dois fenômenos acabam por se imbricar com o surgimento e antagonismo de classes sociais.

As posições teleológicas destinadas a outras consciências (objetivações secundárias) de outros homens fazem parte do complexo da divisão do trabalho na medida em que são

colocadas, de forma espontânea ou mesmo de forma institucional, funcionando em prol do exercício de dominação de uma classe sobre outra.

Essa tendência do desenvolvimento da divisão do trabalho cruza, no plano social, necessariamente com o surgimento das classes; pores teleológicos dessa espécie podem ser colocados espontaneamente ou institucionalmente a serviço de uma dominação sobre aqueles que por ela são oprimidos, do que provém a tão frequente ligação entre o trabalho intelectual autonomizado e os sistemas de dominação de classe, embora seus primórdios sejam mais antigos, embora no decorrer da luta de classes, como já demarca o *Manifesto Comunista*, justamente uma parte dos representantes do trabalho intelectual se bandeia, com certa necessidade social, para o lado dos oprimidos rebelados (Lukács, 2013, p. 180.)

O trabalho intelectual autonomizado e a formação dos sistemas sócio-simbólicos de dominação e exploração de classe desenvolvem-se a partir de posições teleológicas. A partir daqui emergem representações que, de um lado, glorificam as significações espirituais da atividade intelectual e, de outro, os sentidos indignos atribuídos ao trabalho manual. Assim, a atividade intelectual, direta ou indiretamente, reforça representações simbólicas que justificam a diferenciação valorativa entre homens.

Apesar de ser apenas aparente (fenomênica), a diferenciação valorativa entre os homens produz no plano do gênero humano diversificações qualitativas amplas e profundas ao ponto de gerar a intuição de que a unidade do gênero estaria fragmentada. Mas tal impasse se insere no fato de ser o gênero humano uma categoria histórico-social em desenvolvimento que se manifesta de maneira desigual e contraditória (Lukács, 2013).

Desigual e contraditória também é a expressão da divisão do trabalho por meio da separação entre cidade e campo. Tal como na distinção do trabalho intelectual e trabalho manual, a relação entre cidade e campo revela inúmeras variações que podem ser identificadas nas modificações que vão da economia ao costume de determinada comunidade. No geral, a cultura de uma comunidade rural tem suas peculiaridades em função do singularidade do território, assim como também pode ser dito de uma população urbana, isto é, tal separação implica em modos diferentes de sociabilidade. Nesse sentido, Já dizia Marx sobre tal antagonismo:

É a expressão mais crassa da subsunção do indivíduo à divisão do trabalho, uma atividade determinada, a ele imposta – uma subsunção que transforma uns em limitados animais urbanos, outros em limitados animais rurais e que diariamente reproduz a oposição entre os interesses de ambos (Marx *apud* Lukács, p.183).

A subsunção aí imposta ao sujeito pelo antagonismo entre cidade e campo é uma das expressões particulares da contradição entre o progresso econômico objetivo e suas formas de manifestação culturais e psíquicas (Lukács, 2013).

As consequências espirituais do desenvolvimento desigual da sociedade são tão fortes e múltiplas que qualquer esquematismo no tratamento desse complexo de problemas só pode afastar ainda mais do ser. Por isso, a crítica ontológica deve orientar-se pelo conjunto diferenciado da sociedade – diferenciado concretamente em termos de classes – e pelas inter-relações dos tipos de comportamento que daí derivam (Lukács, 2013, p. 98).

Este ponto é o que mais interessa: as consequências espirituais do desenvolvimento social desigual que se traduzem pela expressão cultural e psíquica de uma contradição na formação social. Pertencer a uma determinada classe produz um impacto na constituição subjetiva de um indivíduo, pois a própria diferenciação de atividade e função na estruturação produtiva implica modos de existência específicos que, por sua vez, engendram costumes, hábitos. Todos esses aspectos, dentre outros, contribuem para a formação de condições subjetivas concretas para as escolhas frente às alternativas que são moldadas pela condição de classe. Portanto, o grau de liberdade de escolha, bem como o juízo de valor da decisão de um sujeito depende, sobremaneira, da situação da classe social³⁷.

Portanto, os impactos subjetivos do desenvolvimento social contraditório, ou seja, da divisão e antagonismo de classe, é uma das várias formas e fortes consequências espirituais que Lukács menciona. A crítica ontológica deve guiar-se pela profunda diferenciação interna que marca o gênero humano. Assim, é preciso considerar a profunda divisão desigual que produz indivíduos diferentemente aparelhados para a competição social desde o seu “nascimento”. Em suma, a divisão do trabalho e das classes sociais é de alta importância para uma ontologia crítica da subjetividade, pois indica um processo irracional de constituição de formas desiguais e injustas de reproduzir a vida social e existencial.

Esta heterogeneidade de formas de vida produzida pelo condicionamento de classe gera uma situação social em que vigora uma tensão permanente com relação ao destino da riqueza socialmente produzida. O antagonismo estrutural de classes opera majoritariamente de modo silencioso e pode ser tomado como uma espécie de guerra civil iminente, particularizando-se diferentemente no devir histórico. Tal antagonismo é descrito por Marx e Engels no “Manifesto Comunista” (2007, p.40): “Homem livre e escravo, patrício e plebeu, senhor feudal e servo, mestre de corporação e companheiro, em resumo, opressores e oprimidos, em constante oposição têm vivido numa guerra ininterrupta, ora franca, ora disfarçada”. É disso que se trata

³⁷ Essa perspectiva da dita “cultura de classe” que identifica aspectos psicossociais na diferenciação e conflitos de classe sociais é aprofundada nos trabalhos de Jessé Souza, a partir dos referenciais de Max Weber e Pierre Bourdieu, em especial no seu livro *Ralé brasileira: quem é e como vive* (2009).

verdadeiramente a “luta de classes”, silenciosa, velada, cotidiana, objetiva e subjetivamente visceral.

A constatação dessas tensões entre estratos sociais enquanto luta de classe pode ser expressa pela análise de um complexo cuja função é mediar institucionalmente os conflitos sociais decorrentes da profunda diferenciação e desigualdade entre os homens: a estrutura jurídica.

5.3.3 regulação jurídica.

A crescente complexidade das organizações societárias é impulsionada pela diversificação e ampliação dos resultados do trabalho. A divisão do trabalho e a emergência das classes sociais são respostas às novas exigências no modo como vão se estruturando determinadas comunidades.

A existência de tensões, antagonismos e conflitos requer a necessidade de uma instância aparentemente impessoal capaz de garantir a estabilidade das relações sociais em seus inúmeros aspectos. Isto significa que os pores teleológicos secundários destinados a influenciar outras consciências precisam assumir a forma de uma legalidade interventora das interações sociais. Quando o desenvolvimento de uma sociabilidade atinge um grau de antagonismo tal como ocorre nas sociedades de classes que possuem um sistema produtivo organizado, excedente e trocas comerciais, cria-se um sistema legal que pretende regular as relações e os iminentes conflitos daí decorrentes.

Só quando a escravidão instaurou a primeira divisão de classes na sociedade, só quando o intercâmbio de mercadorias, o comércio, a usura etc. introduziram, ao lado da relação “senhor-escravo”, ainda outros antagonismos sociais (credores e devedores etc.), é que as controvérsias que daí surgiram tiveram de ser socialmente reguladas e, para satisfazer essas necessidades, foi surgindo gradativamente um sistema judicial conscientemente posto, não mais meramente transmitido em conformidade com a tradição (Lukács, 2013, p.230).

A formação deste complexo jurídico implica numa gama de agentes responsáveis pela aplicação das leis constituindo uma “força pública” organizada como um poder distinto amparado por um complexo jurídico-político: o Estado. Essa força manifesta-se concretamente no monopólio da violência e, portanto, no poder coercitivo. Nesse sentido, o grau de desenvolvimento de um Estado, bem como a amplitude de seu alcance legislativo, depende da intensidade e do nível de exacerbação dos antagonismos de classe numa sociedade (Lukács, 2013).

Tal raciocínio nos leva a afirmar, juntamente com Lukács (2013), que o surgimento do direito está ligado à existência da sociedade de classes e por essa mesma razão o direito sempre é, por natureza, um direito de classe. O direito é um ordenamento normativo para a sociedade profundamente clivada por interesses discrepantes e marcada pela força hegemônica e extremamente influente de uma classe dominante. Assim, o poder econômico e, por conseguinte, político é convertido/institucionalizado em leis, isto é, a classe dominante impõe em forma de lei seus interesses particulares de modo extenso e ainda sob a aparência de impessoalidade universal. Assim, o direito é uma determinação importante sobre o comportamento das classes, pois a margem de manobra de uma classe sobre a outra está sob a tutela do aparato jurídico.

