

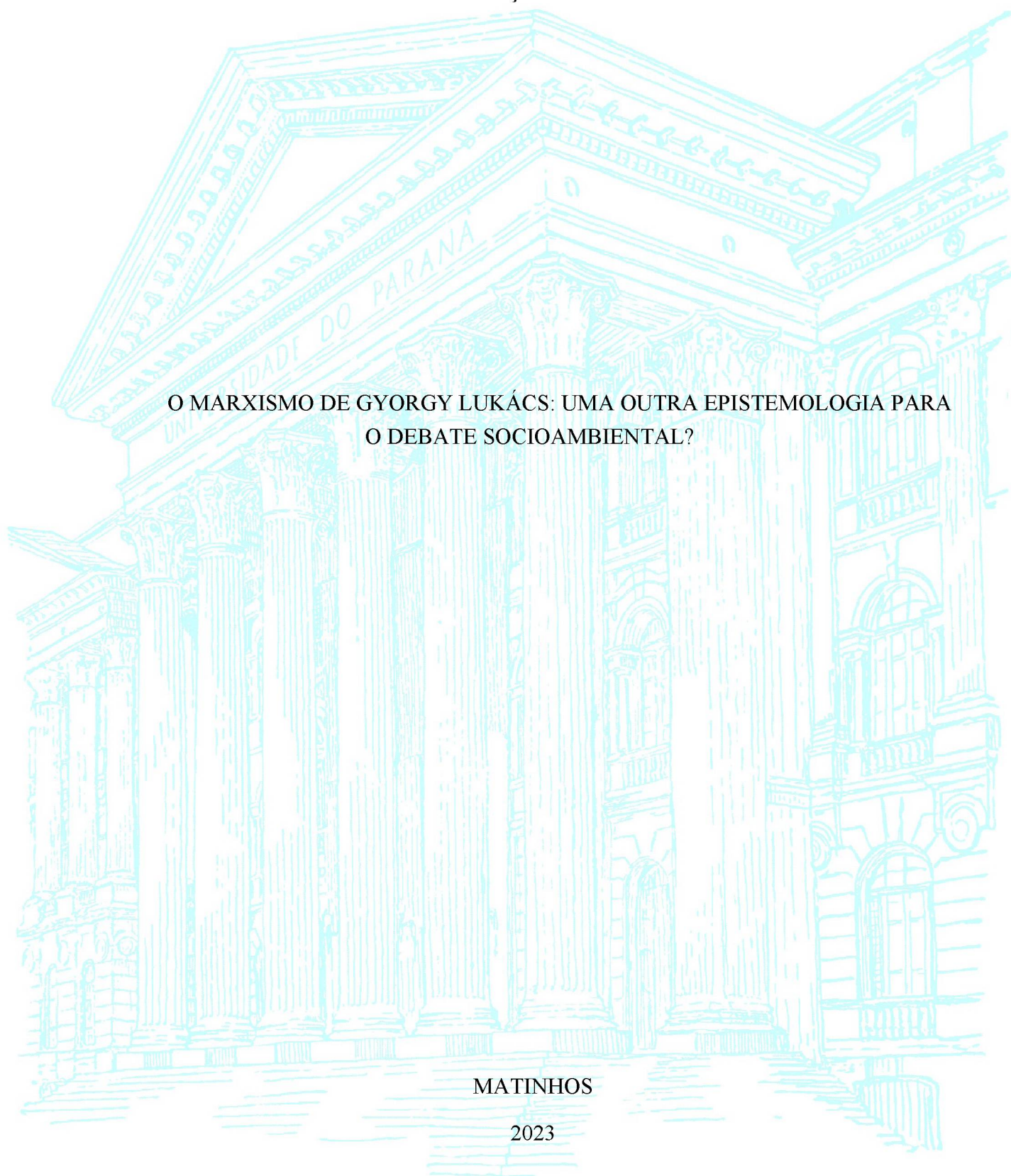
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

MICHAEL GONÇALVES CORDEIRO

O MARXISMO DE GYORGY LUKÁCS: UMA OUTRA EPISTEMOLOGIA PARA
O DEBATE SOCIOAMBIENTAL?

MATINHOS

2023



MICHAEL GONÇALVES CORDEIRO

O MARXISMO DE GYORGY LUKÁCS: UMA OUTRA EPISTEMOLOGIA PARA O
DEBATE SOCIOAMBIENTAL?

Dissertação apresentada ao curso de Pós-Graduação em Desenvolvimento Territorial Sustentável, Setor Litoral, Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de mestre em Desenvolvimento Territorial Sustentável.

Orientadora: Professora Dra. Adriana Lucinda de Oliveira

Coorientadora: Professora Dra. Gláucia Lélis Alves

MATINHOS

2023

Gyorgy Lukács

Dados Internacionais de Catalogação na Fonte
Biblioteca Universidade Federal do Paraná - Setor Litoral

C794m Cordeiro, Michael Gonçalves
O marxismo de Gyorgy Lukács: uma outra epistemologia para o debate socioambiental? / Michael Gonçalves Cordeiro ; orientadora Adriana Lucinda de Oliveira. – 2023.
286 f.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Paraná - Setor Litoral, Matinhos/PR, 2023.

1. Gyorgy Lukács. 2. Marxismo. 3. Ciências Ambientais. I. Dissertação (Mestrado) – Programa de Mestrado em Desenvolvimento Territorial Sustentável. II. Título.

CDD – 335.4



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
SETOR LITORAL
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO DESENVOLVIMENTO
TERRITORIAL SUSTENTÁVEL - 40001016081P3

TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação DESENVOLVIMENTO TERRITORIAL SUSTENTÁVEL da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da Dissertação de Mestrado de **MICHAEL GONÇALVES CORDEIRO** intitulada: **O MARXISMO DE GEORGY LUKACS: UMA OUTRA EPISTEMOLOGIA PARA O DEBATE SOCIOAMBIENTAL?**, sob orientação da Profa. Dra. ADRIANA LUCINDA DE OLIVEIRA, que após terem inquirido o aluno e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa. A outorga do título de mestre está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

MATINHOS, 29 de Maio de 2023.

Assinatura Eletrônica

09/08/2023 17:26:05.0

ADRIANA LUCINDA DE OLIVEIRA

Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica

22/07/2023 10:47:37.0

RICARDO LARA

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA)

Assinatura Eletrônica

23/07/2023 15:16:32.0

NATALIA TAVARES DE AZEVEDO

Avaliador Interno (PROFESSOR PESQUISADOR- UFPR)

*Dedico este trabalho à minha fonte de alegrias diárias:
minha amada companheira, Amanda.*

AGRADECIMENTOS

Em todas as oportunidades que tive de escrever os agradecimentos pela conclusão de uma pesquisa, as palavras parecem que somem da mente. Aqui não foi diferente. Não por não saber quem agradecer, mas como agradecer. Afinal, não se trata somente de um agradecimento sobre esta pesquisa, mas também sobre a vida que se passou enquanto cada leitura era feita e cada linha era escrita, apagada, reescrita, corrigida, apagada...

Se tem alguém que sabe da verdade disso é a minha companheira, Amanda, que acompanha este longo processo de viver a pesquisa comigo diariamente há um ano, desde que nos casamos. Te agradeço pela paciência, pelo apoio, pela compreensão nas ausências, por me ouvir, tanto nas conquistas quanto nas inseguranças, as minhas ideias boas e ruins. Te agradeço por cada dia junto. Esta pesquisa diz muito sobre a nossa vida, ela também teve momentos de felicidade e de apreensão, mas principalmente, de compromisso e dedicação. De dedicação apaixonada.

Estendo meus agradecimentos a pessoa que me deu a vida e me ensinou o que a vida é: minha mãe, Tamí, que sempre apoiou incondicionalmente os meus estudos, que em nenhum momento deixou de acreditar em mim, mesmo quando qualquer futuro melhor parecia existir somente nos nossos sonhos. A minha nova realidade hoje, incluindo essa pesquisa, só existe por você.

Agora eu deveria agradecer com aquela frieza da formalidade institucional às mulheres que me orientaram, a professora Adriana Lucinda de Oliveira e a professora Gláucia Lelis Alves. Mas na verdade elas também viveram esta pesquisa comigo, muito longe de qualquer tratamento gelado entre orientando e orientadoras. A professora Adriana já me acompanha desde a graduação. Entre ternuras e puxões de orelha, o que se construiu foi uma relação de afeto que me gerou e ainda tem gerado muito aprendizado e amadurecimento. Eu certamente não seria o pesquisador e o profissional que sou se não tivesse te tido na minha vida. Esta pesquisa também não existiria se não fosse pelos seus esforços e lutas.

A professora Gláucia cruza a minha vida como uma grata surpresa. Te agradeço por todo o respeito, dedicação e carinho em todos os contatos, pela transmissão de conhecimento sem qualquer tipo de hierarquização acadêmica. Cada aprendizado foi dado com afeto e confiança. Assim como tem sido com a professora Adriana, espero que as nossas trajetórias permaneçam próximas.

Agradeço aos professores Ricardo Lara e Natália Tavares Azevedo por aceitarem participar deste processo de avaliação da pesquisa. Reforço aqui a minha admiração e agradecimento pelas contribuições, dedicação e humanidade.

Por fim, agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Territorial Sustentável, da Universidade Federal do Paraná, pela experiência proporcionada, da qual envolveu aprendizados e desafios.

RESUMO

Da crise ambiental resultou e se consolidou um modo particular para sua compreensão, do qual questionava e propõe a superação dos paradigmas então predominantes de conhecimento, tanto filosófico como científico. Emergem proposições a respeito da necessidade de repensar a integração entre disciplinas científicas, tendo as propostas interdisciplinares bases epistemológicas e metodológicas também aparentemente inovadoras, com fortes influxos do pensamento complexo e do paradigma sistêmico. Este tipo de concepção ontológica, epistemológica e metodológica se consolida no interior do debate ambiental e assume inclusive forma institucional. Do outro lado, o marxismo é inserido como um destes paradigmas em crise, acrescida ainda a própria crítica ao projeto de sociedade fruto desta tradição. Contra a enunciação de uma crise dos paradigmas e de propostas “pós-modernas” de integração das ciências, defende-se o princípio da totalidade. Neste contexto, tanto teórico e acadêmico, como histórico-social, esta pesquisa busca investigar e dissertar acerca das possíveis contribuições e limites no âmbito epistemológico e metodológico da obra do marxista húngaro Gyorgy Lukács ao debate da questão ambiental. Além deste objetivo geral, tem-se enquanto objetivos específicos pesquisar sobre a concepção de ciência do autor a partir da teoria da sociedade como complexo de complexos; investigar as elaborações relativas ao debate epistemológico na obra do autor; e explorar os desenvolvimentos contidos na obra de Lukács a respeito do método dialético. Enquanto metodologia adotada para cumprimento destes objetivos, optou-se pelo recorte das obras tardias do autor, notadamente sua “Para uma ontologia do ser social”, voltando-se especificamente para o tratamento dedicado pelo autor ao método dialético e a sua teoria do espelhamento. Em relação a literatura sobre as questões epistemológicas no âmbito do debate ambiental, tem-se como recorte as produções indicadas na matriz curricular do Programa da Pós-Graduação em Desenvolvimento Territorial Sustentável, da Universidade Federal do Paraná. Neste contexto de marginalização do marxismo, em particular no interior do debate socioambiental e quanto aos seus contributos ontológicos, epistemológicos e metodológicos, espera-se identificar possíveis alternativas a sua renovação a partir da obra e o do pensamento de Lukács e, assim, de contribuições ao próprio debate socioambiental.

Palavras-chave: Gyorgy Lukács. Marxismo. Ciências Ambientais. Teoria do conhecimento.

ABSTRACT

The environmental crisis discovered and consolidated a particular way for its understanding, which questioned and proposed the overcoming of then predominant paradigms of knowledge, both philosophical and scientific. Propositions emerge regarding the need to compensate for the integration between scientific disciplines, with interdisciplinary proposals based on epistemological and methodological foundations also apparently innovative, with strong influences from complex thinking and the systemic paradigm. This type of ontological, epistemological and methodological conception is consolidated within the environmental debate and assumes an inclusive institutional form. On the other hand, Marxism is inserted as one of these paradigms in crisis, in addition to its own criticism of the project of society resulting from this tradition. Against the enunciation of a crisis of paradigms and of “post-modern” proposals for the integration of sciences, the principle of totality is defended. In this context, both theoretical and academic, as well as historical and social, this research investigates and discusses the possible contributions and limits in the epistemological and methodological scope of the work of the Hungarian Marxist Gyorgy Lukács to the debate on the environmental issue. In addition to this general objective, there are also specific objectives researched on the author's conception of science from the theory of society as a complex of complexes; investigate the elaborations related to the epistemological debate in the author's work; and explore the developments contained in Lukács' work regarding the dialectical method. As a methodology proposed to fulfill these objectives, we opted for the selection of the author's late works, notably his "For an ontology of social being", turning specifically to the treatment dedicated by the author to the dialectical method and his theory of mirroring. In relation to the literature on epistemological issues within the scope of the environmental debate, the productions indicated in the curricular matrix of the Graduate Program in Sustainable Territorial Development, at the Federal University of Paraná, are selected. In this context of marginalization of Marxism, particularly within the socio-environmental debate and in terms of its ontological, epistemological and methodological contributions, it is expected to identify possible alternatives for its renewal based on the work and thought of Lukács and, thus, contributions to the socio-environmental debate itself.

Keywords: Gyorgy Lukács. Marxism. Environmental Sciences. Theory of knowledge.

SUMÁRIO

1.	INTRODUÇÃO.....	6
1.1.	METODOLOGIA.....	8
1.2.	JUSTIFICATIVA.....	11
1.3.	INTRODUÇÃO AO ITINERÁRIO DO AUTOR: O CAMINHO DE LUKÁCS ATÉ O PENSAMENTO ONTOLÓGICO.....	29
2.	OS FUNDAMENTOS HISTÓRICO-SOCIAIS DO CONHECIMENTO CIENTÍFICO.....	39
2.1.	A SOCIEDADE COMO COMPLEXO DE COMPLEXOS.....	41
2.1.1.	Legalidade.....	53
2.2.	CATEGORIAS PREPARATÓRIAS PARA COMPREENSÃO DA GÊNESE DA CIÊNCIA E DA FILOSOFIA.....	71
2.3.	GÊNESE DA CIÊNCIA E BASES PARA O DESENVOLVIMENTO DA CIÊNCIA E DA FILOSOFIA.....	82
2.4.	A FILOSOFIA E A CIÊNCIA COMO COMPLEXOS SOCIAIS.....	91
2.4.1.	Desenvolvimento como progresso.....	117
3.	A TEORIA DO ESPELHAMENTO.....	131
3.1.	A CRÍTICA ÀS TEORIAS DO CONHECIMENTO.....	132
3.2.	A TEORIA DIALÉTICA DO ESPELHAMENTO.....	147
3.2.1.	Distinção entre a realidade e o seu espelhamento.....	149
3.2.2.	A mimese e o meio homogêneo.....	160
3.2.3.	Verdade objetiva.....	167
3.2.4.	O papel do sujeito.....	177
3.2.5.	Considerações finais.....	202
4.	O MÉTODO DIALÉTICO.....	209
4.1.	TOTALIDADE.....	211
4.2.	ABSTRAÇÃO.....	216
4.3.	OBSERVAÇÕES EMPÍRICAS E PROCEDIMENTO HISTÓRICO-GENÉTICO.....	231
4.4.	O CAMINHO DE VOLTA.....	239
4.5.	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	245
5.	CIÊNCIA, FILOSOFIA E COTIDIANO: UMA NOVA INTEGRAÇÃO ENTRE AS CIÊNCIAS.....	248
5.1.	O COTIDIANO E SUA INTERAÇÃO COM A CIÊNCIA E A FILOSOFIA.....	255
5.2.	A CATEGORIA DE APROXIMAÇÃO E UMA NOVA INTEGRAÇÃO ENTRE AS CIÊNCIAS (E A FILOSOFIA).....	260
5.3.	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	268
6.	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	273
7.	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	279

1. INTRODUÇÃO

A pesquisa que se segue teve como objeto a problemática epistemológica e metodológica a partir da interface entre um tipo específico de marxismo e o debate socioambiental. Trata-se da avaliação de uma alternativa epistemológica e metodológica de cunho marxista na reflexão sobre a pesquisa relativa à questão ambiental e no enfrentamento dos seus desafios.

Em outro momento, em que tínhamos como objeto o método do materialismo histórico-dialético nas obras da juventude de Marx, salientamos a importância do constante retorno às discussões sobre esta problemática na tradição marxista, como parte de um processo permanente de autocrítica e adensamento teórico (CORDEIRO, 2019). Partimos da convicção do filósofo e marxista húngaro Gyorgy Lukács, constante na sua obra clássica (controversa e polêmica) *História e consciência de Classe*, de que a doutrina e o método de Marx são históricos, devendo, portanto, aplicá-lo continuamente a si mesmo (LUKÁCS, 2003). Ou ainda, na esteira da assertiva do historiador marxista Perry Anderson (1985, p. 14) de que o que é “distintivo no tipo de crítica representada em princípio pelo materialismo histórico é que ele inclui, indivisível e ininterruptamente, autocrítica”.¹

Posteriormente (CORDEIRO, 2021), seguindo esta trilha e voltados aos problemas do conhecimento filosófico e científico de pretensão ontológica, nossas preocupações se aproximaram do pensamento do supracitado Lukács, mediante um debate crítico com as elaborações de alguns interlocutores do seu pensamento no Brasil, especialmente José Paulo Netto, Ricardo Lara e Ivo Tonet - notadamente conhecidos no âmbito do Serviço Social -, tendo como base crítica as contribuições do sociólogo Pierre Bourdieu. As nossas investigações resultaram na identificação de alguns limites nas elaborações dos lukacsianos a respeito da razão dialética, do papel do sujeito, das determinações histórico-sociais, bem como do critério da verdade, todos a respeito do processo de conhecimento, das quais foram

¹Estas preocupações tinham ainda como incômodo as caixas pretas de que fala o pesquisador das ciências Bruno Latour (2000), ou ainda a crítica de Friedrich Hegel às verdades feitas. Conforme este último, “o possuidor das verdades feitas [...] não acha preciso retornar sobre elas, mas as coloca no fundamento, e acredita que não só pode exprimi-las, mas também julgar e condenar por meio delas. [Vendo as coisas] por esse lado, é particularmente necessário fazer de novo do filosofar uma atividade séria. Para se ter qualquer ciência, arte, habilidade, ofício, prevalece a convicção da necessidade de um esforço complexo de aprender e de exercitar-se. De fato, se alguém tem olhos e dedos e recebe couro e instrumentos, nem por isso está em condições de fazer sapatos” (HEGEL, 1992, p. 59).

criticadas com base em reflexões internas ao marxismo, bem como a partir da concepção de campo científico de Bourdieu.²

Esta breve apresentação do nosso itinerário pelo tema possibilita apresentar o momento em que esta pesquisa se encontra e os caminhos que lhe sustentam. Na presente pesquisa, nos voltamos finalmente de forma direta à obra do filósofo húngaro, mantendo as preocupações com o problema epistemológico e metodológico no interior da perspectiva ontológica marxista – inclusive possibilitando investigar algumas das indagações contidas na nossa última pesquisa, em relação aos limites de uma perspectiva ontológico do conhecimento e das potencialidades investigativas do método dialético (ver CORDEIRO, 2021), bem como suprir as limitações relativas a interlocução entre epistemologia e método.

Mas a nossa inserção no debate em torno da questão ambiental trouxe incômodos e desafios novos. Debate este que, tendo como expressão acadêmica institucional as Ciências Ambientais, possui uma tradição própria de incorporação e desenvolvimento do debate epistemológico e metodológico (ver LEFF, 1998; 2001; 2006; FLORIANI, 2004; 2006; 2009; 2014; GARCÍA, 1994; JOLLIVET; PAVÉ, 2000). Parafraseando o ecossocialista Michael Lowy (2014), nossa trajetória de pesquisa, marcadamente vermelha do marxismo, passa a receber influxos verdes do debate sobre a questão ambiental e ecológico em geral, mantendo o fio condutor das questões epistemológicas e metodológicas. Poderíamos considerar que a nossa pesquisa se insere no campo da epistemologia ambiental (FLORIANI, 2014; LEFF, 2001), ao mesmo tempo em que de certo modo desvirtua-o ao inserir um corpo estranho que é o método dialético em Lukács.

Feito este preâmbulo acadêmico-auto-bibliográfico, a atual pesquisa buscou investigar uma nova perspectiva epistemológica e metodológica, a partir de um certo tipo de marxismo, ao interior do debate ambiental. De modo mais direto, nosso objetivo geral foi o de *investigar e dissertar acerca das possíveis contribuições e limites no âmbito epistemológico e metodológico da obra de Gyorgy Lukács ao debate da questão ambiental*. Os objetivos específicos, por sua vez, seriam: 1. pesquisar sobre a concepção de ciência do autor a partir da teoria da sociedade como complexo de complexos; 2. investigar as elaborações relativas ao

²Naquele momento frisamos que o debate com os lukacsianos somente em certa medida vinculava-se ao pensamento do próprio Lukács, dado não só os limites de qualquer interpretação (mesmo dos mais fiéis interlocutores), como dos próprios desenvolvimentos realizados por estes interlocutores a partir da obra de Lukács. Ao final afirmamos que se tratavam tão somente de indicações iniciais em torno da temática, devendo ser aprofundadas e desenvolvidas em pesquisas posteriores que tivessem como objeto a própria obra de Lukács (CORDEIRO, 2021). Posteriormente fomos alertados quanto a importância de dar centralidade ao método dialético para compreensão da “teoria do conhecimento” ontológica do marxismo, do qual não recebeu o devido tratamento na ocasião, sobretudo em razão do tempo existente para conclusão da pesquisa.

debate epistemológico na obra do autor; 3. explorar os desenvolvimentos contidos na obra de Lukács a respeito do método dialético.

1.1. METODOLOGIA

Inicialmente é importante esclarecer a respeito dos conceitos de epistemologia e metodologia que utilizamos, mas também o de ontologia - que apesar de ainda não ter sido citado, é fundamental para compreensão do pensamento de Lukács -, de acordo com o sentido atribuído pela obra do autor que pretendemos investigar. De modo muito preliminar, podemos dizer que o conhecimento filosófico e científico em Lukács visa a realidade tal como ela realmente é, ou seja, ontologicamente, enquanto reprodução ideal do movimento real da realizada (NETTO, 1997; 2020). Nesse conhecimento, o método é tomado como a condição de apreensão do real (LARA, 2007) ou o caminho que leva o pesquisador até o conhecimento da realidade (LUKÁCS, 1966a). Partindo disso e da constatação de Lenin de que não há em Marx um método como algo apartado de uma teoria do conhecimento ou uma lógica, o papel da epistemologia perde, no pensamento de Lukács, seu sentido autônomo de uma discussão do conhecimento científico como algo isolado (LUKÁCS, 2012, p. 300)³. Temos, diante de nós, portanto, uma nova forma de conceber o conhecimento e o seu processo de apreensão da realidade, enquanto uma unidade entre teoria do conhecimento e método, tendo como referência sempre o “ser-em-si” da realidade. Isso por si só proporciona indicativos de que investigar acerca de epistemologia e metodologia não é um fim em si mesmo, mas antes deve constituir em um instrumento de apreensão da realidade, neste caso específico a questão ambiental.⁴

Partindo da unidade entre método e epistemologia, aquela separação nos objetivos específicos entre método e epistemologia, aparentemente como objetos separados, é uma abstração metodológica para apropriação dos aspectos mais fundamentais de ambos os momentos na obra do autor. Isso não deve iludir quanto a possibilidade de uma divisão entre

³“Quando Lukács fala de princípios metodológicos se deve ter em mente que ‘método’ em Marx tem acepção distinta das proposições lógico-epistemológicas, uma vez que em sua obra o problema do conhecimento se encontra subsumido às questões de ordem ontológica mais geral” (FORTES, 2013, p. 126).

⁴As razões de utilizarmos, portanto, os termos “epistemologia” e “metodologia”, ao invés, por exemplo, de “ontologia”, até o momento, se devem a um recurso compreensivo para o leitor, dado que a proposta de uma teoria ontológica do conhecimento, se assim podemos denominar, é algo incomum no interior da tradição intelectual contemporânea, como teremos a oportunidade de demonstrar ainda nesta introdução. Queríamos evitar tanto um estranhamento a respeito do tema, como desviar de equívocos na assimilação do pensamento do autor como mais uma epistemologia ou um método. Agora que o leitor já está em posse do sentido atribuído por Lukács ao problema do conhecimento, podemos passar a utilizar a própria conceituação adotada pelo autor na colocação da sua proposta.

um e outro, dado que ambos compõem o que poderíamos denominar como uma teoria ontológica do conhecimento na obra de Lukács. São momentos indissociáveis do mesmo processo que é o do conhecimento filosófico e científico.

O nosso recorte teórico no tratamento deste complexo e amazônico problema esteve, no caso do método, voltado ao *método dialético* que foi elaborado por Marx e Engels, compreendido de modo particular por Lukács, mas também aprofundado por este. É este modo próprio de compreensão e os contributos ao seu desenvolvimento por parte de Lukács que nos interessam. Quanto aos problemas mais atinentes ao campo epistemológico, nos voltamos à *teoria do espelhamento* elaborada pelo autor, mais precisamente suas elaborações dedicadas ao espelhamento filosófico-científico. Para isso, consideramos indispensável, em ambos os casos, pesquisar sobre a própria concepção de ciência para Lukács, dado seu modo particular de compreensão da realidade enquanto um complexo formado por complexos, sendo esta a razão do nosso primeiro objetivo específico.

Enquanto recorte bibliográfico, nossa pesquisa optou por dar centralidade a obra tardia do autor, mais especificamente a sua *Para uma ontologia do ser social*⁵. As razões desta opção se devem à compreensão de que nesta obra estão contidos os contributos mais sólidos aos problemas que nos colocamos (isso se tornará mais inteligível quanto apresentarmos o itinerário do autor no último tópico desta introdução). No entanto, não renegamos as demais produções do autor. Uma obra em especial recebeu nossa atenção: a *Estética I* (ou *A peculiaridade do Estético*), publicada originalmente em 1963, dado que possui elaborações sistemáticas a respeito da teoria do espelhamento (mais enfocadas no campo estético, mas com exposições mais gerais e em alguns casos específicas a respeito da filosofia e da ciência), mas também, em menor medida, sobre o método dialético. Outras obras ainda foram estudadas e investigadas: *Introdução a uma estética marxista* - que teve a primeira edição publicada em 1957 -, em especial seus primeiros capítulos; *Existencialismo ou marxismo?*, de 1948, sobretudo o capítulo intitulado *A teoria leninista do conhecimento e os problemas da filosofia moderna; A destruição da razão*, escrito entre 1930 e 1940, e publicado em 1953; o ensaio *Arte e verdade objetiva*, de 1934; além de *Jovem Hegel e os problemas da sociedade capitalista*, de 1938, com particular atenção ao seu último capítulo, e a obra clássica de 1923, *História e Consciência de Classe*.

Por sua vez, em relação a discussão epistemológica no âmbito do debate socioambiental, tomamos como um dos pontos de gravitação na seleção da bibliografia, assim

⁵A partir de agora referida somente como “*Ontologia*”.

como do próprio teor da discussão em alguma medida, o Programa da Pós-Graduação em Desenvolvimento Territorial Sustentável (PPGDTS), da Universidade Federal do Paraná, particularmente atentos aos seus pressupostos metodológicos e epistemológicos, aos objetivos declarados pelo programa e a bibliografia disponibilizada na matriz curricular das disciplinas, em especial na sua linha 2, de “Redes Sociais e Políticas Públicas” - na qual esta pesquisa se insere.

Ainda em relação a metodologia, adotamos como princípio teórico-metodológico a distinção entre método de exposição e de investigação tal como proposto por Marx (2011). Para este, a investigação visa se apropriar em detalhes do objeto, rastreando o nexos interno, as formas e desenvolvimentos, enquanto que a exposição é uma etapa posterior, que pressupõe a investigação, de modo que representa a exposição adequada do movimento anteriormente rastreado. Na nossa pesquisa, o trabalho de investigação buscou identificar, rastrear e analisar os momentos na obra lukacsiana dedicados ao tratamento do método dialético e da teoria do espelhamento, ou, em outros termos, do processo de conhecimento enquanto apreensão da realidade em si, tendo como centro de gravitação a *Ontologia*. Ademais, nos preocupamos em realizar tal investigação com foco nas principais categorias que compõem o método e a teoria do espelhamento.

Enquanto método de exposição, como resultado, pretendemos, evidentemente, expor as conclusões de nossas investigações no que diz respeito ao processo de conhecimento no pensamento de Lukács. Aliado a isso, nossas exposições têm como objetivo ainda apresentar a importância do pensamento de Lukács em relação ao tema para as pesquisas ambientais, o que exige não somente um esforço de síntese coerente e orgânica do que foi investigado, mas um salto de qualidade reflexiva quanto às contribuições nas investigações sobre um problema concreto.

A esse respeito ainda uma nota “estilística”: Por se tratar de uma pesquisa em torno de uma teoria com forte linguagem e estilo filosófico de reflexão e exposição, como encontramos em Lukács, nos deparamos com dificuldades quanto ao estilo de exposição das nossas investigações. O desafio maior foi em não reproduzir a arrastada escrita filosófica de Lukács. Mas também nos preocupávamos em não perder o rigor teórico e conceitual do pensamento de autor, do mesmo modo que apresentar ao leitor as fontes das nossas análises e percepções, para que, se julgar necessário, recorra a fonte original para tirar suas próprias conclusões. De modo a tornar esta síntese mais viável, optamos, quando se refere ao pensamento de Lukács, por indicar ao leitor a página mesmo em citações indiretas, de modo que pudéssemos ter mais

liberdade na escrita - sem lotar o texto de citações diretas -, mas sem perder o rigor tanto no uso dos conceitos, como das fontes utilizadas. Com o mesmo propósito, nos valemos abundantemente das notas de rodapé quando julgamos que algumas explicações mais completas eram necessárias ou mesmo citações que vinham no sentido de fundamentar nossas análises. Esperamos que estes esforços resultem numa mais palatável e inteligível.

Por fim, ao leitor alertamos que o nosso interesse pessoal é menos pela obra de Lukács e mais por aquilo que tem se apresentado aos olhos de uma certa tradição marxista como uma contribuição fundamental para teoria social contemporânea e talvez a principal aposta nos fundamentos de uma renovação do marxismo: a teoria marxista do conhecimento de base ontológica. Oldrini (2017, p. 177), por exemplo, nos diz que ao menos no interior do círculo de especialistas em Lukács há a defesa de que a sua *Ontologia* representa uma virada no interior do marxismo. Dizemos isso para nos afastarmos de qualquer visão de culto a personalidade ou a obra de Lukács, do mesmo modo de qualquer rechaço *a priori*. Aproveitando o ensejo, como já deve ter se tornado evidente, esta pesquisa não possui a pretensão de ser uma apresentação ou introdução ao método dialético, apesar de em alguns momentos este caráter ser necessário. Se assim o fosse, nossa escolha não seria possivelmente um pensamento como o de Lukács, tão complexo e com pretensões tão salutares de mudança de perspectiva (ou ao menos de fomento para esta) de toda uma tradição teórica (e política) como é o caso do marxismo.⁶

1.2. JUSTIFICATIVA

Como justificativa ao nosso problema de pesquisa, partimos da constatação de que toda pesquisa, projeto ou programa que não possui uma base epistemológica e metodológica sólida - não em termos de impermeabilidade de críticas e da impossibilidade da sua superação, mas enquanto consciência do seu lugar no desenvolvimento filosófico e científico, dos seus limites e potencialidades -, está fundando investigações sob um terreno incerto. Podemos ser impulsionados quanto a isso pelos questionamentos levantados por Edgar Morin (1990), um dos interlocutores centrais sobre o tema no âmbito das Ciências Ambientais,

⁶Aos interessados por uma incursão inicial sobre o tema, algumas obras já produzidas (das quais inclusive algumas servirão de auxílio para o desenvolvimento desta pesquisa) podem auxiliar neste caminho: *Totalidade e contradição: acerca da dialética*, de José Barata-Moura; *Marxismo*, de Henri Lefebvre; *Introdução ao método da teoria social*, de José Paulo Netto; o clássico *Dialética do Concreto*, de Karel Kosik; *O que é dialética?*, de Leandro Konder; *História e dialética* de Leo Kofler; *As ciências humanas e a filosofia*, de Lucien Goldmann. Uma gama significativa de outras produções sobre o tema poderiam ser citadas, mas aqui temos alguns bons pontos de partida.

quanto à necessidade do conhecimento científico conhecer a si mesmo. Ou ainda, pelas preocupações de Bourdieu (2001, p. 109) quanto ao conhecimento do conhecimento científico e do seu controle, mediante uma reflexividade que visa objetivar “o inconsciente transcendental que o sujeito cognoscente investe sem o saber nos seus actos de conhecimento”.

A solidez teórica necessária passa por entender que as diferentes correntes teóricas e projetos de sociedade – no caso aqui uma sociedade menos ou não destrutiva ao meio ambiente – não devem ser vistos como produtos em uma prateleira, das quais podem ser escolhidos ao gosto do freguês. A análise dos seus fundamentos epistemológicos e metodológicos e das tendências sociais que as impulsionam logo demonstraria suas incompatibilidades, mas também aqueles traços e fundamentos comuns, passíveis, portanto, de articulação e complementaridade. Se estamos corretos em exigir este rigor teórico, não podemos deixar de lado aspectos tão basilares em qualquer estrutura teórica como os pilares epistemológicos e metodológicos. Qualquer pesquisa é impensável sem esses pilares, mas isso não significa que a realização das pesquisas não permita que estes pilares estejam presentes de modo impensado.

É nesse sentido que a discussão em torno da metodologia e da epistemologia só pode ser considerada alheia aos problemas relativos ao campo socioambiental àqueles que ainda permanecem cegos em relação aos seus próprios guias de pesquisa, que partem de uma equivocada concepção de que é possível fazer pesquisa prescindindo da teoria, ou ainda, de uma ignorância com relação a própria história deste campo e dos pressupostos epistemológicos e metodológicos que se consolidaram nesta história.

Nos mais diferentes ramos do conhecimento a relação entre método, epistemologia e prática de investigação é algo já consolidado. No campo disciplinar das Ciências Sociais não parece questionável a importância do método materialista-dialético na teoria de Marx, do método dos modelos ideais e da neutralidade axiológica para teoria de Weber, ou da neutralidade e do método funcionalista na teoria de Durkheim. Conforme colocado por Netto (2011a, p. 1), “não se pode analisar a metodologia durkheimiana sem considerar o seu enraizamento positivista, bem como não se pode debater a ‘sociologia compreensiva’ de Weber sem levar em conta o neokantismo que constitui um de seus suportes”.

No campo disciplinar da História as discussões metodológicas compreendem grande parte das preocupações no interior do nicho das Teorias da História (BARROS, 2011). Em um campo aparentemente mais inóspito ao método, como o da Economia Política, os marxistas

Rosdolsky (2001) e Mandel (1968) dedicaram-se às suas discussões. Mesmo em terrenos aparentemente imunes a este tipo de debate, como nas ciências exatas ou da natureza, o método foi e tem sido alvo de polêmicas e debates, como encontramos em Popper (1980), Kuhn (2012) e Feyerabend (2007), para citar apenas alguns nomes mais notáveis.

Em diversos campos da ciência, portanto, dos mais “empíricos” aos mais abstratos, das ciências que lidam com a sociedade às ciências da natureza, as questões epistemológicas e metodológicas são, assim, uma constante, dado que dizem respeito ao próprio fazer científico.

Fato é, portanto, que também a área das Ciências Ambientais, que encontra-se eminentemente direcionada à questão ambiental, está carregada de pressupostos metodológicos e epistemológicos. São esses pressupostos que em alguma medida este momento busca esboçar um caminho de discussão, por um lado evidenciando a existência destes pressupostos e, por outro, indicando possíveis alternativas ainda pouco exploradas no interior da perspectiva marxista.

No âmbito dos debates em torno da questão ambiental, o discurso dos limites da racionalidade econômica parece consensual. Dele decorre a assertiva quanto a necessidade de repensar os rumos do desenvolvimento da sociedade (ou mesmo a própria ideia de desenvolvimento), bem como do modo como conhecemos a relação entre a sociedade e a natureza. Enrique Leff (1998), autor de inegável prestígio no âmbito das Ciências Ambientais, indica três características fundamentais da crise ambiental: os limites do crescimento, o questionamento da concentração de poder no Estado e no mercado, e questionamento do fracionamento do conhecimento. Em seguida a indicação do fracionamento do conhecimento como uma das características da crise ambiental, Leff (1998, p. 201) complementa: “y la emergencia de la teoría de sistemas y del pensamiento de la complejidad”. De fato, a pesquisa socioambiental parece hoje impensável sem estas duas concepções, das quais advém de uma busca por concepções e métodos interdisciplinares para compreensão desta realidade (LEFF, 1998).

A razão disso é a de que, para o autor, a crise ambiental é contemporânea de uma crise do saber (LEFF, 2000). “La emergencia de la cuestión ambiental como problema del desarrollo, y de la interdisciplinariedad como método para un conocimiento integrado”, diz o autor, “son respuestas complementarias a la crisis de racionalidad de la modernidad” (LEFF, 1998, p. 202). Mas a questão ambiental e a crise do saber, que emergem no final da década de 60 e início da década de 70 do século XX, têm como “solução” quase que imediata no polo do

saber, a interdisciplinaridade, “capaz de reintegrar o conhecimento para apreender a realidade complexa” (LEFF, 2000, p. 19).

Sendo assim, a proposta de uma nova racionalidade ambiental, contraposta a racionalidade econômica, surge a partir de processos sociais e naturais concretos, mais precisamente da crise ambiental. O que se segue enquanto incorporação de novas perspectivas de conhecimento, em especial científicas, está mais ou menos ligada a esta crise, como uma percepção da necessidade de mudanças para compreensão e enfrentamento da realidade. Se trata de uma pretensão de transformação dos paradigmas científicos tradicionais, da produção de novos conhecimentos, da integração dos saberes, além de uma nova proposta de construção de alternativas concretas visando o desenvolvimento sustentável (LEFF, 1998, p. 175).