Além disso, não só o comportamento das classes é influenciado pelo ordenamento jurídico, mas também a atividade individual incorpora implicitamente normatividades vigentes. Dessa forma, a regulação externa transpõe-se como uma regulação interna das ações do sujeito. Isto se dá pois os pores teleológicos singulares tendem a se orientar por critérios de juízo. Nesse sentido, a prescrição jurídica pode ser tornar um padrão que orienta a ação individual (Lukács, 2013). O imperativo legal pode condicionar a experiência subjetiva da ação social na medida em que há a compreensão de que certas ações não devem ser realizadas. Todo esse leque de consequências da influência normativa legal se relaciona com o campo dos valores, podendo se converter na forma da tradição, da moral e da ética³⁸.

Este alcance subjetivo da regulação jurídica, em última análise, é um sintoma objetivo da crescente socialização ou mediação social das relações entre os homens. A abrangência cada vez maior da abstração jurídica atingiu no direito moderno um grau amplo de regulação das mais diversas atividades e aspectos sociais. Basta observar o crescimento dos dispositivos jurídicos, tipos penais, etc. para poder abarcar as exigências de grupos sociais, demandas por reconhecimento civil, novos conflitos e assim por diante. Mas, segundo Lukács (2013), este avanço da regulação jurídica desdobra-se em uma extrapolação fetichizante em que a esfera da lei filtra a concepção de outras dimensões extrínsecas à força do Estado, como o foro da vida íntima/afetiva.

³⁸ No contexto da discussão sobre os impactos sociais na estrutura da ação individual convém lembrar a diferenciação de Weber (1994) da ação social, ele concebe quatro tipos de determinações: 1) a finalidade racional e utilitária, que deposita expectativas quanto aos fins, calculando e prevendo possibilidades, ponderando os meios. 2) ação racional conforme a valores, que se apoia em princípios religiosos, estéticos ou éticos, de modo a regular absolutamente o comportamento. 3) forma afetiva, baseado em estados emocionais, simpatia, antipatia etc. 4) modo tradicional, com base em hábitos incorporados pelos costumes.

Dentre vários apontamentos feitos por Lukács (2013) sobre o direito, cabe mencionar apenas mais um. Refere-se à questão mencionada por Marx de que “o direito é apenas o reconhecimento oficial do fato” (p.238). Tal noção veicula-se precisamente na relação da norma jurídica com a esfera econômica, pois o direito enquanto uma forma de espelhamento reproduz na consciência aquilo que se realiza e efetiva-se na vida econômica. A expressão ideal do direito reflete o movimento das contradições da sociedade civil, das relações cotidianas entre os homens.

Mas o caráter de espelhamento e reconhecimento de fatos concretos do direito não tem efeito passivo ou meramente decorativo; mais do que isso, a sistematização legal e jurídica das relações sociais interfere na efetividade e produz consequências reais, constituindo-se como um esteio fundamental no ordenamento estabelecido das coisas. O direito não só mantém as relações de dominação, exploração, proteção da propriedade privada etc., mas altera, também, o tecido social por meio dos conflitos e por meio de mudanças estruturais conforme a práxis social é moldada por interesses econômicos e políticos de uma determinada classe.

Portanto, a positividade do direito consiste em manipular uma pluralidade de contradições, intervindo direta e indiretamente em relações sociais contraditórias e antagônicas.

5.3.4 individualidade e sociabilidade.

A reprodução do ser social, um complexo de complexos, de acordo com Lukács (2013), se realiza ontologicamente pela efetivação de dois polos: de um lado, a reprodução da totalidade social e, de outro, a atividade singular dos homens.

Uma das primeiras impressões quando se considera o momento mais objetivo da reprodução social é que, em meio a um conjunto de legalidades materiais, o homem aparece apenas como um produto de seu meio. Mas trata-se de uma impressão falsa, pois há um emaranhando de articulações e mediações do desenvolvimento da individuação humana. A solução para tal impasse e dicotomia encontra-se na compreensão da dinâmica que envolve os nexos entre indivíduo e sociedade. Isto, primeiramente, envolve admitir essa constatação básica:

a influência plena de efeitos, justamente na dimensão mais concreta, do ser social sobre as mais íntimas, as mais pessoais formas de pensamento, sentimento, ação e reação de cada pessoa humana. Essa questão também é manobrada para dentro de becos sem saída conceituais, pelas falsas antinomias universalmente vigentes. Com efeito, é tão falso pensar que há uma substância não espacial e não temporal da individualidade humana, que pode ser modificada apenas superficialmente

pelas circunstâncias da vida, quanto é errôneo conceber o indivíduo como um simples produto de seu meio. (Lukács, 2013, p. 284).

Deve-se recordar que para a ontologia materialista/marxiana a substância humana não é uma entidade mecânica, fechada em si mesma, deslocada do mundo efetivo e das consequências da atividade social. Ao contrário, ela revela-se fundamentalmente histórica, processual e aberta a modificações. Na constituição da substância da individualidade, a atividade consciente é determinante na formação da experiência vivida por um indivíduo. Isto significa que a consciência, como atividade no real, é intencionalidade e finalidade com base em deliberações frente a alternativas nos interstícios da realidade experimentada. Em segundo lugar, faz parte da consciência, lúcida ou não, processar os resultados e consequências de decisões que se ampliam em sequências causais para além da escolha inicial. Por isso, o peso fundante das decisões alternativas de um sujeito concreto na substancialidade do indivíduo.

Assim como o ser social se constrói de encadeamentos dessas decisões alternativas que se cruzam de muitas maneiras, assim também a vida humana singular se constrói de sua sequência e de sua separação. Desde o primeiro trabalho enquanto gênese do devir homem do homem até as resoluções psíquico-espirituais mais sutis, o homem confere forma ao seu meio ambiente, contribui para construí-lo e aprimorá-lo e, concomitantemente com essas suas ações bem próprias, partindo da condição de singularidade meramente natural, confere a si mesmo a forma da individualidade dentro de uma sociedade (Lukács, 2013 p. 284).

Mais precisamente, a substância individual de um homem nesta acepção é o conjunto de determinados aspectos, atributos e predicados que se preservou ou assumiu a forma de continuidade. Cabe à consciência a mediação fundamental dessa continuidade, pois ela articula o passado vivido em experiência e memória com as situações do presente, abrindo os horizontes do futuro possível. A capacidade das decisões alternativas subsistirem no decorrer do tempo, graças à centralidade da atividade consciente, faz com que a mera singularidade natural, muda e simples do exemplar do gênero transforme-se em uma singularidade socialmente constituída, desdobrando-se em uma individualidade propriamente humana (Lukács, 2013).

Importante frisar que a existência de atividade consciente e, portanto, de decisões alternativas não é um fato espontâneo, fruto de uma necessidade causal natural, muito menos uma dádiva da liberdade absoluta. O sujeito responde a demandas, submete-se a imperativos e exigências de várias ordens. Com efeito, a consciência se encontra diante de uma realidade que demanda a capacidade de dar respostas. O indivíduo concreto se relaciona com uma realidade que o força a uma determinação, por isso ele age, trabalha, transforma, escolhe. A realidade concreta na qual está imerso o ser individual também é um conjunto de determinações ininterruptas, manifestando-se como situações, condições, dilemas e acidentes. Este tipo de

processo é uma confrontação da generalidade do real com a realidade singular obrigada, então, a lidar e subsistir às questões impostas. Por isso, o homem é um ser que dá respostas. Como bem salienta Lukács (2013, p. 286):

Na avaliação de tais situações, jamais se deve esquecer que o homem, em seus atos e nas ideias, nos sentimentos etc. que os preparam, acompanham, reconhecem e criticam, sempre está dando respostas concretas a dilemas de ação perante a vida, com os quais ele, enquanto homem que vive em sociedade, é confrontado, em cada caso, por uma sociedade bem determinada (de modo imediato: por classe, estrato etc. descendo até a família), mesmo que ele pense estar agindo puramente por impulsos advindos de sua necessidade interior. Do nascimento ao túmulo, essa determinação – do campo de ação da resposta posto pela pergunta – nunca cessa de atuar.³⁹

A reprodução ou continuidade de uma individualidade, uma vez constituindo sua substância, depende fundamentalmente do processo de formação do sujeito, ou seja, da totalidade de influências e determinações nas mais variadas combinações que engendram no sujeito um sistema de prontidão para a tomada de decisões alternativas em conformidade com valores, costumes e afetos de fundo. Só assim é possível que os pores teleológicos, inseridos cada vez mais em complexas redes de mediações, consigam corresponder às múltiplas possibilidades de reação, também heterogêneas, diversas e contraditórias (Lukács, 2013).

Além do mais, a constituição da individualidade na sua processualidade interna apresenta tendências do movimento da singularidade em direção à generalidade. O particular e o universal estão presentes no devir do indivíduo. Os atos singulares de um indivíduo são únicos, mas ao mesmo tempo expressam elementos e tendências do ser genérico. Nesse sentido, Lukács enfatiza esta dupla dimensão intrínseca, do particular e universal, que é ao mesmo tempo desigual e contraditória.

[...] cada decisão prática singular comporta em si elementos e tendências da mera particularidade existente apenas em si mesma concomitantemente com elementos e tendências da genericidade[...] Do ponto de vista ontológico, é preciso tão somente indicar que os dois movimentos, a saber, tanto o que vai do ser em si da singularidade para a individualidade existente para si como o que vai da particularidade para a genericidade do homem, são processos profundamente entrelaçados, ainda que desiguais e contraditórios (Lukács, 2013, p.300).

O indivíduo é uma realização do ser do gênero, entretanto, parte dessa relação se manifesta pela polaridade e o conflito entre, por exemplo, os interesses pessoais e coletivos, cidadão e agente privado (proprietário, burguês etc.), indivíduo e sociedade etc. É também por

³⁹ Não se pode perder de vista, contudo, que a reação individual diante das questões da sociedade também é uma alternativa, podendo, o sujeito, negar-se a responder às demandas impostas a ele. De modo que tal posição caracteriza-se por uma resignação mórbida e inativa, o que pode ser típico de um estado depressivo, cujo traço intencional, no fundo, talvez seja uma pretensa subtração de si da realidade vivida.

essa contradição fundamental entre gênero e indivíduo, particular e universal, que Lukács atribui a ela um aspecto decisivo na “elevação à consciência, em escala social, do ser genérico dos homens” (Lessa, 2015, p.74).

O outro polo da reprodução do gênero humano concerne à totalidade social, categoria da mais importante mediação ampliada do conjunto dos complexos particulares.

5.3.5 totalidade social.

O polo da individualidade, com seus atos e atividades singulares, constitui-se como o esteio central da formação do complexo do trabalho e outros subsequentes que compõem a reprodução social. Uma vez constituídos os complexos particulares, suas articulações dão-se por inúmeras mediações. Porém, o processo precisa ser captado por uma outra mediação mais abrangente que é a totalidade social. Assim descreve Lessa (2015, p.66):

No ser social, a mediação entre o trabalho, categoria fundante do ser social, e cada um dos complexos sociais que se desenvolvem com a explicitação categorial do mundo dos homens, é a *totalidade social*. É o devir humano dos homens, tomado enquanto processualidade global de explicitação da generalidade humana, que coloca os novos problemas, novos dilemas e desafios que devem ser enfrentados e superados para que a humanidade não pereça.

A reprodução da sociedade se efetiva, em última instância, enquanto uma totalidade processual. Ela é resultado da síntese universal dos pores teleológicos singulares e, por conseguinte, do movimento das cadeias causais, suas interações imediatas e mediatas. Tal síntese universal, em certo nível, já não é mais apreensível pelos sujeitos singulares (Lukács, 2013). Sua função é processar o sentido global do conjunto dos complexos particulares em suas articulações internas e entre si. O sentido global refere-se à tendência que a totalidade social exerce nos rumos dos complexos parciais. Há uma estrutura global que ressignifica os atos singulares, determinando-os conforme a particularidade histórica de uma formação social. Portanto, a totalidade pode ser entendida como a articulação total dos complexos parciais, considerando suas interações e mediações desiguais e contraditórias.

A partir do materialismo dialético, a totalidade é uma síntese concreta e unitária das contradições conectadas, levando em conta, assim, a complexidade das mediações e a relatividade sistemática e histórica da estrutura da totalidade.

A concepção materialista dialética da totalidade significa, *em primeiro lugar*, a unidade concreta das contradições interagentes [...]; *em segundo lugar*, a *relatividade sistemática*, de toda totalidade tanto *para cima* quanto *para baixo* (o que significa que toda totalidade é constituída de totalidades *subordinadas* a ela, e também que a totalidade em questão é, ao mesmo tempo, *sobredeterminada*

pelas totalidades de complexidade maior) [...] e, em *terceiro lugar, a relatividade histórica* de toda totalidade, isto é, o caráter de totalidade de toda totalidade é mutável, desintegra-se, é limitado a um período histórico concreto e determinado (Lukács *apud* Mészáros, 2013, p. 58).

A totalidade social pode ser encontrada em sua forma mais particularizada na concreção da categoria vida cotidiana. “O médium social concreto entre o trabalho e todos os complexos sociais parciais é a vida cotidiana, a qual nada mais é que a forma histórica determinada, concreta, que a cada momento assume a totalidade social” (Lessa, 2015, p.66). Uma das formas de observar a particularidade de uma formação social específica é identificar a peculiaridade de sua vida cotidiana. É na existência ordinária das pessoas que se dá o cruzamento da efetividade da individualidade com a concreção da totalidade social. A vida cotidiana articula diversas categorias e também pode ser considerada como o lugar/momento onde realmente realizam-se os complexos parciais.

Por outro lado, em sua expressão mais abstrata, a totalidade social é mediação universal, ou seja, é uma síntese global que exerce determinadas forças tendenciais sobre as partes. Ela articula a mediação entre o trabalho e sua conexão com outros complexos da reprodução social, determinando os rumos de seu desenvolvimento. Isto também significa que “o trabalho funda o ser social, mas a totalidade social não é redutível ao trabalho” (Lessa, 2015, p. 68).

Por fim, deve ficar claro que não há atos individuais singulares fora de uma totalidade social, ou seja, toda e qualquer individualidade, por mais que ela se perceba excepcional, só existe no interior de uma totalidade social. Por outro lado, a determinação constitutiva da totalidade social são os indivíduos concretos em situações concretas. Sem individuação não há sociabilidade e, portanto, não há reprodução social. Os indivíduos, ao responderem às demandas e injunções da cotidianidade, sinteticamente constroem a si próprios como individualidades e ao mesmo tempo constroem a totalidade social (Lukács, 2013; Lessa, 2015).

Dada esta exposição sobre o capítulo da reprodução na Ontologia de Lukács, cabe recapitular os pontos cruciais apontados, visando formular um breve resumo indicando algumas implicações teóricas para a subjetividade.

Síntese da reprodução

Identificamos por meio desta análise sobre a reprodução social que: a) o trabalho pressupõe a tendência à generalização de seus impactos objetivos e subjetivos, situando-se adequadamente somente no interior da reprodução social; b) a noção de complexos de complexos destaca como a reprodução é um processo constituído por um conjunto de

complexos particulares ou específicos e, ao mesmo tempo, uma articulação unitária das partes; d) a intrincada articulação dos complexos entre si significa que a continuidade imediata e histórica da práxis humana, mediada pela consciência, resulta em crescente mediação social na relação entre os homens e a natureza e entre eles mesmos, tornando a sociabilidade cada vez mais desenvolvida; e) dentre os vários complexos que formam a reprodução, a economia exerce a força de momento predominante, isto é, se refere ao conjunto de atividades primárias indispensáveis para a continuidade da vida humana e se entrelaça com instituições, leis e normas que moldam o comportamento básico do sujeito em sociedade; f) com o desenvolvimento da legalidade econômica, aparece a divisão do trabalho e as classes sociais constituindo novas relações sociais e, novos conhecimentos, valores, aptidões e habilidades que exercem a função da diferenciação entre os homens, criando as condições para a exploração e dominação de uma classe sobre outras; g) com a sociedade de classes surge a necessidade da regulação institucional dos conflitos sociais efetivada pelo direito, complexo que garante o exercício de exploração de uma classe sobre outra, além de determinar o comportamento das classes e dos indivíduos, pois o direito é incorporado como moral e valores; h) a reprodução possui dois polos fundamentais, o primeiro deles é o da individualidade, constituída pelas decisões em condições sociais mediadas e pelas reações e respostas às demandas colocadas pelas particularidades das condições concretas caracterizadas por tensões e antagonismos típicos da polarização entre indivíduo e gênero; i) o segundo polo da reprodução é a totalidade social, consistindo em uma estrutura global que reúne o conjunto dos complexos parciais e suas mediações conformando uma força tendencial sobre as partes e possibilitando significados, sentidos e funções históricas e particulares que os indivíduos conhecerão.