Assim, a questão ambiental ganha notoriedade também pela via do questionamento dos conhecimentos e das formas de conhecer até então produzidas, em especial no que concerne ao universo científico. Mas não se trata de uma simples revisão dos conhecimentos até então produzidos. A proposta interdisciplinar, ao menos aquela apresentada por Leff, visa ir muito além de um rearranjo. A incorporação do “saber ambiental”, segundo se propõe, deve implicar em uma profunda revisão dos paradigmas teóricos dominantes e do modo disciplinar de fazer ciência. Em outros termos, implica em uma nova perspectiva teórico-metodológica e epistêmica de base interdisciplinar (LEFF, 1998; 2000).⁷

Um dos núcleos centrais desta proposta de reformulação do conhecimento, para Leff (1998, p. 176), é o da “retotalização do saber”, ou seja, de que deve-se superar o fracionamento e a compartimentalização do conhecimento em saberes disciplinares. Também aqui esta proposta parte de uma determinada concepção ontológica, qual seja, de que a problemática ambiental diz respeito a uma realidade complexa, da qual não pode ser compreendida corretamente por uma ou outra disciplina isoladamente.

Algumas influências teóricas são marcantes no processo de crítica aos paradigmas considerados tradicionais e de consolidação de novas bases metodológicas e epistemológicas para fundamentação da complexidade e da interdisciplinaridade. A própria ideia de realidade complexa implica quase que imediatamente na necessidade de um pensamento complexo para explicá-la. Com isso, a teoria de Edgar Morin possui forte influência no âmbito das ciências ambientais. Do mesmo modo a teoria geral dos sistemas e da termodinâmica dos sistemas

⁷“La perspectiva ambiental del desarrollo no sólo cuestiona los comportamientos de la sociedad de la opulencia y la abundancia ante los límites físicos que se oponen a su conservación y expansión. Implica también la reformulación crítica de los paradigmas del conocimiento en los que han anidado formaciones ideológicas que responden a los intereses de clases y de grupos sociales que sostienen este modelo de desarrollo” (LEFF, 1998, p. 174).

abertos (LEFF, 1998, p. 193; LEFF, 2000). Ou, como sintetizou Leff (2000), tem-se um predomínio de uma visão naturalista, biologista e ecologista, citando Morin e Edward Osborne Wilson, fundador da sociobiologia. O próprio Leff se diz adepto do pensamento pós-moderno, tido como o “oposto dialético da racionalidade da modernidade” (LEFF, 2012, p. 114).

Esta perspectiva da história, dos caminhos para superação da crise do saber e das soluções à questão ambiental, se consolidam em nível mundial por meio especialmente de algumas conferências internacionais. Duas merecem destaque: a Conferência de Estocolmo em 1972 e a Conferência de Tbilisi cinco anos depois. A primeira, segundo Leff (2000, p. 20), “reconhece que a solução da problemática ambiental implica mudanças profundas na organização do conhecimento”, propondo enquanto base desta reorganização “uma visão holística da realidade”, com “métodos da interdisciplinaridade”, fundamentando assim o desenvolvimento de uma educação ambiental. Na Conferência de Tbilisi de 1977, por sua vez, a proposta de interdisciplinaridade entre conhecimentos para análise dos processos socioambientais tem forte presença, inclusive propondo uma nova concepção de mundo enquanto um sistema complexo, ou seja, fortemente influenciado por perspectivas teóricas presentes naquele momento e que se consolidam no interior das Ciências Ambientais.⁸

No âmbito acadêmico brasileiro tanto esta visão de mundo como a proposta do seu conhecimento também se consolidam, tendo como um dos canais de reconhecimento a Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Tratando da criação de uma Área das Ciências Ambientais, por exemplo, afirma-se que

a importância da introdução de uma Área de Ciências Ambientais em 2011, no contexto da pós-graduação da CAPES, decorreu da necessidade de se dar conta da *complexidade dos problemas ambientais*, face à indissociabilidade entre sistemas antrópicos e naturais que emergem no mundo contemporâneo, muitas vezes decorrente do próprio avanço dos conhecimentos científicos e tecnológicos, baseados em uma construção do saber notadamente disciplinar. *A natureza complexa da problemática ambiental* pede diálogos não só entre disciplinas próximas, dentro da mesma área do conhecimento, mas entre disciplinas de ciências diferentes, bem como com outras formas de saberes, oriundos de culturas heterogêneas. Daí a relevância, de *novas formas de produção de conhecimento*. Diante disso, desafios teóricos e metodológicos colocam-se para as ciências ambientais (CAPES, 2013, p. 1 - *grifos nossos*).

Esta necessidade de repensar as bases teóricas e epistemológicas das ciências constitui uma questão central, dado que sem esta reflexão a própria interdisciplinaridade torna-se um

⁸“Una nueva concepción del mundo como un sistema complejo, llevando a una reformulación del saber y a una reconstitución del conocimiento. En este sentido, la interdisciplinariedad se convirtió en un principio metodológico privilegiado de la educación ambiental” (Unesco, 1980 *apud* LEFF, 1998, p. 202).

projeto limitado, pois são aquelas bases que “estabelecem las condiciones para la articulación de saberes en el marco de una racionalidad ambiental” (LEFF, 1998, p. 179), não podendo uma proposta interdisciplinar prescindir de repensar modos de articulação ou refundação destes próprios pressupostos.

Para além do dito anteriormente, que dão um certo tom dos problemas metodológicos e epistemológicos no campo socioambiental, alguns autores (ver LEFF, 2001; 2004; 2006; FLORIANI, 2004; 2004b; 2006; 2009; GARCÍA, 1994; JOLLIVET; PAVÉ, 2000) têm se dedicado, no interior do universo socioambiental, ao que chamam de campo da epistemologia ambiental, tal como Dimas Floriani, do qual possui obras e artigos publicados voltados às temáticas epistêmicas e metodológicas concernentes ao universo socioambiental (ver FLORIANI, 2014; 2004; 2006; 2009). Em uma das suas obras mais atinentes ao tema, intitulada *Conhecimento, meio ambiente & globalização*, o autor também tem o esforço em justificar a conexão entre “instâncias do real”. Seu objetivo era o de buscar uma matriz teórico-filosófica que contivesse os fundamentos de um novo pensamento sintetizador, articulando pensamento, ação, natureza e cultura (FLORIANI, 2004, p. 7-8), objetivo decorrente de uma busca em superar bordões no interior deste universo de pesquisa.⁹

De passagem, indicamos que dentre as matrizes teóricas buscadas por Floriani, a que está mais próxima de algum marxismo é a do já citado Leff, mas que está presente mais nas origens do pensamento deste autor do que nos fundamentos de um novo pensamento sintetizador. A partir de Floriani (2004) podemos observar o peso epistemológico e metodológico também do próprio Leff - que, segundo o autor, é o pensador, daqueles selecionados, que possui reflexões mais próximas de indagações sobre o pensamento socioambiental -, bem como de Humberto Maturana e Francisco Varela, Gregory Bateson, Niklas Luhmann, além do próprio Morin, sendo estes os autores escolhidos por Floriani (2004, p. 9) para “localizar a gênese cognitiva de um projeto integrador entre natureza, consciência e cultura”, em seu capítulo intitulado “Matrizes para uma teoria integradora: consciência-sociedade-natureza”.

Conforme indicamos anteriormente, a interdisciplinaridade tem sido a base epistemológica e metodológica de diversas pesquisas e programas que têm o meio ambiente como foco (e suas implicações para pensar o desenvolvimento e o território). Leff, por

⁹“Ouvimos a torto e a direito uma persistente ladainha, comum no léxico da academia e dos movimentos sociais, especialmente por parte dos ambientalistas, composta de bordões tais como: crise de paradigmas, globalização, crítica às visões dualistas da realidade, separação entre natureza e sociedade, hiperespecialização e conseqüente fragmentação do conhecimento, diálogo de saberes, racionalidade instrumental e racionalidade ambiental, multi-inter-trans-disciplinaridade...” (FLORIANI, 2004, p. 7).

exemplo, possui diversas obras que buscam discutir uma nova epistemologia ambiental. Podemos citar *Epistemología Ambiental, Sociología y Ambiente; Saber Ambiental*, além de outras como *Ciencias Sociales y Formación Ambiental*, que possuem uma discussão sobre interdisciplinaridade e sistemas complexos. O autor propõe, entre outras coisas, uma nova racionalidade ambiental, pautada em um saber ambiental que supera o próprio campo da racionalidade científica e a integra a outros saberes não pretensamente científicos (LEFF, 2001). Cito ainda *Racionalidade Ambiental*, em que o autor inclusive se propõe a uma crítica direta a alguns pilares do pensamento marxista, dentre eles o método dialético e o conhecimento ontológico.

Não é casual que, por exemplo, que a partir dos problemas ambientais concretos, dos quais inclui-se o do desenvolvimento e do território, e da constatação da confluência de múltiplos processos, Roland Garcia (1994) retire conclusões de cunho epistemológicos e metodológicos, dos quais dão base para análise concreta destes fenômenos e processos: “Tales situaciones se caracterizan por la confluencia de múltiples procesos cuyas interrelaciones constituyen la estructura de un sistema que funciona como una totalidad organizada, a la cual hemos denominado sistema complejo” (GARCÍA, 1994, p. 85). Nesse sentido, evidencia-se não somente a importância das discussões epistemológicas e metodológicas ao estudo ambiental, mas seu caráter basilar.

Estes problemas estão presentes também em Marcel Jollivet e Alain Pavé (2000) quando na busca em situar as pesquisas ambientais no interior de um campo próprio de pesquisa. Segundo os autores, emergem dessa busca os seguintes problemas metodológicos e teóricos: “A análise das relações entre diferentes níveis de integração espacial e temporal. O enfoque sistêmico. A modelização (ou o método de construção de modelos). A instrumentação e os dispositivos experimentais” e, por fim, “A interdisciplinaridade, particularmente aquela a ser cultivada entre as ciências naturais e as ciências sociais” (JOLLIVET; PAVÉ, 2000, p. 71). Os próprios autores evidenciam ainda a importância das discussões epistemológicas para as pesquisas ambientais. Segundo eles, a filosofia ingressou recentemente no domínio das questões ambientais, sendo que o seu “campo de ação a ser coberto é vasto” e que, frisa-se, a “epistemologia, principalmente, que deveria assumir um papel importante, tendo em vista a emergência dos problemas metodológicos desvelados pelas pesquisas ambientais (em particular sua dimensão interdisciplinar), *permanece ainda fora do jogo*” (JOLLIVET; PAVÉ, 2000, p. 102 - *grifo nosso*).

Carlos Gonçalves em *Os (des)caminhos do meio ambiente*, vai ao encontro das preocupações epistemológicas e metodológicas ao afirmar o caráter fundamental dos debates aparentemente restritos à Filosofia para as pesquisas socioambientais. Segundo o autor, pensar a natureza, “significa trazer à tona profundas implicações filosóficas e nós que assumimos plenamente a ecologia temos que ir o mais fundo possível nessa reflexão para não resvalarmos nas simplificações que tantos danos nos têm causado” (GONÇALVES, 2006, p. 43).

Estas são algumas influências no interior das Ciências Ambientais - extraídas, como dissemos no início, de algumas referências no interior do PPGDTS -, das quais dão uma noção geral da presença de preocupações epistemológicas e metodológicas no seu interior, sempre colocadas enquanto uma questão central.

O PPGDTS, enquanto um Programa que tem como área de concentração as Ciências Ambientais, é um dos exemplos da aderência acadêmica aos pressupostos metodológicos e epistemológicos que historicamente tem se consolidado no campo socioambiental e que determinam em alguma medida o modo de ser dos programas de pós-graduação pela CAPES na área das Ciências Ambientais.

Assim, coadunando com o que vimos anteriormente, o PPGDTS se coloca em uma área, a do Desenvolvimento Territorial Sustentável (DTS), do ponto de vista de “uma visão sistêmica na abordagem do conhecimento, buscando uma análise interdisciplinar que envolva as distintas complexidades emergentes no mundo contemporâneo”. Os objetivos do Programa explicitam já suas influências metodológicas e epistemológicas, em especial seus dois primeiros:

- a) Identificar alternativas e produzir conhecimentos que permitam a gestão da complexidade da problemática meio ambiente e desenvolvimento, sobretudo sua indissociabilidade entre sistemas sociais e ecológicos nos processos de desenvolvimento territorial sustentável;
- b) Desenvolver metodologias e abordagens interdisciplinares que permitam a integração de profissionais de origens disciplinares diversas em equipes capacitadas para a abordagem de problemas socioambientais complexos, primando por estudos comparativos (MESTRADO, s.d., s.p.)

Se nos voltarmos para as disciplinas, mais próximas da materialidade das pesquisas no âmbito do Programa, a de “Construção da pesquisa interdisciplinar I”, que aborda de modo mais direto as questões que estamos discutindo, tem como objetivo “Possibilitar um diálogo sobre as possibilidades e limites da abordagem disciplinar, multidisciplinar, interdisciplinar e transdisciplinar em construções epistemológicas, teóricas e metodológicas [...]”. As

referências teóricas da disciplina também marcam as influências que já apontamos: Morin e Leff, além de Feyerabend, Humberto Maturana e Francisco Varela, Basarab Nicolescu, Alain Touraine e etc (MESTRADO, s.d., s.p.).

Portanto, apesar da heterogeneidade presente nos modos de conceber a interdisciplinaridade no âmbito do debate socioambiental, a base crítica permanece um tanto quanto intocada com relação aos princípios epistemológicos e metodológicos, para não falar da própria concepção de interdisciplinaridade.

Apesar disso, é preciso considerar que estes autores e a base epistemológica e metodológica que defendem não é hegemônica no âmbito das Ciências Ambientais em geral. A produção é dominada, segundo Castree (2016), pelos assuntos de ciência, tecnologia, engenharia e matemática, sendo secundário o contributo acerca do “comportamento humano”. As ciências sociais presentes no interior desta prática interdisciplinar terminam por ser, conseqüentemente, aquelas de caráter positivista. Esta hegemonia, no entanto, tem variações no que diz respeito a região do mundo, possuindo especificidades, por exemplo, no caso da América Latina em relação a questão do desenvolvimento sustentável (VANHULST; ZACCAI, 2016).

Apesar de muito consolidada, é preciso ao menos indicar que a interdisciplinaridade (mas também transdisciplinaridade, multidisciplinaridade, pluridisciplinaridade e outras), mesmo em sua base crítica, não constitui o único caminho possível para superação da fragmentação do conhecimento científico, nem passa sem críticas em relação aos seus fundamentos.

Esforços têm sido feitos recentemente por pesquisadores no âmbito do PPGDTS no sentido de revisitar e tornar mais sólidas as bases teórico-metodológicas do debate socioambiental, como em Dallabrida, Rotta e Büttendbender (2021), que se propõem a identificar pressupostos epistêmico-teóricos que orientam a elaboração de procedimentos metodológicos para reconhecimento e análise de contextos socioeconômico-culturais e ambientais. No entanto, é necessário não se deixar levar por caminhos ecléticos, devendo-se considerar as reais possibilidades de diálogo entre saberes, campos e, sobretudo, perspectivas teóricas. Nesse sentido, entendemos que a perspectiva marxista está ainda em estágios iniciais de exploração das suas potencialidades analíticas no interior do PPGDTS, em especial no que se refere ao DTS. Expressão disso é a marginalidade da Teoria Marxista da Dependência, das teorias ecossocialistas e, conseqüentemente, do método materialista-dialético, que ainda carece de estudos mais profundos.

Para compreender algumas das razões possíveis desta marginalização (para não dizer exclusão) do marxismo no âmbito não só do Programa, mas em grande medida do debate em torno da questão ambiental, sobretudo em relação aos fundamentos metodológicos e epistemológicos, é necessário contextualizar a respeito da própria história da tradição marxista. Trata-se de uma história cheia de controvérsias, das quais se devem em grande medida as diferentes interpretações feitas da obra de Marx e Engels. Conforme o francês Bruno Latour afirma em *Ciência em Ação*, “por mais perspicaz que seja a previsão que farão os leitores e por mais sutil a sua apresentação [...] o leitor real, de carne e osso, ainda assim poderá chegar a conclusões diferentes” (LATOURE, 2000, p. 95). É evidente que, conforme nos diz Netto (2009), os problemas relativos às interpretações da obra de Marx não são somente teóricos, mas possuem razões ideológicas.

Além disso, os problemas em torno das interpretações das obras de Marx e Engels se dão tanto nos críticos como no interior do próprio marxismo (NETTO, 1991). Mais do que controvérsias interpretativas, o marxismo ao longo da sua história foi marcado por anúncios de crise da sua estrutura de pensamento (NETTO, 1991), a mais recente nas últimas décadas do século XX - para alguns geograficamente localizada na Europa Latina (ver ANDERSON, 1985) e para outros mais generalizada, alcançando a Alemanha e Estados Unidos (ver ALEXANDER, 1986).

Independentemente das diferentes visões quanto à amplitude e a validade da crise, fato é que sua enunciação se insere em um contexto político-econômico da ruína do “socialismo real” – e portanto de experiências que reivindicavam, heterogeneamente, como norte político-ideológico, o socialismo marxista - e das controvérsias paradigmáticas nas ciências da natureza e nas ciências sociais¹⁰ - ou seja, são de natureza tanto teórica como ideológica.

No caso da propaganda crise de paradigmas, destacamos o que alguns marxistas (ver NETTO, 1992; IANNI, 1990) consideram como a emergência de um pensamento heterogêneo denominado pós-moderno, que tem como um dos seus núcleos centrais, segundo estes autores, uma crítica da modernidade, a negação de determinações ontológicas¹¹ e da razão e a crítica a visões totalizantes ou estruturais. Como consequência, o marxismo tem sido duramente criticado como obsoleto em suas categorizações clássicas, resultando na diminuição da sua influência, inclusive no “mundo da cultura” (NETTO, 2002a). Estas

¹⁰ Sobre estas controvérsias, sob uma perspectiva marxista, ver Netto (1986) e Ianni (1990). Para uma outra perspectiva, ver Alexander (1986).

¹¹ “O pós-moderno se constitui basicamente na ausência de determinações ontológicas: já não há o real, há discursos sobre o real; já não há uma totalidade da vida social, há fragmentos, recortes, instantes; já não existe mais uma imagem do real, existe um conjunto de imagens do real” (NETTO, 1992, p. 12).

críticas atingem inclusive o campo das questões ambientais, conforme crítica de Tibor Rabóczkay em *Repensando o Partido Verde Brasileiro* (2004) (ver RODRIGUES, 2015, p. 39).

Ou seja, enquanto que na concepção de Leff temos uma necessária refundação do pensamento a partir do final da década de 1960, pautado no saber ambiental, possuindo um sentido positivo, para os marxistas acima citados trata-se de um processo histórico de crise estrutural do capital e de aprofundamento da sua decadência ideológica, tendo o pensamento pós-moderno como uma de suas expressões.

Sem qualquer pretensão de aprofundamento, gostaríamos de apresentar agora algumas elaborações recentes no Brasil que, partindo de uma concepção marxista, buscam contrapor a proposta interdisciplinar tal como apresentamos, ou mesmo balancear com outras formas de enxergar o mesmo problema, possibilitando assim uma ampliação das discussões e no aprofundamento dos aspectos metodológicos e epistêmicos.

Ivo Tonet (2013) é um dos críticos da concepção interdisciplinar, mediante a retomada de um paradigma que tem sido marginalizado como um daqueles “tradicionalistas” que a racionalidade ambiental deve superar: o marxismo. Mais precisamente, Tonet se filia à concepção do marxista húngaro Gyorgy Lukács e seu modo de compreensão da obra de Marx e Engels e da própria realidade. Tonet indica o que seriam cinco equívocos basilares das propostas interdisciplinares: (1) pressupor que a complexificação e a fragmentação são resultados naturais do processo social; (2) o rechaço da dependência ontológica do conhecer em relação ao ser; (3) pressupor a autonomia do saber; (4) tomar o padrão moderno de cientificidade como o caminho verdadeiro para produção do conhecimento científico; e (5) ignorar que este padrão tem no sujeito o polo regente do conhecimento e não a realidade (TONET, 2013).

Sem aprofundar o teor da crítica que Tonet (2013) pretende imprimir, queremos tão somente colocar que se trata de uma crítica dos fundamentos metodológicos e epistêmicos, a partir de um “novo” modo de conceber a realidade e o seu conhecimento, de um ponto de vista não epistemológico, mas ontológico. Parte, com base em Lukács, da compreensão de que a complexificação é uma característica ontológica do ser social e não um produto moderno; que é a divisão social do trabalho e a propriedade privada que transformam esta complexificação em uma cisão entre conhecimentos; e que, portanto, a superação da fragmentação é, primeiramente, uma superação das condições sociais que lhe produzem e reproduzem, e não uma superação no campo exclusivo do conhecimento. O método, assim,

não pode ser o do pensamento da complexidade ou da teoria sistêmica, mas da dialética materialista.

Coadunando com as posições do autor, Feitosa (2019) enfatiza a necessidade de relacionar a discussão do avanço das propostas interdisciplinares com o desenvolvimento das forças produtivas. O autor levanta a hipótese de que uma das causas possíveis para ampliação da demanda por uma educação mais “complexa” estaria na exigência posta pelo mercado de uma educação multiespecializada. Esta hipótese é desenvolvida por Mueller, Bianchetti e Jantsch (2006), para quem a interdisciplinaridade é resultado de uma demanda por uma escola/universidade “toyotizada”, exigente de profissionais polivalentes, ao contrário da determinação anterior de um currículo “taylorizado ou fordizado”. A tese central dos autores é a de que

a interdisciplinaridade, passou a ser concebida e veiculada, desde o início da década de 1970, como um conceito apropriado e fagocitado pelo mundo da produção, visando, em termos de discurso e de prática demandar da escola/universidade, um egresso cada vez mais adequado às características exigidas pelo atual mercado: flexível, maleável, adaptável, ajustável, disponível para as constantes mudanças do modo de produção vigente (MUELLER; BIANCHETTI; JANTSC, 2006, p. 178).

Para além da crítica aos seus fundamentos histórico-sociais das propostas interdisciplinares em voga, Feitosa (2019) aposta na categoria de totalidade como fundamento para superação das perspectivas interdisciplinares, conceituando esta categoria do seguinte modo:

A totalidade, do ponto de vista marxista, é uma síntese das múltiplas formas que possui um objeto concreto, incluindo sua historicidade. Essa categoria pressupõe que o conhecimento das partes e do todo conjectura uma reciprocidade, pois o que confere representação tanto ao todo quanto às suas diversas partes que o constituem são determinações, isto é, inter-relações, que perpassam e completam a transversalidade do todo (FEITOSA, 2019, p. 7).

Para o estudo da realidade, esta concepção tem como efeitos, segundo o autor, de que “não pode haver conhecimento das partes sem o todo” e que, portanto, “as partes só podem ser compreendidas se a análise investigativa/expositiva percorrer o caminho da transversalidade essencial do todo” (FEITOSA, 2019, p. 7). Mueller, Bianchetti e Jantsch (2006), por sua vez, consideram que a interdisciplinaridade tem de ser posta no interior da sua materialidade histórica e que seja de fato instrumento crítico, sendo imprescindível pensá-la no âmbito de uma perspectiva de totalidade.

A posição de Costa (2012) vai na mesma direção dos autores supracitados com relação à categoria nuclear para superação do modo disciplinar fragmentário. No entanto, ao contrário

do que defendem estes autores, Costa busca realizar uma junção entre interdisciplinaridade, a partir das influências epistemológicas e metodológicas no âmbito das Ciências Ambientais (Morin, Leff e outros), com o marxismo, tendo como centro de gravitação a categoria de totalidade. A assimilação à interdisciplinaridade se daria mediante a compreensão de que a categoria de totalidade busca exatamente “explicar, de um objeto de pesquisa delimitado, as múltiplas determinações e mediações históricas que o constituem” (COSTA, 2012, p. 25).

Em um sentido parecido, Loureiro (2009; 2007; 2012) tem despendido esforços sistemáticos e aprofundados no sentido de apreender e demonstrar os contributos críticos do marxismo (especialmente dos seus fundadores) às Ciências Ambientais, mais precisamente no âmbito da educação ambiental. Enfatizamos o aspecto do aprofundamento, dado que o autor tem se dedicado a identificar conexões possíveis entre a obra e o pensamento de Morin com categorias e concepções características do pensamento de Marx e Engels, em especial no que diz respeito aos fundamentos epistemológicos e metodológicos.

Não é necessário se aprofundar muito mais na bibliografia - que possui alguns contributos interessantes especialmente no âmbito da Educação Ambiental (ver OLIVEIRA, KAPLAN E DAWIDMAN, 2021) - para verificar que se trata de uma percepção do processo histórico diversa daquela que apresentamos no tópico anterior, dos fundamentos histórico-sociais da emergência do pensamento interdisciplinar e de algumas propostas que se consolidaram.

Ademais, que existem movimentos no sentido de repensar estas bases metodológicas e epistemológicas, em particular no âmbito das Ciências Ambientais, não mais a partir da concepção de uma crise de paradigmas, da modernidade e seus projetos, mas do desenvolvimento do modo de produção capitalista e das suas determinações à ciência. Dito isso, é evidente que os contributos metodológicos e epistemológicos do marxismo ainda foram pouco explicitados e sistematizados, especialmente com relação aos marxismos que surgiram a partir da influência de Marx e Engels. A categoria que centralmente é mobilizada nestas propostas, a de totalidade, recebe em geral um tratamento pouco aprofundado.

O marxismo carece ainda de um tratamento sistemático e aprofundado das contribuições possíveis (bem como dos limites) às Ciências Ambientais no que diz respeito aos fundamentos metodológicos e epistemológicos, o que dificulta a crítica às concepções hegemônicas existentes no campo socioambiental neste quesito, mas também as teorias críticas a esta hegemonia presentes nele, do mesmo modo que uma avaliação do que permanece vivo e o que já está morto no marxismo, assim como se o pensamento que foi por

nós apresentado acima com relação aos fundamentos epistemológicos e metodológicos nas Ciências Ambientais é uma saída ou mais um refúgio no interior do sistema capitalista e suas formas ideológicas.

Há a necessidade ainda, segundo avaliamos de um estudo mais acurado quanto a estes pressupostos no âmbito das produções marxistas relativas à crise ecológica e os projetos de superação desta crise. Como indicamos no início, esta relação entre pressupostos metodológicos e teóricos em diferentes marxismos é evidente e constitui um dos pilares da teoria social de Marx. No campo dos problemas socioambientais e em pensar um outro desenvolvimento radicalmente crítico, revolucionário e sustentável, o mesmo se evidencia. Além da crítica marxista (ou marxiana) ao capitalismo, o pilar fundamental das teorias ecossocialistas, por exemplo, é o método desenvolvido por Marx e Engels, que possibilitou a estes a crítica da economia política e o desnudamento da lógica do capital, e que possibilita ao ecossocialismo a análise da crise ecológica contemporânea¹². Além disso, é preciso considerar uma tradição marxista própria no campo ecológico, que inclusive tem proposto debates relativos ao método dialético (FOSTER, 2005, HOLLEMAN, 2015, MANCUS; YORK, 2009, O'CONNOR, 2001; 1999, KOVEL, 2001).

É preciso salientar, nesse sentido, que emergência da questão ambiental ligada fortemente ao paradigma sistêmico e ao pensamento complexo enquanto polo crítico do debate, norteando as perspectivas interdisciplinares que surgem como uma necessidade no campo do conhecimento, não constituem uma consequência mecânica da crise ambiental, como uma forma de conhecimento necessária fruto destas questões. Implica que, do mesmo modo que a racionalidade econômica e seus pilares paradigmáticos são passíveis de crítica, negando exatamente esta racionalidade como única possível, o que se seguiu e consolidou enquanto alternativa crítica a questão ambiental não constitui a única alternativa possível no campo teórico-epistemológico, assim como de alternativas ao desenvolvimento hegemônico.

Disso implica que não devemos considerar os paradigmas “tradicionais” como inválidos e infrutíferos, assim como outras propostas teóricas que criticam estes paradigmas sem necessariamente coadunarem como o pensamento complexo, sistêmico etc. Em outros

¹² Exemplo concreto da centralidade do método para as teorias ecossocialistas é nos dada por Lowy (2020, s.p.) quando afirma que “a luta socioecológica é um bom exemplo da necessidade de uma visão marxista dialética da agência individual e coletiva. Isso se traduz em dois níveis: um é a complementaridade entre iniciativas individuais, por exemplo, a alimentação vegetariana, e as mudanças estruturais, como o fim dos subsídios à indústria da carne, ou a defesa da floresta contra a expansão destruidora do gado. Para os ecossocialistas, não se trata de opor uma iniciativa à outra, mas de ganhar os vegetarianos para as lutas sociais. As mobilizações socioecológicas, e um possível processo revolucionário de transição ao ecossocialismo, não são possíveis sem que os indivíduos, em grande número, se unam a esse combate coletivo”.

termos, é preciso sempre enfatizar a necessidade de um constante processo crítico em relação ao conhecimento metodológico e epistêmico historicamente elaborado, sobretudo porque este conhecimento pode, por vezes, indicar limitações e até mesmo falhas fundamentais no que se toma hoje como dado em alguns autores no âmbito das Ciências Ambientais.

Trata-se, portanto, de um campo aberto de disputas e possibilidades com relação a interlocução do marxismo no âmbito das Ciências Ambientais e ao debate mais amplo em torno da questão ambiental, requerendo rigor teórico, em especial em um domínio que apesar de fundamental, tem sido relegado a um problema puramente filosófico que é o da metodologia e da epistemologia.

Por fim, que um estudo aprofundado e sistemático das contribuições e limites do marxismo às questões socioambientais com relação a epistemologia e metodologia é ainda uma tarefa por fazer, sobretudo se pensamos em autores quase inexplorados fora do nicho marxista - mas inclusive no interior da ecologia marxista -, como o citado Lukács em suas obras tardias. No caso deste último, como vimos, trata-se de uma pretensão de renovação do marxismo mediante a apropriação dos fundamentos ontológicos da obra marxiana, pautando, portanto, novos modos de compreensão da epistemologia e dos fundamentos teórico-metodológicos.

Enrique Leff - que, como vimos, segundo Floriani (2004), é um dos pensadores influentes no debate socioambiental acerca dos problemas epistemológicos e metodológicos que possui reflexões mais próximas de indagações sobre o pensamento socioambiental a esse respeito -, buscou acertar contas com o método dialético - mas também com Marx e uma parcela do marxismo relativamente a outras questões -, partindo exatamente das problemáticas socioambientais e da sua proposição de um saber ou racionalidade ambiental. O fez de modo mais sistemático ao menos em dois momentos: no terceiro capítulo da obra *Aventuras da epistemologia ambiental*, intitulado de “Do pensamento dialético ao diálogo de saberes: contradição, diferença e outridade na transição da modernidade para a pós-modernidade”; e no capítulo 2, intitulado “A complexidade ambiental e o fim do naturalismo dialético”, da obra *Racionalidade ambiental*.

Em ambas a crítica ao materialismo dialético, quando inclui as insuficiências de autores como Lukács, se refere às suas obras juvenis, especialmente *História e Consciência de Classe*, que, como veremos no tópico seguinte, foi completamente rechaçada pelo autor em sua maturidade¹³. Mais importante que isso, no entanto, é o fato de que diversos aspectos da

¹³ Os principais alvos da crítica de Leff são Engels, Goldman, Kosik, Lukács e, no âmbito do pensamento ecológico, Murray Bookchin.

crítica de Leff ao materialismo dialético foram também criticadas por Lukács em suas obras da maturidade sem que, no entanto, houvesse um abandono deste método. A título de exemplo, o autor critica Bookchin e sua tentativa de renovação da dialética a partir do pensamento ecológico pela revitalização da “totalidade unitária” e de um “monismo ontológico”, de uma dialética “oniabrangente e totalitária”. Censura ainda a tentativa de converter o “modelo do pensamento dialético [...] para a ordem social” (LEFF, 2012, p. 110). Aqui (mas não somente) a teoria de Lukács ganha um sentido de novidade no âmbito do pensamento dialético ao debate socioambiental na medida em que não pode ser confundido com tais pretensões de uma “totalidade unitária” ou um “monismo ontológico”, que visa submeter a realidade como um todo, natural e social, as mesmas leis e a mesma lógica, conforme buscaremos demonstrar ao longo deste trabalho. Do mesmo modo, a crítica de Leff (2012, p. 111) a “unidade idêntica” entre o real e o simbólico também não pode ser direcionada ao pensamento maduro de Lukács. Nossa pesquisa pode contribuir, assim, inclusive para avaliação da extensão da crítica pós-moderna de Leff ao materialismo dialético - mas também outros domínios da teoria marxiana e marxista.

Neste ensejo, cabe indicar brevemente que os destinos do pensamento de Lukács, sobretudo o contido em suas obras da maturidade, recebem fortes influxos desse contexto histórico de alegação de uma nova crise do marxismo e da emergência do pensamento pós-moderno. Os adeptos de seu pensamento defendem que “de todos os grandes teóricos do século XX” entre os marxistas, talvez seja Lukács “o mais afetado pela cultura desse período contra-revolucionário” (NETTO, 2002a, p. 79). Por um lado, a própria imagem de Lukács no interior do movimento comunista foi fortemente abalada após a derrocada dos regimes socialistas no leste europeu (TERTULIAN, 2002a) e o destino editorial de sua principal obra da maturidade, *Ontologia*, coincide com o contexto da queda do “socialismo real” (FORTES, 2013) e de mais uma propagação de crise do pensamento marxista. Por outro lado, ainda segundo seus adeptos, a hegemonia das perspectivas pós-modernas e com ela a permanência da predominância das reflexões gnosiológicas, lógicas e epistemológicas, constitui um terreno completamente avesso à aceitação de propostas ontológicas tal como propõe Lukács (NETTO, 2002a; FORTES, 2013). Como resultado, mesmo sendo considerado um dos maiores marxistas do século XX, sua obra da maturidade, sobretudo a *Ontologia*, permanece pouco estudada¹⁴ (ver PINASSI, 2002; TERTULIAN, 2002a, 2002b; NETTO, 2002a, 2012), sendo

¹⁴ Realidade que contrasta com seu prestígio enquanto em vida – mesmo que não sem controvérsias -, conforme recorda Carlos Nelson Coutinho, ao afirmar em entrevista que “Lukács estava na crista da onda quando morreu”, que era então “de longe, o mais conhecido filósofo marxista, num momento em que o marxismo estava em alta

lembrado peremptoriamente pela sua obra *História e Consciência de Classe*, da qual foi renegada posteriormente por Lukács em seus principais fundamentos (PINASSI; LESSA, 2002). Pode ter contribuído ainda para esta marginalização da sua obra madura o fato de Lukács ter sido um crítico categórico das principais tradições teóricas do seu tempo, inclusive da tradição marxista, guiado sempre pela recusa dos princípios da teoria do conhecimento, que marcadamente recusam a primazia da ontologia.

No Brasil, segundo Frederico (1995), a entrada do pensamento de Lukács se deu por meio dos intelectuais comunistas. O primeiro contato oficial ocorreu em 1959 com a publicação de *As concepções filosóficas de Georg Lukács*, de Bela Fogarasi, pela revista *Problemas da Paz e do Socialismo*, em edição para o Brasil. O primeiro texto de Lukács em português aparece no mesmo ano na revista *Estudos Sociais*, trata-se do prefácio de *A destruição da razão*. Apesar de outras traduções e comentários que se seguiram, a obra de Lukács só recebeu uma maior divulgação após 1964. O que é relevante aqui enfatizar em relação aos caminhos do pensamento de Lukács no Brasil é que se houve uma crescente no interesse pelas suas obras após 1964, mas depois da derrocada do regime militar houve um significativo abandono das preocupações em torno do seu pensamento e da tradição política e cultural que ele representava - por outro lado e em paralelo, Lukács vai sendo inserido nos meios universitários. Ainda em finais do século XX, Frederico (1995) lamentava a marginalidade de Lukács nos círculos da intelectualidade progressista.

Apesar dos avanços na difusão do pensamento de Lukács no Brasil, com destaque para os esforços editoriais de tradução das suas obras, suas ideias permanecem ainda com aspectos pouco explorados. Com vistas a dimensionar esta questão, realizamos uma breve pesquisa bibliométrica para a identificação de produções que versam sobre o método e conhecimento ontológico no pensamento de Lukács. Para esta pesquisa, buscamos identificar tanto artigos como monografias, dissertações e teses. Selecionamos então duas bases de dados: a Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações (BDTD) e o Portal de periódicos da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). A escolha destas bases se deve exatamente a sua notoriedade, proporcionando assim uma dimensão do alcance das obras do autor no âmbito acadêmico em geral no país. Inicialmente utilizamos do termo de busca “Lukács” para dimensionar a quantidade geral de produções sobre o autor. Posteriormente, utilizamos os termos “dialectic*” “materialism*” “met*” “epist*”, “conhec*”, “knowledge”, “cien*” e “science”, todos antecedidos por “Lukács AND”, para identificar aqueles trabalhos

no mundo inteiro” (PINASSI; LESSA, 2002, p. 168). Como vemos, o destino do pensamento de Lukács imbrica-se ao futuro do próprio marxismo.

em língua portuguesa e inglesa que tiveram como objeto central os domínios metodológicos, epistemológicos e do conhecimento nas obras de Lukács. As buscas foram realizadas com marco temporal até 2021, restringindo ao índice de busca pelo título, de forma a tornar mais preciso a busca por aqueles trabalhos que tenham como objeto o pensamento e a obra de Lukács. Limitamos ainda aos periódicos revisados por pares, quando aplicável.

A pesquisa se deu mediante a leitura dos títulos dos resultados encontrados a partir deste escopo de busca, de modo a identificar quais trabalhos correspondiam ao objetivo proposto pela pesquisa. Posteriormente a leitura do título, realizamos a leitura do resumo tanto daqueles trabalhos que suscitaram dúvidas quanto ao seu objeto, como daqueles que aparentemente correspondiam aos nossos objetivos.

Os resultados encontrados demonstram primeiramente um número pouco expressivo de trabalhos que têm como objeto o pensamento e a obra de Lukács - ademais se considerarmos a possibilidade de que no total de produções identificadas constem autores que não sejam Gyorgy Lukács. Somente 381 artigos científicos no Portal de Periódicos da CAPES, sendo que somente 50 destes são em língua portuguesa, e 66 trabalhos na BDTD. Esta constatação pode ser corroborada quando comparamos com os resultados para “Sartre” e “Heidegger” (dois pensadores do período histórico de Lukács) no Portal de Periódicos Capes, respectivamente 1.196 e 2.741 resultados. Por outro lado, os resultados para os termos de busca mais específicos são irrisórios ou inexistentes. Em relação aos artigos científicos identificados na busca realizada no Portal de Periódicos da CAPES, 3 para “Lukács AND dialétic*”, 2 para cada um dos seguintes termos: “met*”, “epist*” e “knowledge”; e 1 para “science”. Os resultados encontrados no BDTD, por sua vez, foram de 2 trabalhos para o termo “conhec*” e o mesmo número para o termo “cien*”. Os termos não citados não tiveram trabalhos identificados.