O ser em geral é uma unidade, um complexo de complexos heterogêneos que articula a esfera inorgânica, a orgânica e a social. Nesse sentido, o ser social ou o mundo dos homens também é uma unidade e um complexo de complexos. A reprodução ou o processo de continuidade social da vida tem na sua base o processo de produção material assentada no plano socioeconômico. Esta base é o substrato e o fundamento sólido dos outros complexos ideais.

Sem o processo de trabalho não há o novo do ser social, pois ele engendra uma nova objetividade não material, a subjetividade. Na reprodução social, a subjetividade ganha amplitude e extensão porque ela se articula com outros complexos além do trabalho e, como tal, porta a particularidade própria do complexo específico do qual faz parte. Ao mesmo tempo, a subjetividade surge da intersecção entre os vários complexos e das mediações estruturais.

Dessa forma, deve-se considerar o peso da totalidade social na constituição e no desenvolvimento da subjetividade.

A reprodução social, portanto, é simultaneamente a reprodução da subjetividade por meio da dinâmica e articulação das várias atividades e interações humanas. Na medida em que a subjetividade se reproduz, ela tende a tornar-se mais rica em elementos, mais mediada e mais complexa.

Há, portanto, papel central para a subjetividade nas teorizações de Lukács. Nada mais longe da verdade a impressão de que ela seria subproduto das relações materiais. Lukács, ao seguir Marx, deixa claro a função ativa da consciência na construção do mundo dos homens. Sem a intervenção da consciência não haveria o trabalho como categoria fundante do ser social, além disso é ela quem exerce a mediação entre individuação e sociabilidade (Lessa, 2015).

Por meio da consciência, a subjetividade tem participação ativa na gênese do trabalho e na mediação da reprodução. Mais do que isso, a consciência é a categoria determinante para pensarmos a continuidade do gênero humano, uma vez que ela é um fenômeno processual e que mantém um constante aperfeiçoamento. Dessa forma, a função mais decisiva da consciência é desenvolver-se subsistindo na continuidade do processo social. Aí se encontra a substância do movimento processual da história; a consciência é esse órgão da continuidade que acaba por expressar um determinado e particular estágio do desenvolvimento do ser social (Costa, 2011).

O contínuo histórico da sociedade se assenta na experiência consciente resguardada na memória social que preserva as conquistas e fracassos do passado articulados com a temporalidade do presente, fazendo destes acúmulos as vias, premissas e condições do possível para o desenrolar do futuro (Costa, 2011). Nesse sentido, a consciência preserva, mas ela também eleva seu conteúdo passado a um outro nível e a uma outra forma. Ela conserva uma realidade e também a nega ao destruí-la e transformá-la. Essa é a dialética da subjetividade na objetividade do mundo humano.

Com a exposição da parte do trabalho e da reprodução, é possível aprofundar a reflexão sobre o processo da subjetividade. Na análise do trabalho, destacou-se a gênese da subjetividade, conjuntamente com o ser social pela mediação decisiva da atividade consciente. Tem-se o advento de um leque significativo de qualidades humanas: capacidade e necessidade de expressão e reconhecimento, intencionalidades práticas, valores etc. Essa nova dimensão da realidade é contínua e se desenvolve com o aparato de complexos da reprodução. As novas qualidades subjetivas passam a ter existência efetiva com a ampliação de seus resultados e consequências no mundo – o que só é possível pela reprodução.

O trabalho e a reprodução, arriscamos inferir, representam as partes da reflexão de Lukács (2013) que consistem, num primeiro nível de abstração do ser social, na base da objetividade que corresponde à materialidade do mundo dos homens. Neste plano mais elementar, podemos identificar os primeiros lineamentos da subjetividade, efetivando-se nas primeiras objetivações (primárias) dos homens conforme sua atividade sensível. Por meio da análise da categoria trabalho pudemos observar a ontogênese da subjetividade, sendo que sua continuidade histórica evidencia-se na análise da reprodução social. O trabalho e a reprodução indicam os primeiros vetores da autoconstrução humana, as forças e potencialidades básicas do sujeito em articulação complexa, contraditória e desigual.

Neste contexto, a análise da ideologia e do estranhamento avançaria no nível de abstração, apontando as implicações secundárias da atividade extrassensível (objetivações superiores) e contraditórias do desenvolvimento do sujeito na história. No entanto, o estudo sistemático dos capítulos da ideologia e estranhamento não foram possíveis nesta dissertação, o que acaba por exigir a abertura para uma possível pesquisa vindoura.

6. Considerações finais – uma Ontologia do Sujeito?

Mas, na medida em que, para o homem socialista, toda assim denominada história mundial nada mais é do que o engendramento do homem mediante o trabalho humano, enquanto o vir a ser da natureza para o homem, então ele tem, portanto, a prova intuitiva, irresistível, do seu nascimento por meio de si mesmo, do seu processo de produção (Marx, 2004, p. 114).

O presente trabalho partiu da busca por concepções teóricas que gravitassem, direta ou indiretamente, sobre as formas do ser, bem como sobre a estrutura geral do mundo – do que seria feito o real, qual sua matéria-prima que sustém a principal substância que nos forma.

Incluída no complexo geral do ser, a realidade humana possui a singularização do salto ontológico que a diferencia das demais esferas da natureza. Com o ser social, surge, simultaneamente, a subjetividade e a grande pergunta acaba sendo: o que ela é e do que ele é feita? A resposta a essa pergunta coincide com a questão sobre quem é o homem. Todas essas interrogações abstratas levaram para uma busca dos fundamentos de uma ontologia da subjetividade que fosse radicalmente realista, histórica e materialista.

A busca pela ontologia da subjetividade, iniciou-se com uma análise sobre o saber psicológico. Em particular, foram resgatadas formulações teóricas que ajudam a pensar a relação da Psicologia com a subjetividade enquanto categoria, analisando as relações do surgimento da Psicologia em sua cientificidade com as transformações do “espírito” humano em meio ao desenvolvimento da objetividade capitalista.

Três conceitos foram sublinhados para pensar as mutações na experiência subjetiva no capitalismo e a emergência do discurso psicológico: *individualidade isolada* (Parker, 2014), *individualismo possessivo* (Macpherson, 1964) e *subjetividade privatizada* (Figueiredo & Santi, 1997). Essas três noções descrevem os traços decisivos da constituição do indivíduo na sociabilidade burguesa, um indivíduo sujeitado a uma experiência bloqueada pelos limites estreitos da sua forma abstrata e estranhada, um sujeito que perdeu a si mesmo nas suas criações. Essa forma histórica e determinada de experiência da subjetividade moderna foi construindo as condições do pensamento conceitual sobre si mesma. O conhecimento que daí surge trouxe consigo as chagas do idealismo abstrato da subjetividade expresso pelo vício epistemológico e gnosiológico, o qual partilha a importante recusa do estudo do ser, negando as reflexões ontológicas.

Este foi o contexto filosófico e epistêmico pelo qual a Psicologia floresceu como ciência e saber. Em razão disso, destacou-se como a Psicologia herdou na sua essência o veio do individualismo. Em última análise, o saber psicológico se elevou às custas da totalização de uma forma histórica e particular de uma individualidade forjada na alienação socioeconômica. O fenômeno psicológico apareceu, no fundo, como uma invenção científica que tornou absoluto uma interioridade abstrata, fechada em si mesma e mistificou a subjetividade na “pureza da profundidade” humana (Parker, 2014).

Dessa forma, marcada pela indiferença ontológica, a Psicologia não buscou na história e na objetividade da vida social os fundamentos para uma abordagem realista e crítica da subjetividade em detrimento de um saber especializado, técnico e compartimentalizado. Foram os limites epistemológicos que sustentaram o saber e a prática psicológica enquanto ideologia, na medida em que o psicológico foi concebido como autossuficiente, o psicologismo virou um conjunto de ideias que permitiram a tomada de consciência dos conflitos humanos em chave individualista (Parker, 2014). Assim, o “psicológico” converteu-se na mais nova mística intimista das sociedades modernas, a nova religião secular que falseia as contradições sociais (Politzer, 1994).