Esta breve busca bibliométrica auxilia, portanto, na demonstração do quão inexplorada permanece sendo a obra lukacsiana, com destaque para o baixo interesse em torno do conhecimento ontológico em seu pensamento, bem como da sua ainda reduzida capilaridade nos meios acadêmicos. A mesma percepção é a de Fortes (2013), que afirma que mesmo nos principais autores que se dedicaram ao estudo da obra de Lukács, como Nicolas Tertulian e Guido Oldrini, os problemas relativos à base ontológica do conhecimento e seus aspectos analíticos e categoriais não são elucidados em detalhes. Assim, mesmo com avanços, com destaque para a área do Serviço Social, a afirmação de Pinassi (2002, p. 7) feita no início do

nosso século, de que a obra de Lukács estava “banida dos e pelos meios acadêmicos”, permanece condizente com a realidade atual.

Nesse sentido, as reflexões de Lukács podem servir de terreno fecundo “num momento em que, sob a cobertura de uma suposta ‘crise dos paradigmas’ entre os quais o marxismo ocuparia naturalmente o primeiro plano, busca-se defender a fragmentação ‘pós-moderna’ contra o princípio metodológico da totalidade”, sendo ainda, segundo Coutinho (1996, p. 10), “um antídoto eficaz contra a falsa dualidade de formalismo vazio e empirismo cego”. E dado que na concepção dos adeptos da sua teoria, como Fortes (2013, p. 17), a sua crítica ontológica “denuncia de maneira radical as bases sociais da hegemonia da epistemologia e das tendências de cunho acentuadamente subjetivista das ontologias atuais”, a investigação da obra de Lukács é também uma avaliação da crítica, mesmo que indireta, aos fundamentos das concepções predominantes (epistemológicas) no âmbito do debate socioambiental.

À vista de tudo que foi dito anteriormente, nas trilhas do constante retorno crítico à tradição marxista, pretendemos que esta pesquisa se insira naquela “permanente tarefa da crítica de identificar com rigor o que permanece ‘vivo’ e o que se torna ‘morto’ no legado de Marx” (NETTO, 1991, p. 84). Conforme afirma Lukács, “A relação com Marx é a verdadeira pedra de toque para todo intelectual que leva a sério a elucidação da sua própria concepção de mundo, o desenvolvimento social, em particular a situação atual, o seu próprio posicionamento em relação a ela” (LUKÁCS, 2010a, p. 13). Sendo assim, esperamos contribuir com as produções no interior do marxismo, bem como colocar novos temperos no senso crítico de pesquisadores voltados a pensar criticamente a indissociabilidade entre natureza, desenvolvimento, território, cultura e sociedade.

1.3. INTRODUÇÃO AO ITINERÁRIO DO AUTOR: O CAMINHO DE LUKÁCS ATÉ O PENSAMENTO ONTOLÓGICO

Dado que se trata de um autor relativamente desconhecido no âmbito acadêmico, poderíamos começar por apresentar a figura de Gyorgy Lukács, como homem nascido em 1885, em Budapeste, capital da Hungria, e falecido em 1971, no mesmo local. Como filho de uma família próspera, de um pai dirigente da principal instituição bancária do país. Poderíamos nos delongar aqui em relação a sua biografia. Apesar de ser interessante, sobretudo neste momento preliminar das nossas exposições, este não é, no entanto, um tópico

sobre a sua biografia, que pode ser consultada, por exemplo, no trabalho de Oldrini (2017). Pretendemos aqui, tão somente, apresentar alguns aspectos do itinerário biobibliográfico do autor, ou seja, da sua trajetória teórica, tendo como um fio condutor o nosso problema de pesquisa, em especial o processo de construção desta perspectiva ontológica do conhecimento por parte de Lukács.

O pensamento e a figura de Lukács são envoltos de posições extremadas dos seus adeptos e críticos. Há quem o considere, como Fraçois Fejto, um submisso defensor de Stalin, ou um não-marxista, como Jean-Paul Sartre. Na outra ponta, temos os que chegaram a ver em Lukács a figura paterna, como Carlos Nelson Coutinho (PINASSI; LESSA, 2002, p. 168), ou que defendiam na década de 1980 o pensamento de Lukács com fanatismo e dogmatismo, como José Paulo Netto e o próprio Coutinho (PINASSI; LESSA, 2002, p. 180).

As polêmicas em torno da sua vida e da sua obra, assim como as posições existentes em relação ao seu pensamento, não são o objeto central das nossas preocupações. Estas indicações iniciais servem tão somente para alertar quanto ao terreno de franca batalha e controvérsia em que esta pesquisa está inserida, que as leituras e interpretações de sua obra não são feitas prescindindo de uma certa dose de emoção e envolvimento particulares.

Dito isso, é preciso considerar preliminarmente que o marxista húngaro esteve ocupado em grande parte da sua vida com problemas ligados à crítica literária e o problema da estética em geral, e não propriamente com questões relativas a ontologia, dialética, método e etc. Estas preocupações começam a emergir como centrais no itinerário de Lukács em seu protomarxismo, inicialmente no interior de uma base epistemológica e gnosiológica, rechaçando impositões ontológicas até 1930 (OLDRINI, 2008). “Considerava a filosofia materialista”, afirma Lukács em *Meu caminho para Marx*, “completamente superada, enquanto teoria do conhecimento” (LUKÁCS, 2010a, p. 13).¹⁵

Neste mesmo escrito, Lukács apresenta no seu itinerário, posteriormente as revoluções de 1917 e 1918, preocupações em “dominar a dialética marxista”, das quais não figuravam anteriormente. No entanto, ainda neste momento, segundo Lukács, seu pensamento estava marcado por um “subjetivismo ultraesquerdista”, que o impedia de compreender corretamente a dialética materialista. A principal obra deste período chamado por Oldrini (2008) de “protomarxismo” de Lukács foi *História e Consciência de Classe*, de 1923, que, segundo Vaisman e Fortes (2010, p. 10), mesmo com significativos limites, a obra “representou uma

¹⁵ “A tese neokantiana da ‘imanência da consciência’ ajustava-se perfeitamente à minha posição de classe na época; não a submetia a qualquer exame crítico, mas a aceitava passivamente como ponto de partida de toda e qualquer colocação do problema gnosiológico” (LUKÁCS, 2010a, p. 1).

reação importante às desventuras do marxismo oficial que não valorizava o papel da subjetividade no interior dos processos históricos”, sendo, de fato, sua obra mais afamada e que ainda atualmente é “cultuado como o *opus magnum* do filósofo húngaro” (VAISMAN; FORTES, 2022, p. 9).¹⁶

Em seu conteúdo ainda apresenta vícios do idealismo hegeliano, notadamente a identidade entre sujeito-objeto (OLDRINI, 2008). Conforme o próprio autor diria, em prefácio autocrítico elaborado anos depois da publicação da obra, a identidade sujeito-objeto representa ainda um “hegelianismo mais hegeliano que Hegel” (LUKÁCS, 2003). Trata-se de uma representativa do itinerário lukacsiano até aquele momento na busca de resolver os “problemas decisivos da dialética”, que, segundo Lukács, “foram resolvidos nesta obra de maneira idealista (dialética da natureza, teoria do reflexo etc.)” (LUKÁCS, 2010a, p. 14). O próprio Lukács apresentou críticas severas a esta sua obra, afirmando em carta a Leandro Konder, de 1963, que “este livro está inteiramente superado em seus problemas fundamentais” (PINASSI; LESSA, 2002, p. 140).

É na sua estadia em Moscou, entre 1930 e 1931, que ocorre uma virada em seu pensamento, representando então o momento em que seus comentadores (OLDRINI, 2002, 2008; NETTO, 1996, 2002a, 2012; VAISMAN; FORTES, 2010) consideram como o início da fase madura do pensamento lukacsiano, assumindo uma direção ontológica¹⁷ fundada no pensamento de Marx e que inicialmente se expressam nos estudos sobre a arte (VAISMAN; FORTES, 2010)¹⁸. É neste episódio em Moscou Lukács tem os primeiros contatos com escritos do jovem Marx, como os *Manuscritos Econômico-filosóficos* e com os *Cadernos Filosóficos* de Lenin (LUKÁCS, 2010a). Aí ocorre uma profunda alteração no pensamento filosófico de Lukács e da sua relação com o marxismo (OLDRINI, 2002; VAISMAN; FORTES, 2010; VAISMAN, 2007; HELLER, 1979). A partir de então, “os princípios, então descobertos em

¹⁶ Mas mesmo tão comentada, a obra foi publicada no Brasil somente em 2003, o que de certo modo dá indicativos dos destinos reservados à obra e ao pensamento de Lukács.

¹⁷ Coutinho (1996) considera, ao contrário, que desde a obra *História e Consciência de Classe*, Lukács já tinha preocupações fortemente ontológicas.

¹⁸ Para alguns, como Lowy (1998, p. 232), “a partir de 1926 começa na vida e na obra de Lukács uma mudança decisiva, uma ruptura teórica e política profunda com todo o seu antigo pensamento revolucionário e, em particular, com *História e consciência de classe*. Numa palavra, seus escritos pós-1926 caracterizam-se pela conversão bem entendido, com muitas reservas e reticências - ao stalinismo”. Heller (1979, p. 148 – *tradução nossa*), na mesma linha, diz que Lukács faz uma escolha existencial pelo partido comunista então existente e consequentemente à União Soviética e à Terceira Internacional, como consequência, diz que a partir de 1930: “Lukács acredita em seu Deus; mas, ao mesmo tempo, ele reconhece toda a sujeira e horror do ‘mundo criado por Deus’ e contrasta esse mundo existente com um mundo ideal que seria proporcional ao seu Deus. É por isso que todos aqueles (como, entre muitos outros, Isaac Deutscher) que vêem nele o representante do stalinismo estão certos, enquanto aqueles que o vêem como o maior adversário filosófico de Stalin também estão certos. Pois até seus últimos anos, quando sua crença no absoluto tornou-se instável, ele era ambos”.

Marx, do fundamento de um sistema marxista fundado numa concepção do marxismo como ontologia histórico-materialista” emergem como fio condutor de ligação dos trabalhos de Lukács (OLDRINI, 2002, p. 69). Para os fins da nossa pesquisa, destacamos que dos *Cadernos de Lenin*, Lukács “retira uma compreensão materialista da metodologia de Marx e um entendimento flexível da teoria do reflexo” (NETTO, 1983, p. 51).

Outros comentadores, como Coutinho (1996), tem argumentado contrariamente que apesar da descoberta tardia da ontologia como termo positivo, o direcionamento e as reflexões ontológicas permeiam, de maneira mais ou menos sistemática e rigorosa, todo o pensamento de Lukács desde *História e Consciência de Classe* - ou, para alguns outros, conforme vimos, desde 1930. Posição contrária à exposta por Lessa (1996), por exemplo, que defende uma ruptura entre a obra supracitada e a *Ontologia*. Enquanto que na primeira, diz o autor, o método é dissociado do conteúdo, na segunda tem-se uma “incessante reafirmação da necessidade de um fundamento ontológico ao método” (LESSA, 1996, p. 72).

É importante recordar que esta posição teórica assumida por Lukács não possui amplos lastros dentro do marxismo. Mesmo no itinerário de Lukács, a utilização do termo “ontologia” é posterior ao direcionamento ontológico do seu pensamento, não figurando nas obras de Lukács de maneira positiva antes do seu contato com *Questões fundamentais da filosofia*, de Ernst Bloch, publicada em 1961 e *Ontologia*, de Nicolai Hartmann (VAISMAN; FORTES, 2010; VAISMAN, 2007; NETTO, 2012; COUTINHO, 1996; OLDRINI, 2002), e, para Coutinho (1996), não antes da mudança de alvo do irracionalismo para o neopositivismo. Conforme defende Netto (1996), o universo amplo e heterogêneo do marxismo ocidental - que pode incluir Gramsci, Horkheimer, Lefebvre, Althusser e Bloch, a depender da conceituação - tem como particularidade a concepção da teoria como a crítica de toda imposição ontológica. Mais diretamente, Vaisman e Fortes (2008, p. 22) defendem que “na medida em que revela e descortina uma série de determinações marxianas que ficaram obnubiladas”, a *Ontologia* de Lukács é, “sem dúvida, algo completamente inusitado no panorama da filosofia marxista ao longo do século XX”.¹⁹

Este direcionamento ontológico, que posteriormente assumiu centralidade na obra de Lukács, tem como pressupostos e diretrizes de investigação, conforme indicações de Oldrini (2002, p. 55), “à teoria marxiana materialista da objetividade, da totalidade objetiva” - recordem-se do indicado em outro momento quanto a unidade entre realismo e teoria materialista da objetividade. Segundo Netto (2002a) e Oldrini (2008), a direção ontológica

¹⁹ Netto (2012, p. 16), na mesma direção, afirma que “não fora conferido à ontologia, até então, na tradição marxista, nenhum tratamento específico e histórico-sistemático (e, insista-se, materialista e dialético)”.

assumida por Lukács posteriormente à década de 1930 tem como base tanto a aceitação da dialética da natureza, como a incorporação da teoria do reflexo, componente da perspectiva ontológica do conhecimento.

Coutinho (1996, p. 10), por sua vez, defende que o projeto ontológico de Lukács tinha duas metas principais. A primeira, exatamente “resgatar, contra o neopositivismo contemporâneo”, baseado na herança kantiana, “o princípio de que a análise do ser deve preceder a análise do conhecer, já que este último é momento de uma totalidade mais ampla, ontológica, ou seja, a práxis social global”. A segunda, que este ser não é como uma essência infável e irracional, “mas como uma totalidade concreta e dinâmica, apreensível por uma racionalidade dialética”.

As controvérsias teóricas em torno do pensamento contido nas obras da maturidade do pensador, posteriores a 1930, guardam um destino particular no conjunto da obra lukacsiana. Para alguns qualificados pensadores, como Jean Paul Sartre, suas obras da juventude representam o mais alto grau da produção lukacsiana, enquanto o que vem posteriormente é fortemente condicionado pelo envolvimento político do marxista húngaro. O mesmo ocorre em Maurice Merleau-Ponty. Mesmo adeptos das ideias de Lukács, como Lucien Goldmann, contribuíram, segundo Tertulian (2002b), para consolidar mal-entendidos em relação às obras da maturidade e construir uma mitologia em torno do seu pensamento da juventude.

Destacamos ainda que a perspectiva ontológica do conhecimento de Lukács foi alvo de críticas e polêmicas, dentro e fora do campo crítico. Conforme expõe Tertulian (2002b) em relação a *Estética*, alguns como Furio Cerruti, além de considerarem a ontologia como uma identidade do materialismo-dialético stalinista, afirmavam que a teoria do reflexo não passava de uma banalidade. Outros, como Robert Curtius, acusavam-no de ter caído em uma concepção metafísica da estética. Ernst Bloch, por sua vez, censurava o pensamento estético lukacsiano por seu realismo que considerava a verdadeira obra de arte como aquela que reflete a riqueza e a complexidade da realidade na consciência (TERTULIAN, 2002b).

Segundo Tertulian (2002a), o “realismo ontológico” proposto por Lukács sofreu ainda críticas de Merleau-Ponty e principalmente de Sartre, que resiste ao materialismo filosófico lukacsiano e seus elementos como a teoria do reflexo – que em *Questões de método* é chamada de absurda (ver TERTULIAN, 2002a) – ou a conexão mais estreita entre teleologia²⁰

²⁰ Teleologia pode ser conceituada como a prévia ideação da práxis, capacidade própria do ser humano. O exemplo dado por Marx é clássico e didático: “Uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão, e a abelha supera mais de um arquiteto ao construir sua colméia. Mas o que distingue o pior arquiteto da melhor abelha é que ele figura na mente sua construção antes de transformá-la em realidade. No fim do processo do trabalho aparece um resultado que já existia antes idealmente na imaginação do trabalhador. Ele não transforma

e causalidade, chegando a acusar, em 1961, o pensador húngaro de ser um representante de uma dialética idealista e de um pan-objetivismo. “Lukács defende obstinadamente o princípio de uma autofundação categorial do ser”, nos diz Tertulian (2002a, p. 37), “enquanto Sartre situa a origem das categorias (as da dialética primeiro) nas diversas situações vividas pelo sujeito no mundo”, daí sua recusa de uma dialética objetiva (considerada dogmática). Por fim, indicamos ainda a crítica à “filosofia da história” do último Lukács perpetrada pelos seus então discípulos, Ferenc Féher, Agnes Heller e Mihaly Vajda.

É deste período pós-1930, mais precisamente entre 1935 e 1938, o *Jovem Hegel e os problemas da sociedade capitalista*, escrito em um momento em que a obra hegeliana era considerada pelos círculos acadêmicos e oficiais da União Soviética como reacionária, só tendo sido publicado na década seguinte. Esta obra representa ao mesmo tempo uma crítica à dialética hegeliana e uma autocrítica à sua *História e Consciência de Classe*, em especial no tocante a identidade entre sujeito e objeto, os problemas de epistemologia e da alienação (NETTO, 1983), resultando em um “avanço na compreensão dos problemas filosóficos do marxismo de um ponto de vista ontológico” (OLDRINI, 2002, p. 63).

Para os fins da nossa pesquisa, destacamos ainda o ensaio de 1934, intitulado *Arte e verdade objetiva*, que recebeu comentários elogiosos de Oldrini, como contendo uma linha de continuidade a partir de conceitos que seriam melhor desenvolvidos na *Estética*, como a teoria do reflexo, a unidade material da realidade e a sua objetividade, enquanto Netto (1983) impõe ressalvas ao ensaio como expressão de um momento de reflexões enrijecidas de Lukács.

A destruição da razão, escrito entre 1930 e 1940, mas publicado somente em 1953, em um momento em que Lukács vinha sofrendo sistemático descrédito ideológico por parte do Partido Comunista húngaro e dos discípulos de Stalin. Nesta obra, Lukács volta a refletir sobre os caminhos no campo filosófico alemão que levaram à ascensão de Hitler, em um combate contra o irracionalismo. Recebeu duras críticas desde a sua publicação e em avaliação feita ainda na década de 1980 de um dos seus principais seguidores no Brasil, trata-se de uma obra com diversos equívocos e que não se atenta para “os riscos contidos no racionalismo formal das tendências neopositivistas”, mas que contém elementos fecundos para uma história da cultura burguesa (NETTO, 1983, p. 68).

Em meio a escrita de *A destruição da razão*, Lukács escreve *Existencialismo ou marxismo?*, outra obra relevante no domínio filosófico-científico deste período,

apenas o material sobre o qual opera; ele imprime ao material o projeto que tinha conscientemente em mira, o qual constitui a lei determinante do seu modo de operar e ao qual tem de subordinar sua vontade” (MARX, 1986, p. 298)

principalmente por seu último capítulo, intitulado *A teoria leninista do conhecimento e os problemas da filosofia moderna*, em que discute sobre a categoria de totalidade e, novamente, a teoria do reflexo²¹. Novamente remontando aos problemas de *História e Consciência de Classe*, mais precisamente a busca por corrigir as concepções epistemológicas desta obra (NETTO, 1987).

Em um novo contexto de campanha de descrédito ideológico iniciado em 1957, desta vez pelo então Ministro da Educação e Cultura da Hungria, sendo obrigado a permanecer fora das atividades políticas, publica *Introdução a uma estética marxista*, sendo a primeira edição completa em italiano, exatamente em 1957, que trata da categoria de particularidade no campo estético (NETTO, 1983) - sem deixar de abordar a questão do reflexo científico.

É, no entanto com a sua *Estética* - publicada originalmente em 1963, tendo sua primeira e única parte concluída em 1960, intitulada *A peculiaridade do estético* -, da qual, já possui elementos e problemas de caráter ontológico (NETTO, 2012; VAISMAN; FORTES, 2008; OLDRINI, 2002), que, para Oldrini (2008), Lukács formula e define um novo estatuto marxista da dialética. A importância desta obra para o marxismo no século XX é destacada por Netto (2012). Segundo ele, *Estética* emerge em um período de três décadas de paralisia e esclerose teórica no interior da tradição marxista, de hegemonia entorpecedora e paralisante da vulgata “marxista-leninista”. Para o mesmo autor, esta obra de Lukács é o componente inicial e uma pedra angular do projeto de renascimento do marxismo proposto pelo marxista húngaro, sendo a “mais ambiciosa tentativa de construir, em nome do marxismo, uma *estética sistemática*” (NETTO, 1983).

Assim como na *Introdução a uma estética marxista*, na *Estética* Lukács se vale das comparações com a ciência para explicitar a peculiaridade do estético, abordando os problemas da objetividade da realidade e do seu conhecimento tanto no âmbito da arte como da ciência. Nesta obra Lukács trata ainda das categorias gerais da razão dialética, como a totalidade, mediação, aparência, essência, objetividade, etc. (NETTO, 1983). A importância desta obra para a nossa pesquisa, assim como no itinerário de Lukács e para a tradição marxista, se deve ainda pelas suas formulações que vão além do campo estético. Netto (1983) chega a afirmar que na *Estética* temos teorias acerca da cotidianidade, da ciência e da religião. Mesmo com esta importância, segundo Tertulian (2002a), a obra foi marginalizada e

²¹ “Afirmando decididamente a *modernidade* do materialismo leniniano, Lukács passa a ressaltar que a sua componente *dialética* que pode esclarecer adequadamente as relações entre fenômeno e lei, aparência e essência, e, sobretudo, a questão do caráter relativo/absoluto do conhecimento” (NETTO, 1978, p. 25).

pouco explorada - em parte, afirma o autor, devido ao fechamento de Lukács em seu próprio universo de ideias.

Mas é em sua *Ontologia*, publicado pela primeira vez integralmente em 1976 em húngaro, que evidencia-se o protagonismo assumido não somente pela problemática da ontologia (NETTO, 2002a; OLDRINI, 2008), mas igualmente do conhecimento ontológico. Após a conclusão da *Estética*, o plano de Lukács, segundo Oldrini (2002)²², era o de construir uma *Ética*, como parte do projeto de renascimento do marxismo. No entanto, se deparou com a necessidade de adentrar previamente, de maneira rigorosa e histórico-sistemática, a questão de uma concreta ontologia do ser social. Esta “introdução” acabou se tornando a *Ontologia*. Segundo o autor, Lukács já vinha recolhendo materiais preliminares para elaboração da sua ética marxista desde fins de 1940, intensificando-se com os inícios da produção da *Estética* em 1955.

Segundo seus comentadores, a *Ontologia* foi a primeira obra a destacar o caráter ontológico do pensamento marxiano e a conferir um tratamento específico ao problema da ontologia (VAISMAN, 2007; VAISMAN; FORTES, 2010; NETTO, 2012; OLDRINI, 2002)²³. Esta ausência de lastro em torno das preocupações ontológicas não é exclusiva do marxismo. Oldrini (2002) indica que o renascimento da ontologia ocorreu somente no século XIX com Husserl, posteriormente Heidegger e Hartmann, em que o tratamento do conceito deixa de ser aos moldes da velha metafísica e da dedução *a priori* das categorias. Lukács busca resgatar o legado do pensamento voltado à ontologia da realidade, presente no pensamento de Aristóteles, Hegel e Marx, mas que fora abandonado pela tradição kantiana sobre o conhecimento que dominou o século XX e que inclui as tendências neopositivistas e irracionistas do século XX, sendo assumido pelo estruturalismo das décadas de 1950 e 1960, sem rupturas no pós-estruturalismo (NETTO, 2002a; 1983).²⁴

A última grande obra filosófica de Lukács foram os *Prolegômenos a uma ontologia do ser social*²⁵, publicada pela primeira vez junto da *Ontologia*, em coleção de obras completas de Lukács da Luchterhand Verlag. Segundo István Eorsi (*apud* Coutinho, 1996), Lukács considerou que a *Ontologia* possuía duas debilidades, uma quanto ao método de exposição, que separava o tratamento histórico (em que debate com os existencialistas, neopositivistas,

²² Sobre isso ver ainda as memórias pessoais de Feher, Heller, Markus e Vajda (1976).

²³Oldrini (2017, p. 284-5) cita alguns outros tratamentos pontuais ou aproximados ao problema em Lenin, Bukharin e especialmente em Karel Kosik.

²⁴Destacamos deste período de elaboração da *Ontologia* a publicação em 1967 de um prólogo para *História e Consciência de Classe*, do qual realiza importantes críticas às concepções contidas nesta obra.

²⁵A partir de agora utilizaremos somente “*Prolegômenos*” para nos referir a esta obra.

Hartmann, Hegel e Marx) do sistemático (em que discute o trabalho, à reprodução, ideologia e à alienação), e outra em relação aos conceitos. Em relação a este último, Lukács julgou que acentuou excessivamente a “ontologia da necessidade”, que, conforme nos explica Coutinho (1996), dava “uma ênfase excessiva no aspecto causalmente determinado da práxis humana”, deixando em segundo plano a “ontologia das alternativas”, que deveria melhor salientado nos *Prolegômenos*.

Coutinho (1996) tece comentários críticos em relação a esta tentativa lukacsiana de reformulação da *Ontologia*. Para o autor, as debilidades do método de exposição foram acentuadas e Lukács não apresenta uma solução adequada ao problema da “ontologia das alternativas”. A principal debilidade deste segundo manuscrito lukacsiano, em relação ao “problema das alternativas”, está na “insistência excessiva na heterogeneidade do real”. Como consequência, para Coutinho, o marxista húngaro abre polêmicas frequentemente injustas contra Hegel, insiste na diferença radical entre a dialética hegeliana e a de Marx (próximo as leituras de Della Volpe e Althusser), sacrifica, por vezes, a dialética ao materialismo e, por fim e sobretudo, o papel do indivíduo na construção da realidade fica obliterado diante da heterogeneidade excessiva da realidade.²⁶

Vaisman e Fortes (2010), diferentemente de Coutinho, interpretam que as motivações para escrever os *Prolegômenos* se devem somente às debilidades expositivas da *Ontologia*. Para os autores, os *Prolegômenos*, apesar do caráter repetitivo e lacunar, traz “novidades muito especiais”, dentre as quais os autores destacam a discussão sobre as relações entre indivíduo e gênero, e o combate às concepções deterministas e teológicas da história, tratando das categorias de necessidade, causalidade e possibilidade. A abordagem é muito mais positiva sobre este último texto filosófico de Lukács em relação ao tratamento dado por Coutinho (1996).

Destacamos ainda a posição de Netto (2012), que entende que *Prolegômenos* é resultado de insuficiências tanto na forma expositiva como no desenvolvimento dos “complexos de problemas”, possuindo, de fato, insuficiências formais, devendo ser entendida como uma obra complementar (ou mesmo introdutória) a *Ontologia*.²⁷

²⁶Quando estivermos analisando o conteúdo da obra lukacsiana propriamente, veremos como Coutinho (1996) identifica as causas desta insuficiência em lacunas internas na própria reflexão de Lukács sobre a reprodução e a especificidade das interações inter-subjetivas.

²⁷Para uma outra perspectiva das razões da escrita de *Prolegômenos*, bem como dos possíveis limites da *Ontologia*, ver Feher, Heller, Markus e Vajda (1976). Acerca destas duas obras, ver ainda os comentários de um dos seus principais editores, Frank Benseler (1987; 2018).

Nesta pesquisa, portanto, partimos das indicações, por um lado, da ainda insuficiência das análises das obras da maturidade de Lukács, especialmente a *Ontologia*, sobretudo no trato do conhecimento como ontologia - inclusive no interior do debate ecológico de base marxista - e, por outro lado, da importância central como pensador marxista no século XX, como aquele que “abre um novo horizonte teórico-filosófico para o desenvolvimento do marxismo”, não podendo ser ignorado na busca de um “*renascimento do marxismo*” (NETTO, 2012, p. 19).

2. OS FUNDAMENTOS HISTÓRICO-SOCIAIS DO CONHECIMENTO CIENTÍFICO

O materialismo histórico-dialético é fundamentalmente um método histórico. “Conhecemos uma única ciência, a ciência da história” afirmaram Marx e Engels (2007, p. 82) em uma formulação clássica do seu método de investigação. Este caráter profundamente histórico do método sobressai no estudo da obra tardia de Lukács. Consideramos as investigações do autor sobre a gênese e o desenvolvimento da ciência uma das principais contribuições do seu pensamento ao estudo destes domínios e de suas ramificações, objetos, problemas etc., mesmo que a nível de algumas considerações que podem ser norteadoras - que inclusive sequer receberam até o momento um tratamento adequado, quanto mais o desenvolvimento e correções de que necessitam.

Tanto em relação à compreensão da gênese e desenvolvimento da ciência, como do próprio método dialético, consideramos imprescindível um tratamento preliminar ao modo como o autor compreende a realidade, especialmente a sociedade, ao menos nos seus aspectos mais gerais e estruturantes. Por esse motivo, neste capítulo dedicamos o primeiro tópico, intitulado *A sociedade como complexo de complexos*, à discussão desta perspectiva teórica.

Este momento inicial pode parecer um tanto distanciado dos nossos objetivos de pesquisa e de fato por si só não diz respeito ao método dialético ou a teoria do espelhamento. A justificativa em iniciar pelo que poderia ser considerado os resultados de investigação (a explicação da realidade) ao invés do percurso do conhecimento, é que, de um modo aparentemente paradoxalmente, para quem investiga este método é necessário aceitar alguns pressupostos em relação à realidade ou a sociedade, de modo que o percurso do conhecimento seja inteligível. Isso é o resultado quase que necessário das pretensões ontológicas do método,

mas envolve também algumas problemáticas que teremos a oportunidade de discutir em momento oportuno.

Neste tópico optamos por abordar centralmente a concepção da sociedade enquanto complexo de complexos, tratando de modo particular da ideia de legalidade no interior desta concepção. Deixamos de lado, ao fazer esta opção, alguns elementos de maior importância para compreensão da concepção de sociedade na obra de Lukács, mas que exigiriam um esforço que ultrapassaria os limites desta pesquisa. Pensamos especialmente nas categorias de sobreordenação e subordinação, e nas noções de prioridade ontológica e momento predominante. Destacamos aqui o que nos pareceu de mais imprescindível para o decorrer das nossas exposições.

Em seguida, nos próximos tópicos deste capítulo, adentraremos mais especificamente a questão da gênese e desenvolvimento da ciência na concepção do autor. As investigações sobre o tema na obra de Lukács exigem do pesquisador uma preliminar identificação dos momentos em que o autor dedica um tratamento mais direto às dimensões deste objeto. Esta exigência decorre da ausência de um tratamento totalmente sistemático na sua obra, como um capítulo ou obra específica. No entanto, uma investigação mais completa e que visa dar conta da complexidade e potencialidade do seu pensamento não pode prescindir de investigar o que não é explicitado, do que encontra-se pressuposto a partir dos princípios fundamentais que são apresentados e das categorias ontológicas centrais, ou daquilo que pode ser descoberto pelo exercício analógico das exposições existentes de outras questões, como o complexo artístico.²⁸

Por essa razão, consideramos que se trata muito mais de uma proposta de discussão em torno das indicações deixadas por Lukács a respeito da dinâmica e estrutura da ciência a partir da sua gênese e aspectos essenciais de desenvolvimento. Nesse sentido, poderá não passar sem questionamentos por eventuais estudiosos do pensamento do autor. A partir daquilo que foi deixado por Lukács, nossa proposta vai no sentido de apreender tanto a ciência como a filosofia enquanto complexos sociais que se inter-relacionam entre si (e, claro, com o restante da sociedade), que conquistaram certo grau de autonomia em relação aos demais complexos e também entre si, tomando as análises mais sistemáticas de outros complexos, como da arte e do direito, além da própria concepção geral da gênese da ciência e da filosofia, assim como da dialética da sociedade, como bases para o desenvolvimento de

²⁸Este exercício reflexivo é, para Lukács (1966b, p. 12), inclusive um imperativo: “como los hombres viven en una realidad unitaria y se encuentran en interrelaciones con ella, la esencia de lo estético no puede conceptuarse, ni aproximadamente, sino en constante comparación con los demás modos de reacción. La comparación más importante es con la ciencia”.

uma concepção da filosofia e da ciência na história. Ou seja, acolhemos o que é explicitado pelo autor em relação a filosofia e a ciência, assim como propomos alguns desenvolvimentos possíveis a partir do não dito, ao mesmo tempo em que indicamos limitações no interior da sua própria concepção.

2.1. A SOCIEDADE COMO COMPLEXO DE COMPLEXOS

Como anunciamos anteriormente, neste tópico trataremos de alguns aspectos que consideramos mais fundamentais para o decorrer das nossas exposições, a respeito da concepção de sociedade na obra de Lukács. Trata-se, como também já dissemos, de uma concepção da sociedade (mas nesse nível geral também da realidade como um todo) como complexo composto por complexos, ou ainda, em outra terminologia, de uma totalidade composta por totalidades menores ou parciais.

Contextualizando os débitos teóricos de Lukács, esta concepção recebe influxos do pensamento marxiano e hegeliano²⁹, mas também da obra de Nicolai Hartmann. No caso deste último, não se trata de uma mera influência terminológica, como uma substituição da “totalidade” advinda de Marx por “complexo” próprio do pensamento de Hartmann. A importância atribuída por Lukács à Hartmann se vê na própria defesa do caráter de novidade da sua concepção dos complexos: “A novidade real e pioneira na ontologia de Hartmann”, defende Lukács, “seu autêntico *tertium datur*, é o fato de colocar as estruturas complexas no centro de sua análise ontológica” (LUKÁCS, 2012, p. 148). Em outro momento afirma, do mesmo modo, que a ontologia dos complexos é uma novidade trazida por Hartmann (LUKÁCS, 2012, p. 145).

Na segunda parte da *Ontologia*, no capítulo intitulado “A reprodução”, Lukács dedica um momento mais específico para tratar desta concepção. Mas ao longo de toda sua obra madura, tratamentos menos sistemáticos estão presentes, dado que se trata de uma concepção estruturante da realidade e do pensamento do autor. Um amplo leque de complexos são citados, muitos de maneira pontual e alguns outros de modo mais sistemático, como o complexo do trabalho, da reprodução social, do ideal, da ideologia e do estranhamento, que inclusive constituem os capítulos da segunda parte da *Ontologia*. Quanto ao termo em geral, seu uso também não é homogêneo. Em diversos momentos o termo é usado de maneira usual,

²⁹No caso de Hegel, lembremos da sua concepção da realidade como formada por um conjunto de círculos no interior de círculos (LUKÁCS, 1979, p. 241).

em oposição ao que seria simples, não complexo. Em outros, de modo também recorrente, Lukács se refere a um complexo de problemas e questões.

De modo a demonstrar a importância desta concepção para estrutura do pensamento de Lukács, podemos citar alguns dos diversos complexos que são encontrados na *Ontologia*: o cristianismo (LUKÁCS, 2012, p. 122), a matemática (LUKÁCS, 2012, p. 164), o complexo espaço-tempo-matéria-movimento (LUKÁCS, 2012, p. 222), da essência (LUKÁCS, 2012, p. 251-4), do método (LUKÁCS, 2012, p. 303), do desenvolvimento desigual (LUKÁCS, 2012, p. 369), divisão entre campo e cidade (LUKÁCS, 2015, p. 179), guerra (LUKÁCS, 2015, p. 272; 305), ciência (LUKÁCS, 2015, p. 567), revoluções proletárias (LUKÁCS, 2015, p. 572) e etc.. Também se refere aos complexos que não fazem parte propriamente do ser social, como do átomo, da terra, do sistema solar (LUKÁCS, 2012, p. 353). Os exemplos poderiam ser multiplicados aos montes. Como dissemos, a grande maioria não recebe tratamento específico por Lukács e em nada nos auxilia na compreensão da própria noção de complexo. Citamos tão somente para demonstrar o leque de “utilizações” desta categoria na obra de Lukács, que expressam seu caráter estruturante no pensamento do autor, bem como da heterogeneidade de fenômenos e objetos a que ela se refere.

Antes de prosseguir, optamos por fazer ainda uma nota de esclarecimento em relação a uma noção que já foi citada, mas que correntemente aparecerá no pensamento de Lukács como ponto nevrálgico que liga suas investigações. Nos referimos a noção de categoria. Assim como em Marx, o autor entende as categorias como formas de ser, determinações da existência, ou “formas moventes e movidas da própria matéria” (LUKÁCS, 2009, p. 226). Ou seja, as categorias não são construções *a priori* da consciência que ordenam a realidade, mas constituem e integram efetivamente esta³⁰. A sua especificidade e importância está, sobretudo, no seu caráter estruturante. Para Lukács (2012, p. 216), as categorias são princípios concretos ordenadores da realidade (tanto social como natural) e por isso mesmo são fundamentais na sua estrutura e modo de ser. Mas a concepção da realidade como complexo de complexos torna-se aqui também um momento privilegiado na compreensão desta noção. Por um lado, as categorias não são estanques, antes se entrelaçam na realidade (LUKÁCS, 2012, p. 149). Por

³⁰“[...] a diferencia del idealismo subjetivo, el materialismo dialéctico no considera las categorías como resultado de algima enigmática productividad del sujeto, sino como formas constantes y generales de la realidad objetiva misma. El reflejo de ésta no puede, por tanto, ser adecuado más que si la refiguración en la consciencia contiene también esas formas como principios formadores del contenido reflejado. La objetividad de estas formas categoriales se manifiesta también en el hecho de que han podido usarse durante muchísimo tiempo para reflejar la realidad sin que se produjera la menor consciencia de su carácter de categorías” (LUKÁCS, 1966b, p. 57).

outro lado, os complexos comportam estas categorias, são onde estas existem e operam (LUKÁCS, 2012, p. 297; 372).³¹

Assim como no caso dos complexos, as categorias na obra de Lukács são abundantes, muitas sem receber qualquer tipo de tratamento mais sistemático, mas que demonstram a riqueza categorial da obra do autor, das quais são abordadas tendo como centro de gravidade algumas categorias fundamentais na concepção do autor. São algumas categorias presentes na *Ontologia*: matéria (LUKÁCS, 2012, p. 47), substância (LUKÁCS, 2012, p. 145), tempo e espaço (LUKÁCS, 2012, p. 158), totalidade (LUKÁCS, 2012, p. 237; 304), dinheiro (LUKÁCS, 2012, p. 358), linguagem (LUKÁCS, 2015, p. 41), tática e estratégia (LUKÁCS, 2015, p. 263; 306), imposto (LUKÁCS, 2015, p. 317), ser para nós (LUKÁCS, 2015, p. 663) e etc. Propositamente citamos categorias de diferentes níveis de universalidade e heterogêneas entre si, algumas categorias especificamente econômicas como o dinheiro, outras militares como a tática e a estratégia, e outras mais universais como de substância, tempo e espaço, ser para nós, linguagem e totalidade, de modo a enfatizar, também aqui, o caráter amplo da concepção de categoria e sua integração aos complexos. Além da imbricação entre as categorias e o seu modo de ser no interior dos complexos, que por si só impõe um desafio de análise salutar, na obra de Lukács encontramos referências a categorias que ao mesmo tempo constituem complexos sociais, como é o caso do trabalho, da linguagem, de realidade, de essência e fenômeno, valor, a educação e outros.

Importante destacar ainda o caráter de princípio ordenador do processo cognitivo das categorias (LUKÁCS, 2015, p. 218), pois implica na possibilidade de categorias que não correspondem à realidade, sem por isso deixarem de ser referidas enquanto categorias - como “coisidade” e “objetividade” no neopositivismo (ver LUKÁCS, 2012, p. 61), ou “instrumento”, “coisa”, “estar à mão” e, é claro, “ser” e “nada”, em Heidegger (ver LUKÁCS, 2012, p. 88). Conforme diz Lukács (2012, p. 88), “tanto o pensamento de Heidegger quanto o do neopositivismo produzem maciçamente categorias puramente metodológicas de manipulação”. Ademais, importa salientar a diferença entre conceito e categoria, dado que a

³¹A influência de Hartmann está aqui também presente. Podemos evidenciar isso a partir da própria compreensão das categorias no autor. Para Hartmann, “Categorias articulam o que é universal, necessário e que permanece idêntico; ▪ Categorias articulam em particular o *Sosein* das entidades, especificando conformações, estruturas e conteúdo – mas não formas de existência; ▪ Categorias são princípios do ser, determinações fundamentais (o ‘restante’ é a carga de sistemas como o direito, a ciência, a arte etc.); ▪ Categorias são imanentes às coisas, não são um ‘segundo mundo’ separado; ▪ Categorias trazem camadas e articulações do interior das coisas; ▪ Não existe um contínuo homogêneo de categorias; ▪ Conhecemos categorias dos objetos prendendo os objetos. Ou seja, as categorias não são numericamente limitadas. Além disso, o conhecimento resultante acerca delas é mais provisional do que o da ciência; ▪ Categorias existem em conjuntos, nenhuma é absolutamente separável ou redutível à outra” (MACIEL, 2020, p. 152).

segunda corresponde, em sua correta perspectiva, ao modo de ser da realidade mesma, enquanto que a primeira é o modo de apreensão destas categorias. Isso implica em uma passagem de um ao outro importante ao espelhamento.³²

Feito este esclarecimento, o ponto de partida de Lukács na concepção da sociedade como complexo de complexos é a constatação da existência objetiva do “ente” independente da consciência. Especificamente quanto ao ser social, Lukács parte da constatação de Marx contida nos *Manuscritos econômico-filosóficos* de que todo ser é objetivo e que ser objetivo é estar em relação com um outro (MARX, 2004). Disso Lukács retira a seguinte conclusão: “Sendo a objetividade uma propriedade ontológica primária de todo ente, é nela que reside a constatação de que o ente originário é sempre uma totalidade dinâmica, uma unidade de complexidade e processualidade” (LUKÁCS, 2012, p. 304).³³

O ponto de partida, portanto, é a constatação elementar da existência objetiva do ser social, tomado como uma totalidade dinâmica mesmo em sua singularidade. No entanto, no estudo da sociedade, apesar da irrevogabilidade desta célula complexa que é o indivíduo, ela não constitui o único “elemento” existente. Antes, segundo Lukács, a sociedade “é feita também de complexos parciais que se cruzam, se articulam, se combatem etc. reciprocamente”. O autor dá como exemplo as instituições e as classes sociais. Como se vê na passagem a seguir, partindo do próprio ser como totalidade dinâmica, Lukács toma a noção de complexo como uma pedra de toque que estrutura toda sociedade:

[...] qualquer estágio do ser, no seu conjunto e nos seus detalhes, tem caráter de complexo, isto é, que as suas categorias, até mesmo as mais centrais e determinantes, só podem ser compreendidas adequadamente no interior e a partir da constituição global do nível de ser de que se trata. E mesmo um olhar muito superficial ao ser social mostra a inextricável imbricação em que se encontram suas categorias decisivas, como o trabalho, a linguagem, a cooperação e a divisão do trabalho, e mostra que aí surgem novas relações da consciência com a realidade e, por isso, consigo mesma etc. Nenhuma dessas categorias pode ser adequadamente compreendida se for considerada isoladamente (LUKÁCS, 2015, p. 41).

Aparentemente a ideia de totalidade (ou de complexo total) não constitui algo estranho ao pensamento filosófico e científico atual. As teorias sistêmicas e da complexidade, como vimos, também não prescindem de uma abordagem “total”, globalizante ou mesmo

³²Sobre tal diferenciação, podemos recorrer inclusive a Hartmann: “A teoria das categorias de Hartmann rompe inteiramente com as teorias das categorias de Kant ou Hegel ao explicitamente negar que categorias são conceitos. Se categorias fossem conceitos, elas poderiam ser interpretadas sem problema algum como ficções ou formas de representação mais ou menos adequadas para a manipulação das coisas. Embora conceitos sejam necessárias para referirmos às categorias, eles jamais capturam as categorias inteiramente. Há sempre uma diferença entre categorias e seus conceitos”. (POLI, 2011, p. 4 *apud* MACIEL, 2020, p. 152).

³³Cabe notar que nesta passagem Lukács toma a totalidade como uma consequência direta da objetividade de todo ente, mas trata-se de uma enunciação que por si mesma é injustificada.

integradora. No entanto, estas concepções somente imediatamente poderiam ser identificadas como àquela presente na obra de Marx e Engels, bem como na de Lukács. Na concepção deste, a sociedade não é somente um “todo”, mas uma totalidade composta por complexos processuais que, por sua vez, integram outros complexos. De modo mais preciso, a totalidade aqui se refere ao complexo total (é seu sinônimo) e os complexos (no plural) são partes deste complexo total, por isso Lukács os denomina, por vezes, de complexos parciais (ou mesmo totalidades relativas). A sociedade, portanto, é composta de um complexo de complexos, ou, de uma totalidade composta por complexos, ou ainda, de modo mais preciso, um complexo total composto por complexos parciais (LUKÁCS, 2015, p. 161-2; 2012, p. 404)³⁴. Os complexos parciais, por sua vez, são também compostos por complexos menores (que Lukács chama por vezes de “elementos”).³⁵

Também a realidade em geral é para Lukács é uma totalidade: “a realidade é unitária no sentido de que todos os fenômenos da realidade (sejam eles inorgânicos ou sociais) desenvolvem-se segundo certos nexos causais em certos complexos, com ações recíprocas em seu interior e ações recíprocas de um complexo com relação ao outro” (LUKÁCS, 2014, p. 86). Sendo assim, trata-se de uma unidade e não uma identidade ou um todo homogêneo. Ao contrário, é um todo heterogêneo e composto por complexos, sem deixar de ser, no entanto, uma unidade.

As linhas mais gerais desta concepção encontram-se já em Hegel. Conforme expõe Lukács, na perspectiva hegeliana “O verdadeiro é todo”, sendo entendida a totalidade não como “um compêndio sintético da universalidade extensiva”, mas, ao contrário, como “a estrutura fundamental da edificação da realidade em seu todo”. “Portanto, essa realidade total”, prossegue Lukács, “não só possui enquanto tal uma constituição totalitária, mas consiste de partes, de ‘elementos’, que também são, por seu turno, estruturados como totalidades”. Lukács conclui afirmando que “O todo do qual ele fala, de modo programático, é

³⁴Não coadunamos com interpretações que defendem ou desconfiam de uma substituição da concepção de totalidade pela de complexo em Lukács (VAISMAN, 2016, min. 1:23:00). A nosso ver, este tipo de interpretação não se sustenta em uma leitura comparativa do uso dos dois termos, dos quais no caso da “totalidade” e “complexo total” aparecem como sinônimos em Lukács. Assim, nossas investigações nos conduziram à conclusão de que não há um abandono da perspectiva de totalidade em Lukács, ou seja, uma suposta substituição desta pela teoria dos complexos. No entanto, é inegável que a totalidade não é aqui entendida estritamente do modo como encontramos em Marx, existe uma evidente influência de Hartmann e uma substancial incorporação da sua teoria para pensar a totalidade tal como é Marx. Disso não se segue, a nosso ver, um abandono de um por outro.

³⁵ “[...] todas as ações, relações etc. - por mais simples que pareçam à primeira vista - sempre são correlações de complexos entre si, sendo que seus elementos conseguem obter eficácia real só enquanto partes integrantes do complexo ao qual pertencem” (LUKÁCS, 2015, p. 120).

uma totalidade que se constrói com as inter-relações dinâmicas de totalidades relativas, parciais, particulares” (LUKÁCS, 2012, p. 237-8).

Mas conforme o próprio Lukács diz, ainda tratando da obra de Hegel, mesmo superando esta concepção homogênea da totalidade, ela ainda poderia se apresentar de modo estático, destituído de “dinamismo dialético”. Limitar-se ainda a apreender esta realidade como totalidade formada por totalidades, ou complexos, avança porém não apreende a dinâmica imposta pela inter-relação entre estes complexos, por vezes de modo contraditório, e que movimentam o processo total em condições determinadas - decorre, portanto, por um lado, que a existência entre os complexos é inter-relacional, por outro lado, que esta relação não é a mesma em todos os casos, muito mesmo para com o conjunto do processo. De fato, Lukács (2012, p. 234) considera “a processualidade como categoria central de uma nova ontologia”, tendo Hegel papel preponderante no tratamento mais aprofundado desta categoria³⁶. Não se tratam (tanto os complexos parciais, como seus “elementos”), portanto, de complexos estáticos, imóveis ou estanques, ou seja, de uma totalidade amorfa. Antes, o complexo total é constituído de complexos parciais em inter-relação constante (cruzamentos, articulações e combates recíprocos), que decorrem do caráter heterogêneo ou particular destes complexos parciais (que por si só evita conceber a totalidade como homogênea), das quais podem influir sobre a totalidade. “Tendo concebido a sociedade como um complexo”, diz Lukács, “vemos agora que ela é composta, por sua vez, de uma intrincadíssima rede de complexos heterogêneos que, por isso, agem de modo heterogêneo uns sobre os outros” (LUKÁCS, 2012, p. 404).

No itinerário de Lukács esta perspectiva também não emerge somente tardiamente. Em *Marxismo ou Existencialismo?*, a partir do desenvolvido por Lenin, temos algumas sínteses para compreensão da concepção de totalidade - se bem que sem a riqueza e complexidade que encontramos nas suas últimas produções teóricas. “A categoria de totalidade”, diz Lukács nesta obra, “como toda categoria autêntica, reflete relações reais”.

³⁶Diz Lukács (2012, p. 235): “Hegel é, depois de Heráclito, o primeiro grande pensador no qual o devir ganha uma preponderância ontológica objetiva sobre o ser; sua grandeza filosófica reside, não menos importante, no fato de que nele esse abandono da prioridade do ser em face do devir não se limita ao caráter simples e direto, mas dá origem a um método global-universal”. Em outro momento, assim sintetiza o que considera os traços essenciais da perspectiva hegeliana a respeito do tema: “ele [Hegel] concebe a realidade como uma totalidade de complexos que são em si mesmos, relativamente, também totalidades; a dialética objetiva consiste na gênese real e na autoexplicitação, interação e síntese reais desses complexos; por isso, também o absoluto, enquanto quintessência [Inbegriff] desses movimentos totais, não poderá jamais converter-se na imobilidade de uma indiferença transcendente com relação aos movimentos concretos; ao contrário, enquanto síntese concreta de movimentos, ele também é - sem prejuízo de seu caráter absoluto - movimento, processo; a forma originária da contradição hegeliana, a identidade da identidade e da não identidade, mantém-se ineliminavelmente ativa também no absoluto” (LUKÁCS, 2012, p. 241-2).

Quanto ao seu modo de ser, nos diz que, por um lado, a categoria de totalidade significa “que a realidade objetiva é um todo coerente em que cada elemento está, de uma maneira ou de outra, em relação com cada elemento”. Por outro lado, “que essas relações formam, na própria realidade objetiva, correlações concretas, conjuntos, unidades, ligadas entre si de maneira completamente diversas, mas sempre determinadas” (LUKÁCS, 1979, p. 241). É evidente que aqui temos uma elaboração germinal do que posteriormente iria se consolidar como a concepção da sociedade como um complexo de complexos. Citamos o conteúdo desta obra não por pretensão de apontar conexões ou evoluções entre uma obra e outra, antes porque a partir de uma nova forma expositiva estas passagens nos ajudam a compreender o sentido atribuído por Lukács a categoria de totalidade. Veja-se, por exemplo, a passagem a seguir: “cada ‘todo’ [...] que o conhecimento toma por objeto (a estrutura econômica de tal país, por exemplo) faz ao mesmo tempo parte de uma totalidade ainda mais vasta, tanto histórica quanto teoricamente, o que significa que objetivamente sua totalidade é relativa” (LUKÁCS, 1979, p. 241).

Nesta inter-relação entre os complexos parciais não impera, no entanto, uma ausência de predomínio. Se a inter-relação se limitasse ao caráter heterogêneo dos complexos, toda inter-relação seria ela mesma heterogênea, destituída de uma razão de ser além da própria relação. Em outros termos, teríamos somente uma noção caótica da totalidade como composta de complexos que se inter-relacionam de modo heterogêneo e aleatoriamente. Lukács rechaça completamente esta perspectiva. A premissa ontológica, ao contrário, é a de que a realidade é ordenada e não caótica (LUKÁCS, 2014, p. 37). No entanto, isso não significa, para o autor, que haja uma teleologia da realidade, ou seja, um sentido prévio em que ela rumaria deterministicamente. Do mesmo modo, o autor rechaça a ideia de que haveria uma racionalidade geral do mundo. “Toda racionalidade real que encontramos na vida”, diz Lukács (2014, p. 58), “é sempre uma racionalidade na forma do ‘se... então’”; “qualquer situação concreta”, complementa, “é ligada a efeitos concretos, e, já que na vida isso acontece com regularidade, chamamos com boas razões de *racional* tal conexão”. Isso se aplica não somente para sociedade. Tanto a natureza orgânica como a inorgânica possuem uma legalidade, diversa daquela do ser social, inclusive independente das posições teleológicas dos indivíduos (LUKÁCS, 2014, p. 87).

Abordando esta concepção no caso do ser social de um modo mais sistemático, podemos elaborar que em primeiro lugar, Lukács considera que a totalidade possui predomínio sobre os múltiplos complexos que o integram - lembrando que a totalidade é ela

mesma processual. As inter-relações entre os complexos parciais devem ser apreendidas, assim, no interior de uma processualidade mais ampla, da totalidade. O mesmo se aplica aos “elementos” ou complexos menores que se inter-relacionam no interior dos complexos parciais. É exatamente isso que nos diz Lukács: “o ser social é um complexo composto de complexos, cuja reprodução se encontra em variada e multifacetada interação com o processo de reprodução dos complexos parciais relativamente autônomos, sendo que à totalidade, no entanto, cabe uma influência predominante no âmbito dessas interações” (LUKÁCS, 2015, p. 278).³⁷

Em segundo lugar, esta inter-relação entre os complexos deve ser apreendida historicamente no interior da processualidade geral da totalidade. Ou seja, não se tratam de inter-relações destituídas de uma gênese, de temporalidade e historicidade. Caso contrário, teríamos um *looping* constante de inter-relações que não modificam a totalidade nem influem na particularidade de cada complexo. Em outras palavras, as relações seriam sempre as mesmas do mesmo modo que a sociedade. A inter-relação entre os complexos e o modo que influem na totalidade, não é ahistórico, estático etc., mas varia conforme o momento histórico que vai se formando a partir destas inter-relações, possuindo tendências imanentes. Caso contrário, afirmar que com a crescente sociabilidade e integração das comunidades “a articulação recíproca dos vários complexos sociais aumenta constantemente, em termos extensivos e intensivos” (LUKÁCS, 2012, p. 402), seria impossível. De fato, Lukács defende a existência de um “processo desigual, porém cada vez mais explícito, da crescente integração das unidades menores em unidades maiores”, além de uma ampliação extensiva e intensiva do contato recíproco entre elas, que impacta na própria estrutura interna destes complexos (LUKÁCS, 2012, p. 403).

Em terceiro lugar, frisemos que do mesmo modo que a inter-relação no interior de um complexo parcial implica na determinação do próprio complexo parcial, a inter-relação não se limita aos complexos parciais, mas também destes (no interior desta inter-relação) com a totalidade. Conforme afirma Lukács: “precisamente por causa de suas dimensões existenciais diversas e heterogêneas, podem exercer, em suas inter-relações reais, uma influência determinante sobre o processo em seu conjunto” (LUKÁCS, 2012, p. 357). Mas é preciso se

³⁷ “[...] até o estágio mais primitivo do ser social representa um complexo de complexos, onde se estabelecem ininterruptamente interações, tanto dos complexos parciais entre si quanto do complexo total com suas partes. A partir dessas interações se desdobra o processo de reprodução do respectivo complexo total, e isso de tal modo que os complexos parciais, por serem – ainda que apenas relativamente – autônomos, também se reproduzem, mas em todos esses processos a reprodução da respectiva totalidade compõe o momento predominante nesse sistema múltiplo de interações” (LUKÁCS, 2015, p. 120).

atentar ao fato de que esta determinação possui caráter de possibilidade. Sendo assim, não é toda inter-relação entre complexos que influirá de modo determinante sobre a totalidade. É preciso considerar, neste caso, os momentos predominantes da processualidade real.

Em quarto lugar, esta inter-relação entre os complexos e a influência sobre a totalidade se dá em e como uma processualidade contraditória. A categoria da contradição, talvez uma das mais comentadas, propagadas e menos compreendidos do método marxiano, em Lukács recebe duas abordagens: a primeira visa demonstrar que se trata de um princípio filosófico-científico, ou seja, que não é restrito aos problemas filosóficos do jovem Marx, antes aparece concretamente nas suas obras da maturidade, inclusive em *O Capital*. A segunda diz respeito à contradição enquanto categoria estruturante da realidade, mas que deve ser destituído do caráter idealista presente em Hegel, como abstração lógica - como “a forma de passagem repentina de um *stadium* a outro”, abstratamente concebida -, assumindo-a enquanto base concreta da relação entre complexos e motor destas relações, tanto nos momentos de crise ou saltos, como naqueles processos que ocorrem normalmente (LUKÁCS, 2012, p. 291). Conforme afirmou em outro momento Lukács (2012, p. 236): “a processualidade da realidade é contraditória, tem caráter dialético e, por conseguinte, seu modo de manifestação objetivamente condicionado é a desigualdade”.³⁸

Para os fins desta pesquisa, enquanto quinto aspecto da concepção da sociedade como complexo de complexos, gostaríamos de melhor precisar o caráter relativamente autônomo dos complexos parciais, tanto de cada complexo parcial em relação a outro, como para com a estrutura social como um todo. Para isso, devemos considerar o fato de que o próprio caráter de complexo decorre das legalidades particulares que possibilitam a sua processualidade e explicam o seu caráter particular no interior da totalidade. Esta, por sua vez, concentra legalidades gerais que influem tendencialmente sobre as legalidades internas aos complexos. Este aspecto, consideramos, é extremamente fundamental para compreensão do método dialético e para o desenvolvimento da teoria de Lukács.

Na gênese destes complexos parciais é que encontramos, ao menos parcialmente, uma explicação satisfatória das causas do seu ser, bem como auxilia na elucidação do seu caráter particular e inter-relacional:

³⁸Também aqui o papel de Hegel é significativo: “Hegel não é de modo algum o primeiro dialético consciente entre os grandes filósofos. Mas é o primeiro - após Heráclito - para quem a contradição forma o princípio ontológico último, e não algo a ser de algum modo filosoficamente superado, como ainda era o caso na “intuição intelectual” de Schelling. A contraditoriedade como fundamento da filosofia e, em combinação com isso, o presente real como realização da razão constituem, por conseguinte, os fundamentos ontológicos do pensamento hegeliano. Essa combinação faz com que lógica e ontologia concresçam em Hegel num grau de intimidade e de intensidade até então desconhecido” (LUKÁCS, 2012, p. 182).

Ao expandir-se quantitativa e qualitativamente, a divisão social do trabalho gera tarefas especiais, formas específicas de mediação entre os complexos sociais singulares, que, justamente por causa dessas funções particulares, adquirem estruturas internas bem próprias no processo de reprodução do complexo total. Com isso, as necessidades internas do processo total preservam a sua prioridade ontológica e, por essa razão, determinam o tipo, a essência, a direção, a qualidade etc. nas funções dos complexos mediadores do ser. Contudo, justamente pelo fato de o funcionamento correto no nível mais elevado do complexo total atribuir ao complexo parcial mediador funções parciais particulares, surge nesse complexo parcial – chamada à existência pela necessidade objetiva – certa independência, certa peculiaridade autônoma do reagir e do agir, que precisamente nessa particularidade se torna indispensável para a reprodução da totalidade (LUKÁCS, 2015, p. 248).³⁹

Para Lukács os complexos possuem, portanto, uma origem historicamente constatável. Já dissemos que as inter-relações não são destituídas de uma gênese, de temporalidade e historicidade. Também temos frisado o caráter heterogêneo dos complexos parciais. É necessário apreender ainda seu desenvolvimento desigual e relativamente autônomo - tanto para com os demais complexos, mas sobretudo em relação ao complexo total. Mais precisamente, trata-se de precisar o modo de ser particular de cada complexo parcial, seu papel no conjunto da totalidade e seus modos específicos de incorporação e reprodução da legalidade tendencial do complexo total. Sinteticamente, impera

a necessidade ontológica de uma autonomia que não pode ser prevista nem adequadamente apreendida no plano lógico, mas que é racional no plano ontológico-social e uma peculiaridade de desenvolvimento de tais complexos parciais. Por essa razão, estes conseguem cumprir suas funções dentro do processo total tanto melhor quanto mais enérgica e autonomamente elaborarem a sua particularidade específica. Isso fica diretamente evidente para a esfera do direito. Porém, essa condição subsiste para todos os complexos ou formações produzidos pelo desenvolvimento social (LUKÁCS, 2015, p. 249).

O mesmo se aplica aos complexos no interior dos complexos parciais (aos “elementos”): “Fora das totalidades nas quais figuram de modo real, os ‘elementos’ (as categorias singulares), se tomados em si, não têm historicidade própria”, diz Lukács (2012, p. 357), “Na medida em que constituem totalidades parciais, complexos que se movem de modo - relativamente - autônomo, segundo leis próprias, o processo de explicitação do seu ser

³⁹Um pouco antes Lukács (2012, p. 147) afirma que a concepção geral de Hartmann “consiste em que, neste mundo de formações, assumem o lugar central em termos ontológicos as que ele chama de estruturas dinâmicas, cujos ser-aí [*Dasein*] e ser-assim [*Sasem*] repousam sobre uma delimitação dinâmica interna, sobre uma estabilidade decorrente da equipendência do equilíbrio dinâmico interno [...] O caráter dinâmico fundamental das estruturas manifesta-se também no fato de que os limites de cada estrutura primária constituem funções de suas forças internas que disso resulta, em toda parte, uma transição para o entorno espacial, cujos contornos vão se diluindo. E, a despeito da complexidade dos elementos e complexos tanto internos como externos, cuja interação é determinada pelo fato e pelo modo de existir, pela duração etc. de uma estrutura, cada uma delas é e permanecerá sendo irrevogavelmente única”.

torna-se também histórico”. E neste caso, talvez de modo mais explícito do que para com a totalidade no caso dos complexos parciais, evidencia-se que se trata de uma autonomia relativa, dado que “o automovimento aqui operante só se pode explicitar realmente em interação com o complexo ao qual pertence, essa autonomia é relativa e de tipo bem diverso nos diferentes casos estruturais e histórico (LUKÁCS, 2012, p. 375).

Dado que abordamos a questão das legalidades particulares dos complexos e a legalidade geral da sociedade, é evidente que o predomínio da totalidade também impera aqui. Temos, então, “a necessidade ontológica das tendências principais da totalidade do desenvolvimento” (LUKÁCS, 2012, p. 374). Na passagem a seguir, Lukács explicita a importância deste aspecto para compreensão do conjunto da sociedade enquanto complexo de complexos, na mesma medida em que possibilita um avanço na apreensão do caráter relativamente autônomo dos complexos para com a totalidade:

É preciso manter incondicionalmente essa prioridade do todo em relação às partes do complexo total, aos complexos singulares que o constituem, porque, do contrário, chega-se – quer se queira, quer não – a uma autonomização extrapoladora daquelas forças que, na realidade, determinam apenas a particularidade de um complexo parcial dentro da totalidade: elas se convertem em forças próprias, autônomas, que não são tolhidas por nada, e, desse modo, tornamos incompreensíveis as contradições e desigualdades do desenvolvimento, que se originam das inter-relações dinâmicas dos complexos singulares e sobretudo da posição ocupada pelos complexos parciais dentro da totalidade [...] Obviamente cada um tem a sua peculiaridade, como se mostrou aqui repetidamente, sem a qual seria impossível compreender a sua essência. Em termos ontológicos, porém, essa peculiaridade é determinada não só pela legalidade própria do complexo parcial, mas simultaneamente e sobretudo também por sua posição e função na totalidade social. Não se trata aí de uma determinação meramente formal, que pudesse ser levada a cabo – no pensamento – de modo autônomo e só depois disso examinada em interação com outras forças, mas de uma determinação que interfere profunda e decisivamente na construção categorial, na explicitação dinâmica de cada complexo parcial e, em muitos casos, modifica exatamente suas categorias mais centrais (LUKÁCS, 2015, p. 305).

Por fim, um último aspecto diz respeito à particularidade da inter-relação heterogênea dos complexos no âmbito do ser social. Até o momento evitamos adentrar a questão dos complexos e categorias orgânicas e inorgânicas. Mas aqui torna-se necessário diferenciar a sua natureza dos complexos sociais, pois no caso destes, Lukács afirma que eles possuem limites menos precisos e na maioria dos casos uma capitalidade maior no interior dos demais complexos, o que implica evidentemente no modo de ser das inter-relações (e do mesmo modo na investigação destas). Sobre os complexos sociais Lukács defende o seguinte:

Estes são determinados de modo tão preciso e claro quanto às unidades reprodutivas da natureza orgânica, mas o ser social produz tais complexos precisamente determinados sem os limites precisamente determináveis do seu ser; as

determinações são sempre predominantemente funcionais, o que não apenas faz com que, por exemplo, a linguagem seja um complexo que existe e se reproduz autonomamente, mas simultaneamente também possua universalidade e ubiquidade sociais, por não haver um único complexo no âmbito do ser social que possa existir e desenvolver-se sem a função mediadora da linguagem. Isso aparece de forma particularmente marcante na linguagem e a diferencia essencialmente de outros complexos sociais, mas alguns momentos dessa situação podem ser observados em praticamente todos os complexos sociais (LUKÁCS, 2015, p. 227).⁴⁰

Ou seja, não se trata, neste caso, de uma relação entre complexos heterogêneos como anteriormente, mas da própria existência do complexo no interior de outros complexos, sem, no entanto, perder o seu caráter também de complexo autônomo, com legalidades próprias etc. A questão fundamental aqui é que no interior de outros complexos, estes complexos universais assumem eles mesmos formas particulares, dado que adentram e estão sujeitos a reprodução social particular dos complexos que integra. Aqui teríamos que repensar a própria gênese e historicidade concreta destes complexos “universais”, dado que eles não se limitam às formas específicas de mediação e funções oriundas da expansão da divisão social do trabalho. Lukács deixa isso explícito quando aborda a política enquanto “uma esfera de vida da sociedade num sentido bem diferente daquela que – como o direito – é delimitada diante da divisão do trabalho como tal e munida dos especialistas necessários; por outro lado, seria igualmente um exagero entender de modo demasiadamente literal essa generalidade diretamente entrelaçada com a vida” (LUKÁCS, 2015, p. 502).

Voltaremos a isso quando tratarmos da estrutura e dinâmica da ciência. Mas é preciso frisar este caráter dúplice da inter-relação entre os complexos parciais: trata-se de uma relação recíproca, heterogênea e contraditória, dado do próprio caráter particular de cada complexo com relação aos outros complexos e a totalidade; ao mesmo tempo, sobretudo no caso de complexos mais “universais”, ocorre a sua presença no interior dos demais complexos, dado o caráter menos delimitado dos limites dos complexos sociais.

⁴⁰Em outro momento, afirma que “Podemos encontrar em cada complexo social essas inter-relações entre espontaneidade e participação conscientemente desejada na vida de um complexo, entre universalidade e sua limitação por outros complexos ou diretamente pela totalidade, só que essas correlações (assim como muitas outras) serão por princípio qualitativamente diferentes em cada complexo, em cada interação concreta. Daí resulta ainda outra propriedade comum à ontologia dos complexos sociais: eles podem ser precisamente determinados e exatamente delimitados em termos metodológico-conceituais em relação a todos os demais complexos mediante a análise concreta de sua essência e de sua função, de sua gênese e eventualmente da perspectiva do fenecimento ou de sua atuação social permanente. Ao mesmo tempo, eles não possuem, precisamente no sentido ontológico, limites claramente determináveis: sem perder sua autonomia e legalidade própria, por exemplo, a linguagem deve figurar como *medium*, como portadora da mediação em todos os complexos do ser social e, mesmo que isso não se manifeste em outros complexos de modo tão marcante, reiteradamente surgem sobreposições de diferentes complexos, interpenetração de um pelo outro etc., sendo que a autonomia – ainda que relativa – e a legalidade própria, a determinabilidade precisa do complexo individual, jamais se tornam questionáveis” (LUKÁCS, 2015, p. 182).

Aqui já é possível antever as implicações para pensar a ciência e a filosofia⁴¹ como complexo e que especialmente no caso da ciência, é formada historicamente por outros complexos bem definidos, como as ciências ambientais hoje, por exemplo. Mais do que isso, imprime a possibilidade de pensar a relação entre o ser social e a natureza como dois complexos indissociáveis na história, apesar do desenvolvimento cada vez mais autônomo do ser social - isso será melhor abordado em outro momento.

Antes de concluir este momento, gostaríamos de indicar algumas possíveis complicações em torno desta noção da sociedade como complexo de complexos. Tertulian (2019, p. 402), por exemplo, defende que “A ideia da estrutura heterogênea do real, retomada de Nicolai Hartmann, não recebeu, no entanto, em Lukács uma elaboração ontológica suficiente”, e que “a fundação ontológica do caráter heterogêneo dos complexos que articulam o real mereceria uma demonstração mais profunda” (TERTULIAN, 2009, p. 402). Concordando com Tertulian, diríamos que a concretização científica, ou seja, em pesquisas concretas, deste inter-relação heterogênea entre os complexos, não passa sem complicações mesmo no âmbito da sua formulação mais geral (“filosófica”). Ao mesmo tempo, que sem esta fundamentação concreta, a própria inferência do caráter heterogêneo dos complexos pode ser questionada.

Com estas passagens esperamos ter expresso em termos gerais a teoria dos complexos sociais em Lukács. Conforme já indicamos de modo mais indireto no início deste capítulo, a concepção da realidade como um complexo constituído de complexos é um momento fundamental do conjunto do pensamento maduro de Lukács e que sem sua apreensão não é possível compreender satisfatoriamente o método dialético apresentado por Lukács, nem a particularidade da ciência no conjunto da sociedade.

A seguir, aprofundaremos alguns aspectos relativos à concepção de legalidade na obra do autor.

2.1.1. Legalidade

Por diversos momentos nos referimos à legalidade particular dos complexos parciais, bem como da legalidade com ao nível da totalidade que comporta estes complexos. No

⁴¹ “[...] a simples constatação de que da relevância ontológica exclusiva do desenvolvimento global unitário de modo algum decorre a impossibilidade especificamente científica de examinar isoladamente conexões singulares entre fenômenos e grupos de fenômenos” (LUKÁCS, 2015b, p. 147).

propósito de melhor precisar a natureza dos complexos sociais na sua obra, consideramos importante nos deter com mais afinco sobre isso.

Em entrevista que resultou na obra *Em busca da Idade Média*, o historiador medievalista Jacques Le Goff (2005, p. 216) diz que na Idade Média não aflorou uma concepção de progresso, mas que “papas e imperadores, até os camponeses, todos agiram como se acreditassem no progresso, como se o desejassem”. Logo em seguida explica as razões desta aparente contradição: “Pelo esforço dos senhores e dos camponeses, a economia rural ‘decolou’. Nas cidades, senhores, burgueses e os habitantes urbanos em geral buscaram obter mais higiene, mais limpeza, mais harmonia, mais beleza”. Esta constatação é aparentemente paradoxal dado que os produtores da história parecem fazer seu papel sem consciência disso e independente das suas próprias vontades, mas, ao mesmo tempo, a história não deixa de se realizar exatamente nestes mesmos produtores e devido as suas ações. Poderíamos responder a este problema mistificando-a, mediante a diminuição do papel dos sujeitos, como meros fantoches da História (com H maiúsculo). Ou ainda, anunciando a completa heterogeneidade e casualidade da história, ausente de qualquer legalidade, dado que as intencionalidades humanas produzem efeitos não previamente idealizados.

Estas ilusões, em especial aquelas mistificadoras, tem sua razão de ser. Lukács afirma que há “uma lei segundo a qual os resultados dos atos econômicos singulares realizados praticamente (e com consciência prática) pelos homens assumem, para os seus próprios agentes, a forma fenoménica de um ‘destino’ transcendente” (LUKÁCS, 2012, p. 317). Mas isso se deve, no caso do erro teórico, a incompreensão de que essas legalidades não são mais do que “sínteses que a própria realidade elabora a partir dos atos práticos econômicos singulares, realizados de modo consciente enquanto tais, mas cujos resultados últimos, que são os fixados pela teoria, ultrapassam em muito a capacidade de compreensão teórica e as possibilidades de decisão prática dos indivíduos que realizam efetivamente esses atos práticos (LUKÁCS, 2012, p. 317).⁴²

Mais detalhadamente, para Lukács os processos sociais

partem imediatamente de pores teleológicos, determinados de maneira alternativa, feitos por homens singulares, mas, dado o decurso causal dos pores teleológicos, estes desembocam num processo causal, contraditoriamente unitário, dos complexos sociais e de sua totalidade, e produzem conexões legais gerais. Portanto, as tendências econômico-gerais que surgem por essa via são sempre sínteses de atos individuais, realizadas pelo próprio movimento social. Tais atos recebem assim um caráter econômico-social tão explícito que os homens individuais, em sua maioria,

⁴²O autor dedica diversos momentos da sua obra à explicação desta questão (ver LUKÁCS, 2012, p. 318; 2015, p. 129; p. 137)

sem ter necessariamente consciência clara a respeito, reagem a circunstâncias, constelações, possibilidades etc. típicas de um modo que é também tipicamente adequado a elas. A resultante sintética de tais movimentos se torna a objetividade do processo global (LUKÁCS, 2012, p. 355-6).

Trata-se de um pressuposto ontológico fundamental para sua concepção de sociedade, que também nesse caso possui raízes em Hegel (ver LUKÁCS, 2012, p. 190)⁴³. Apesar da referência aos atos práticos econômicos singulares⁴⁴, em verdade esta noção da origem das legalidades se estende a toda história do ser social, em todos os seus complexos, bem como à totalidade (LUKÁCS, 2012, p. 190; 2015, p. 174; p. 186). No contexto de tratamento do pensamento hegeliano, Lukács vai além nas inferências quanto à objetividade criada a partir dos atos individuais no conjunto da sociedade. Para o autor, “do ponto de vista de uma ontologia do ser social, é absolutamente legítimo atribuir a essa totalidade, a essa conexão dinâmico-contraditória de atos individuais, um ser *sui generis*” (LUKÁCS, 2012, p. 201). Esse ser está presente antes e durante a ação individual (enquanto contexto social), bem como depois, de modo por vezes irrefletido e certamente com consequências não previstas, retroagindo sobre o sujeito ou os sujeitos da ação.

Em síntese, para Lukács as legalidades sociais são fruto concreto das interações e teleologias, das quais os seus resultados ultrapassam o previamente idealizado e tornam-se objetividades independentes dos atos individuais que lhe iniciaram, passando a exercerem sua efetividade enquanto legalidades. Mas é preciso estar atento ao fato de que se é o movimento da realidade que realiza a síntese dos atos individuais, isso não deve implicar no erro de extrair como consequência disso que então existiria algo ou alguém (como um ente independente dos indivíduos) capaz de acolher tais atos. Tal determinação, na verdade, não significa nada mais que as legalidades, complexos etc. são algo além dos atos individuais e que não podem ser reduzidos a eles. Todo ato individual está inscrito em uma realidade que

⁴³“Quando Hegel pretende atribuir a tal relação uma figura ontologicamente autônoma, chamando-a de espírito, ainda não se afasta em princípio da verdade objetiva, já que efetivamente o ser social - deixando de lado o que ele é em-si - tem uma existência independente da consciência individual do homem singular, possuindo um alto grau de dinamismo autonomamente determinado e determinante em face dessa consciência. E essa autonomia não é alterada pelo fato de ser o movimento do ser social uma síntese das ações, dos esforços etc. individuais; se é verdade que essas ações e esses esforços partem imediatamente (mas só imediatamente) da consciência do indivíduo, também é verdade que suas causas e consequências são muito diferentes daquelas que - ao empreender tais ações etc. - os indivíduos pensaram, sentiram e quiseram. Se tal estrutura já se manifesta no caso da ação individual, que porém só pode nascer num contexto social, muito mais se manifestará - e sob formas qualitativamente superiores - nos casos em que atos individuais diferentes, articulando-se de modo indissolúvel entre si, produzam um movimento social, independentemente do fato de os indivíduos em ação terem ou não em vista o apoio ou o atrito mútuos” (LUKÁCS, 2012, p. 201).

⁴⁴Para outra passagem sobre a mesma questão no âmbito da economia, ver Lukács (2015, p. 83-4; p. 132; 2012, p. 328-9), em que o autor trata, respectivamente, da objetividade do valor, da taxa de lucro e da divisão social do trabalho.

lhe foi dada de antemão, da qual não é por ele integralmente modificada ou transformada, muito menos pensada em sua integralidade em cada ato. Esta realidade possui a necessidade tanto de ser originada em atos individuais, quase sempre inconscientes dos seus próprios pressupostos histórico-sociais que implicam na escolha entre alternativas (e na própria existência destas), bem como permanecem dependentes dos atos individuais, mesmo que não mais daqueles que lhe originaram. Esta realidade assume uma objetividade independente destes atos (mas não da própria ação humana que o reproduz), aparecendo e efetivamente existindo enquanto pressupostos histórico-sociais aos indivíduos na realização de novos atos individuais. A objetividade das legalidades não pode ser reduzida, para insistir novamente, a qualquer ato individual ou conjunto de atos individuais, conscientes ou inconscientes, do mesmo modo que não pode prescindir destes mesmos atos para sua origem e reprodução.