Diante dos limites epistemológicos (negação da ontologia) e os impasses ideológicos (psicologismo) da Psicologia na sua abordagem e tratamento da subjetividade, apareceram manifestações da tradição marxista na Psicologia. De uma forma ou outra, apareceram alternativas para a sua ressignificação. A teoria marxista, especialmente na leitura lukacsiana, não endossa as teses individualistas e psicologistas.

Primeiramente, elementos diferenciais do Marxismo foram apresentados: a radical concepção histórica do ser e da substância e a centralidade ontológica do trabalho. Esses três eixos gerais permitem o Marxismo dialogar com várias correntes teóricas na atualidade num embate crítico.

Em seguida, foram apresentadas algumas articulações teóricas que tentaram fundir Psicologia e Marxismo. Há múltiplas abordagens e os principais apontamentos das sínteses que fizemos sinalizam que há um certo impasse epistemológico e político que separa a particularidade da Psicologia com a universalidade do Marxismo. Este nasceu exatamente da negação completa da sociabilidade que deu origem à Psicologia. Enquanto o Marxismo quer superar a forma da racionalidade burguesa, a Psicologia a legitima e a reproduz. No entanto, a introdução da crítica marxista no debate teórico da Psicologia suscitou tentativas de reformulá-la, e muito se falou do desejo e da necessidade de uma Psicologia marxista. Porém, é difícil

afirmar se de fato ela existiu ou se existirá. Aqui, o mais importante foi entender que nesta relação o Marxismo pode oferecer a refração das contradições teóricas, limites e impasses ideológicos da Psicologia.

Entretanto, o Marxismo não estudou a subjetividade somente explorando as conexões com a Psicologia. Algumas correntes autônomas, ligadas mais à reflexão filosófica, não tiveram a preocupação de oferecer uma teoria especializada do psicológico; mais do que isso, emergiu daí reflexões no sentido de uma filosofia da subjetividade baseada numa racionalidade ontológica integral da experiência do fazer-se homem. Dentre algumas perspectivas marxistas que caminharam nessa direção, há a obra de Lukács e sua ontologia histórico-materialista. Para situar a contribuição de Lukács, o trabalho apresentou a importância da obra do filósofo húngaro em seu longo percurso histórico de elaboração intelectual. Foi determinante considerar isso em função da identificação de um fio condutor que liga suas preocupações de juventude às suas últimas questões da maturidade. Em que pese as diferentes temáticas, as obras de Lukács, em última instância, tentaram circunscrever a subjetividade, num sentido de apontar os caminhos da plena realização da humanidade do homem diante da contradição entre progresso socioeconômico e degradação e bloqueio da experiência individual (Tertulian 2001).

Percorremos as razões mais específicas que antecederam a escrita da *Ontologia* no intuito de mostrar a relevância, para a história da filosofia e do pensamento ocidental, de uma obra que pretende superar as antinomias herdadas de Kant, a saber, a dicotomia sujeito-objeto e a dicotomia entre necessidade e liberdade. Para Lukács, a primeira delas manifesta-se principalmente no Neopositivismo e na sua tendência à manipulação capitalista subjacente. A segunda, decorria principalmente do Marxismo vulgar e seu mecanicismo fatalista correlato. A ontologia do ser social, nesse sentido, pretende ser uma racionalidade que supera essas antinomias e que apresenta uma visão mais complexa, mediada, nuançada e sofisticada do real.

Para pensar as contribuições de Lukács também foi resgatada a obra “indivíduo e sociedade” (Costa, 2012) que explora a concepção da personalidade em Lukács. Com conclusões seminais, a obra se mostrou um forte apoio e ponto de partida para adentrar na análise do texto de Lukács. A personalidade é tomada como a substância da individualidade, é a síntese das determinações sociais objetivas. E o mais importante, sua dinâmica revela um movimento em direção à coesão, mas não menos contraditória.

Finalmente, o trabalho analisou, a partir da própria letra lukacsiana, as categorias trabalho e reprodução que, juntas, ajudam a compreender a atividade fundante do ser social e a dinâmica da continuidade histórica da sociedade. Este estudo contribuiu para responder uma

das perguntas que impulsionou este trabalho: a Ontologia do ser social oferece fundamentos para uma teoria da ontogênese materialista da subjetividade? A resposta parece ser positiva.

O trabalho não funda apenas o ser social em sua objetividade tangível; a ontogênese da subjetividade se dá também a partir dele. Do intercâmbio orgânico com a natureza surge uma nova objetividade que passa a incorporar, por meio de formas objetivas, instâncias não materiais, mas a subjetividade não é menos objetiva, pois sua função é intervir na forma da materialidade do mundo dos homens. A subjetividade é essa nova esfera ontológica que exerce força no desdobramento categorial da realidade social (Lessa, 1997).

Além do mais, a gênese ontológica da subjetividade por meio do trabalho é acompanhada por um impulso à generalização dos resultados. Assim, os frutos do trabalho do sujeito saem do isolamento da pura singularidade e se elevam à genericidade. Isto significa, em outros termos, a extensão da subjetividade e a integração do gênero humano. A reprodução social, pois, representa a reprodução ampliada da subjetividade em um patamar em que as categorias humanas estão mais mediadas e ricas. Sociedade de um lado e indivíduo de outro. A reprodução social mostra, ainda, um aspecto de suma importância, a saber: a sociedade que se estrutura em modos de produção assentados na exploração do homem pelo homem rasga sua tessitura por divisões que engendram formas de vida profundamente desiguais e injustas entre si. Neste sentido, pensar a subjetividade em uma ontologia crítica é levar em conta suas desiguais e antagônicas manifestações de classe que racham o interior do gênero humano.

A nova esfera ontológica que é a experiência humana subjetivada, mobiliza a ação humana na história. Por mediação da atividade consciente, o homem coloca em movimento a negatividade da transformação, conservando a herança histórica somada com a atualização dos possíveis no presente. Com efeito, em Lukács, pode-se ver a força da consciência. Esta pode, até mesmo, resultar no controle consciente e coletivo das condições de vida. Daí a possibilidade histórica e ontológica da subjetividade, do gênero humano, recuperar para si o destino das suas objetivações, de modo a superar os obstáculos ao pleno desenvolvimento da humanidade e da individualidade, assim como construir uma sociabilidade justa e igual.

Para além das modestas conclusões da análise do trabalho e da reprodução, é necessário avançar um pouco mais com as reflexões determinantes da ideologia e do estranhamento. No entanto, não foi possível em razão das várias limitações, de diversas naturezas, na elaboração desta dissertação. Por isso, cabe apontar alguns conteúdos que servem como condições para possíveis passos futuros na pesquisa da subjetividade na *Ontologia*.

No capítulo da ideologia aparecem alguns aspectos decisivos para a subjetividade a) a atividade humana pode ser entendida basicamente em duas dimensões inseparáveis que são a atividade sensível-concreta e a atividade ideal; b) a objetivação social seria impossível sem as duas citadas dimensões inseparáveis, o que traz consequências tanto para a objetividade material quanto para a subjetividade ideal; c) o espelhamento da realidade cria a necessidade e a possibilidade do desenvolvimento de um reflexo da realidade que vem a se autonomizar numa imagem ou concepção de mundo que orienta o posicionamento do sujeito consigo mesmo e no interior de sua relação com seu mundo particular; d) as imagens e concepções de mundo geradas na vida cotidiana são o protótipo da ideologia, pois estruturam cognitivamente a realidade, direcionando uma práxis específica para os conflitos sociais; e) a ideologia torna consciente determinados conflitos e funciona como referência de enfrentamento das relações de exploração e de injustiças sociais; f) a ideologia pode se efetivar concretamente a partir de complexos ideais como a religião, arte, filosofia, ciência etc., mas sua expressão por excelência encontra-se na política, pois, por meio dela, a ideologia de um grupo ou classe social é imposta sobre outros; g) a ideologia e a política são expressões ideais de subjetividades engajadas e implicadas no processo contraditório da sociedade e, por isso, o fator subjetivo é determinante no entendimento da dinâmica histórica das ideologias.