A seguinte passagem sintetiza o que estamos dizendo:

Para compreender a especificidade do ser social é preciso compreender e ter presente essa duplicidade: a simultânea dependência e independência de seus produtos e processos específicos em relação aos atos individuais que, no plano imediato, fazem com que eles surjam e prossigam. As muitas más interpretações do ser social nascem, em sua maioria, porque um dos dois componentes - que só são reais em sua interação recíproca - é inflado à condição de único existente ou como o que possui domínio absoluto [...] todo ato singular alternativo contém em si uma série de determinações sociais gerais que, depois da ação que delas decorre, tem efeitos ulteriores - independentemente das intenções conscientes -, produzindo alternativas de estrutura análoga e fazendo surgir séries causais cuja legalidade vai além das intenções contidas nas alternativas. Portanto, as legalidades objetivas do ser social estão indissolúvelmente ligadas a atos individuais de caráter alternativo, mas possuem ao mesmo tempo uma estrincência social que é independente de tais atos (LUKÁCS, 2012, p. 345).

Uma outra questão é a de que, com base no que foi dito até aqui, não se deve atribuir a legalidade ao resultado da soma dos atos individuais ou do conjunto dos atos individuais. Isso seria a própria negação do caráter dinâmico da legalidade. A legalidade, de modo muito mais profundo e complexo, é o resultado do conjunto destes atos no interior de uma totalidade social dada e muitas vezes particularmente circunscrita a um determinado momento histórico, mas necessariamente atuante de modo particular a depender desta realidade concreta. Implica que a relação entre a legalidade e estes atos não é dada de uma vez e para sempre, mas sofre mudanças de acordo com o momento do desenvolvimento social, tanto em seu conjunto como em formações sociais particulares em um mesmo período histórico. Conforme afirma Lukács, “a relação dinâmica entre os atos singulares fundados sobre alternativas e o movimento de conjunto se apresenta de modo bastante variado ao longo da história, ou seja, é diferente nas

diversas formações e, em particular, nas diversas etapas de desenvolvimento e de transição” (LUKÁCS, 2012, p. 382).

Agora que estamos em posse da concepção do autor a respeito da origem das legalidades sociais, devemos inseri-la mais diretamente no âmbito da sua perspectiva geral da sociedade como complexo de complexos. Como vimos, os complexos possuem uma gênese determinada historicamente e, por isso mesmo, uma historicidade, sendo que, com base no que sabemos agora em relação a origem das legalidades, devemos apreender tanto a sua gênese como seu desenvolvimento relativamente autônomo, definido pela mediação e função particular no âmbito da totalidade, como resultado de sínteses produzidas pela realidade a partir dos atos singulares, que ultrapassam o momento imediato desta prática e assumem o caráter de legalidades relativamente autônomas em relação a estes mesmos atos - por vezes assumindo a forma mistificada de uma origem e destino transcendente. A inter-relação entre complexos parciais diz respeito, portanto, não a relação entre entidades suprahistóricas, antes são inter-relações entre sínteses produzidas historicamente a partir dos atos individuais, algumas das quais assumem formas institucionais mais precisas, como é o caso do direito.

Com a inserção deste aspecto da origem das legalidades deixamos transparente ainda a razão de ser da heterogeneidade dos complexos parciais e dos “elementos” que a integram, fruto da própria heterogeneidade (o que não significa aleatoriedade) das ações humanas concretas no interior destes complexos. Isso é explicitado por Lukács na passagem a seguir:

[...] a reprodução social de fato se realiza, em última análise, nas ações dos homens singulares – a realidade do ser social se manifesta de modo imediato no homem –, mas essas ações a serem realizadas forçosamente se encaixam uma na outra para formar complexos de relações entre os homens, que, tendo surgido, possuem certa dinâmica própria, isto é, não só existem, se reproduzem e se tornam socialmente operativos independentemente da consciência dos homens singulares, mas também proporcionam impulsos mais ou menos, direta ou indiretamente, decisivos para as decisões alternativas. O contato entre tais complexos e a influência que exercem uns sobre os outros sempre devem ter, portanto, certa ambiguidade, mesmo que suas tendências principais dependam também das legalidades mais gerais da reprodução total da referida formação, de sua estrutura, do rumo do seu desenvolvimento, do seu nível de desenvolvimento etc. (LUKÁCS, 2015, p. 180).

Temos, assim, uma relação de dependência entre atos individuais (pores teleológicos) e a objetividade social. Poderíamos, com isso, adentrar ao terreno mais específico da relação entre estrutura social e indivíduo - da qual atualmente tem sido uma das causas de rechaço do marxismo mediante o argumento da supressão do papel do sujeito na história -, mas nos resta tão somente indicar, para os fins aqui propostos, que Lukács rechaça tanto o isolamento do papel dos indivíduos no desenvolvimento objetivo como a desvinculação da estrutura (ou

legalidades) das ações destes indivíduos. De fato, é uma necessidade a reação adequada dos indivíduos às alternativas que são postas concretamente pela sociedade, resultando na reprodução dessas mesmas condições sociais em desenvolvimento. Mas isso não retira o fato de que, por um lado, esta objetividade depende necessariamente destes atos individuais em seu conjunto e, por outro lado, que esta objetividade aparece aos indivíduos sempre na forma de condições sociais e alternativas concretas, possuindo um caráter de possibilidade e, por isso, passível de modificações (ver LUKÁCS, 2015, p. 205-6). Os complexos e a legalidade particular que atuam no seu interior são fruto destas interações individuais: “jamais se deve esquecer”, lembra Lukács, “que também esses complexos parciais, são, por sua vez, formados por complexos, por grupos humanos e por indivíduos humanos, cuja reação ao próprio mundo circundante - que constitui a base de todos os complexos de mediação e diferenciação - repousa irrevogavelmente sobre decisões alternativas” (LUKÁCS, 2012, p. 404).

Na teoria marxiana, aqui explicitada e aprofundada por Lukács, a legalidade não possui uma origem mística que necessariamente pressupõe e implica em uma hiperdimensionalização da racionalidade na história, resultando em uma teleologia geral da sociedade. A investigação empírica, sobretudo aquela do empirismo pobre que nega a existência e validade das conexões da realidade, em suas investigações pode se deparar com um aglomerado de atos individuais, conscientes ou inconscientes, tanto das suas causas como dos seus resultados, aos quais dão a aparência de irracionalidade e individualização extremada das decisões e história destes sujeitos. As legalidades aparecem, assim, como fruto de um constructo mental para dar conta de explicar este universo de atos individuais e heterogêneos. Ao racionalismo homogeneizador, ao contrário, partindo de cima para baixo, encobre as heterogeneidades e casualidades, impondo arbitrariamente as legalidades e teleologizando a história, resultando no erro de ver na história uma racionalidade que sempre existiu⁴⁵. Em Lukács (2012, p. 363-4), ao contrário, as legalidades significam que “no interior de um complexo ou na relação recíproca de dois ou mais complexos, a presença factual de determinadas condições implica necessariamente, ainda que apenas como tendência, determinadas consequências”. No plano da consciência, por sua vez, explica Lukács que

⁴⁵“A ciência burguesa, em particular a alemã depois de Ranke, construiu uma oposição entre lei e história. A história é vista como um processo cuja unicidade, incomparabilidade, irrepitibilidade etc. manifestas seriam antinômicas em relação à ‘validade perene’ das leis. Porém, tendo em vista que as questões ontológicas são aqui deixadas de lado, a antinomia se reduz ao dualismo entre pontos de vista que se excluem reciprocamente, sendo por isso não científica. Quando, ao contrário, se considera que a história tem uma legalidade, como em Spengler ou mais atenuadamente em Toynbee, a lei que nela aparece é de tipo eterno, ‘cósmico’, suprimindo com seu caráter cíclico a continuidade da história e, em última análise, a própria história. Em Marx, ao contrário, a lei é o movimento interno, imanente e legal do próprio ser social” (LUKÁCS, 2012, p. 359).

“Quando os homens conseguem observar essa conexão, fixando no pensamento as circunstâncias de sua necessária repetição, chamam-na racional”.

Tem-se, assim, a complexidade explicitada da clássica formulação marxiana de que os homens fazem sua própria história, mas não do modo como desejam. Os sujeitos continuam responsáveis por fazer a história e nesse sentido o seu estudo continua sendo da história dos homens no tempo⁴⁶. Mas este estudo deve levar em consideração o contexto em que estes realizam sua própria história, um contexto que não lhes é criado, antes estão nos ombros de gerações precedentes (MARX; ENGELS, 2007). As legalidades que regem as relações sociais em um determinado período histórico não foram criadas por estes mesmos sujeitos, antes lhes foram dadas desde o seu nascimento e reproduzidas na sua própria existência cotidiana. Fornecem a base concreta dos seus atos. “Uma premissa importante dessa situação totalmente nova é o fato”, afirma Lukács (2012, p. 354), “de que o ser humano só pode existir em sociedade, mas que essa sociedade não precisa ser - de um ponto de vista histórico-ontológico - aquela à qual ele pertence por nascimento”. Ao mesmo tempo, essas legalidades, sendo fruto da história precedente dos sujeitos, permanecem dependentes dos seus atos, não possuindo qualquer realidade em si mesma.

Mas a correta compreensão das legalidades exige ir além da investigação da sua gênese. Ela firma o caráter ontologicamente histórico das legalidades, mas por si mesma não diz quanto à relação concreta entre legalidade e fato. Esteve implícito até o momento o fato de que estas leis não podem possuir um modo de ser rígido e a-histórico, pois isso implicaria na própria negação da mudança e, conseqüentemente, da própria história. Novamente estaríamos negando o papel dos sujeitos na origem e reprodução das legalidades. Mas mesmo aceitando seu caráter histórico, ainda seria possível relegar o papel dos sujeitos a meros reprodutores das legalidades, sejam estas imutáveis ou não, ou como criadores de histórias secundárias, enquanto que a História verdadeira se desenrolaria por detrás das suas costas.

Novamente adentramos em um terreno de problemáticas tomadas por preconceitos e equívocos. O determinismo tanto da base econômica sobre o todo, como da necessidade das leis do desenvolvimento ou da passagem de um modo de produção a outro e, com isso, do próximo estágio histórico coincidir necessariamente com o socialismo, todos esses equívocos permanecem ainda hoje muito vivos. Mas não se deve somente a preconceitos. De fato, por muito tempo (e ainda atualmente) o marxismo foi dominado por este tipo de concepção determinista, não sem razão de ser no próprio Marx em alguns aspectos (TERTULIAN,

⁴⁶Parafrazeando o historiador Marc Bloch (2002).

2009). Neste contexto, nos diz Tertulian (2009, p. 400), “As considerações de Lukács sobre as categorias modais estão perpassadas pela obsessão de relativizar a esfera da ação da necessidade e fazer valer o peso das contingências, e têm como objetivo interditar definitivamente as interpretações ‘cientificistas’ do marxismo”. Lukács insere então a sua ontologia do ser social como meio de enfrentar o problema do

funcionamento das categorias da necessidade e da contingência (sem falar da possibilidade) na história do ser, de circunscrever a esfera da ação das ‘leis’, precisando seu caráter tendencial, pois elas funcionam em meio à massa de contingências, de definir a relação entre a heterogeneidade e as diferentes camadas do real ou os diferentes complexos sociais e a homogeneidade instituída pela ação, etc (TERTULIAN, 2009, p. 399).

De encontro com tais concepções deterministas, a legalidade para Lukács possui um sentido de tendencialidade. Este caráter tendencial das leis se assenta na própria dinâmica dos complexos no interior da totalidade, ou seja, da interação complexa entre os complexos, com mediações entre diversos complexos. Resulta, para o autor, que “a lei tem caráter tendencial porque por sua própria essência, é resultado desse movimento dinâmico-contraditório entre complexos” (LUKÁCS, 2012, p. 328). Uma concepção de legalidade, portanto, muito crítica em relação àquela que encontramos, por exemplo, no Iluminismo da lei como algo eterno, imutável e unitário à sociedade e à natureza (LUKÁCS, 2012, p. 184). A posição de Lukács sobre o caráter das leis é muito diferente desta:

[...] muito se fala também do caráter “de lei natural” das leis econômicas. Ontologicamente, essa expressão não é bem exata na medida em que todo acontecimento econômico consiste de cadeias causais postas em marcha por pores teleológicos, ao passo que na própria natureza jamais ocorrem pores teleológicos. A justificação dessa expressão está meramente baseada em que, como mostramos no capítulo sobre Marx, as leis da essência do desenvolvimento econômico, a saber, redução do tempo social de trabalho necessário para a reprodução, afastamento da barreira natural com a crescente socialização da sociedade e integração das sociedades originalmente pequenas até o surgimento de uma economia mundial, ontologicamente também se originam de pores teleológicos, mas as cadeias causais por estes desencadeadas vigoram independentemente de conteúdo, intenção etc. dos pores que os acarretam. Nesse sentido, o mundo da economia pertence ao reino da necessidade. Nesse tocante, todavia, não se pode deixar de perceber nem por um instante a contradição fundamental entre essa necessidade e a natureza. As leis da natureza vigoram de modo totalmente indiferente à sociedade (LUKÁCS, 2015, p. 530).

Logo em seguida nesta passagem encontramos uma explicação sobre o fator subjetivo na história, da qual vale a pena citar de modo a apreender-se a correta compreensão do caráter tendencial, histórico e concreto das leis e do seu modo de ser na sociedade. Diz Lukács (2015, p. 531) que

o fator subjetivo na história é, em última análise, mas só em última análise, produto do desenvolvimento econômico, pelo fato de as alternativas com que ele é confrontado serem produzidas por esse mesmo processo, mas ele atua, num sentido essencial, de modo relativamente livre dele, porque o seu sim ou o seu não estão vinculados com ele só em termos de possibilidades.⁴⁷

Essa relativa liberdade do fator subjetivo é um momento importante e polêmico no pensamento de Lukács, pois o autor de fato visualiza um papel diferente a subjetividade daquele que tradicionalmente encontramos no marxismo vulgar. No entanto, trata-se de uma liberdade relativa e não plena, sendo que a relação com a universalidade da lei e as possibilidades de influir sobre elas igualmente limitadas. Para ser mais preciso, segundo Lukács os pores teleológicos “não são capazes de modificar a universalidade da lei nem seus efeitos genericamente casuais - do ponto de vista do homem singular envolvido -, mas eles criam para o indivíduo um campo de ação dinâmico que pode modificar até certo grau os efeitos da lei geral sobre ele” (LUKÁCS, 2015, p. 189)⁴⁸. É importante se atentar para complementação das determinações no que diz respeito à relação entre os complexos e a totalidade, o pôr teleológico individual e a totalidade, e este mesmo por para com o complexo (ou complexos) em que está sendo produzida a ação. Em todos os casos o fundamento dinâmico é o mesmo, sendo heterogêneo o modo de ser concreto desta dinâmica.

Quando tratamos da teoria dos complexos e do método mais apropriado para sua investigação, segundo Lukács, a todo momento nos referimos às legalidades próprias dos complexos e do seu necessário itinerário na investigação da totalidade social. Aqui estamos em melhores condições de compreender o grau de complexidade destes complexos e das suas inter-relações, pois, conforme já dissemos, à gênese das legalidades não ocorre no vazio da

⁴⁷“Sendo assim, na concepção de Lukács, o papel da economia, longe de ser mecânico e unilateralmente determinista, é dialeticamente ativo: é-lhe conferido o papel de sistema de referência estrutural e metodologicamente último. Isso não significa, é claro, que adquirimos uma ‘varinha de condão’ na forma de um ‘denominador comum’ mecânico. Ao contrário, a afirmação sobre a importância da economia torna-se significativa apenas se formos capazes de apreender as mediações multiformes específicas nos mais variados campos da atividade humana, que, além de serem ‘baseadas’ em uma ‘realidade econômica’, também estruturam ativamente essa realidade por meio de sua estrutura própria, extremamente complexa e relativamente autônoma. Apenas se apreendemos dialeticamente a multiplicidade das mediações específicas é que podemos entender a noção marxiana de economia. Pois se a economia é o ‘determinante último’, também é um ‘determinante determinado’: não existe fora do complexo sempre concreto e historicamente mutável das mediações concretas, mesmo as mais ‘espirituais’” (MÉSZÁROS, 2013, p. 51).

⁴⁸“Mesmo que não esteja em condições de externar-se numa atividade, o complicadíssimo desenvolvimento da sociedade repousa exatamente no fato de que as decisões dos indivíduos singulares, mesmo sem se reduzirem a zero, não são de modo algum onipotentes e que a sua eficácia é extraordinariamente variável, conforme estejam integradas numa ação histórica eventualmente importante ou não” (LUKÁCS, 2014, p. 149). “Nisso reside, exatamente, o fundamento da inevitável desigualdade do desenvolvimento histórico. De fato, nas alternativas e nas decisões a elas relativas interagem sempre componentes heterogêneos que, por causa desta heterogeneidade, têm um insuprimível caráter de casualidade” (LUKÁCS, 2014, p. 151).

história nem em todo lugar, mas em complexos determinados que vão sendo gestados. Já é possível antever a complexidade destas relações quando agora visualizamos que se trata também da inter-relação entre legalidades e da especificação de legalidades mais gerais. A este último problema voltaremos posteriormente. Antes, é preciso melhor determinar a interação entre as legalidades dos complexos. Lukács afirma que, com exceção do trabalho (voltaremos a isso),

Todas as demais leis da economia, sem prejuízo de sua legalidade, que todavia têm caráter tendencial, já que são *leis de complexos em movimento*, são de natureza histórica, pois *sua entrada e sua conservação em vigor dependem de circunstâncias histórico-sociais determinadas*, cuja presença ou ausência não é produzida, ou pelo menos não diretamente, pela própria lei. Faz parte da essência ontológica das legalidades dos complexos que sua ação traga à tona a heterogeneidade das relações, das forças, das tendências etc. que edificam os próprios complexos, e que, além do mais, *interagem com aquele complexo que tem uma constituição interna análoga e que exercita externamente uma ação análoga*. Por isso, a maioria das leis econômicas não pode deixar de ter uma validade concretamente delimitada em sentido histórico-social, uma validade historicamente determinada. Consideradas do ponto de vista ontológico, portanto, legalidade e historicidade não são opostas; ao contrário, são formas de expressão estreitamente entrelaçadas de uma realidade que, por sua essência, é constituída de diversos complexos heterogêneos e heterogeneamente movidos, os quais *são unificados por aquela realidade em leis próprias do mesmo gênero* (LUKÁCS, 2012, p. 359-60 - grifo nosso).

O caráter ao mesmo tempo histórico e de tendencialidade aparece mais explicitamente nas demais leis do ser social. Primeiramente, como vimos, são sempre leis tendenciais, dado que emergem e só podem permanecer sendo o que são historicamente, em uma determinada quadra histórica. Em outros termos, não se tratam de leis independentes das relações sociais concretas e dos contextos histórico-sociais que lhe dão base. Por esse fundamento concreto, de relações sociais concretas entre sujeitos e dos seus pores teleológicos no interior de um complexo determinado, a legalidade nunca pode ser de caráter fechado e homogêneo, imune a heterogeneidade que constitui o próprio complexo e a relação entre complexos. Caso assim fosse, a relação entre os complexos ficaria obliterada. Além disso, na passagem citada Lukács introduz um elemento de maior importância: a interação com aquele complexo que tem uma constituição interna análoga e que exercita externamente uma ação análoga. Isso significa que a interação entre os complexos não é uma mera casualidade, ou seja, que a heterogeneidade dos complexos e seu movimento da mesma natureza não pode ser reduzido, no que diz respeito a sua inter-relação com outro complexo, a mera heterogeneidade. Antes, as legalidades presentes em cada complexo, que não suprimem a heterogeneidade, ligam-se às legalidades de outros complexos de gênero análogo. Daí que a compreensão das leis que dominam o processo social como um todo passa pela apreensão das legalidades particulares

de determinado gênero, bem como do modo concreto de se materializar em cada complexo heterogêneo. Sendo assim, as legalidades não se formam nem se reproduzem indiscriminadamente por toda sociedade, nem permanecem circunscritas a um complexo.

Voltamos agora ao problema da especificação, dado que se as legalidades não imperam indiscriminadamente em toda história, nem em todo complexo, é necessário apreender o seu modo particular de ser em cada momento histórico e no interior dos complexos. Conforme encontramos em Lukács:

Não basta possuir uma compreensão genérica da estrutura do ser social, à qual nos referimos antes, estrutura essa que determina tais caminhos, sua direção, suas ramificações etc. Se Marx, como vimos, considera indispensável para o processo cognoscitivo as abstrações e as generalizações, igualmente indispensável lhe aparece a especificação dos complexos e das conexões concretas. Em termos ontológicos, especificação significa aqui o seguinte: examinar a incidência de determinadas leis, de sua concretização, modificação, tendencialidade, de sua atuação concreta em determinadas situações concretas, em determinados complexos concretos. O conhecimento só pode abrir caminho para esses objetos investigando os traços particulares de cada complexo objetivo. Por isso, falando do conhecimento relativo a um complexo tão central quanto o desenvolvimento desigual, Marx diz o seguinte: “A dificuldade consiste simplesmente na compreensão geral dessas contradições. Tão logo são especificadas, são explicadas” (LUKÁCS, 2012, p. 368-9 - grifo nosso).

Para Lukács os casos singulares não podem ser deduzidos da necessidade da totalidade, do mesmo modo que, como vimos, esta totalidade não é a mera soma de atos individuais. Quando trata da legalidade estatística, mais especificamente da relação entre singular e legalidade universal, visualizamos o modo de ser concreto da especificação destas legalidades nesses fenômenos singulares: “o movimento dos fenômenos determinados como singulares num determinado nexos possuem, no mesmo nexos, determinadas qualidades universais, típicas, que podem ser expressas como legalidade”, afirma Lukács (2012, p. 178). Mas imediatamente replica que “ao mesmo tempo, os singulares enquanto singulares não se dissolvem nessa universalidade sem deixar vestígios, mas conservam, em relação a ela, uma heterogeneidade irrevogável e eventualmente não derivável dela, que ganha expressão ativa ou passiva em seu comportamento”.

A obra de Juan Alier, *O ecologismo dos pobres*, independente do julgamento que façamos das suas análises e conclusões, expressa no campo socioambiental, do ponto de vista da teoria de Lukács, a busca por especificação de legalidades universais. Neste caso, de buscar expressões concretas dos conflitos gerados pela contradição entre economia e meio ambiente (ALIER, 2011, p. 208), e necessariamente, do modo como esta contradição (tomada como uma lei no desenvolvimento humano, ao menos no âmbito do capitalismo) assume

modos específicos não dedutíveis em diferentes territórios, sem deixar de possuírem traços e causas comuns. Não se trata, portanto, de simplesmente ver no fenômeno singular uma expressão das legalidades universais, nem de isolar tais fenômenos como endógenos, mas antes de vê-los enquanto momentos e resultados de legalidades universais que se especificam de modo heterogêneo e não dedutível. Se referindo ao tratamento dado às diversas formas de reprodução social, Lukács diz exatamente que

Ela mostra, por um lado, como determinadas tendências legais, que se originam da essência da coisa, necessariamente têm de se impor, em meio às mais diferentes condições, tanto objetivas como subjetivas, na reprodução dentro do ser social. Por outro lado e simultaneamente, vislumbra-se com clareza que esse princípio regulador da reprodução, de fato, impõe-se nas mais diferentes circunstâncias, mas sempre preso às relações sociais concretas dos homens entre si e, desse modo, sempre também uma expressão concreta do respectivo estado da reprodução (LUKÁCS, 2015, p. 169).

Para abrir caminho no interior desta complexa trama de legalidades, precisamos ainda tratar daquelas legalidades que, sem prescindir do caráter tendencial, não são redutíveis a momentos históricos particulares, mesmo que não permaneçam inalteradas diante destes momentos. O melhor exemplo que encontramos em Lukács é o trabalho, dado que trata-se da “única lei objetiva e universal do ser social, que é tão ‘eterna’ quanto ele”, mas que, como já salientamos, “trata-se igualmente de uma lei histórica, na medida em que nasce com o ser social, mas permanece ativa apenas enquanto ele existir” (LUKÁCS, 2012, p. 359). Como já está implícito nas nossas considerações, não se trata de uma lei exterior ou metafísica ao ser social, muito menos destituída de historicidade. Sua justificativa concreta deve-se ao necessário e insuprimível metabolismo do ser social com a natureza, enquanto relação necessária à própria existência humana, mesmo que atualmente tenha atingido níveis de complexificação e mediações que podem iludir quanto ao seu caráter de necessidade. O trabalho, mesmo em suas expressões modernas, continua sendo o mediador fundamental deste metabolismo, daí o seu caráter objetivo e universal enquanto lei para o ser social, que emerge na própria gênese deste, enquanto fator preponderante na passagem do ser puramente orgânico ao ser social.

Daí a necessidade, em relação ao método de investigação destas legalidades, do que Lukács chama de duplicidade de pontos de vista da ontologia marxiana. Se referindo a afirmação marxiana de que “A dificuldade consiste simplesmente na compreensão geral dessas contradições. Tão logo são especificadas, são explicadas”, Lukács diz que

expressa-se nela algo fortemente característico da ontologia marxiana do ser social, a saber, a duplicidade de pontos de vista que não obstante formam uma unidade: *a unidade, dissociável no plano ideal-analítico, mas indissolúvel no plano ontológico, de tendências universalmente legais e de tendências particulares de desenvolvimento. A conjunção ontológica dos processos heterogêneos no interior de um complexo, ou nas relações entre complexos*, forma a base ontológica do seu isolamento - sempre com ressalvas - no pensamento. Do ponto de vista ontológico, portanto, trata-se de compreender o ser-propriadamente-assim de um complexo fenomênico em conexão com as legalidades gerais que o condicionam e das quais, ao mesmo tempo, ele parece se desviar (LUKACS, 2012, p. 369 - *grifo nosso*).

O desafio investigativo que se apresenta no estudo da sociedade é, portanto, complexo, se não monumental. Contra os diversos preconceitos que emergiram ao longo da história da tradição marxista, um dos primeiros passos é reafirmar que “Não basta possuir uma compreensão genérica da estrutura do ser social”, tal como anunciou Lukács anteriormente. Do mesmo modo, o marxismo de Lukács, a partir de uma renovada incorporação do método dialético, vai de encontro às legalidades rígidas que possuíam somente aparência história, mas agiam teoricamente de modo *ad hoc*, infrutiferamente para investigação concreta, que respondia a todos os problemas indiscriminadamente. “A especificação das particularidades de cada contexto histórico concreto é [Spezifikation] entendida como passo imprescindível do conhecimento”, explica Fortes (2013, p. 129), “o momento da especificação subentende a representação das formas concretas de realização dos complexos, momento em que se dissipam as representações genérico-abstratas da legalidade tendencial e tem lugar a diversidade histórica de suas efetivações”. Temos diante de nós agora a existência da investigação das legalidades particulares, no interior de complexos parciais e em contextos histórico-sociais das quais emerge e ganha este caráter, articulada as legalidades de caráter universal, seja naquele período histórico ou ao longo de todo desenvolvimento do ser social.

Às investigações socioambientais, as considerações tanto sobre os complexos como das leis universais e particulares que constituem a sua dinâmica pode implicar tanto em uma aproximação ao problema dos complexos e categorias específicas do ser social e do ser orgânico e inorgânico, e da sua inter-relação especialmente, conforme já havíamos colocado, mas, do mesmo modo, igualmente a relação entre legalidades próprias de complexos do ser social e do ser orgânico e inorgânico. Penso aqui especificamente no complexo econômico, do qual tem recebido enfoque nos debates socioambientais, por vezes sem a devida clareza quanto a amplitude e a natureza das duas leis - também sem admitir seu caráter estruturante na sociedade (ao menos nos marcos do capitalismo). Não só a especificação das leis universais de desenvolvimento do capitalismo, mas a apreensão destas leis estruturantes como imprescindível a própria compreensão da crise ecológica e das alternativas factíveis ao

enfrentamento desta crise. Trata-se de apreender a essência do desenvolvimento capitalista, não somente para servir de constatação que o capitalismo está atualmente em incompatibilidade com a conservação do meio ambiente, mas por qual razão este sistema sempre será incapaz de superar a crise ecológica que ele mesmo reproduz (ver MARQUES, 2015; MÉSZÁROS, 2011).

Um outro aspecto que merece ser tratado na compreensão das legalidades em Lukács é o papel do acaso na realidade⁴⁹. O acaso comparece na teoria de Lukács como resultado da tantas vezes afirmada heterogeneidade da realidade, mais especificamente no interior e na relação entre complexos, e do caráter alternativo de todo pôr teleológico. “A heterogeneidade ontologicamente condicionada do ser natural implica que toda atividade se entrecruze continuamente com contingências”, diz Lukács (2015, p. 146). Para o autor, “O entrelaçamento mútuo de lei e acaso é, antes, uma constituição contínua e constante tanto do todo como de suas partes constitutivas” (LUKÁCS, 2015, p. 189).

Se a legalidade deve ser entendida no interior dos complexos ou tomando a totalidade, do mesmo modo a casualidade “surge apenas no quadro do complexo concreto, na inter-relação de momentos heterogêneos de um processo complexo” (LUKÁCS, 2012, p. 267). Esse caráter relacional decorre da não exclusão da necessidade no acaso, ao contrário, ambos encontram-se em uma insuprimível relação, sendo, por vezes, o acaso manifesto no encontro ou na relação entre necessidades (ou causalidades) - por exemplo um tijolo que cai na cabeça de alguém que habitualmente percorre o mesmo trajeto.

Suprime-se, assim, o caráter místico do acaso, sendo posto ontologicamente como efetivo, ou seja, não nega o seu papel no desenvolvimento, com uma origem concreta que se reproduz necessariamente ao longo do desenvolvimento do ser social, dado que a heterogeneidade e a alternatividade são insuprimíveis. Ao mesmo tempo, indica a necessária incompletude de todo conhecimento, mesmo que em posse das legalidades atuantes naquele complexo de complexos determinado, bem como o absurdo das leis rígidas e a-históricas. Como explica Lukács:

⁴⁹O acaso ocorre também na relação do ser social com a natureza, ou seja, mesmo diante da unidade da natureza (orgânica e inorgânica): “Em qualquer caso, resta um resíduo ineliminável de casualidade, que decorre, porém, do curso meramente causal dos acontecimentos naturais. Sob este aspecto, a práxis humana se contrapõe a uma natureza unitária e, se eu exerço uma atividade social, esta entra no âmbito de qualquer ciência natural, psicológica, etc.; neste complexo, portanto, operam leis que não podem ser abolidas por mim. Com base nas coisas que conheço, posso exercer certa influência modificadora sobre a realidade externa, cujas leis agem independentemente de mim, de modo que, deste ponto de vista, enquanto produtor na economia, artista ou filósofo, encontro-me em oposição a uma realidade unitária, a qual, por sua vez, deve ser compreendida no sentido de uma identidade de identidade e não identidade” (LUKÁCS, 2014, p. 87).

O papel do acaso no interior da necessidade das leis é algo unitário tão somente do ponto de vista lógico-gnosiológico, em que o acaso - embora de modo diverso em sistemas diversos - é entendido como antítese ideal, eventualmente também complementar, da necessidade. Do ponto de vista ontológico, em contrapartida, o acaso se apresenta, correspondendo à heterogeneidade da realidade, sob formas extremamente variadas: como desvio da média, ou seja, como dispersão nas leis estatísticas, como relação heterogênea-casual entre dois complexos e suas legalidades etc. Soma-se a isso, enquanto traço particular do ser social, o caráter de alternativa dos pores teleológicos individuais, que estão imediatamente em sua base. De fato, nelas um múltiplo papel do acaso está ineliminavelmente dado (LUKÁCS, 2012, p. 360).

Especificamente em relação a heterogeneidade dos complexos, Lukács retoma a questão da sua autonomia como aumento do espaço das casualidades. Já vimos que alguns complexos ao longo da história assumem um caráter autônomo, constituindo instituições próprias e incorporando de modo particular legalidades e valores sociais. Lukács defende, com base nisso, que a autonomia do que ele chama de “forças mediadoras”, se referindo a “instituições, ideologias etc.” - que existem no interior e por meio dos complexos -, “opera ininterruptamente na prática, aumentando assim a quantidade e a qualidade das conexões carregadas de casualidades (LUKÁCS, 2012, p. 362).

Podemos agora apreender o papel do acaso no interior daquelas legalidades universais, bem como esboçar mais concretamente o modo de ser efetivo (ou especificado) destas legalidades a partir do acaso. Ou ainda, o caráter tendencial das leis, das quais não devem ser, por isso, nem rígidas a ponto de homogeneizar toda realidade, nem relativizadas ao ponto de perder qualquer efetividade. Segundo Lukács:

[...] em primeiro lugar, as leis econômicas, mesmo que tomando desvios provocados, por exemplo, por um resultado desfavorável a elas, provocadas pelas respectivas ações das classes, *terminam sempre por se afirmar*; a sucessão e o distanciamento das formações econômicas, as formas de luta de classe possíveis numa formação concreta, são, em suas grandes tendências de fundo, rigorosamente determinadas pelas leis gerais da economia. Porém, em segundo lugar, *essa determinação não pode estender-se de maneira adequada até a singularidade, até os conflitos singulares do decurso histórico*. A grande e multiforme margem de intervenção da casualidade não apenas influi sobre o modo pelo qual são resolvidos alternativas e conflitos, mas penetra bem mais profundamente no decurso global, na medida em que *as leis econômicas podem se afirmar - sem alterar seu caráter fundamental - por caminhos bastante diferenciados*, até mesmo opostos, cuja natureza retroage depois sobre a luta de classes, o que por sua vez não deixa de influir no modo pelo qual se realizam as leis econômicas gerais, e assim por diante (LUKÁCS, 2012, p. 363 - grifo nosso).

Vemos que a relação entre o modo de produção (e suas leis) e o extraeconômico é um modo concreto de expressar a relação entre casualidade e legalidade. A efetividade das leis econômicas passa pela intrincada trama de complexos envolvidos no caminho até a sua efetivação, por exemplo, na singularidade cotidiana. Disso decorre a impossibilidade de

deduzir da legalidade econômica a realidade concreta. O mesmo em relação aos demais complexos em interação. Além disso, a existência do acaso obriga ao pesquisador a investigação específica ou a especificação das leis gerais, pois estas determinações existem de modo particular nas singularidades. “[...] na mesma proporção em que as leis econômicas gerais ganham expressão cada vez mais clara e inequívoca – portanto, com o afastamento da barreira natural”, diz Lukács (2015, p. 188), “a posição dos indivíduos singulares na sociedade está cada vez mais manifestamente sujeita ao acaso”.

Voltando-se mais especificamente ao problema da apreensão destas legalidades, anteriormente expomos que é racional, na apreensão da racionalidade própria da realidade, a apreensão, na conexão existente entre dois ou mais complexos, de determinadas condições que implicam necessariamente em determinadas consequências. Vimos ainda, na citação anterior, que Lukács se refere ao acaso como desvio da média ou como dispersão das leis estatísticas. São referências, portanto, ao processo de conhecimento destas legalidades e dos recursos racionais capazes de apreender a racionalidade do próprio real. A passagem a seguir demonstra, por um lado, os riscos da extrapolação dos recursos racionais, ao mesmo tempo em que, por outro lado, apresenta como o único recurso possível a apreensão das legalidades:

Se, como ocorre relativamente cedo, são fixadas muitas conexões desse tipo, surge aos poucos um aparato ideal para apreendê-los e emprestar-lhes uma expressão ideal que seja a mais exata possível [...] quanto mais exato for esse aparato ideal - como é o caso, sobretudo, da matemática, da geometria e da lógica -, quanto mais ele funcionar de modo eficiente nos casos singulares, tanto maior se torna a propensão para lhe atribuir, mediante extrapolações, um significado universal, independente dos fatos da realidade, os quais, ao contrário, passam a ter suas leis impostas por tal aparato. Tem-se assim a aspiração, jamais completamente satisfeita, de entender a inteira realidade, natural e social, como uma conexão racional unitária; a irrealizabilidade prática dessa aspiração, por seu lado, aparece em cada oportunidade como dependente da incompletude do saber no momento dado (LUKÁCS, 2012, p. 363-4).

A cada passo que damos na compreensão dos elementos e categorias que compõem o modo de ver a sociedade em Lukács, é possível ir iluminando e concretizando questões anteriormente abstratas. Com base no que foi dito em relação à construção das legalidades no ser social, vemos que a relação entre lei e fato é um produto humano concreto e das suas relações sociais, ou seja, é um complexo ontológico. Se a lei não se realiza-se no fato, seria como uma lei natural imutável, ou ainda uma lei transcendente que paira sobre os sujeitos. Por outro lado, se o fato fosse indiferente à lei, a história seria uma heterogeneidade caótica ausente de qualquer sentido concreto (não teleológico).

[...] a concepção marxiana da realidade: ponto de partida de todo pensamento são as manifestações factuais do ser social. Isso não implica, porém, nenhum empirismo, embora, como já vimos, este também possa conter uma *intentio recta* ontológica, ainda que incompleta e fragmentária. Todo fato deve ser visto como parte de um complexo dinâmico em interação com outros complexos, como algo que é determinado, tanto interna como externamente, por múltiplas leis. A ontologia marxiana do ser social funda-se nessa unidade materialista-dialética (contraditória) de lei e fato (incluídas naturalmente as relações e as conexões). A lei só se realiza no fato; o fato recebe determinação e especificidade concreta do tipo de lei que se afirma na intersecção das interações (LUKÁCS, 2012, p. 338).

Recorrendo a reflexão anteriormente citada de Tertulian, a respeito da fundamentação ontológica da heterogeneidade da realidade, uma lacuna que encontramos anteriormente em alguns dos adeptos da teoria de Lukács no Brasil recebe sua razão de ser no próprio pensamento do autor: nos referimos a justificação da legalidade da natureza. Dado que não pode ser atribuída a natureza uma legalidade fruto da teleologia humana, mas antes por uma “causalidade espontânea” como diz Tertulian (2010, p. 392), a “fundamentação ontológica” desta legalidade é obscurecida na obra de Lukács. Segundo pensamos, trata-se de uma questão relevante inclusive para pensar a pertinência do método dialético a respeito da natureza.⁵⁰

A partir do que foi exposto neste capítulo realizamos pontuais considerações propositivas às investigações relativas à questão ambiental. Dissemos anteriormente que a relação entre o complexo econômico e o complexo ambiental (da natureza orgânica e inorgânica, mais precisamente) é uma constante mesmo na literatura não marxista, mas crítica (ao sistema capitalista) (ver MARQUES, 2015; ALIER, 2011; LEFF, 1998; 2006). No entanto, ao menos três aspectos podem restringir o campo de visão desta relação, em que a teoria da sociedade como complexo de complexos de Lukács pode ser um instrumento para ampliação: o primeiro é limitar os problemas ecológicos à relação com a economia - obra já citada de Alier (2011) auxilia na superação deste limite mediante a introdução de outros complexos no âmbito deste complexo de questões, como o Estado, a política, os valores e etc. O segundo aspecto é confundir economia com ciência econômica, ou seja, a economia como esfera (ou complexo) realmente existente e a ciência econômica como constitutiva do

⁵⁰A esse respeito Feher, Heller, Markus e Vajda (1976, p. 167 – *tradução nossa*), recusando a posição de Lukács na *Ontologia*, defendem “A negação da possibilidade da dialética da natureza e a dúvida de que a criação de uma imagem abrangente da natureza seja tarefa da filosofia. Embora *História e Consciência de Classe* nunca tenham constituído ‘ortodoxia’ para nós, aceitamos essa ideia sem reservas. Assim, ficamos especialmente desapontados com alguns julgamentos apodíticos negativos na *Ontologia* sobre certos estágios de desenvolvimento das ciências naturais. Sentimos que eles foram tirados por analogia do aborrecimento de Lukács com os fenômenos ‘modernistas’ como resultado de seu conceito de *decadência*, e não com base em julgamentos competentes. Tudo isso não significou, é claro, a negação da objetividade da natureza auto-existente, mas apenas que a natureza como tema filosófico prevalece na relação material e espiritual ativa entre natureza e sociedade, ou seja, como um problema social decisivo”. Para mais detalhes das ressalvas dos autores, ver Feher, Heller, Markus e Vajda (1976, p. 172)

complexo científico - mas que evidentemente determina o complexo econômico -, propondo mudanças ou identificando os limites na ciência econômica e não na própria lógica da economia capitalista. Neste sentido, a teoria lukacsiana pode servir como contraponto às propostas interdisciplinares ao apontar que não se trata de uma questão de articulação entre conhecimentos, mas da apreensão da realidade em seus complexos efetivamente existentes. A introdução, por exemplo, do complexo jurídico na inter-relação entre economia e meio ambiente não é a dos conhecimentos jurídicos, mas da sua função no âmbito do metabolismo entre ser social e natureza, entre economia e meio ambiente. O terceiro e último aspecto é tomar a economia como restrita ao modo de produção capitalista e não como complexo que comporta o metabolismo necessário e insuprimível entre ser social e natureza. Isso pode resultar no engano de construção de um projeto de crítica ecológica voltado à superação da economia abstratamente concebida como sinônimo de capitalismo. As causas deste engano surgem quando não apreende-se a gênese do complexo econômico e o seu papel no âmbito da totalidade.

No que concerne à questão ambiental, a partir das contribuições de Lukács, podemos dizer que o ponto de partida é a própria natureza orgânica e inorgânica, cada uma como um complexo de ser, com legalidades e categorias particulares, das quais se inter-relacionam entre si e com o ser social. Sendo assim, o estudo da questão ambiental deveria partir da constatação fundamental dos três seres enquanto complexos que se inter-relacionam de modo necessário. Também aqui se aplica o desenvolvimento autônomo dos complexos no caso do ser social em relação à natureza, constituindo cada vez mais categorias e complexos puramente sociais, dos quais, no entanto, são incapazes de suprimir de vez o intercâmbio com a natureza, mas antes transformam esta relação. Com base nesta concepção o campo socioambiental (ou as Ciências Ambientais) poderia estar em melhores condições de apreender a inter-relação entre sociedade e natureza, do ponto de vista da gênese ontológica desta relação e da progressiva e sempre relativa autonomia do ser social ante as determinações naturais.⁵¹

Para além destes complexos universais, também no caso daqueles complexos que são fruto da divisão social do trabalho, como o direito, a concepção da realidade como complexo de complexos pode auxiliar na apreensão da relação tanto entre estes complexos mediadores e a totalidade da sociedade, como seu papel na mediação entre ser social e natureza. Por um

⁵¹Segundo Coutinho (1996, p. 21), “Ninguém foi tão longe quanto Lukács na determinação da especificidade do ser social, na definição daquilo que o torna uma esfera ontológica distinta da natureza orgânica e inorgânica, na medida em que é constituído pela síntese dialética de materialidade e idealidade”.

lado, o direito (mas também outros) deixa de ser uma esfera completamente autônoma na sociedade que seria então acoplada à questão ambiental. Ao contrário, seria tomado como parte de um complexo total em que as mediações para com a natureza devem considerar o caráter das inter-relações no interior deste complexo. Por outro lado, deixa de ser também um momento destituído de autonomia, reduzido às determinações econômicas, que resultaria na anulação da sua importância enquanto complexo que se inter-relaciona com a natureza. Podem ser abertas, assim, novas perspectivas de análise tanto da natureza como do ser social, uma nova forma de entender, portanto, o conceito de “socioambiental”, que considere as legalidades, complexos e categorias próprios do “socio” e do “ambiental” e a partir daí apreender sua inter-relação.

Na sequência adentraremos mais especificamente no tratamento da ciência, situando e articulando com a concepção da sociedade como complexo de complexos, buscando desenvolver a tese da ciência como um complexo social.

2.2. CATEGORIAS PREPARATÓRIAS PARA COMPREENSÃO DA GÊNESE DA CIÊNCIA E DA FILOSOFIA

Este tópico inaugura o nosso percurso mais enfocado na visão dialético-materialista dos conhecimentos filosóficos e científicos. Anteriormente apresentamos e discutimos alguns elementos da proposta teórica de compreensão da sociedade (e em alguns momentos da realidade em geral) na obra madura de Lukács. Este conhecimento preliminar serve como base para o entendimento do modo como o autor concebe a gênese e o desenvolvimento dos conhecimentos produzidos pela filosofia e pela ciência, bem como sua dinâmica e estrutura no âmbito da sociedade, que nos permite não só ir até onde o próprio autor nos levou na história, mas instrumentaliza para o conhecimento da filosofia e da ciência no tempo presente.

Uma dificuldade nesta empreitada é que nem sempre o tratamento da ciência e da filosofia, seja da gênese ou do desenvolvimento, aparece na forma explícita de uma unidade do ponto de vista histórico, do mesmo modo que são raros os momentos em que a particularidade de uma em relação a outra no desenvolvimento histórico são expressas. Principalmente no caso da filosofia, o tratamento particular da sua história é diminuto. Isso evidentemente complexifica o trabalho de investigação, tanto de uma possível unidade ao longo da história, como das suas particularidades de dinâmica e desenvolvimento. Por isso

mesmo, nossas considerações estão voltadas essencialmente à ciência, tecendo alguns comentários e indicações a respeito da filosofia.

Para tornar as exposições das nossas investigações sobre o tema no último Lukács inteligíveis, já de início é preciso apresentar uma das linhas gerais da nossa compreensão. Entendemos que o autor reconhece que a ciência e a filosofia possuem uma gênese e uma história particulares, o que se expressa no fato de que historicamente a ciência tem construído métodos, ferramentas etc. próprios, não necessariamente ou diretamente vinculados ao pensamento filosófico. De modo mais concreto, a partir da obra de Lukács compreende-se que a ciência sofre um condicionamento mais direto do trabalho, inclusive sua gênese está diretamente ligada à investigação dos meios para efetividades dos seus pores teleológicos, enquanto que a filosofia historicamente volta-se para problemas mais gerais ou menos diretamente ligados ao trabalho e as necessidades vitais imediatas (LUKÁCS, 2012, p. 32). Além disso, a gênese e o desenvolvimento das ciências naturais e sociais não são identitárias, dado que a primeira vincula-se primordialmente aos pores teleológicos primários enquanto que a segunda aos pores superiores ou secundários (voltaremos a isso).

No entanto, investigação atenta da sua obra, em especial da *Ontologia*, permite visualizar que no trabalho, a partir da gênese do pensamento científico, estão contidas igualmente as bases para o florescimento do pensamento filosófico. Indicativo mais explícito disso pode ser encontrado quando Lukács afirma que a ontologia filosófico-científico (ou seja, a filosofia e a ciência enquanto unidade) surge para investigar “a realidade objetiva para descobrir o real espaço para a práxis real (do trabalho à ética)” (LUKÁCS, 2012, p. 36), que, como veremos, constitui para Lukács a tarefa social da ciência na sua gênese a partir do trabalho - constatação que encontramos, nesse caso, exposições explícitas e sistematizadas. Essa constatação se aplica tanto às ciências naturais como sociais, conforme vemos na passagem a seguir sobre as ciências sociais: “o papel desempenhado por toda ciência social na divisão social do trabalho simultaneamente também propõe a tarefa de retratar, ordenar, expor etc. os fatos e as conexões por ela tratados assim como eles de fato atuaram e atuam na totalidade do ser social” (LUKÁCS, 2015, p. 563). São estes aspectos que esperamos demonstrar a seguir, iniciando pelas categorias preparatórias para gênese da ciência (e da filosofia).

Dado que o método de que parte Lukács é algo que se pretende profundamente concreto histórica e socialmente, o ponto de partida mais básico (e, no entanto, dos mais fecundos aos “marxismos” que buscam elaborar uma teoria do conhecimento condizente com

a teoria social de Marx e Engels), é o de que todo conhecimento possui fundamentos sociais (LUKÁCS, 2012, p. 29). Esse princípio está assentado em outro, mais amplo, de que “todo âmbito da atividade do ser humano é determinado pela realidade existente em si, ou seja, pelo seu espelhamento na consciência predominante em cada época” e “essas concepções atuam sobre os diversos conteúdos e formas da práxis humana” (LUKÁCS, 2012, p. 75). Ou seja, a base é a clássica constatação de Marx e Engels de que “Não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência” (MARX; ENGELS, 2007, p. 94).⁵²

Conforme formula Lukács:

[...] cada ser humano realiza cada uma de suas ações dentro da realidade, e suas consequências, tanto as externas como as internas, estão inseparavelmente ligadas à realidade, razão pela qual a imagem que o sujeito da práxis em questão possui dessa realidade (de seu caráter ontológico) jamais pode ser indiferente aos motivos, às consequências previstas etc. da própria ação. Jamais a decisão de um ser humano se passa no vazio de um imperativo categórico, de uma livre decisão existencialista (LUKÁCS, 2012, p. 104-5).

Não precisamos nos prolongar nisso, dado que parece ser algo básico não somente em outras correntes do marxismo aderentes ao método dialético, bem como não é incomum em teorias não marxistas. Também nas propostas epistemológicas e metodológicas no âmbito das Ciências Ambientais não parece polêmico dizer que tanto a consciência em geral, como o conhecimento são determinados histórica e socialmente (LEFF, 2006). Ainda no interior do debate socioambiental, agora em uma perspectiva marxista, reconhece Foster (2005, p. 25) que “precisamos entender como as concepções espirituais, inclusive as nossas conexões espirituais com a terra, relacionam-se com as nossas condições terrenas, materiais”. Poderíamos mesmo prolongar um pouco mais as regras gerais da discussão, considerando que é também de comum acordo que cada época possui uma forma de pensar que inclui “formas privilegiadas de objetividade” e “métodos predominantes” (LUKÁCS, 2012, p. 29). Antes de avançarmos, no entanto, é relevante pontuar que apesar de uma questão clássica e fundamental, trata-se de um complexo que tem recebido tratamentos pouco atenciosos e rigoroso, mesmo no caso da obra de Marx (ver VAISMAN, 2006; 2021) - o manejo do problema na obra de Lukács não tem tido melhor sorte.

A particularidade e um dos maiores méritos do marxismo de Lukács está em aprofundar estes pressupostos, em especial quanto às bases do conhecimento e das formas de

⁵²“Os homens são os produtores de suas representações, de suas ideias e assim por diante, mas os homens reais, ativos, tal como são condicionador por um determinado desenvolvimento de suas forças produtivas e pelo intercâmbio que a ele corresponde, até chegar às suas formações mais desenvolvidas. A consciência não pode jamais ser outra coisa do que o ser consciente, e o ser dos homens é o seu processo de vida real” (MARX; ENGELS, 2007, p. 94). Sobre isso ver ainda Lukács (2012, p. 401; 407).

pensamento de cada época, a partir da ontologia do ser social e das suas categorias fundamentais. É preciso introdutoriamente alertar que para Lukács este complexo (o da relação entre a realidade existente e sua determinação na consciência e a práxis) “só pode receber um tratamento adequado e aprofundado no âmbito das ciências sociais concretas, nas análises concretas da práxis humana” (LUKÁCS, 2012, p. 75). Isso inclui, pensamos, a análise tanto das causas sociais das formas predominantes de pensamento em cada época que referimos acima, bem como dos modos concretos de conhecimento que emergem neste contexto histórico-social - das “formas privilegiadas de objetividade” e dos “métodos predominantes”. O que Lukács apresenta, portanto, são delineamentos gerais e fundamentais do problema, em específico no que diz respeito ao conhecimento científico.

Aproveitando que iniciamos a exposição sobre a particularidade das contribuições de Lukács sobre este complexo, cabe delimitar que o nosso problema aqui não será tratado no nível geral da determinação do ser sobre a consciência ou da sociabilidade sobre o pensamento, ou como diz o título de um artigo de Vaisman (2006, p. 1), quanto *A usina onto-societária do pensamento* - trabalho que trata exatamente sobre “o complexo da determinação onto-prática e societária do pensamento”. Nossas preocupações estão circunscritas, neste momento, ao problema da gênese e desenvolvimento da ciência (e mais indiretamente da filosofia), tendo sido extraídas algumas categorias que consideramos mais fundamentais ao longo das nossas investigações para compreensão desta questão, ademais do fato de iluminarem o problema da teoria dialética do espelhamento e o método dialético.

Em relação ao contido na obra de Marx e Engels, temos em Lukács um significativo aprofundamento - mas também desenvolvimentos próprios que nem sempre podem ser atribuídos ao pensamento de Marx e Engels - da relação entre a práxis e o conhecimento (ou mesmo, mais amplamente, entre o ser e a consciência). Em especial ao nosso problema, o autor explora a importância do conhecimento objetivo da realidade na consecução da práxis a partir da intrincada relação que advém da sua própria natureza. Partindo da constatação de que “toda práxis está diretamente orientada para a consecução de uma finalidade concreta determinada”, mas que para efetivação desta finalidade é antes necessário conhecer “a verdadeira constituição dos objetos que servem de meio para tal posição de finalidade, pertencendo à dita constituição também as relações, as possíveis consequências etc.”, Lukács (2012, p. 56) pode concluir então que “a práxis está inseparavelmente ligada ao conhecimento”.

Na *Ontologia*, o autor desenvolve a dialética desta conexão entre conhecimento e práxis por meio da inseparável ligação entre as categorias de teleologia e causalidade (ver LUKÁCS, 2015, p. 45-82), argumentando quanto à centralidade da primeira categoria na constituição do ser social desde a sua gênese no trabalho, dado que para o alcance do fim previamente idealizado pela teleologia, ou seja, para efetivação de qualquer pôr teleológico, é necessário a prévia investigação dos meios necessários, ou seja, das causalidades existentes. De modo categórico Lukács defende que “a investigação dos meios para a realização do pôr do fim não pode deixar de implicar um conhecimento objetivo da gênese causal das objetividades e dos processos cujo andamento pode levar a alcançar o fim posto” (LUKÁCS, 2015, p. 54). Em outro momento, explicando sobre a dupla função da investigação nesse processo, diz que: “de um lado evidencia aquilo que em si governa os objetos em questão, independentemente de toda consciência; de outro, descobre neles aquelas novas conexões, aquelas novas possibilidades de funções através de cujo pôr-em-movimento tornam efetivável o fim teleologicamente posto” (LUKÁCS, 2015, p. 54). Esta tese do conhecimento objetivo como constitutivo e como condição inalienável do pôr teleológico, ao menos para que seja efetivo, segundo concebemos é central na construção teórica do autor, tendo desdobramentos até no modo como formula sua teoria do espelhamento e desenvolve o método dialético. Por esse motivo constantemente esta tese será retomada em nossas argumentações.⁵³

Esta unidade, no entanto, não suprime a prioridade ontológica das leis objetivas, ou seja, a objetividade das causalidades independentemente da consciência que se tenha delas. Como diz Lukács (2015, p. 54), “o pôr do fim e a investigação dos meios nada podem produzir de novo enquanto a realidade natural permanecer o que é em si mesma, um sistema de complexos cuja legalidade continua a operar com total indiferença no que diz respeito a todas as aspirações e ideias do homem”.⁵⁴

Como dissemos, esta unidade entre o pôr teleológico e o conhecimento objetivo da realidade visada recebe um tratamento quanto a sua gênese na obra de Lukács, do qual possibilita apreender ontologicamente este processo a partir da sua constituição, rastreando a partir daí os fundamentos do seu desenvolvimento - método característico da segunda parte da *Ontologia* e do próprio método dialético, como veremos em outro momento deste trabalho.

⁵³Sobre isso ver ainda Lukács (2015, p. 54, 64-5, 72, 76, 89; LUKÁCS, 1966c).

⁵⁴“[...] algo inteiramente novo surge dos objetos, das forças da natureza, sem que haja nenhuma transformação interna; o homem que trabalha pode inserir as propriedades da natureza, as leis do seu movimento, em combinações completamente novas e atribuir-lhes funções e modos de operar completamente novos. Considerando, porém, que isso só pode acontecer no interior do caráter ontológico insuprimível das leis da natureza, a única mudança das categorias naturais só pode consistir no fato de que estas – em sentido ontológico – tornam-se postas” (LUKÁCS, 2015, p. 55).

Nesta obra, como já é de conhecimento notório entre seus leitores, o pôr teleológico do trabalho assume centralidade na constituição do ser social, sendo o modelo dos demais pores teleológicos, resultando que é somente a partir dele, na obra do autor, que o papel do conhecimento no pôr teleológico torna-se concretamente cognoscível.

É a partir do trabalho, segundo Lukács (2015, p. 63), que ocorre a superação da consciência como epifenômeno, ou seja, que engendra-se o processo de afastamento das barreiras naturais na constituição do ser social e da superação do ser puramente biológico. Assim, diferente do que ocorre com os animais, no ser social a consciência passa a ser algo além da simples adaptação ao seu entorno. É exatamente este distanciamento da consciência que vai possibilitar aquela relação entre causalidade e o pôr teleológico, que implica no pôr destas cadeias causais, a partir do espelhamento aproximadamente mais correto do objeto e das suas causalidades.

A superação da consciência enquanto epifenômeno no desenvolvimento do ser social pressupõe o distanciamento do sujeito em relação ao seu entorno e, no processo de trabalho, em relação ao objeto visado. Aqui temos, para Lukács, então o surgimento da relação sujeito-objeto.⁵⁵ Para o autor, esta relação é entendida como uma inter-relação, “na qual o sujeito atua permanentemente sobre o objeto, o objeto sobre o sujeito [...] na qual nenhum dos dois componentes pode ser compreendido isoladamente [...]” (LUKÁCS, 2015, p. 422). “Essa separação tornada consciente entre sujeito e objeto”, diz o autor, “é um produto necessário do processo de trabalho e ao mesmo tempo a base para o modo de existência especificamente humano” (LUKÁCS, 2015, p. 65). Podemos iluminar mais uma vez a importância do método que busca rastrear o problema - nesse caso o complexo da práxis e conhecimento, sujeito e objeto, consciência e ser - a partir da sua gênese e daí investigar sua estrutura e dinâmica próprias, inclusive derivando seus reais desdobramentos e articulação com outros complexos e categorias. Trata-se de uma abertura para novas compreensões de um problema clássico na história da filosofia e que permanece atualmente sendo alvo de discussões.

Como síntese, temos que é essa separação (relacional) entre sujeito e objeto que possibilita o domínio da causalidade no pôr e viabiliza a realização do pôr teleológico do trabalho - e evidentemente constitui a base para os demais pores teleológicos. Conforme afirma Lukács:

O objeto [Objekt] só pode se tornar um objeto [Gegenstand] da consciência quando esta procura agarrá-lo mesmo no caso de não haver interesses biológicos imediatos

⁵⁵O autor, a respeito disso, tem influência de Ernst Fischer (ver Lukács, 1966b, p. 88).

que liguem o objeto [Gegenstand] ao organismo agente dos movimentos. Por outro lado, o sujeito se torna sujeito exatamente pelo fato de consumir semelhante transformação de atitude diante dos objetos do mundo exterior. Fica claro, então, que o pôr do fim teleológico e os meios para sua realização, que funcionam de modo causal, jamais se dão, enquanto atos de consciência, independentemente um do outro (LUKÁCS, 2015, p. 93).⁵⁶

Do distanciamento da consciência no espelhamento da realidade e a partir disso o surgimento da relação sujeito-objeto temos, segundo Lukács (2015, p. 84), a emergência do conhecimento conceitual da realidade (LUKÁCS, 2015, p. 84), dado que para “que nasça um ‘conceito’ é preciso que as percepções importantes para a vida se tornem autônomas em relação à causa delas” (LUKÁCS, 2014, p. 38).

Este pensamento conceitual tem como expressão adequada a linguagem. Em relação a ela, Lukács defende que “só o distanciamento intelectual dos objetos por meio da linguagem é capaz de fazer com que o distanciamento real que surgiu no trabalho seja comunicável e fixado como patrimônio comum de uma sociedade” (LUKÁCS, 2015, p. 128). A linguagem possui portanto uma função mediadora fundamental na conservação e transmissão dos conhecimentos adquiridos no trabalho, em especial da investigação das causalidades (LUKÁCS, 2015, p. 215; p. 223-4).⁵⁷

Assim como vem sendo apresentado, aqui do mesmo modo o trabalho possui centralidade tanto na gênese como no desenvolvimento do pensamento conceitual e da linguagem. Mas não se trata de uma relação rígida e unilateral, que implicaria em uma visão mecânica do desenvolvimento da linguagem e do pensamento conceitual, do qual não corresponderia às suas particularidades e leis próprias de desenvolvimento, ou seja, que suprimiria seu caráter de complexo social. Esta relação do trabalho com a linguagem e o pensamento conceitual é explicada por Lukács nesta passagem:

⁵⁶Nesta relação, “A imagem do objeto fixa-se no homem como objeto da consciência, que, por um lado, também pode ser e muitas vezes também é examinado separadamente da ocasião que o desencadeou na realidade objetiva; por outro lado, ele tem com a própria consciência uma relação de ampla autonomia, sendo para a consciência um objeto, cuja aplicabilidade a casos imediatamente muito distintos é ponderada, cuja correção, completude, serventia etc. são submetidas a reiteradas verificações, e o resultado dessas novas considerações da imagem decide sobre se os pores teleológicos futuros serão simples repetições dos já efetuados ou se um pôr teleológico mais ou menos modificado ou até um totalmente remodelado se tornará o fundamento da práxis ulterior” (LUKÁCS, 2015, p. 416). Além disso, “Por um lado, a autonomia, a concretude, a legalidade etc. dos objetos só pode se tornar efetiva para o sujeito no momento em que surge essa autonomia da imagem. Acima de tudo, o objeto só pode revelar objetivamente o seu verdadeiro ser para o sujeito na construção consciente, na relação recíproca consciente dos diferentes modos fenomênicos etc., portanto, como resultado de um processo ideal analítico e sintético, em sua multiplicidade inconstante enquanto unitariamente existente. Logo, a autonomização da imagem é o pressuposto da apreensão consciente do objeto na sua diferenciada identidade, existente em si, consigo mesma” (LUKÁCS, 2015, p. 417). Sobre isso ver ainda Lukács (2015, p. 406).

⁵⁷Ver também Lukács (1966b, p. 89).

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 impõe ao sujeito que trabalha exigências que só podem ser satisfeitas reestruturando ao mesmo tempo quanto à linguagem e ao pensamento conceitual as faculdades e possibilidades psicofísicas presentes até aquele momento, ao passo que a linguagem e o pensamento conceitual não podem ser entendidos nem em nível ontológico nem em si mesmos se não se pressupõe a existência de exigências nascidas do trabalho e nem muito menos como condições que fazem surgir o processo de trabalho. *É obviamente indiscutível que, tendo a linguagem e o pensamento conceitual surgido para as necessidades do trabalho, seu desenvolvimento se apresenta como uma ininterrupta e ineliminável ação recíproca, e o fato de que o trabalho continue a ser o momento predominante não só não suprime a permanência dessas interações, mas, ao contrário, as reforça e as intensifica. Disso se segue necessariamente que no interior desse complexo o trabalho influi continuamente sobre a linguagem e o pensamento conceitual e vice-versa* (LUKÁCS, 2015, p. 85 - grifo nosso).

Estas determinações, no entanto, não são importantes somente para apreensão da gênese do ser social e de algumas de suas categorias nodais - que por si só já clarificam o caminho para compreensão do processo de conhecimento, em particular do conhecimento filosófico-científico. Antes, como já sugerimos anteriormente, o papel da consciência em relação à linguagem, superada a condição de epifenômeno, se torna central para compreensão da reprodução do ser social enquanto complexo unitário e dos seus complexos singulares, em especial da filosofia e da ciência. Mais diretamente, é a partir da consciência sociabilizada do ser social que é possível o surgimento e desenvolvimento destes dois complexos, dado que uma das características centrais da consciência é a sua capacidade de conservação e continuidade do adquirido⁵⁸, tal como vimos em relação à linguagem. Por outro lado, é presente a necessidade de aprofundamento no conhecimento das causalidades (dos meios) para efetivação da práxis, em especial no âmbito do trabalho.

Introduziremos agora algumas categorias e complexos que nas nossas investigações, sobretudo da segunda parte da *Ontologia*, identificamos como fundamentais para compreensão do processo de conhecimento, não somente no seu momento originário no pôr teleológico do trabalho, mas sob formas mais desenvolvidas e particulares na ciência e na

⁵⁸[...] a nova forma de continuidade no âmbito do ser social não pode surgir sem consciência; somente quando essa nova forma do ser é elevada à consciência ela pode alcançar um novo ser-para-si [...] Portanto, na continuidade do processo, a consciência deve se desenvolver continuamente, deve preservar dentro de si o já alcançado como base para o que virá, como trampolim para o mais elevado, deve constantemente elevar à consciência o respectivo estágio já alcançado, mas de modo tal que, ao mesmo tempo, esteja aberta – na medida do possível – para não barrar os caminhos à continuidade rumo ao futuro. Por ser tal *órgão da continuidade*, a consciência representa constantemente certo estágio de desenvolvimento do ser e deve, por essa razão, acolher em si as barreiras dele como as suas próprias barreiras, e ela mesma inclusive só pode concretizar-se – de acordo com sua essência –, em última análise, em correspondência com o referido estágio. Essa presentidade da consciência, essa vinculação da consciência com o presente, simultaneamente vincula passado e futuro; ao fazer isso, também os seus limites, as suas incompletudes, as suas limitações etc. constituem momentos de sustentação, momentos indispensáveis daquela nova continuidade que surge no âmbito do ser social”. (LUKÁCS, 2015, p. 152 - grifo nosso).

filosofia como complexos sociais relativamente autônomos, bem como para análise da teoria dialética do espelhamento e do método dialético.

A primeira, que assim como todas as que até o momento foram expostas e ainda serão neste tópico, tem caráter relacional e são momentos constitutivos do pôr teleológico do trabalho e das objetivações que se desenvolvem a partir dele, é a categoria de alternativa. Para Lukács a categoria de alternativa é “a categoria mediadora cuja ajuda o espelhamento da realidade se torna veículo do pôr de um ente”, nesse sentido, é também um ato de consciência (LUKÁCS, 2015, p. 73). Em uma formulação inicial, podemos dizer que na investigação dos meios para realização do pôr teleológico o sujeito deve realizar escolhas com base nas causalidades postas. Aqui pretendemos tão somente estabelecer esta determinação geral da categoria de alternativa. Para isso, consideramos importante recorrer a algumas passagens do autor. Conforme dissemos, para o autor, “as alternativas orientadas para o trabalho sempre se pautam para a decisão em circunstâncias concretas, quer se trate do problema de fazer um machado de pedra ou do modelo de um automóvel para ser produzido em centenas de exemplares” (LUKÁCS, 2015, p. 75). Especificamente a questão do espelhamento da realidade no trabalho, na sequência da passagem supracitada o autor afirma que “Essa satisfação da necessidade e também as representações acerca dela são, desse modo, componentes que determinam a estrutura do projeto, a seleção e o agrupamento dos pontos de vista, tanto quanto a tentativa de espelhar corretamente as relações causais da realização” (LUKÁCS, 2015, p. 75-6). Por fim, é preciso introduzir ainda o seguinte: mesmo com a introdução desta categoria o caráter objetivo do conhecimento na realização do pôr não é reduzido, ao contrário: “a alternativa se aplica até ser a alternativa de uma atividade certa ou errada” (LUKÁCS, 2015, p. 72).

A segunda categoria é o resultado de decisões alternativas: reflexos condicionados. Conforme explica o autor, “no curso do desenvolvimento e mesmo em fases de desenvolvimento relativamente baixas, as alternativas singulares do processo de trabalho” se tornam, “através do exercício e do hábito, reflexos condicionados, e, desse modo”, completa, podem “ser enfrentados 'inconscientemente' no plano da consciência” (LUKÁCS, 2015, p. 72). Cabe frisar, conforme dito no início, que “na sua origem, todo reflexo condicionado foi objeto de uma decisão alternativa, e isso é válido tanto para o desenvolvimento da humanidade como para o de cada indivíduo, que só pode formar esses reflexos condicionados aprendendo, exercitando etc.” (LUKÁCS, 2015, p. 73). Aproveitamos o ensejo para inserir um “complexo de atividades” como Lukács denomina a educação humana. De modo sintético

e introdutório, como se propõe nesse momento, podemos determinar este complexo, citando Lukács, como sendo o seu essencial capacitar o ser humano “a reagir adequadamente aos acontecimentos e às situações novas e imprevisíveis que vierem a ocorrer depois em sua vida” (LUKÁCS, 2015, p. 176).

A quarta categoria é a de valor. Como todas as outras categorias acima referidas, o valor também “influi predominantemente sobre o pôr do fim”, sendo, segundo Lukács, “o princípio de avaliação do produto realizado”, julgando se o produto final do trabalho é provido ou desprovido de valor (LUKÁCS, 2015, p. 106). O autor desenvolve uma argumentação a favor da objetividade do valor, sem destituir o papel subjetivo nele presente no momento do pôr teleológico. De modo sintético, podemos reproduzir que para ele “é a constituição objetiva do valor de uso que demonstra a correção ou incorreção deles [do valor de uso e não o inverso”, dado que os atos subjetivos, valorativos, “se limitam a tornar consciente a utilidade objetiva do valor de uso” (LUKÁCS, 2015, p. 108). Ademais, o valor possui um caráter “sócio-ontológico de ‘se... então’”. Exemplificando: “uma faca tem valor se corta bem” (LUKÁCS, 2015, p. 111). Por fim, de modo inclusive a demonstrar a unidade das categorias apresentadas até aqui, é importante apresentar a respeito do valor que é este “que decide sobre se a alternativa no pôr teleológico e na sua realização foi adequada a ele, isto é, se era correta, valiosa” (LUKÁCS, 2015, p. 112).

Por fim, a quinta e última categoria a ser por nós introduzida é a de liberdade. Com esta categoria precisamos ainda mais da natureza da categoria de alternativa no âmbito do pôr teleológico. Lukács rejeita a liberdade tomada abstratamente ou exclusivamente como um ato subjetivo, Antes, inserido na relação entre pôr teleológico e causalidade, entende a liberdade como ato concreto da práxis diante das possibilidades concretas presentes na realidade. Diante disso, e para os nossos fins, cabe destacar o fato de que “quanto mais adequadamente for o conhecimento das cadeias causais que operam em cada caso, tanto mais adequadamente elas poderão ser transformadas em cadeias causais postas, tanto maior será o domínio que o sujeito exerce sobre elas, ou seja, a liberdade que aqui ele pode alcançar” (LUKÁCS, 2015, p. 140).

Como dissemos, esta exposição ainda muito abstrata destas categorias e complexos é importante tanto na compreensão da própria teoria do autor como para nossas considerações a respeito dela. Por isso mesmo voltaremos a tratar destas no interior das nossas problemáticas.

Dois apontamentos antes de concluir são relevantes para compor as nossas considerações posteriores em relação à concepção do autor. A primeira é a da necessidade do conhecimento objetivo dos meios para realização do pôr teleológico, no caso aqui

primariamente do trabalho. Este fato é reafirmado diversas vezes ao longo da *Ontologia*, sendo uma das bases estruturantes das argumentações acerca do conhecimento, inclusive o filosófico e científico, e das suas tendências na história. Neste momento inicial do trabalho, apesar de tratar-se de um conhecimento limitado e imediato (LUKÁCS, 2015, p. 92), determinado sempre pelo fim previamente idealizado no trabalho, impera sempre a *necessidade* da objetividade, da distinção entre o essencial e o fenomênico, para que o pôr teleológico se efetive (ver LUKÁCS, 2015, p. 54, 64-5, 72, 79; LUKÁCS, 1966c, p. 15).⁵⁹

Em segundo lugar, em conexão com isso, haveria, para Lukács, uma necessidade espontânea dos indivíduos, mais precisamente das suas consciências, no sentido da melhor eficácia na reprodução da sua vida:

Para que possa vincular, por meio do espelhamento do presente, por meio do posicionamento prático diante de suas alternativas concretas e de suas experiências, o passado com o futuro e com as tarefas ainda desconhecidas propostas por ela no passado, a consciência precisa ter uma intenção espontânea direcionada para a melhor reprodução possível daquela vida individual a que pertence, cuja promoção constitui a tarefa imediata de sua vida (LUKÁCS, 2015, p. 209).

Voltaremos a isso posteriormente quando abordarmos a questão do desenvolvimento da ciência e da filosofia como um progresso no conhecimento da realidade. Aqui colocamos somente uma das estacas que delimitam nossas posteriores considerações a respeito da concepção do autor.

Como conclusão da exposição deste complexo, àqueles que não estão habituados ao método do qual parte o autor pode surgir a interpretação errônea de que a consciência é determinada exclusivamente pelo trabalho, ou mesmo que independente das formações sociais o trabalho em sentido abstrato permanece sendo o fundamento inalterado da consciência (LUKÁCS, 2012, p. 308). Contra isso, inicialmente é preciso reafirmar que, de fato, apesar das formas variadas e diferentes conteúdos da consciência (e o comportamento crítico-distanciado) ao longo da história, sua origem encontra-se no trabalho (LUKÁCS, 2015, p. 134). Disso não se deve deduzir que o complexo da consciência se reduz ao que encontramos na sua gênese. “Se, em estágios diferentes de desenvolvimento, em situações diferentes de classe, esse estado se expressa de maneira muito diversificada”, explica Lukács (2015, p. 135), “tais diferenciações de conteúdo, muitas vezes contrapostas, derivam da respectiva estrutura da respectiva formação social”. Não é demais lembrar, assim, que para

⁵⁹Chega mesmo a afirmar que, “Se o sujeito, enquanto separado na consciência do mundo objetivo, não fosse capaz de observar e de reproduzir no seu ser-em-si este último, jamais aquele pôr do fim, que é o fundamento do trabalho, mesmo do mais primitivo, poderia realizar-se” (LUKÁCS, 2015, p. 65).

Lukács (2012, p. 75), esse “complexo só pode receber um tratamento adequado e aprofundado no âmbito das ciências sociais concretas, nas análises concretas da práxis humana”.

Outra confusão que pode surgir é ver esses momentos que constituem este complexo como uma sobreposição hierárquica no tempo. Mesmo que Lukács exponha por vezes de modo sequencial os fatos históricos da constituição do ser social, é preciso sempre considerar que trata-se de uma abstração razoável, fruto do próprio método adotado nas suas investigações: “é preciso sempre ter claro que com essa consideração isolada do trabalho aqui presumido se está efetuando uma abstração”, explica Lukács (2015, p. 44), e completa que “é claro que a socialidade, a primeira divisão do trabalho, a linguagem etc. surgem do trabalho, mas não numa sucessão temporal claramente identificável, e sim, quanto à sua essência, simultaneamente”. Ou seja, não há uma sequência linear entre trabalho, consciência, pensamento conceitual, linguagem e etc.

Este primeiro momento serve como base para compreensão da gênese do pensamento filosófico e científico. Ambos possuem estas mesmas bases, ou seja, pressupõe a separação sujeito-objeto enquanto uma relação e não mais uma identidade, o desenvolvimento da consciência e com ela da linguagem, do pensamento conceitual e da capacidade de conservação da consciência, assim como a gênese e o desenvolvimento do trabalho, a partir do que irradiam necessidades sociais que implicam na necessidade do pensamento não mais imediatamente ligado ao próprio trabalho.

2.3. GÊNESE DA CIÊNCIA E BASES PARA O DESENVOLVIMENTO DA CIÊNCIA E DA FILOSOFIA

Como indicamos de passagem anteriormente, o pôr teleológico no trabalho é o modelo para outros pores “socioteleológicos”. Ou seja, encontramos a imbricação entre teleologia e causalidade em todos os pores teleológicos, mesmo que não seja correto transpor diretamente o pôr teleológico que encontramos na gênese do ser social a partir do trabalho para os demais. Com base nisso, é preciso ainda determinar de modo mais preciso o papel do conhecimento na consecução do pôr teleológico, de modo a alcançar a correta compreensão das diferenças expressivas existentes entre o conhecimento do pôr teleológico no trabalho daquele que encontramos, por exemplo, na ciência e na filosofia.