Destaca-se, aqui, a indivisível unidade dialética entre ser social e consciência ou mesmo homem e ideia. Esta unidade dialética entre objetividade e subjetividade representa, conceitualmente, a força potencial da ideia em captar e transformar sua própria base material. A ideia produzida pela consciência é capaz de apreender e alterar a forma do seu ser. A ideologia pode ser, dessa forma, o reflexo ideal, falso ou não, de formas da subjetividade operantes no mundo, convertendo a estrutura e dinâmica da sensibilidade humana em sistemas de pensamento socialmente úteis. Nesse sentido, a consciência exerce função de mediação por meio da experiência subjetiva entre as objetivações superiores (extrassensíveis) e as objetivações primárias (sensíveis). A subjetividade de uma determinada sociedade – seus modos de vida, suas condições de sensibilidade, características de afetação – é constituída pela experiência subjetivada das relações sociais concretas que a dinâmica material impõe. Esta, por outro lado, tem seus rumos definidos pelo tipo de respostas políticas que a subjetividade encontra nas ideologias que forma.

A dialética entre objetividade e subjetividade, contudo, manifesta-se também na desigualdade contraditória entre desenvolvimento das forças produtivas e o desenvolvimento das individualidades humanas (Alcântara, 2014).

Na associação com outros complexos da reprodução social, a subjetividade inscrita nas relações objetivas passa a pertencer a um todo em sua processualidade histórica. Este rumo da totalidade social não depende exclusivamente da vontade de um sujeito, pois não é possível controlar de modo absoluto os desdobramentos últimos dos atos humanos. A tensão dialética entre sujeito e objeto implica a transubjetividade das cadeias causais objetivas (Tertulian, 2016). Assim, “há sempre a possibilidade de as objetivações terminarem por se converter em obstáculos ao pleno desenvolvimento humano” (Lessa, 2015, p. 138). Ou seja, não é possível prever como se dão todas as consequências até para nós mesmos, no plano da subjetividade, das objetivações passadas e presentes.

É deste caráter de indeterminação futura, imprevisibilidade, neste *quantum* de acaso contingente presente em toda objetivação e nas suas implicações que abre a possibilidade da humanidade produzir mediações sociais que se consubstanciam em forças que operam a desumanização posta pelos próprios homens, de forma que suas criações voltam-se negativamente contra si. Estas objetivações que se constituem como obstáculos ao pleno desenvolvimento humano-genérico são tratadas por Lukács pela categoria de estranhamento (*Entfremdung*) (Lessa, 2015).

O último capítulo da *Ontologia* (2013) pode ser considerado demasiadamente significativo para a ontologia da subjetividade porque, além da riquíssima gama de categorias desenvolvidas nesta parte, o polo da individualidade é o que mais concentra as determinações do estranhamento (*Entfremdung*). Como assinala Lukács (2013, p. 585): “E visto que nós detalhamos repetidamente, vislumbramos no homem singular um dos polos ontológicos reais de todo e qualquer processo social, visto que o estranhamento é um dos fenômenos sociais que mais decididamente está centrado no indivíduo”. Daí que este capítulo é o que melhor oferece reflexões em torno dos movimentos, deslocamentos, da subjetividade contemporânea.

Na parte do estranhamento (*Entfremdung*), há precisas elaborações sobre o fenômeno da reificação com seus lineamentos ontológicos etc. Em especial, há uma longa discussão que Lukács faz sobre a personalidade e seu estranhamento. Uma das expressões ontológicas do estranhamento da personalidade é o seu encarceramento no nível da particularidade. Essa condição é descrita como o particularismo na qual a subjetividade permanece privada das conexões com a vida do gênero e sua dimensão da universalidade. Muito se deve a isso às condições existenciais que promovem a verticalização no imediatismo. É o caso das relações sociais de produção no capitalismo da segunda metade do século XX que desenvolveram nas potências centrais a expansão do mercado de consumo em massa.

Lukács (2013, p. 748), contextualiza melhor esse fenômeno quando situa a reificação no interior do que ele denomina fase do capitalismo manipulatório. Como ele mesmo 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”.

Essas são apenas algumas considerações gerais que visam somente justificar a necessidade de pesquisas mais longas e cuidadosas que objetivem uma reflexão mais integral sobre a subjetividade na *Ontologia*.

Em suma, tal como afirma Tertulian (2016), a principal contribuição inovadora da *Ontologia*, muito provavelmente, está em apresentar uma ontologia do sujeito. Trata-se de conceituar o sujeito como a forma do movimento da autoconstrução do homem. O sujeito homem/ser social é imanente pois nele está o princípio e o fim de si próprio – ele é o agente da ação que o transforma. O sujeito que é a forma do movimento do ser social constrói a si mesmo. Tudo que está contido nele é resultado da sua própria causa. As objetivações oriundas do homem reverberam nos movimentos interiores do sujeito. Portanto, a substância do homem tem a forma do sujeito; é o movimento histórico e temporal de vir a ser por meio de si. Este vir a ser se dá na história da transformação da objetividade construída pelo homem, assim, ele é movimento na mudança que ele impõe a si e ao seu redor.

A partir dessa, que podemos chamar, filosofia da imanência da subjetividade, desdobra-se outras características principais do sujeito na ontologia histórico-materialista. O segundo traço determinativo consiste, pois, na tensão dialética entre autonomia e heteronomia que produz um equilíbrio relativo e sutil que existe entre compulsão e autoafirmação, entre causalidade e teleologia, daí o antagonismo das forças de um condicionamento que escapa ao controle consciente contra o autocondicionamento de si. Veja-se os conflitos entre as exigências da interioridade, seu impulsos etc. contra os imperativos e limites da reprodução social (Tertulian, 2016). Dessa forma, a formação da personalidade é um caminho de luta, de embate e, por conseguinte, doloroso. Inclui-se aí necessariamente a concepção do ser humano como um ser que dá respostas. Decisão entre alternativas evidencia a tensão dialética, conflitiva entre objetividade e subjetividade.

O terceiro traço determinativo encontra-se na tendência da coexistência contraditória do progresso e da decadência humana (Tertulian, 2016). O papel ativo do sujeito no desenvolvimento da história social produz conquistas, elevando o gênero humano a um patamar superior de integração e complexidade, ao mesmo tempo que a força das objetivações alienadas

se manifestam contra o desenvolvimento da individualidade, bloqueando as potencialidades pessoais, degradando o complexo valorativo da humanidade, de modo a lacerar a existência do sujeito no mundo. Forças estas que são fruto das ações do próprio sujeito e que podem levar à sua destruição.

Por fim, e não menos relevante, abre-se o quarto traço dessa ontologia imanente, que refere-se à negatividade dialética, ou seja, ao movimento de suprassunção (*Aufhebung*). O sujeito é a forma desse incessante automovimento e seria inconcebível que ele se estacionasse em uma única forma indesejável. A experiência consciente do sujeito pode ser tomada da convicção de que as formas da realidade imediata estão má acabadas, pois elas, na forma em que existem não permitem que as coisas sejam o que podem ser. A partir daí o sujeito pode recusar e negar sua realidade, transformando-a por meio da luta para atualizar o estado aparente e a efetividade das coisas às suas potencialidades latentes. Com isso, há a possibilidade ontológica real da superação do estranhamento (*Entfremdung*), realizando os ideais de uma humanidade não dilacerada. Aí se encontra a transfiguração libertadora da subjetividade, alçando-se no árduo e longo trajeto histórico do gênero humano para si, no caminho de sua emancipação.

Referências

- Abbagnano, N. (2007). *Dicionário de filosofia* (Trad. Alfredo Bosi). São Paulo: Martins Fontes.
- Alcântara, N. (2014). *Lukács: Ontologia e alienação*. São Paulo: Insituto Lukács.
- Alves, R. (2009). *O que é religião*. São Paulo: Loyola.
- Alves, G. (2011). Trabalho e subjetividade; o espírito do toyotismo na era do capitalismo manipulatório. São Paulo: Boitempo.
- Althuser, L. (1980). *Ler o Capital*. (Trad. Nathanael Caixeiro). Rio de Janeiro: Zahar.
- Andery, M. A. (2007). *Para compreender a ciência: uma perspectiva histórica*. Rio de Janeiro: Garamond.
- Antunes, R. (2005). O Caracol e sua concha. Ensaio sobre a nova morfologia do trabalho. . São Paulo: São Paulo. Boitempo.
- Araújo, S. F. (2014). *Wilhelm Wundt e o estudo da experiência imediata*. Em A. A. Ana Maria Jacó-Vilela, A. A. L. Ferreira, F. T. Portugal (Orgs.) *História da Psicologia: Rumos e Percursos*. Rio de Janeiro: Nau.
- Aristóteles. (1984). *Metafísica*. (Trad. Vizenzo Cocco). São Paulo: Abril Cultural.
- Benjamin, W. (1987). Obras escolhidas. Vol. I. Magia e técnica, arte e política. Ensaio sobre literatura e história da cultura. (Trad. Sérgio P. Rouanet). São Paulo: Brasiliense.
- Bernades, L. H. (2007). *Subjetividade: um objeto para uma psicologia comprometida com o social*. São Paulo: Casa do Psicólogo.
- Bloch, E. (2005). *Princípio Esperança. v.1*. (Trad. Nélio Schneider/ Werner Fucks). Rio de Janeiro: Contraponto.