Inicialmente, é preciso considerar que o conhecimento das causalidades (ou seja, dos meios) não é necessariamente extensiva no trabalho, mas antes apropriada para consecução do

fim proposto. O conhecimento dos meios, no trabalho, é somente imediato do ponto de vista do conhecimento rigoroso daquela realidade, que posteriormente vai surgindo e se aperfeiçoando. É um conhecimento, neste momento, muito limitado. Só podemos falar, portanto, de um conhecimento “objetivo”, como anuncia tantas vezes Lukács, em um sentido muito limitado de “objetividade”, em que seu critério é única e exclusivamente a capacidade de efetivar aquele pôr teleológico, ou seja, ainda de modo quase que completamente pragmático. Muito mais do que uma questão acerca da essencialidade deste conhecimento, que é anunciada como necessária pelo autor, conforme vimos, é possível visualizar neste momento que a questão central diz respeito a extensividade do conhecimento no âmbito do trabalho.⁶⁰

Se não fosse assim, o pôr teleológico do trabalho esgotaria por si só o conhecimento da realidade objetiva ou, por outro lado, se fosse necessário tal conhecimento no nível de profundidade que encontramos, por exemplo, na ciência moderna, o trabalho mesmo ficaria obliterado, assim como a possibilidade do próprio desenvolvimento da ciência e da filosofia enquanto complexos relativamente autônomos. Conforme explica Lukács,

Uma vez que todo objeto natural, todo processo natural tem uma infinidade intensiva de propriedades, de *inter-relações com o mundo que o circunda* etc., o que dissemos só se refere àqueles momentos da infinidade intensiva que, para o pôr teleológico, têm uma *importância positiva ou negativa*. Se para trabalhar fosse necessário um conhecimento mesmo que somente aproximado dessa infinidade intensiva enquanto tal, o trabalho jamais poderia ter surgido nos estágios primitivos da observação da natureza (quando não havia um conhecimento no sentido consciente). [...] *um pôr que apanhe com aquela adequação concretamente requerida pelo pôr do fim concreto os momentos causais necessários para o fim em questão tem a possibilidade de ser realizado com sucesso também nos casos em que as representações gerais acerca dos objetos, dos processos, das conexões etc. da natureza ainda são inteiramente inadequadas enquanto conhecimentos da natureza em sua totalidade*. Essa dialética entre correção rigorosa no campo restrito do pôr teleológico concreto e possível erro, até bastante amplo, quanto à apreensão da natureza em seu pleno ser-em-si tem uma importância muito grande no campo do trabalho [...] (LUKÁCS, 2015, p. 56 - *grifo nosso*).⁶¹

⁶⁰“Se toda posição teleológica requer algum conhecimento do ser-precisamente-assim existente, essa exigência pode ser entendida como absoluta apenas para aquela porção do real (objetos, relações etc.) diretamente envolvida no ato em questão. Sem esse efetivo conhecimento do real, a atualização do fim é uma impossibilidade” (LESSA, 2012, p. 80). “A exigência do conhecimento do ser-precisamente-assim existente para que uma posição teleológica possa se objetivar não deve ser confundida com a necessidade de um conhecimento absoluto do real. A necessidade absoluta, nessa esfera, é que a posição teleológica possa colher, de modo minimamente eficaz, as determinações dos setores da realidade imediatamente sob o alcance do pôr teleológico, e não que seja portadora de um conhecimento absoluto do ser em sua totalidade” (LESSA, 2012, p. 80).

⁶¹“[...] o que importa, no trabalho, é simplesmente apreender corretamente um fenômeno natural concreto quando a sua constituição se encontra em uma vinculação necessária com o fim do trabalho teleologicamente posto. Quanto às conexões mais mediadas, o trabalhador pode até ter as representações mais errôneas; o que importa é que haja um espelhamento correto dos nexos mais imediatos, ou seja, que aquelas representações não atrapalhem o sucesso do processo do trabalho (relação entre trabalho primitivo e magia)” (LUKÁCS, 2015, p. 92).

Na passagem reproduzida acima, está dada não somente a possibilidade de desenvolvimento do próprio trabalho, mas da sua dependência do desenvolvimento das investigações que possibilitem a compreensão dos meios necessários para concretização do fim proposto. Em outros termos, está ontologicamente posta, na gênese do ser social, enquanto potência contida no trabalho, a possibilidade do surgimento e desenvolvimento da ciência - e, conforme colocamos inicialmente, da filosofia -, como modo particular de aprofundamento do conhecimento dos meios necessários para consecução da práxis. Nas palavras do autor:

O pôr do fim nasce de uma necessidade humano-social; mas, para que ela se torne um autêntico pôr de um fim, é necessário que a investigação dos meios, isto é, o conhecimento da natureza, tenha chegado a certo estágio adequado; quando tal estágio ainda não foi alcançado, o pôr do fim permanece um mero projeto utópico, uma espécie de sonho, como o voo foi um sonho desde Ícaro até Leonardo e até um bom tempo depois. *Em suma, o ponto no qual o trabalho se liga ao surgimento do pensamento científico e ao seu desenvolvimento é, do ponto de vista da ontologia do ser social, exatamente aquele campo por nós designado como investigação dos meios* (LUKÁCS, 2015, p. 56-7 - grifo nosso).

Em um texto produzido para o Congresso Filosófico Mundial, do qual Lukács não pode comparecer, mas um ano depois publicou o texto redigido, - que tem como título *As Bases Ontológicas do Pensamento e da Atividade do Homem* - temos uma exposição mais límpida deste processo. Ali ele afirma que a partir da característica ontológica do trabalho em se aperfeiçoar ocorre a emergência de produtos sociais de outra ordem, que se diferenciam do próprio trabalho. Dentre estas diferenciações, uma das mais importantes, segundo o autor, é “a crescente autonomização das atividades preparatórias”, ou seja, do conhecimento dos meios (LUKÁCS, 2009, p. 233). Ao longo do desenvolvimento do ser social, momentos deste processo preparatório adquirem, por sua vez, também caráter autônomo, dando origem a campos como o da ciência - o processo de trabalho, portanto, transforma a ciência em uma esfera da vida, como diria em outro momento (LUKÁCS, 2014, p. 39). Tanto no caso da autonomização das atividades preparatórias como dos seus momentos, apesar do caráter autônomo que adquirem, segundo Lukács nunca é possível suprimir sua função originária como meio para o trabalho (LUKÁCS, 2009, p. 233).

Na história germinal do pensamento científico, quando ainda recebia uma determinação quase que imediata do trabalho, mesmo naquela consciência ainda predominantemente prática, segundo Lukács (2015, p. 60), “uma utilização que teve êxito em

um novo campo significa que de fato foi realizada uma abstração correta que, na sua objetiva estrutura interna, já possui algumas importantes características do pensamento científico”.⁶²

Encontramos na *Ontologia* uma abordagem do processo de surgimento da ciência a partir de perguntas e respostas que emergem da relação entre o ser social e a satisfação das suas necessidades, inicialmente pelo metabolismo com a natureza mediado e modificado primordialmente pelo trabalho, que auxiliam na compreensão da gênese da ciência a partir deste último, ao mesmo tempo em que estando contido aberturas ao desenvolvimento autônomo. Diz Lukács (2015, p. 304), no contexto inicial de afastamento da barreira natural, ainda no trabalho incipiente, que

Também nesse momento o homem é confrontado, com perguntas que o desafiam a dar respostas na forma da práxis, mas quem faz as perguntas é cada vez menos a natureza imediata em si mesma, mas, muito antes, o metabolismo cada vez mais disseminado e aprofundado da sociedade com a natureza. Porém, esse elo intermediário recém-surgido de mediações autocriadas modifica também a estrutura e a dinâmica imediatas das respostas: *as respostas nascem cada vez menos de modo imediato, mas são, muito antes, preparadas, desencadeadas e efetivadas por perguntas que, até certo ponto, se autonomizam. Essa autonomização das perguntas que brotam das tendências para responder leva com o tempo à constituição das ciências*, nas quais, com muita frequência, já se torna imperceptível no plano imediato, por trás da dinâmica própria imediata das perguntas, o ponto de partida amplamente mediado, ou seja, a preparação de perguntas requeridas pelo ser social do homem em função de sua existência e reprodução

Esta concepção do surgimento do pensamento científico, ao menos de vestígios e potências, a partir do trabalho, ou mais precisamente, do pôr teleológico do trabalho e o deciframento das causalidades postas para efetividade do pôr, deve ser frisada, pois esta gênese do pensamento científico não se limita ao seu início, mas antes, no interior da concepção de Lukács, determina em grande medida o seu ulterior desenvolvimento, mesmo quando assume a forma de um complexo social relativamente autônomo.⁶³

Apresentamos anteriormente uma série de categorias, complexos e capacidades que emergem na gênese do ser social e que sustentam sua reprodução, como a relação entre teleologia e causalidade, sujeito e objeto, a linguagem, o pensamento conceitual e a função de continuidade da consciência. Do mesmo modo, sem a capacidade de abstração (aqui no sentido de generalização) dos conhecimentos contidos no processo de trabalho é impossível, a partir da teoria de Lukács, pensar na gênese e desenvolvimento da ciência, assim como

⁶²Ver também Lukács (1966b, p. 87).

⁶³“[...] a independência do espelhamento do mundo externo e interno na consciência humana é um pressuposto indispensável para o nascimento e desenvolvimento ascendente do trabalho. E, no entanto, a ciência, a teoria como figura automática e independente dos pores teleológico-causais originados no trabalho, mesmo chegando ao grau máximo de desenvolvimento, não pode nunca romper inteiramente essa relação de última instância com sua própria origem” (LUKÁCS, 2015, p. 87)

compreender corretamente a função de continuidade da consciência e da linguagem. Partindo novamente da relação entre causalidade e teleologia, mais especificamente da necessidade de um espelhamento objetivamente correto das causalidades para efetivação do pôr que, Lukács (2015, p. 86 - *grifo nosso*) defende que

Na medida em que as experiências de um trabalho concreto são utilizadas em outro, ocorre gradativamente sua - relativa - autonomia, ou seja, *a fixação generalizadora de determinadas observações que já não se referem de modo exclusivo e direto a um único procedimento, mas, ao contrário, adquirem certa generalização como observações de eventos da natureza em geral.*

Para Lukács, “tais generalizações apenas iniciais já contêm princípios decisivos de futuras ciências autenticamente autônomas” (LUKÁCS, 2015, p. 86)⁶⁴. A generalização (e seus princípios), do mesmo modo que os complexos e capacidades anteriormente expostas, encontram-se possibilitadas no e pelo trabalho. No entanto, é a “ciência que põe no centro do próprio espelhamento desantropomorfizador da realidade a generalização das conexões” (LUKÁCS, 2015, p. 92). Com isso torna-se explícito os diferentes níveis de complexidade existentes entre os meios que encontramos no pôr teleológico do trabalho e aqueles que se desenvolvem na ciência (e na filosofia), mesmo em seus estágios iniciais.

Além disso, como parte constitutiva deste processo o autor cita o princípio da desantropomorfização⁶⁵, que foi desenvolvida de modo mais sistemática na obra *Estética*, tendo como sentido “aquela espécie de espelhamento da realidade (e sua aplicação à práxis) que a humanidade idealizou para si mesma, a fim de conhecer, do modo mais aproximado ao adequado, à realidade em seu ser-em-si” (LUKÁCS, 2015, p. 332). Trata-se de uma tendência do pensamento, da qual “provém do caráter objetivador do trabalho (e da linguagem), da humanização mediante a dispensa da vinculação à situação própria das reações dos animais ao seu meio ambiente”, que tem origem desde o início da relação entre sujeito-objeto (LUKÁCS, 2015, p. 444).

Com base em algumas indicações anteriores, em especial sobre caráter fundante e central do trabalho, é possível antever a importância que é atribuída por Lukács ao trabalho no posterior desenvolvimento da filosofia e da ciência, em especial desta última, mesmo quando estes passam a se complexificar e formar uma relativa autonomia em relação às necessidades vitais imediatas. Se tomados no interior da dialética materialista contida no pensamento lukacsiano, estes elementos constituem, pensamos, um dos contributos mais originais de

⁶⁴Esta constatação da gênese da ciência a partir das experiências do trabalho e suas generalizações recebe influência de Gordon Childe (ver Lukács, 1966b, p. 106).

⁶⁵Acerca, ver principalmente o segundo capítulo da *Estética* (LUKÁCS, 1966b, p. 147-216).

Lukács para pensar o desenvolvimento da ciência e da filosofia no interior da tradição marxista. Abaixo reproduzimos uma passagem exemplar do que foi dito:

É, portanto, a partir da tendência intrínseca de autonomização da investigação dos meios, durante a preparação e execução do processo de trabalho, que se desenvolve o pensamento cientificamente orientado e que mais tarde se originam as diferentes ciências naturais. Naturalmente, não se trata da gênese única de um novo campo de atividade a partir do anterior. Na realidade, essa gênese continuou a repetir-se, ainda que de formas muito diversas, através de toda a história da ciência até hoje. *Os modelos de representação que estão por trás das hipóteses cósmicas, 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), as quais, tendo surgido pouco a pouco, num determinado momento apareceram como radicalmente, qualitativamente, novas. (LUKÁCS, 2015, p. 60-1 - *grifo nosso*).

A passagem supracitada indica que uma história da ciência do ponto de vista do método dialético ainda é uma tarefa por fazer, que em Lukács encontramos princípios e linhas gerais de reflexão. Disso decorre a importância de investigações concretas das conexões esboçadas pelo autor - recordemos da exigência do próprio Lukács de pesquisas concretas sobre as causas sociais das consciências nas diferentes épocas. Na passagem citada acima, a indicação de que os modelos de representação que encontramos na ciência são determinados também por aquelas representações encontradas na cotidianidade exige pesquisas concretas quanto ao modo de ser destas determinações, assim como das experiências, métodos e resultados concretos do trabalho na determinação das representações ontológicas do cotidiano. Do mesmo modo, é preciso percorrer os diferentes momentos de gênese científica a partir do trabalho, conforme sugerido por Lukács e esboçado em um projeto de investigação da ciência atual colocada como um dos mecanismos preparatórios para a indústria. Em síntese, encontramos em Lukács um grande plano de pesquisa da ciência a partir do trabalho como fundamento e do método de Marx e Engels, a prioridade ontológica do trabalho e como isso a importância do cotidiano.

Especificamente em relação a importância das representações do cotidiano para o pensamento filosófico científico, em Lukács toda representação ontológica (incluindo aquelas que não correspondem ao correto espelhamento da realidade, como as representações religiosas), tem seu solo e fundamento no pensamento e na práxis cotidiana. Por outro lado, Lukács defende que “as necessidades vitais da práxis humana, entendidas em sentido mais amplo, estão em interação com visões teóricas dos homens, sobretudo com as ontológicas” (LUKÁCS, 2012, p. 31). A ciência e a filosofia, enquanto visões teóricas, não somente

integram a realidade social, fato genérico e aplicável a todo fenômeno social, mas respondem também às exigências e necessidades vitais da práxis humana, em particular aquelas oriundas da vida cotidiana. Em outros termos, possuem uma tarefa social. Por isso, a inter-relação entre o cotidiano e o pensamento filosófico e científico é muito presente na obra tardia de Lukács - inclusive voltaremos a esta relação no último capítulo deste trabalho; nos limitamos agora aos aspectos que concernem ao essencial para compreensão da gênese e desenvolvimento da filosofia e da ciência. O fundamento e as bases de desenvolvimento filosófico-científico tornam-se, assim, mais inteligíveis, assumindo sua feição particular em relação ao complexo conhecimento-práxis que expomos no início, mas que permanece presente nos complexos da filosofia e da ciência, porém incorporado de modo particular.

Em um sentido ainda mais geral, segundo Lukács a práxis “postula por si só, necessariamente, uma imagem de mundo com a qual possa harmonizar-se e a partir da qual a totalidade das atividades vitais produz um contexto pleno de sentido”, em que a filosofia e a ciência, vinculadas a esta práxis, “são chamadas em primeiro lugar a oferecer uma resposta adequada, objetivamente correta”. Emergindo e sendo partes ativas da realidade social, a ciência e a filosofia “não podem ignorar essas exigências provenientes da vida cotidiana” (LUKÁCS, 2012, p. 31). Portanto, desde a sua gênese os pensamentos filosófico e científico emergem com a primordialidade social de produzir resultados efetivos as necessidades vitais do ser social, ao mesmo tempo em que devem responder de modo satisfatório aos problemas mais distanciados destas necessidades - e cada vez mais com a autonomização do pensamento científico, porém sem suprimir as determinações fundamentais oriundas do trabalho.⁶⁶

Portanto, os conhecimentos filosóficos e científicos emergem já como necessidades sociais, primariamente pela mediação do ser social com a natureza pelo trabalho, e, portanto, determinadas socialmente, assumindo posteriormente um grau de complexificação maior, passando a responder igualmente a outras exigências sociais. Assim, se apontamos anteriormente a universal unidade entre práxis e conhecimento, com destaque para necessidade do conhecimento para consecução da práxis, do mesmo modo o surgimento da ontologia filosófico-científica, diz Lukács, está voltado para investigação da “realidade objetiva para descobrir o real espaço para a práxis real (do trabalho a ética)” - enquanto que, por exemplo, as ontologias religiosas estão voltadas para “conferir sentido a própria vida”, de construção de “uma imagem do mundo” para realização de desejos que transcendem a

⁶⁶“Cuanto más desarrollados están los medios científicos y cuanto más intensa es, por consiguiente, su intervención en la práctica de la vida cotidiana, tanto más ramificado y complicado es ese sistema de mediación” (LUKÁCS, 1966b, p. 119).

existência cotidiana e que não são respondidos satisfatoriamente por conta própria (LUKÁCS, 2012, p. 32).

É necessário, no entanto, explicitar a diferenciação em relação ao surgimento do complexo filosófico com relação ao das ciências voltadas para compreensão da natureza. Esta última, como vimos, é resultado da complexificação e aprofundamento dos conhecimentos necessários para realização dos pores teleológicos primários. A filosofia, por sua vez, emerge de uma atitude ao mesmo tempo prática e contemplativa perante o mundo, assim como é o caso da arte:

O seu conteúdo é constituído pelas questões postas pelo mundo, para as quais tanto o artista como o filósofo buscam respostas, ao se empenharem - cada um com os recursos que lhe são próprios - por construir do modo mais total e mais adequado possível, por auscultar e extrair penosamente da essência do ser uma imagem de mundo da generidade do homem, cuja totalidade direta ou indiretamente não só 'resolve' o conflito causador, mas além disso também o insere, como etapa necessária, no itinerário da humanidade ao encontro de si mesma (LUKÁCS, 2015, p. 558).

Com o que foi apresentado até o momento em relação à ciência, tem-se a impressão de que a visão de Lukács se aplica tão somente à ciência voltada para o conhecimento da natureza e suas causalidades, dado que o trabalho é antes de tudo transformação da natureza. É preciso então apresentar que autor considera a existência de dois tipos de pores teleológicos, o primário, que diz respeito ao direcionamento para transformação da natureza, ou seja, o que vínhamos apresentando até o momento, e os pores teleológicos secundários, que se referem aqueles pores que visam mais diretamente a mudança da consciência e não a transformação da natureza (LUKÁCS, 2015, p. 82-3; 180).⁶⁷

Para melhor compreender a complexidade posta ao espelhamento, nos valem novamente das explicações de Lukács (2015, p. 91-2 - *grifo nosso*):

Por conseguinte, nos pores da causalidade de tipo superior, isto é, mais sociais, é inevitável uma intervenção, uma influência do pôr do fim teleológico sobre as suas reproduções espirituais. *Mesmo quando este último ato já se transformou em ciência, em fator – relativamente – autônomo da vida social, é, considerado ontologicamente, uma ilusão pensar que se possa obter uma cópia inteiramente imparcial, do ponto de vista da sociedade, das cadeias causais aqui dominantes e, por esse meio, também das causalidades naturais, que se possa chegar a uma forma de confrontação imediata e excludente entre natureza e homem mais pura do que no próprio trabalho.* É claro que aí se obtém um conhecimento muito mais preciso, extenso, aprofundado e completo das causalidades naturais em questão do que é possível no simples trabalho. Isso é óbvio, mas não resolve o nosso problema atual.

⁶⁷“Aqui [nos atos teleológicos que se reportam de modo apenas mediato ao metabolismo com a natureza têm por fim influenciar diretamente a consciência, as resoluções de outros] [...] o ideal está contido como motivo e objeto tanto no pôr quanto no objeto por ele intencionado; o papel do ideal se intensifica, portanto, em comparação com os pores originais do trabalho, cujo objeto por necessidade é puramente ideal” (LUKÁCS, 2015b, p. 12).

O fato é que esse progresso do conhecimento implica a perda da contraposição excludente entre homem e natureza, mas é preciso deixar claro imediatamente que também essa perda se move, em sua essência, em direção ao progresso. Vale dizer, no trabalho o homem se vê confrontado com o ser-em-si daquele pedaço de natureza que está ligado diretamente ao fim do trabalho. *Quando tais conhecimentos são elevados a um grau mais alto de generalização, o que já acontece nos começos da ciência em direção à sua autonomia, não é possível que isso aconteça sem que sejam admitidas, no espelhamento da natureza, categorias ontologicamente intencionadas, vinculadas à socialidade do homem.* Contudo, isso não é entendido num sentido vulgarmente direto.

Novamente se faz necessário expurgar possíveis interpretações errôneas que pretendem ver os pores teleológicos primários e superiores em uma cadeia causal rígida, ou mesmo uma sobrevalorização de uma ou outra, sem se atentar para o real problema da sua inter-relação (LUKÁCS, 2015, p. 358).

A introdução da questão dos meios nos pores teleológicos secundários implica, para compreensão do desenvolvimento da ciência e da filosofia, em um novo grau de complexidade de conexões e mediações que são acrescidas no espelhamento ou no conhecimento dos meios, mesmo quando nos limitamos aos pores teleológicos primários. Aqui, inclusive, introduzimos nas nossas exposições, a partir da obra de Lukács, mais diretamente os problemas relativos ao objeto e a gênese das ciências humanas e sociais (ver LUKÁCS, 2015, p. 563). Um dos principais problemas diz respeito ao próprio conhecimento no âmbito desses pores superiores, dado que “o controle direto da representação pelo ser, como expresso no próprio trabalho, jamais conseguirá atingir o grau de funcionamento imediato e tendencialmente preciso deste”. Trata-se, como diz Lukács, de “uma diferença qualitativa, mas obviamente nem mesmo aqui uma insegurança absoluta, nenhuma irracionalidade”. No entanto, também no caso destes pores o autor insiste na primazia do conhecimento objetivo para sua efetividade:

O tipo estrutura de fundo, porém, revela sempre traços essenciais comuns: assim como, no próprio trabalho, o saber real sobre os processos naturais que em cada oportunidade se põem em questão, foi inevitável para poder desenvolver com êxito o intercâmbio orgânico da sociedade com a natureza, do mesmo modo um certo saber sobre o modo pelo qual os homens são feitos, sobre as suas recíprocas relações sociais e pessoais, é aqui indispensável para induzi-los a efetuar as posições teleológicas desejadas. Todo o processo através do qual, a partir dessas concepções surgidas por necessidade vital, que no início assumiram as formas do costume, da tradição, dos hábitos e também do mito, desenvolveram-se subseqüentemente procedimentos racionalizantes, aliás até mesmo algumas ciências [...] os conhecimentos que influenciam o intercâmbio orgânico com a natureza são muito mais facilmente desvinculáveis das posições teleológicas que condicionaram o seu aparecimento do que os conhecimentos dirigidos no sentido de influenciar os homens e os grupos humanos. Nesse último caso, a relação entre finalidade e fundamentação cognoscitiva é muito mais íntima (LUKÁCS, 2009, p. 235).

Um outro problema é que, mesmo quando nos limitamos aos pores teleológicos primários, com base no que foi dito anteriormente, está posta a necessidade de pensar as ciências naturais no interior das relações sociais concretas de cada época histórica e dos problemas que são suscitados tanto na vida cotidiana como nos pores teleológicos do trabalho. Isso imprime uma complicada dialética entre os problemas e resultados das ciências naturais e os pores teleológicos secundários, dada a impossibilidade de pensar os resultados da ciência apartada destes pores, ou seja, a partir do princípio da neutralidade em relação a estes pores e ao conjunto da sociabilidade determinante naquele momento. Do que será melhor desenvolvido a seguir, aqui basta, além de introduzir esta problemática, salientar que ela não aparece na forma de um problema a ser enfrentado por Lukács. Ao contrário, a divisão entre a gênese das ciências da natureza a partir do pôr teleológico primário e das ciências da sociedade a partir do desenvolvimento dos pores teleológicos secundários aparecem muito evidentemente e sem complicações. Nos parece ser, no entanto, mesmo considerando as bases comuns entre ambos, que tal divisão é demasiadamente arbitrária e produz consequências deletérias na construção teórica do autor. Ao fim, gostaríamos de salientar que o desenvolvimento do espelhamento científico (e filosófico) não suprime as categorias ontológicas que lhe sustentaram desde a sua origem. Suas determinações decisivas surgem geneticamente do trabalho, no entanto não podem ser limitadas a sua gênese, nem a esta ligação fundamental no decorrer do seu desenvolvimento. É sobre este último aspecto, relativo à estrutura e dinâmica da ciência e da filosofia para além da sua gênese que nos voltamos no tópico final deste capítulo.

2.4. A FILOSOFIA E A CIÊNCIA COMO COMPLEXOS SOCIAIS

Aqui a nossa preocupação se volta centralmente para compreensão da filosofia e da ciência enquanto complexos sociais relativamente autônomos. Deixamos os seus processos de constituição e adentramos ao seu momento de consolidação enquanto complexos que se diferenciam entre si e do conjunto dos demais complexos sociais, nos aproximando ainda da interface com o debate socioambiental, em especial o crítico marxista. Vale lembrar o alerta que fizemos na introdução deste capítulo, de que a concepção da filosofia e da ciência enquanto complexos, já na sua constituição autônoma, não é desenvolvida de modo aprofundado e sistemático por Lukács. Seus tratamentos mais detidos estão em torno da arte e do direito, sobretudo quando aborda, na *Ontologia*, o problema da ideologia, em que trata da

filosofia e da arte (LUKÁCS, p. 538), das ciências naturais (LUKÁCS, p. 562) e das ciências sociais (LUKÁCS, p. 563), além da relação mais geral entre ciência e ideologia. Além disso, a filosofia e as ciências sociais, neste aspecto, têm ainda menos sorte que as ciências da natureza. Isso talvez se deva ao fato do autor estar principalmente preocupado com a gênese destes complexos, como é constitutivo do seu método de proceder na investigação de qualquer categoria ou complexo, revelando a partir desta gênese as categorias fundamentais da sua constituição e desenvolvimento.

Diante disso, para uma aproximação a peculiaridade destes complexos sociais já desenvolvidos autonomamente, o fazemos mediante aquilo que encontramos na obra do autor, tanto diretamente a estes complexos, como a outros complexos sociais, especialmente a arte e o direito, e nesse caso o nosso exercício de reflexão é sobretudo analógico sem deixar de buscar apreender a peculiaridade dos complexos científicos e filosóficos. Mas também o fazemos por meio das categorias da gênese dos pores teleológicos que vimos anteriormente no tópico sobre as categorias preparatórias para gênese da ciência e da filosofia, realizando indicações a respeito de algumas categorias ausentes no debate do autor sobre estes complexos.

O nosso ponto de partida é o de que apesar da ênfase dada ao trabalho na gênese do pensamento filosófico e científico, bem como da economia no desenvolvimento destes mesmos complexos, isso não resulta que o pensamento de Lukács deva ser confundido com posições economicistas tal como encontramos no marxismo vulgar. O autor apresenta uma clara preocupação com a complexidade de conexões que conformam o modo de ser da ciência e da filosofia, assim como com a heterogeneidade de inter-relações e mútua determinação entre os complexos e categorias do ser social, sem prescindir do caráter ontologicamente primário e fundamental do trabalho. Ou seja, sua concepção da ciência e da filosofia não destoa em nada dos fundamentos da sociedade como exposto no primeiro tópico deste capítulo, ou seja, da sociedade enquanto um complexo de complexos. Tanto a ciência como a filosofia são complexos parciais deste complexo total, dos quais possuem eles mesmos “elementos” internos, dinâmicos e heterogêneos. Sucede que uma investigação das conexões entre a ciência e a filosofia e o modo de produção em uma época ou em uma série histórica deve ser apreendido enquanto um desenvolvimento desigual. Ou seja, mesmo que a ciência e a filosofia surjam e se desenvolvam (em maior medida no caso das ciências naturais) a partir dos fins planejados no trabalho, seu desenvolvimento em relação a este não pode ser mecanicamente transposto (LUKÁCS, 2015, p 74-5). Decorre que disso extraímos pistas

gerais para a própria investigação acerca da relação entre ciência/filosofia e crise ambiental, considerando este desenvolvimento desigual e a determinação estrutural da economia.

A questão dos fundamentos do processo de autonomização dos complexos sociais já foi, acreditamos, bem explicitada. A seguinte passagem de Lukács sintetiza bem o que é mais importante da gênese deste processo: “[...] os pores teleológicos importantes para a reprodução do homem e do gênero humano, aprimorados e promovidos no início de modo espontâneo, depois de modo consciente, pouco a pouco vão formando conexões objetivas dinâmicas, dotadas de lei própria, que tornam esses pores cada vez mais efetivos por meio de tais mediações” (LUKÁCS, 2015, p. 265). Com isso, temos a conexão necessária para compreender a passagem da ciência inicialmente ligada diretamente à investigação dos meios para o trabalho para condição de complexo relativamente autônomo. E, como vimos, não se trata somente de um processo ligado ao que seria posteriormente as ciências da natureza, em que é mais imediatamente perceptível o vínculo com o trabalho. Conforme explica Lukács (2015, p. 180), “Quanto mais se desenvolve o trabalho, e com ele a divisão do trabalho, tanto mais autônomas são as formas dos pores teleológicos do segundo tipo, tanto mais eles conseguem se desenvolver como complexo próprio da divisão do trabalho”.

Outra questão que deve já inicialmente ser posta diz respeito às razões de uma investigação particular destes complexos. De um modo geral sua razão de ser se deve ao fato de que a simples compreensão da sociedade como complexo de complexos é muito pobre ainda em termos das determinações concretas desta mesma sociedade, que passa necessariamente pela compreensão dos seus complexos constitutivos. O autor defende que “não basta ater-se abstrato à totalidade última do processo total e à sua influência determinante sobre os grupos singulares de fenômenos” e que, caso contrário, “facilmente se pode ficar preso a uma fraseologia abstrata”. Levanta então a necessidade de “avançar para uma compreensão concreta da estrutura e dinâmica concretas dos complexos singulares”. Diz em seguida, se aproximando do nosso objeto, que “é sem mais nem menos plausível que tanto a filosofia como a arte, enquanto objetivações espirituais, devem constituir complexos muito complicados” (LUKÁCS, 2015, p. 554). Ainda no caso da filosofia e da arte, o autor salienta que “Só é possível combater com êxito a degeneração da autêntica reprodução ideal do ser [...] se a análise tenta apreender, tanto na gênese como no efeito duradouro, o seu centro dinâmico de fato” (LUKÁCS, 2015, p. 559).

No caso das ciências da natureza, na mesma direção, defende que a “constatação de cunho histórico geral de que o seu progresso está muito fortemente vinculado ao

desenvolvimento da produção, ainda diz muito pouco: diz algo correto, mas simultaneamente abstrato” (LUKÁCS, 2015, p. 562). Por fim - já indicando uma das questões que abordaremos mais adiante neste tópico, mas com o propósito aqui somente de salientar a importância da investigação particular de cada um destes complexos sociais -, a respeito da relação entre ideologia e ciência, Lukács defende que “uma exposição realmente convincente dessa relação só poderia resultar de uma análise minuciosa de todas as ciências sociais, porque, em suas funções sociais extremamente distintas, essa relação aparece, nas áreas singulares, de modos qualitativamente (construtivo, dinâmico, categorial etc.) distintos” (LUKÁCS, 2015, p. 565).

Além disso gostaríamos ainda de destacar novamente que se trata de indicações não exploradas pelo autor em relação à ciência e a filosofia. Como ele mesmo diz,

Nessas conexões, naturalmente é impossível oferecer um quadro mesmo que apenas mais ou menos adequado da constituição interior de tais complexos, mostrar como seus componentes homogeneizados em termos teleológico-objetivadores podem se autonomizar – relativamente – no pensamento, tanto na gênese como no efeito, e como a unidade interior fundante, enquanto o princípio homogeneizador que determina as qualidades, as proporções etc., ainda assim deve permanecer como o momento predominante tanto na gênese como no efeito duradouro (LUKÁCS, 2015, p. 554).

Feito esse preâmbulo, enquanto princípio geral, para melhor explicitar como compreendemos os complexos da filosofia e da ciência, já se valendo do nosso recurso analógico com aqueles complexos que recebem um tratamento mais sistemático na obra do autor, a seguir citamos a exposição fornecida por Lukács a respeito da esfera do direito enquanto um dos complexos parciais que integram a totalidade da sociedade, exposição feita em um contexto de discussão a respeito da objetividade do valor:

É claro que, de um lado, determinados tipos e determinadas regulamentações da práxis social que, no curso da história, chegaram a autonomizar-se são, por sua essência, simples formas de mediação e originalmente também surgiram a fim de regular melhor a reprodução social; pense-se na esfera do direito, no sentido mais amplo do termo. Vimos que, *exatamente para cumprir melhor o seu papel, essa função mediadora deve ser autônoma e ter uma estrutura heterogênea em relação à economia*. Aqui volta a fazer-se visível que tanto a fetichização idealista, que quer fazer da esfera do direito algo que repousa inteiramente em si mesma, quanto o materialismo vulgar, que quer fazer derivar mecanicamente esse complexo a partir da estrutura econômica, terminam por não ver os autênticos problemas. *É exatamente a dependência objetivamente social do âmbito do direito em relação à economia e, ao mesmo tempo, a sua heterogeneidade, assim produzida, nos confrontos com esta última que, na sua simultaneidade dialética, determina a peculiaridade e a objetividade social do valor* (LUKÁCS, 2015, p. 118-9 - grifo nosso).

Julgamos que as linhas gerais da citação anterior se aplicam de igual modo aos complexos da ciência e da filosofia, mais especificamente no que concerne à dependência em

relação à economia e a heterogeneidade interna do complexo, e da dialética que emerge desta relação e determina dos rumos do desenvolvimento deste complexo particular. Isso, evidentemente, que somente de um ponto de vista ainda abstrato da relação em geral com a economia, dada a particularidade tanto da gênese como da função da ciência e da filosofia na totalidade, conforme vimos.

Para além da heterogeneidade existente entre os complexos, é preciso avançar ainda e refletir sobre a heterogeneidade interna ao complexo, tal como expomos na apresentação geral da teoria dos complexos de Lukács. Assim, em relação a arte, Lukács (2012, p. 392) defende, segundo ele em conformidade com a posição marxiana, que no quadro da totalidade social, “todo gênero artístico singular, dada sua constituição particular, encontra-se numa relação particular com momentos determinados dessa totalidade”, do qual implica decisivamente no desenvolvimento particular de cada gênero artístico, produzindo potencialmente um desenvolvimento desigual no interior do complexo artístico de maneira geral. A consequência de que o desenvolvimento dos “elementos”, que constituem complexos menores, mas nem por isso menos complexos, é a possibilidade do desenvolvimento desigual interno ao complexo, e não somente deste para com a base econômica, por exemplo. Este é mais um dos muitos meios de abordar os complexos da filosofia e da ciência, agora, no caso principalmente da ciência, das diferentes disciplinas que se formaram ao longo do desenvolvimento e hoje assumem posições consolidadas e homogêneas.

Diante destas considerações em relação ao modo de ser em geral dos complexos sociais, em particular da sua heterogeneidade e relação com a economia, é possível visualizar as particularidades dos complexos sociais da filosofia e da ciência no desenvolvimento do ser social ante outros modos de conhecimento e de outros complexos sociais, rechaçando qualquer hipótese de assimilação do pensamento de Lukács ao marxismo vulgar. É impreterível se voltar para o fato de que tanto a ciência como a filosofia, “dentro de um dado espaço, cumprem funções motrizes relativamente autônomas”, não podendo ser homogêneas em suas tarefas sociais, decorrendo daí que ambas, a partir do condicionamento ontológico pelo trabalho, integram-se de modo particular na sociedade, assumindo um grau maior de complexificação, com um grau de autonomia em relação ao conjunto das exigências sociais (LUKÁCS, 2012, p. 32). No entanto, isso não implica em uma total autonomia, nem em um autodesenvolvimento absoluto. Como explica Lukács, “nem a religião nem a ciência nem a filosofia constituem formações completamente autônomas, dotadas de legalidade própria, de modo que tanto sua metodologia quanto seu conteúdo sejam

sempre determinados com exclusividade por seu automático desenvolvimento” (LUKÁCS, 2012, p. 52).⁶⁸

Nesse caso devemos aplicar a filosofia e a ciência a mesma crítica que Lukács imprime ao direito. Segundo o autor, impera atualmente uma fetichização do direito no sentido de tomá-lo “como uma área fixa, coesa, definida univocamente ‘em termos lógicos’”, como um “complexo imanentemente coeso” (LUKÁCS, 2015, p. 237). Quando pensamos no complexo científico em especial, vê-se uma ampliação das consequências daquela visão dos complexos como totalmente autônomos, que representa não um erro puramente teórico, mas a forma fenomênica concreta que este complexo assume. Aqui encontramos inclusive uma potente crítica às pretensões do positivismo lógico de uma ciência pura, enquanto um complexo imanentemente coeso mediante uma lógica própria. Esta atenção deve ser estendida às proposições que visem, no interior das Ciências Ambientais, por um lado, resolver o problema da fragmentação e especialização das ciências de modo endógeno, proposição que resulta de uma autonomização excessiva da ciência, como criticado por Feitosa (2019) e Muller, Bianchetti e Jantsch (2006), conforme vimos. Por outro lado, sobretudo no caso do marxismo, o rigor em não recair em um determinismo vulgar também é impreterível. Em outros termos, é premente não ignorar a dialética das determinações internas e externas deste complexo social.

A partir da sua gênese, mais precisamente posteriormente ao período histórico do comunismo primitivo, diz Lukács que aquela “tarefa social” da filosofia e da ciência deve ser entendida dentro do contexto de antagonismo de classes e das “direções opostas para a tarefa social e sua infraestrutura” (LUKÁCS, 2012, p. 31). Aliado a isso e afastada a ilusão de isolamento dos complexos da filosofia e da ciência, bem como da sua resposta automática a estrutura econômica ou aos demais complexos, é preciso reafirmar que ele possui um caráter social, “não sendo possível que suas posições de finalidade e seus modos de efetivação sejam de todo independentes da missão social que, nos respectivos períodos de sua atividade, sustenta-se nas aspirações da classe dominante” (LUKÁCS, 2012, p. 52). Entretanto, Lukács alerta que “essa é meramente a ponta ativa que emerge das variadíssimas interações dentro do complexo de forças constituído pelas relações humano-sociais (ser social)”, mas que “a

⁶⁸“Para concretizar mais precisamente esse complexo fenomênico”, diz Lukács a respeito as esferas sociais que surgem dos pores teleológicos secundário “devemos, antes de tudo, levar em consideração que os pores teleológicos que nele estão em operação surgiram para promover o desenvolvimento econômico e – em última análise, mas só em última análise – nunca desistiram dessa sua missão, mas, desde o princípio, tampouco puderam levá-la a cabo de modo mecanicamente direto, e isso tanto menos quanto mais avança o desenvolvimento das forças produtivas” (LUKÁCS, 2015b, p. 99).

peculiaridade qualitativa da autocompreensão do ser humano é decisivamente determinada pelos tipos de atividade que a respectiva estrutura econômica da sociedade promove ou inibe, faculta ou impede etc.”, dado que são “essas condições de ser ontológicas altamente complexas” que “determinam para cada ser humano singular (no interior de sua classe, nação etc.) o espaço concreto de suas possibilidades de reação e de ação” (LUKÁCS, 2012, p. 53).