- Bottomore, T. (2001). *Dicionário do pensamento marxista*. (Trad. Waltensir Dutra). Rio de Janeiro: Zahar.
- Calviño, M. (2013). Pensano en una psicología marxista. *Alternativas cubanas em Psicologia*, 8-24.
- Canguilhem, G. (1973). O que é a psicologia? (Trad. Maria da Glória Ribeiro da Silva). *Tempo Brasileiro N 30-31*, 104 - 123.
- Carvalho, B. P. (2014). A escola de São Paulo de Psicologia Social: uma análise histórica do seu desenvolvimento desde o materialismo histórico-dialético. Tese de doutorado, PUC-São Paulo.
- Cioran, E. (2012). *Nos Cumes do Desespero*. (Trad. Fernando Klabin). São Paulo: Hedra.
- Chasin, J. (1978). *O integralismo de Plínio Salgado*. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas.
- Chasin, J. (1988). *Superação do Liberalismo*. Aulas ministradas durante o curso de pós-graduação em Filosofia Política, promovido pelo Dep. de Filosofia e História da Universidade Federal de Alagoas, de 25/01 a 06/02 de 1988. Recuperado em: <http://www.ebah.com.br/content/ABAAAgx5cAF/chasin-superacao-liberalismo>
- Chasin, J. (2012). Sobre o conceito de totalitarismo. *Verinotio*. N.15, Ano VIII, agosto.
- Costa, G. (2009). Contribuição da análise imanente à pesquisa de textos. *Revista Arma da Crítica*, 1(1), 24-33.
- Costa, G. (2011). Lukács e as funções da consciencia na reprodução social. *Outubro*, nº19, 1º semestre.180-208.
- Costa, G. (2012). *Indivíduo e Sociedade: Sobre a teoria da personalidade em Goerg Lukács*. São Paulo: Instituto Lukács.

- Damásio, A. (2000). *O mistério da consciência*. (Trad. Laura Teixeira Motta). São Paulo: Companhia das Letras.
- Demaria, L. A. (1973). *Questionamos: a psicanálise e suas instituições*. (Trad. Kátia do Prado Valladares). Petrópolis: Vozes.
- Dias, E. (2005). *Sobre o marxismo contemporâneo*. Em: A. A. Abrantes, N. R. d. Silva e S. T. F. Martins (Org.), *Método histórico-social na psicologia social* (pp. pp.52-60). Petrópolis: Vozes.
- Dri, R. R. (2006). *A concepção hegeliana do Estado*. (Trad. Celina Lagrutta). Em A. Boron, *Filosofia política moderna: de Hobbes a Marx* (pp. 213-246). Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales .
- Duarte, N. (2013). *A individualidade para si*. Campinas: Autores Associados.
- Dunker, C. (2014). *Aspectos históricos da psicanálise pós-freudiana*. Em: A. M. Jacó-Vilela, A. A. L. Ferreira, F. T. Portugal(Orgs.) *História da Psicologia: Rumos e Percursos*. pp. 441-465. Rio de Janeiro, Nau.
- Dunker, C. (2015). *Mal-estar, sofrimento e sintoma*. São Paulo: Boitempo.
- Eagleton, T. (1996). *Ideologia da Estética*. (Trad. Mauro Sá Rego Costa). Rio de Janeiro: Zahar.
- Ferreira, A. A. (2014). *O múltiplo surgimento da psicologia*. Em: A. M. Jacó-Vilela, A. A. L. Ferreira, F. T. Portugal(Orgs.) *História da Psicologia: Rumos e Percursos*. p. 19-52. Rio de Janeiro: Nau.
- Feuerbach, L. (2007). *A essência do cristianismo*. (Trad. José Brandão) Petrópolis: RJ, Vozes.
- Fortes, R. (2015). A dialética entre o ideal e o material: considerações sobre o complexo categorial da política na obra tardia de Lukács. Vol.24, N.1 . *Trabalho & Educação*, 173-199.

- Foucault, M. (1977). *O Nascimento da Clínica*. (Trad. Roberto Machado). Rio de Janeiro: Forense-Universitária.
- Figueiredo, L. C. & Santi, P.L. (1997). *Psicologia: uma (nova) introdução*. São Paulo: Educ.
- Frieden, J. A. (2006). *Capitalismo global: História econômica e política do século XX*. (Trad. Vivian Mannheimer). Rio de Janeiro: Zahar.
- Gabriel, M., & Žižek, S. (2012). *A subjetividade no idealismo alemão*. (Trad. Silvia Pimenta). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Gonçalves, M. G. (2005). *O método de pesquisa materialista histórico e dialético*. Em: A. A. Abrantes, N. R. d. Silva e S. T. F. Martins (Org.), *Método histórico-social na psicologia social*. pp.86-104. Petrópolis: Vozes.
- Harvey, D. (1992). *Condição Pós-moderna*. (Trad. Adail U. Sobral). São Paulo: Loyola.
- Hegel, G.W.F. (2005). *Fenomenologia do Espírito*. (Trad. Paulo Meneses). Petrópolis: Vozes.
- Hunt, E. K. & Lautzenheiser, M. (2013) *História do Pensamento Econômico: Uma perspectiva crítica*. (Trad. André Arruda Villela). Elsevier-Campos.
- Jacoby, R. (1977). *Amnésia social: Uma crítica à psicologia conformista de Adler a Laing*. (Trad. S. S. Gomes, Trans). Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- Jacoby, R. ((2001)). *O fim da utopia. Política e cultura na era da apatia*. (Trad. Clóvis Marques). Rio de Janeiro: Record.
- Kant, I. (2001). *Crítica da Razão Pura*. (Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão). Lisboa: Serviço de Educação Fundação Calouste Gulbenkian.
- Konder, L. (1991). *Hegel: a razão quase enlouquecida*. Rio de Janeiro: Campus.

- Larceda Jr. (2010). *Psicologia para fazer a crítica? Apologética, individualismo e marxismo em alguns projetos Psi*. Tese de doutorado, Pontifícia Universidade Católica de Campinas, SP.
- Lessa, S. (1993). *Lukács e o Marxismo Contemporâneo*. Recuperado em: <https://bibliotecadafilo.files.wordpress.com/2013/11/lessa-lukc3a1cs-e-o-marxismo-contemporc3a2neo.pdf>.
- Lessa, S. (1996a). Ontologia e Historicidade . *Trans/forma/ação, São Paulo, v.19*, 87-101.
- Lessa, S. (1996b). A centralidade ontológica do trabalho em Lukács. *Serviço Social e Sociedade. V. 52*, pp. 7-23.
- Lessa, S. (1997). O "reflexo como não-ser" na ontologia de Lukács. *Crítica Marxista, São Paulo, Xamã, v.1, n.4*, 89-112.
- Lessa, S. (1999). O Processo de Produção/Reprodução Social; Trabalho e Sociabilidade. *Capacitação em Serviço Social e Política Social, Módulo 2*, 20-33.
- Lessa, S. (2002). *Mundo dos Homens*. São Paulo: Boitempo.
- Lessa, S. (2007). *Trabalho e Proletariado no capitalismo contemporâneo*. São Paulo: Cortez Editora. (p.21).
- Lessa, S. (2009). *A atualidade de Marx: a possibilidade da revolução*. Em: Pinheiro, M., Ferreira, M. Moreno, R. (Org.) *Marx: intérprete da contemporaneidade*. Salvador: Quarteto Editora/UNEB.
- Lessa, S. (2015). *Para compreender a ontologia de Lukács*. São Paulo: Intituto Lukács.
- Locke, J. (2005). *Dois tratados sobre o governo*. (Trad. Julio Fischer). São Paulo: Martins Fontes.
- Losurdo, D. (2006). *Liberalismo. Entre civilização e barbárie*. (Trad. Bernardo Joffily). São

Paulo: Anita Garibaldi.

Lukács, G. (1965). *Apartcaiones a la historia de la estetica* (Trad. Manuel Sacristan). Mexico, D.F.: Editorial Grijalbo.

Lukács, G. (1968). *Marxismo e teoria da literatura* (Trad. Carlos N. Coutinho). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Lukács, G. (2000). *A teoria do romance* (Trad. José M. Macedo). São Paulo: Ed.34.

Lukács, G. (2003). *História e consciência de classe*. (Trad. Rodnei Nascimento) .São Paulo: Martins Fontes.

Lukács, G. (2010). *Prolegômenos para uma ontologia do ser social* (Trad. Lya Luft e Rodnei Nascimento). São Paulo: Boitempo.

Lukács, G. (2012). *Para uma ontologia do ser social I*. (Trad. Carlos Nelson Coutinho, Mario Duayer, Nélio Schneider). São Paulo: Boitempo.

Lukács, G. (2013). *Para uma ontologia do ser social II*. (Trad. Nélio Schneider). São Paulo: Boitempo.

Macpherson, C. B. (1964). *Teoria política do individualismo possessivo: de Hobbes a Locke*. São Paulo: Paz e Terra.

Marcuse, H. (1978). *Razão e Revolução: Hegel e o advento da teoria social*. (Trad. Marília Barroso). Rio de Janeiro: Paz e Terra.

Martín-Baró, I. (2017). *Crítica e Libertação na Psicologia: Estudos Psicossociais*. (Trad. Fernando Lacerda Jr.). Petrópolis : Vozes.

Marx, K. (1996). *O Capital, Livro I*. (Trad. Regis Barbosa e Flávio R. Kothe). São Paulo: Nova Cultural.

- Marx, K. (2001). *A Ideologia Alemã*. (Trad. Luis Claudio de Castro). São Paulo: Martins Fontes.
- Marx, K. (2004). *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. (Trad. Jesus Raniere). São Paulo: Boitempo.
- Marx, K & Engels, F.(2007). *Manifesto Comunista* (Trad. Álvaro Pina). São Paulo: Boitempo
- Marx, K. (2008). *Contribuição à crítica da economia política* (Trad. Florestan Fernandes). São Paulo: Expressão Popular.
- Marx, K. (2011). *O 18 brumário de Luís Bonaparte*. (Trad. Nélio Schneider). São Paulo: Boitempo.
- Marx, K. (2013). *O Capital, Livro I*. (Trad. Rubens Enderle). São Paulo: Boitempo.
- Matos, O. (1993). *Escola de Frankfurt: luzes e sombras do Iluminismo*. São Paulo: Moderna.
- Mauss, M. (2003). Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, de “Eu”. Em M. Mauss, *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify.
- Mészáros, I. (2009). *A crise estrutural do capital*. (Trad. Francisco R. Cornejo). São Paulo: Boitempo.
- Mészáros, I. (2013). *O conceito de dialética em Lukács*. (Trad. Rogério Bettoni). São Paulo: Boitempo.
- Netto, J. P. (1983). *Georg Lukács, um guerreiro sem repouso*. São Paulo: Brasiliense.
- Netto, J. P. (2006). *O que é marxismo*. São Paulo: Brasiliense.
- Oldrini, G. (2013). *Em busca das raízes da ontologia (marxista) de Lukács*. Em: Lukács, G. (2013). *Para uma ontologia do ser social II*. (Trad. Nélio Schneider). São Paulo: Boitempo.

- Parker, I. (2006). *Cultura psicanalítica*. (Trad. Saulo Krieger). Rio de Janeiro: Ideias e Letras.
- Parker, I. (2014). *Revolução na psicologia: da alienação à emancipação*. São Paulo: Alínea.
- Politzer, G. (1998). *Crítica dos fundamentos da psicologia*. (Trad. Marcos Marcionilo e Yvone Maria de Campos Teixeira da Silva). São Paulo: UNIMEP.
- Reale, G. & Antiseri, D. (2003). *História da filosofia: Filosofia pagã antiga. V.1*. (Trad. Ivo Storniolo). São Paulo: Paulus.
- Reale, G. & Antiseri, D. (2005). *História da filosofia: Do Ramantismo ao Empriocriticismo. Vol. 5* (Trad. Ivo Storniolo). São Paulo: Paulus.
- Rey, F. G. (2009). Epistemología y Ontología: un debate necesario para la Psicología hoy. *Revista Diversitas - Perspectivas en Psicología - Vol. 5, N. 2*, pp. 205-224.
- Rey, F. G. (2005). *Pesquisa Qualitativa e Subjetividade*. São Paulo: Thomson
- Safatle, V. (2012). *Grande Hotel Abismo*. São Paulo: Martins Fontes.
- Safatle, V. (2015). *O circuito dos afetos*. São Paulo: Cosac Naify.
- Sartre, J. P. (1978). *Questão de método*. (Trad. Bento Prado Jr.). São Paulo: DIFEL.
- Silva, F. G. (2009). Subjetividade, individualidade, personalidade e identidade: concepções a partir da psicologia histórico-cultural. *Revista de Psicologia da Educação. N.28*, pp. 169-195.
- Silva, L. F. (2005). Sobre o marxismo no capitalismo contemporâneo. Em: A. A. Abrantes, N. R. d. Silva e S. T. F. Martins (Org.), *Método histórico-social na psicologia social*. Petrópolis: Vozes.
- Sève, L. (1979). *Marxismo e teoria da personalidade. Vol. 1*. (Trad. E. L. Godinho). Lisboa:

Livros Horizonte.

Sève, L. (1989). *A personalidade em gestação*. (Trad. M. S. Gonçalves). Em: Silveira, P. Doray, B (Orgs.) *Elementos para uma teoria marxista da subjetividade*. São Paulo: Vértice.

Silveira, P. (1989). Em: Silveira, P. Doray, B (Orgs.) *Elementos para uma teoria marxista da subjetividade*. São Paulo: Vértice.

Souza, J. (2009). *Ralé brasileira: quem é e como vive*. Belo Horizonte: UFMG.

Stirner, M. (2004). *O Único E Sua Propriedade*. (Trad. João Barrento). Lisboa: Antígona.

Teo, T. (2009). *Philosophical concerns in critical psychology*. In D. Fox, I. Prilleltensky & S. Austin (Eds.), *Critical psychology: An introduction* (2nd ed.) (pp. 36-53). London: Sage.

Tertulian, N. (2001). Metamorfoses da filosofia marxista: a propósito de um texto inédito de Lukács. *Crítica Marxista*, V.1, N. 13, 29-44.

Tertulian, N. (2004). *Marx: Uma filosofia da subjetividade*. *Revista Outubro*, N.10, 7-16.

Tertulian, N. (2007). O pensamento do último Lukács. *Revista Outubro*, N. 16, 219-248.

Tertulian, N. (2016). Ontologia do Sujeito (Trad. Vitor Sartori). *Verinotio. Ano XI. N.21*, 156-185.

Thompson, E. P. ((1998)). *Costumes em comum*. (Trad. Rosaura Eicheberg). São Paulo: Companhia das Letras.

Tonet, I. (2005) Marxismo para o século XXI. *Revista Espaço Acadêmico*, N. 51.

Vasconcelos, E. M. (2010). *Karl Marx e Subjetividade Humana*. Vol. III. São Paulo: Hucitec.

Vygotsky, L. S. (1996). O significado Histórico da Crise da Psicologia. Uma investigação metodológica. In: Teoria e método em psicologia. (Trad. Claudia Berliner). São Paulo: Martins Fontes.

Vygotsky, L. S. (2000). Manuscrito de 1929. *Educação e Sociedade*, n.71, 21-44.

Weber, M. (1994). *Economia e sociedade*. (Trad. Regis Barbosa). Brasília: UnB.

Žižek, S. (1996). *Um Mapa da Ideologia*. (Trad. Vera Ribeiro) Rio de Janeiro: Contraponto.

Wood, E. M. (2001). *A origem do capitalismo* (Trad. Vera Ribeiro). Rio de Janeiro: Zahar.

Yamamoto, O. H. (1987). *A crise e as alternativas na psicologia*. São Paulo: Edicon.