Mesmo que assumindo modos de ser particulares na sua gênese e sobretudo no seu desenvolvimento, à medida que se complexifica e conquista autonomia, o que foi anunciado anteriormente em relação a autonomia relativa dos complexos da ciência e da filosofia diz respeito, dentro das respectivas particularidades, ao conjunto dos complexos do ser social. Trata-se, por isso, de uma condição ontológica destes complexos, devendo ser buscado o caráter particular de cada um deles na relação com a respectiva estrutura econômica e na inter-relação com os demais complexos, partindo da sua gênese. Aos complexos da ciência e da filosofia, como já visto, é preciso considerar sua gênese particular enquanto domínio voltado ao conhecimento da realidade objetiva com vistas ao desnudamento do espaço de possibilidades e alternativas para práxis (seja mais diretamente a transformação da natureza ou a influência na consciência de outrem), e a partir dela rastrear ontogeneticamente o desenvolvimento deste complexo, enquanto que no caso da filosofia, como vimos, a questão fundamental para sua emergência como complexo social é o seu caráter prático-contemplativo visando a generidade humana, mas sempre partindo das questões postas concretamente.

Amostra da complexa relação entre o conhecimento, em particular o filosófico-científico, a estrutura econômica e os demais complexos sociais predominantes em uma determinada época, é que em alguns períodos e contextos, segundo Lukács (2012, p. 33) o conhecimento pode “dirigir-se de maneira tão monumentalmente retilínea para os objetos mais essenciais”, dada a ausência de entraves, como a ausência da teologia na Antiguidade grega. Isso demonstra que

[...] a dinâmica interna de religião, ciência e filosofia não opera nessa inter-relação [com a estrutura econômica] como um meio que obedece passivamente; o *passado*, os métodos e as necessidades ligados a tradição, os problemas atuais agudos na satisfação dessas necessidades modificam de muitas formas a autorrealização simples e linear da missão social. Mas esta última é, em todo caso, nas palavras de Marx, o momento predominante (LUKÁCS, 2012, p. 53 - grifo nosso).⁶⁹

Em outro momento, do mesmo modo, defende que um artista “em certas circunstâncias, quando sua práxis artística é confrontada com a realidade, pode despojar-se do

⁶⁹Sobre isso, ver também Lukács (1966b, p. 148-70).

mundo de seus preconceitos e captar corretamente a realidade tal como ela se apresenta em sua autenticidade e profundidade” (LUKÁCS, 2012, p. 393). Por outro lado, aponta que “num período desfavorável sempre podem nascer obras de arte significativas”, do mesmo modo que “o caráter favorável das circunstâncias não é de modo algum garantia de florescimento da arte” (LUKÁCS, 2012, p. 394).

É inegável, por exemplo, o impacto causado pela crise ambiental tanto no campo filosófico como propriamente científico, independente do modo como esta determinação seja vista, ou seja, como um indicativo da necessidade de superação dos paradigmas tradicionais de pensar a realidade e fazer ciência e filosofia (LEFF, 1998; 2000), ou como parte do aprofundamento da crise estrutural do capitalismo e da necessidade de atualização, reinterpretação, mas manutenção do pensamento clássico do marxismo (FOSTER, 2000, O’CONNOR, 2001, LOWY, 2002; 2005). De todo modo, o impacto causado pela crise ambiental na consciência filosófica e científica no sentido de repensar suas próprias bases (incluindo epistemologicamente e metodologicamente) é algo presente, assim como seus modos particulares de responder a estes influxos “externos”.

Existem, portanto, ao mesmo tempo componentes da realidade social que não os econômicos que determinam o desenvolvimento da ciência e da filosofia, ao mesmo tempo que elas mesmas possuem uma dinâmica interna própria. Assim, quando Lukács estabelece que a filosofia, a ontologia e a ciência estão integradas na sociedade, está se referindo a esta complexa relação. Resulta disso que a correta compreensão da ciência e da filosofia (e com isso do conhecimento filosófico-científico ontologicamente direcionado), só pode se dar com a correta compreensão das categorias ontológicas centrais no ser social, como, por exemplo, da relação entre estrutura econômica e superestrutura, da alternativa nos pores teleológicos, do desenvolvimento desigual e etc, além, como dito, das investigações internas destes complexos.

A passagem a seguir, sobre a história do desenvolvimento das ciências naturais, é um exemplo salutar da complexidade da compreensão deste complexo e da importância fundamental da vida cotidiana, ou, mais precisamente, da ontologia da vida cotidiana no pensamento de Lukács.

A constatação de cunho histórico geral de que o seu [das ciências naturais] progresso está muito fortemente vinculado ao desenvolvimento da produção, ainda diz muito pouco: diz algo correto, mas simultaneamente abstrato. Com efeito, o fato de que as ciências naturais se diferenciaram lentamente até alcançarem a autonomia, partindo de compreensões de início puramente empíricas, muitas vezes casuais, que embasaram na prática os pores teleológicos no metabolismo com a natureza, ainda

diz pouco [...] Trata-se, nesse caso, uma vez mais de algo a que a história das ciências naturais costuma voltar as costas, a saber, a ontologia da vida cotidiana. Porém, esta atua com muita intensidade justamente sobre as representações básicas sobre as quais a ciência de eras inteiras costuma se apoiar como se fossem uma obviedade (LUKÁCS, 2015, p. 562).

A questão da influência da ontologia cotidiana na gênese e desenvolvimento do complexo filosófico-científico, em especial às ciências naturais, já foi devidamente salientado. Na passagem supracitada, encontramos a importância da apreensão das ciências naturais enquanto vinculada ao desenvolvimento da produção e da origem no pôr teleológico do trabalho, mas, ao mesmo tempo, os seus limites. Nos encontramos novamente com a ontologia da vida cotidiana agora não mais como uma causa genealógica ou um retorno necessário para efetividade histórico-social do espelhamento, mas como um integrante das ciências naturais mesmo em níveis superiores de autonomia e desenvolvimento. Isso implica, entre outras coisas, em que estas ciências carregam consigo a contradição que encontramos no pôr teleológico do trabalho, qual seja, de que é possível obter resultados concretos mesmo com representações fundamentais falsas ou imprecisas⁷⁰. Conforme conclui Lukács (2015, p. 562-3), em referência a citação supracitada: “Por essa razão, Engels apontou, justamente nesse tocante, para a necessária crítica às ciências naturais (não de seus resultados concretos, mas de tais representações fundamentais)”.

“Voltando agora ao caso de grande importância histórica do qual fala Marx, a saber, o de que uma coisa antiga recebida em termos atualizados”, diz Lukács, (2012, p. 389), “é evidente que cada um desses pores teleológicos deve ter uma complicadíssima ‘pré-história’ interna, que muitíssimas alternativas – em diversos planos – devem receber respostas antes que se possa realizar um sistema jurídico destinado a funcionar de modo unitário e homogêneo”. Acreditamos que com a seguinte interpretação Lukács formula uma visão geral do processo de constituição dos complexos – se não todos ao menos do complexo jurídico e, pensamos, do filosófico-científico. Pode parecer uma banalidade dizer que um complexo, ou os pores teleológicos de um complexo, tiveram uma pré-história heterogênea e rica em alternativas, até o momento em que se consolida. No entanto, é essa concepção simples que permite uma investigação concreta dos complexos, em especial das dinâmicas internas, dos preconceitos já consolidados e naturalizados, dos critérios e fins etc.

Avançando agora para aspectos que consideramos mais particulares dos complexos da filosofia e da ciência, mantendo sempre aquela metodologia analógica de investigação,

⁷⁰“Es claro que esta actividad de gobernar los procesos naturales —incluso al nivel más primitivo— presupone el reflejo aproximadamente correcto de los mismos, incluso cuando las exigencias generalizadoras que se infieren de este reflejo son falsas” (LUKÁCS, 1966b, p. 40-1).

iniciamos pela questão da constituição de ambos os complexos como formados por um grupo humano particular e com valores particularmente incorporados e reinterpretados no seu âmbito. Como afirma Lukács em sua *Estética*, as objetivações da arte e da ciência “no tienen sólo su propia legalidad interna [...] sino también un determinado medio a través del cual puede realizarse productiva y receptivamente la objetivación de que se trate” (LUKÁCS, 1966b, p. 74). Para melhor aprofundamento dos elementos constitutivos deste meio, utilizamos de algumas indicações deixadas por Lukács a respeito dos pores teleológicos secundários. Dado que para efetividade dos pores teleológicos superiores é preciso o conhecimento dos sujeitos envolvidos, que aqui constituem os meios necessários para consecução do por, com o desenvolvimento da divisão do trabalho este conhecimento, por sua progressiva socialização, passa a ser representado por um conjunto de indivíduos. Além disso, “Se o grupo em questão já se desenvolveu a ponto de dispor de uma espécie de disciplina, essa sociabilidade adquire um caráter mais ou menos institucional, ou seja, um caráter ainda mais nitidamente social” (LUKÁCS, 2015, p. 163)⁷¹. A título de comparação, o mesmo não ocorre no caso da linguagem, por exemplo. No caso desta, Lukács defende que mesmo com a sua institucionalização, “a reprodução da linguagem, em contraposição aos demais complexos sociais, não tem um grupo humano como portador [...]” (LUKÁCS, 2015, p. 229).

Ao mesmo tempo, com o desenvolvimento da divisão social do trabalho esse conhecimento dos meios nos pores teleológicos secundários passa a incluir outros valores em seu processo, “como conhecimento humano, arte de persuasão, destreza, sagacidade etc.” que, segundo Lukács (2015, p. 163), “ampliam, por seu turno, o círculo de valores e das valorações - cada vez mais puramente sociais”. Em síntese, se aplicadas essas determinações ao nosso objeto, cada vez mais temos a imagem da filosofia e da ciência enquanto complexo social autônomo a partir da divisão do trabalho - do qual constitui a chave para compreender a gênese deste desenvolvimento autônomo -, incorporando de modo particular os valores, ao mesmo tempo que recriando outros, e quando em uma fase superior do seu desenvolvimento, passa então a constituir uma disciplina e instituição próprias.

Em outro momento, quando trata igualmente da constituição de um corpo de pessoas que representam o complexo social do direito, fruto do mesmo modo da diferenciação da

⁷¹ “[...] la incipiente división social del trabajo crea la capa social que va a disponer del ocio necesario para reflexionar ‘profesionalmente’ sobre problemas como el que estamos comentando. Con esto, con la liberación respecto de la necesidad de reaccionar siempre inmediatamente al mundo externo, se crea para esa capa social la distancia necesaria con la cual puede empezar a superar la inmediatez espontánea de la cotidianidad, su deficiente generalización; pero, al mismo tiempo, esta división del trabajo va alejando cada vez más del trabajo mismo a esa capa privilegiada con la posibilidad de un meditar más profundo” (LUKÁCS, 1966b, p. 51).

divisão social do trabalho, mas no interior do problema da ideologia, Lukács defende que “desse modo se consoma o tipo de ser específico do direito como ideologia”, como contraposição às formas ideológicas que surgem e se reproduzem espontaneamente, como o costume e a convenção. O que pretendemos enfatizar aqui é que, segundo Lukács, impera uma necessária inter-relação entre o direito e aquelas ideologias “espontâneas”. E conforme já vimos no caso dos complexos da filosofia e da ciência, tal inter-relação não poderia ser diferente, dado que o direito deve também efetivar-se na vida cotidiana. Neste caso aqui, o autor indica o caráter insuprimível de formas ideológicas de reprodução espontânea na sociedade como os costumes e convenções na influência da ideologia do direito, mesmo em um alto grau de desenvolvimento e de construção de autonomia. O paralelo com os complexos que nos interessam deve ser cuidadosamente realizado tanto em princípio como na sua particularidade. A nosso ver, está igualmente pressuposto que estas formas ideológicas de reprodução mais espontânea estão também presentes na ciência e na filosofia. No entanto, seu modo de ser não pode ser o mesmo que no direito, pois é preciso considerar as particularidades de ambos, sobretudo quando atingem um desenvolvimento e grau de autonomia maiores, em que os costumes e convenções passam a ser incorporados e tornam-se orgânicos ao próprio complexo, inclusive desenvolvendo costumes e convenções próprias, em que aquelas oriundas na vida cotidiana em geral são incorporadas de modo mediado a estas ideologias que surgem de modo particular e por isso são próprias deste complexo social.

Introduzimos esta relação para indicar que do mesmo modo a ciência não se reproduz espontaneamente, mesmo que sua gênese e tarefa social não deva se confundir com a do direito, não podendo do mesmo modo prescindir das ideologias “espontâneas”, assim como, nossa hipótese é de que também na ciência “tais estratos especializados têm um interesse vital elementar em conferir o maior peso possível à sua atividade no complexo total”, como diz Lukács em relação ao direito (LUKÁCS, 2015, p. 501).

Podemos introduzir ainda a questão da linguagem particularmente incorporada e criada no âmbito destes complexos. Neste caso possuímos indicações mais diretas do próprio Lukács. Como sabemos, o complexo da linguagem é entendido enquanto um complexo social que é incorporado de modo particular pelos demais complexos (LUKÁCS, 2015, p. 225). O mesmo é válido para a ciência:

[...] assim que a ciência é desenvolvida a partir do trabalho como fator da vida social, assim que a regulação jurídica do intercâmbio social se torna um importante componente da existência das sociedades, essa necessidade de controlar, de refrear a diversidade de significados no sentido das palavras, dos enunciados etc. vai

adquirindo cada vez mais força. A definição enquanto ato de determinar inequivocamente o sentido nos enunciados almeja eliminar essa ambiguidade de sentidos ao menos da linguagem das ciências [...] *a unicidade – que pode sempre ser alcançada apenas em termos relativos – do uso científico das palavras é uma questão vital para a atuação e a existência das ciências*, mas que, por outro lado, a tentativa de eliminar completamente a ambiguidade da linguagem desembocaria numa renúncia a toda comunicação linguística, à existência da linguagem enquanto linguagem (LUKÁCS, 2015, p. 221 - *grifo nosso*).

Poderíamos desenvolver estas determinações da relação entre linguagem e ciência, tomando esta última efetivamente como um complexo social, constituído de relações sociais concretas, é aplicar o fato de que “Toda palavra só terá algum sentido comunicável no contexto da linguagem a que pertence, constituindo um som sem sentido para quem não conhece a linguagem em questão” (LUKÁCS, 2015, p. 162), a este complexo social da ciência, mas também da filosofia. Emerge desta questão que não somente os complexos produzem legalidades particulares, mas que por isso mesmo produzem interações particulares entre os sujeitos, baseado em códigos, valores, signos, linguagens etc. particulares e, por vezes, de forte caráter diferenciador, a ponto de, no caso da linguagem, impedir a comunicação em sujeitos que vivem em outros contextos. É preciso lembrar ainda da função de conservação da linguagem. Decorre que um modo particular de incorporação e desenvolvimento da linguagem implica em um modo específico de reprodução social do complexo.

Acerca disso, emerge um desafio particular no sentido do diálogo e construção de conhecimento e estratégias de enfrentamento da crise ambiental entre os conhecimentos filosófico-científicos e o complexo da política, por exemplo, mas também de conhecimentos não produzidos no interior destes complexos, ademais das próprias fronteiras de linguagem entre ramos específicos da ciência. Trata-se, portanto, de uma questão tanto interna (integração entre os conhecimentos especializados) como externa (articulação com conhecimentos não científicos e materialização política) à ciência, especialmente para compreensão e construção de alternativas à crise ambiental.

Adentrando aspectos mais específicos do processo de conhecimento no âmbito da filosofia e da ciência, adentramos a questão da homogeneização produzida nestas objetivações. Novamente recorreremos à possibilidade de compreender estes complexos a partir do exposto com relação ao complexo jurídico, dado que em relação a este, o autor defende que “o mandado social exige um sistema de realização cujos critérios, pelo menos formalmente, não podem derivar do próprio mandado nem de seu fundamento material, mas deve possuir critérios próprios, internos, imanentes”, o que significa que “para a

regulamentação jurídica do intercâmbio social humano, há necessidade de um sistema ideal específico, homogeneizado juridicamente, feito de prescrições etc.” (LUKÁCS, 2012, p. 387). Pensamos que, tomadas as devidas particularidades, o mesmo sentido deve ser atribuído à ciência e à filosofia. Inclusive na *Estética* o autor explicita isso ao dizer que “La acción de las objetivaciones producidas y desarrolladas, como la ciencia y el arte, se manifiesta sobre todo en el hecho de que en ellas los criterios de selección, agrupación, intensidad, etc., de las actividades subjetivas puestas en acto están mucho más delimitados y determinados que en las demás manifestaciones de la vida” (LUKÁCS, 1966b, p. 74).

Apresentamos no início deste capítulo, enquanto parte constitutiva da gênese da ciência, os meios para realização do pôr teleológico, que em outro momento Lukács chamou de completude interna dos meios de um pôr teleológico. Quanto a essa dimensão em relação ao direito, Lukács (2012, p. 388) afirma o seguinte: “os meios e as mediações mais variados da vida social devem ser organizados de tal modo que possam elaborar em si essa completude, que também no âmbito do direito leva a homogeneização formal”. Logo em seguida prossegue defendendo que “O acabamento formal de um sistema de regulação desse tipo tem uma relação de incongruência com o material a ser regulado, embora seja o seu espelhamento” e tenha que aprender “no plano ideal e prático, alguns de seus elementos efetivamente essenciais”, para que tenha alguma eficácia. A fórmula geral desta compreensão já era por nós conhecida. Aqui, no entanto, explicita-se o papel da homogeneização na efetividade do pôr teleológico, ou, mais precisamente, a homogeneização da completude interna dos meios, adequados aos fins e para isso sendo minimamente condizente com a completude interna dos meios. Isso demonstra não somente, e novamente, a particularidade de um complexo, mais precisamente dos pores teleológicos no seu interior e a dinâmica interna que resulta do seu conjunto. Demonstra ainda o problema dos pores teleológicos no âmbito da ciência e da filosofia, ou seja, pensar concretamente, ou praticamente, este complexo e o processo de homogeneização que se forma e consolida no seu interior⁷². Voltaremos a tratar do problema da homogeneização na ciência e na filosofia quando abordarmos mais diretamente o espelhamento científico e filosófico. Aqui nos limitamos a inferir o processo de formação e consolidação desta homogeneização.

⁷² “No puede producirse una objetivación superior sino cuando todos los objetos conseguidos y elaborados por el reflejo, así como sus relaciones, experimentan una homogeneización correspondiente a la función del tipo de reflejo de que se trate [...] puede considerarse claro sin más que siempre se produce una homogeneización concorde con los fines de la ciencia en cuanto que se produce un esfuerzo científico de captación de la realidad (LUKÁCS, 1966b, p. 190).

Avançando ainda mais nas possibilidades de pensar a ciência e a filosofia a partir do não explicitado em Lukács, correndo o risco de cada vez mais ser também herético em relação a sua própria concepção, em conformidade com o que apontamos anteriormente no que diz respeito à institucionalização do conhecimento à medida que se desenvolve a divisão do trabalho, implicando na constituição de um corpo particular de pessoas e valores, e com o que dissemos em outro momento com relação às particularidades da consciência enquanto órgão responsável pela conservação e continuidade, consideramos que a absorção do conhecimento socialmente produzido e a própria incorporação de realidades e conhecimentos do passado se processa por critérios particulares ao complexo social da filosofia e da ciência, ou seja, pelo “filtro” das suas legalidades internas.

Nossa argumentação se baseia na seguinte passagem de Lukács, realizada no contexto da reinterpretação do direito romano no presente:

A reinterpretação do passado nasce, em primeiro lugar, de uma necessidade do presente. O motivo da escolha ou da recusa não pode ser a identidade ou a convergência objetiva em sentido gnosiológico; o motivo consiste na possibilidade de utilização atual, em circunstâncias concretamente presentes, segundo a resultante da luta entre interesses sociais concretos (LUKÁCS, 2012, p. 389).⁷³

A consciência como órgão de conservação e reprodução do estágio de desenvolvimento do ser social, do qual destacamos novamente os meios dos respectivos pores teleológicos, que implicam no conhecimento das causalidades existentes, e do qual tem a linguagem como instrumento insuprimível na sua função de continuidade, reverbera na abertura da possibilidade (que depois torna-se efetiva) de aperfeiçoamento desta função, não somente, por exemplo, pela linguagem escrita, mas sobretudo pela emergência de complexos sociais como o filosófico-científico que incorporam de certo modo esta função e desenvolvem de modo particular, inclusive modificando a linguagem anterior. Essa particularidade, de fato, é fundamental para correta compreensão da estrutura e da dinâmica da ciência e da filosofia, pois diz respeito à continuidade de si mesma e de uma parcela do conhecimento humano. Se “o indivíduo não pode se apropriar das forças materiais e espirituais historicamente produzidas a não ser através da coletividade humana, do intercâmbio com outros homens”, como diz Gyorgy Márkus (1974, p. 29)⁷⁴, este indivíduo só possui intercâmbios circunscritos

⁷³O mesmo se refere, por exemplo, à arte: “Na medida em que a arte é também recordação do passado da humanidade, o processo de conservação do passado na arte, é igualmente um processo extremamente complexo. Lembro-lhe, por exemplo, como Homero, no final da Antiguidade, ficou quase esquecido e até os primórdios da era moderna conservou-se num plano inferior a Virgílio, porque a humanidade medieval encontrava em Virgílio a sua infância” (LUKÁCS, 2014, p. 43).

⁷⁴Sobre isso, temos um apoio também em Lukács: “Enquanto o gênero mudo, biológico, é algo puramente objetivo, não transformável pela ação do exemplar singular, a relação do homem com o complexo social no qual

social e historicamente, tanto direta como indiretamente, dependendo, no caso, por exemplo, de filósofos e cientistas, da estrutura e dinâmica de conservação e transmissão do conhecimento no interior do complexo em que está integrado.

Ainda um pouco mais sobre esta questão, o medievalista Jacques Le Goff, em entrevistas que resultaram no livro *Em busca da Idade Média*, afirma em determinado momento que “O advento definitivo da leitura silenciosa [...] supõe uma profunda modificação da memória” [...] (LE GOFF, 2005, p. 35). Trata-se de pensar o caráter de conservação da consciência e da linguagem na sua concretude histórica, em que a memória é elemento constitutivo - e por que não como um complexo que assume modos de ser particulares e por isso possui uma história particular na história do ser social, inter-relacionada a outros complexos e a totalidade da processualidade social. A partir disso, deste ponto de vista metodológico, podemos analisar a memória dentro do seu contexto histórico, com suas mudanças e causas das mudanças e como a partir destas mudanças ela impacta de diferentes formas na história do ser social, seja na cultura de um povo, no complexo econômico ou mesmo no conjunto do processo social. Pensamos, por exemplo, nas mudanças acarretadas com o advento do códex na Idade Média, ou a reforma da escrita ocorrida por volta do ano 800, durante o reinado de Carlos Magno, que como afirma Le Goff (2005, p. 36), “É a base de uma civilização, um movimento que altera pouco a pouco a maneira de transmitir e de ensinar. Do mesmo modo, com o “tempo do cursivo e das abreviações”, temos novas mudanças substantivas na memória (LE GOFF, 2005, p. 37).

Com este exemplo pretendemos ilustrar a necessidade da abstração isoladora e sistematizante, além da análise histórico-genética - elementos constitutivos do método dialético, como veremos - em relação ao papel de conservação da consciência.

Desta questão da conservação no interior dos complexos filosóficos e científicos, poderiam ser desenvolvidos alguns caminhos para compreensão dos elementos constitutivos destes complexos. Pensamos especialmente em dois. O primeiro elemento diz respeito mais diretamente à conservação e reprodução do conhecimento científico (e em menor medida ao filosófico). Em determinado momento Lukács defende que “mediante as experiências do

realiza sua consciência genérica é uma relação ativa, de cooperação, em sentido construtivo ou destrutivo. Por isso, o sentimento de pertencer a uma comunidade concreta, ou, pelo menos, o habituar-se a ela, é pressuposto imprescindível para que surja o gênero em sentido social. Isso não quer dizer, naturalmente, que se trate de mero fenômeno de consciência. A consciência é, antes de tudo, a forma de reação (de caráter alternativo) a relações concretas objetivamente diversas no plano social; e também o campo de ação das alternativas surgidas em cada oportunidade é objetivamente delimitado no plano econômico-social. E a reação - frequentemente obscura, puramente emotiva - do indivíduo ao mundo social circundante que se apresenta a ele como algo dado” (LUKÁCS, 2012, p. 400-1).

trabalho, conquista-se cada vez mais o terreno ao não conhecido”, por outro lado, que “há um mundo que envolve os atos que deve se mostrar inacessível até para as generalizações mais amplamente formuladas das experiências de trabalho”. Disso resulta, segundo conclusão do autor, que “é preciso contar com ele [o mundo não conhecido] ininterruptamente em toda práxis, ele é povoado com projeções a partir das áreas conhecidas e, desse modo, aparentemente dominado idealmente” (LUKÁCS, 2015, p. 475-6). Em um outro contexto, de diálogo com o pensamento de Hartmann, mais precisamente uma crítica a sua consideração de que as ciências formariam um ser ideal próprio, Lukács protesta afirmando que

em nenhuma ciência a cada juízo precisa se referir diretamente ao ser real. Seu desenvolvimento se evidencia justamente no fato de que a quantidade e a importância dos espelhamentos já testados no confronto com a realidade aumentam constantemente, e não raro também na física e na química, *os juízos se referem à realidade apenas pela mediação dos juízos já verificados*. Porém, não seria admissível inferir, com base nessa relação dos atos de conhecimento com a realidade, que essas ciências formam um ser ideal próprio que figura ontologicamente ao lado do ser real (LUKÁCS, 2012, p. 165 - *grifo nosso*).

Esta discussão a respeito do ser ideal de Hartmann poderia ser incorporada ao terreno do desenvolvimento da ciência e da filosofia, considerando suas particularidades internas em relação ao conjunto do desenvolvimento histórico-social. Ao espelhamento, que ele procede, em níveis maiores de desenvolvimento, com base em juízos já aceitos como verdadeiros, ou seja, verificados. Assim, o caráter de aproximações processuais em direção a totalidade, que representa em Lukács o verdadeiro espelhamento da realidade, se dá no interior de mediações que não se referem diretamente à realidade, mas que são cada vez mais baseadas em verificações anteriores. De ambas as passagens, em contextos diferentes, o que gostaríamos de destacar enquanto primeiro elemento possível de ser extraído da questão da conservação no âmbito da filosofia e da ciência, ou seja, particularmente a estes complexos sociais, é que o avanço da filosofia e da ciência ao não conhecido, portanto o próprio “progresso” do conhecimento no seu interior, se dá não somente com o já conhecido em geral, mas pelos juízos já formulados e consolidados no interior destes complexos. Produz-se, assim, um tipo particular de memória no interior da ciência, baseado nas particularidades das suas mediações e meios homogêneos, baseado em critérios próprios.

O segundo elemento que poderia ser desenvolvido diz respeito à produção e o consumo no interior dos complexos da filosofia e da ciência, ou, mais precisamente, ao público capaz de apreciar estas formulações filosóficas e científicas, baseando-se no tipo particular de conversação e reprodução dos conhecimentos produzidos no seu âmbito, bem

como nos impactos que isso tem a própria produção deste mesmo conhecimento. Tratando da relação entre produção e consumo, Lukács (2012, p. 333) cita a seguinte passagem de Marx: “O objeto de arte - como qualquer outro produto - cria um público capaz de apreciar a arte e de sentir prazer com a beleza. A produção, por conseguinte, produz não somente um objeto para o sujeito, mas também um sujeito para o objeto”. No que concerne à produção filosófica e científica acerca da crise ambiental, este tipo de questão aparece, por exemplo, na capacidade da transmissão do conhecimento produzido no interior destes complexos ao conjunto da opinião pública. Em específico ao marxismo, no caso do apoderamento por parte da classe trabalhadora deste conhecimento para tornar-se instrumento na luta revolucionária.

Além disso, é preciso lembrar que os complexos são formados por indivíduos que se relacionam e por isso sua inter-relação “é mediada pela consciência dos homens que atuam na sociedade”, como afirma Lukács (2015, p. 251). Além disso, que segundo o autor “em toda mediação real a consciência dos homens singulares converte-se em seu *medium* imediato inevitável”. Todo indivíduo entra em contato ao longo da sua vida “de múltiplas formas com uma pluralidade de complexos”. Disso se segue que “cada complexo exige uma reação especializada, específica em termos de ação, por parte dos homens que efetuam seus pores teleológicos em seu âmbito”, e que portanto, “um homem que entra em contato prático mais ou menos duradouro, mais ou menos intenso, com um complexo social em ocasiões importantes de sua vida não pode fazer isso sem que a sua consciência passe por certas modificações” (LUKÁCS, 2015, p. 251).

É evidente que isso traz implicações ao processo de conservação da ciência e da filosofia, ainda mais se acrescentamos o fato de ambas incorporarem de modo particular a linguagem, como vimos. Tanto no caso da arte como neste último caso, do parágrafo anterior, a questão não só do corpo especializado de indivíduos que produz e reproduz um complexo social particular, no nosso caso a filosofia e a ciência, torna-se relevante, mas do tipo de conservação e transmissão particular que é produzida a partir das legalidades próprias de cada complexo.

Ambos os elementos, assim como em alguma medida tudo que estamos apresentando neste tópico, não passam de hipóteses para compreensão dos complexos sociais da filosofia e da ciência a partir de indicações contidas na obra de Lukács. Mas mesmo neste nível hipotético indicativo, podemos nos questionar a respeito da permanência da validade daquela proposição do autor a respeito da intenção espontânea da consciência “para a melhor reprodução possível daquela vida individual a que pertence” (LUKÁCS, 2015, p. 209).

Conforme já colocamos anteriormente, assim como ocorre no caso do complexo jurídico (ver LUKÁCS, 2015, p. 230), entendemos que também no caso dos complexos da filosofia e da ciência “um estrato particular de homens se torna portador social de um complexo particular”. Mas se do mesmo modo em ambos um grupo de homens recebe a incumbência social de impor as metas desse complexo - e esse fato elementar por vezes passa despercebido -, no caso dos complexos da filosofia e da ciência o uso da força é incomparável ao complexo jurídico. A nosso ver, o desenvolvimento da analogia com o complexo jurídico deve seguir um caminho também pautado na existência de antagonismos particulares no interior dos complexos que são nosso objeto, que não prescindem dos antagonismos elementares de classe, mas do mesmo modo não podem ser homogeneizados com estes. Igualmente, que assim como em um certo grau de desenvolvimento social o uso velado da força, revestido na forma da lei, assume proeminência no complexo jurídico, é o que ocorre (de modo particular) no caso da filosofia e da ciência. Ou seja, tanto entre seus pares como ao conjunto da sociedade, a sua efetividade não pode se dar pela mera imposição, mesmo que o uso da força, presente sobretudo no uso da legitimidade da ciência para imposição de uma visão de mundo por parte da classe dominante, nunca seja eliminado, tal como ocorre no complexo jurídico (ver LUKÁCS, 2015, p. 231-2).

Sobre isso, cabe citar ainda, mesmo que de passagem, um outro momento de intuição profícua de Lukács⁷⁵, do qual inclui outro componente para pensar o conjunto de determinações internas e externas no desenvolvimento da ciência e da filosofia, que diz respeito ao papel da autoridade na ciência. Criticando a manipulação formalista do neopositivismo, afirma:

A confusão produzida dessa maneira é tanto mais grave porquanto, com bastante frequência, pesquisadores de relevo são contagiados por essas noções e induzidos a emitir posicionamentos cuja contraditoriedade, que às vezes chega à absurdidade, é sustentada pela *autoridade científica* do autor justamente célebre, de modo que ninguém tem a coragem do menino de Andersen para proclamar que o rei está nu (LUKÁCS, 2012, p. 62 - *grifo nosso*).

⁷⁵Deixamos registrado aqui ainda outra, mais atinente ao próprio desenvolvimento das concepções científicas e filosóficas dominantes. Lukács afirma em certo momento quanto “a força de penetração social universal das generalizações que estão associadas com a práxis cotidiana”. Dando exemplo da resistência de camadas de camponeses contra o direito codificado, no contexto do início do desenvolvimento capitalista, conclui, entre outras coisas, que trata-se de uma resistência contra generalizações específicas, de “defesa das generalizações antigas, tradicionais, autônomas (extraídas da tradição, do costume, do hábito etc.) contra as novas e estranhas”. Em seguida defende que estas tendências estão vigentes em todos os campos da prática social, “em toda a vida cotidiana que lhes corresponde” (LUKÁCS, 2015, p. 537). São indicações importantes para reflexão acerca do próprio desenvolvimento dos conhecimentos científicos ou concepções teóricas e/ou filosóficas predominantes no âmbito científico, com possíveis pontos de contato com teorias das mudanças de paradigmas nas ciências (ver KUHN, 2012).

Quanto à imbricação entre complexos e a produção de modos particulares de valoração, ao passo da igual incorporação particular de valores socialmente consolidados, e a institucionalização e desenvolvimento de uma disciplina própria, como vimos anteriormente, podemos acrescentar agora a constituição de exercícios de poder e autoridade particulares. Tudo isso demonstra não somente a importância de se entender a filosofia e a ciência enquanto complexos relativamente autônomos, com leis e dinâmicas próprias - evidentemente sujeitas em última instância e fundamentalmente às determinações econômicas -, mas em apreender o seu desenvolvimento como desigual em relação aos demais complexos sociais, inclusive o econômico. A esse respeito, vimos na introdução desta pesquisa o modo como determinadas concepções epistemológicas e metodológicas se consolidam no interior do debate socioambiental e particularmente nas Ciências Ambientais, contando com respaldo de organismos internacionais (Conferência de Estocolmo e Conferência de Tbilisi) e nacionais (CAPES). Ou seja, não ocorreu de modo endógeno, muito menos baseado exclusivamente na proposição teórica mais “verdadeira”, isso independente dos juízos que façamos a respeito destas concepções.

Gostaríamos de encerrar este momento analógico a respeito dos elementos que compõem o complexo social da ciência e da filosofia, que podem ser extraídos e desenvolvidos a partir de indicações mais ou menos sistemáticas e diretas da obra de Lukács, introduzindo alguns elementos finais destas nossas analogias reflexivas que consideramos especialmente importantes e ao mesmo tempo apontam para a diferença entre o espelhamento científico e o do direito, demonstrando igualmente que as analogias possuem limites que devem ser demarcados para melhor apreciação das particularidades dos complexos da filosofia e da ciência.

Em relação ao direito, em determinado momento Lukács trata do reconhecimento no seu âmbito, partindo da formulação marxiana de que “O direito é apenas o reconhecimento oficial do fato”. Dessa passagem o autor extrai algumas consequências. Por exemplo, que por meio do reconhecimento é que “se enuncia como deve ser a reação a um fato já reconhecido” (LUKÁCS, 2015, p. 238). Ou seja, se devem ser permitidos, proibidos, punidos e etc. O mais importante é o seguinte, que desse modo “surge um sistema tendencialmente coeso de enunciados, de determinações factuais (reconhecimento) [...]” (LUKÁCS, 2015, p. 238). No direito, portanto, surge um sistema entendido “como unidade indivisível de um nexos interno e simultaneamente como coleção de imperativos (em sua maioria, na forma de proibição) que surgiram para influenciar os pores teleológicos dos homens” (LUKÁCS, 2015, p. 238).

O sistema unitário do direito visa, portanto, a manipulação e a regulação das contradições da realidade, para isso produzindo técnicas particulares. Por si só, argumenta ainda Lukács, isso já explica “o fato de que esse complexo só é capaz de se reproduzir se a sociedade renovar constantemente a produção dos ‘especialistas’ (dos juízes e advogados até policiais e carrascos) necessários para tal” (LUKÁCS, 2015, p. 247). Em seguida, Lukács finaliza afirmando aquilo que já foi por diversas vezes por nós enfatizado: “Quanto mais evoluída for uma sociedade, quanto mais predominantes se tornarem dentro dela as categorias sociais, tanto maior a autonomia que a área do direito como um todo adquire na interação dos diversos complexos sociais” (LUKÁCS, 2015, p. 247).

O que de relevante estas questões têm ao nosso problema é que Lukács nega que eles se apliquem aos complexos da filosofia e da ciência. Diante deste caráter manipulatório e regulatório do direito, Lukács reafirma a constatação marxiana de que “é impossível que tal sistema possa espelhar de modo adequado o contexto econômico real”, exatamente porque a consideração do direito a respeito do que deve ser tomado como fato “não reproduz um conhecimento do ser-em-si” (LUKÁCS, 2015, p. 239). Por outro lado, diz que “o espelhamento jurídico não possui um caráter puramente teórico, devendo possuir, muito antes, um caráter eminente e diretamente prático para poder ser um sistema jurídico real”, que visa tanto fixar a constatação jurídica como a única relevante de uma factualidade, “expondo-a do modo mais exato possível em termos de definição ideal”, devendo, para isso, “compor um sistema coeso, coerente, que exclui contradições” e, assim, conclui Lukács, quando mais elaborada esta sistematização, “tanto mais ela necessariamente se afastará da realidade”. Sintetizando esta série de elaborações: “o sistema não brota do espelhamento da realidade, mas só pode ser sua manipulação homogeneizante de cunho conceitual-abstrato” (LUKÁCS, 2015, p. 239).⁷⁶

Dissertando acerca disso, é possível visualizar primeiramente os limites das nossas analogias dos complexos da filosofia e da ciência com o direito caso desejemos permanecer fiéis a própria percepção de Lukács. De fato, vemos que mesmo passagens diretamente referentes a ciência e a filosofia, mais profícuas portanto na materialização destas analogias, são pouco desenvolvidas. Não corresponderem a visão do autor não significam, no entanto, que sejam ilusórias ou desimportantes. Ao contrário, defendemos que as questões aqui postas,

⁷⁶ Para Lukács, a diferença fundamental entre a ciência e o direito é que o este último possui uma tendência ao distanciamento do correto espelhamento da realidade, sendo próprio da sua função social este espelhamento não fidedigno, manipulatório, dado que é expressão das relações econômicas e lutas de classe, mesmo que não possa ser reduzida a expressão direta destas contradições (LUKÁCS, 2015, p. 109).

seja desenvolvendo enunciados do autor a respeito da filosofia e da ciência, seja mediante analogias com o direito e a arte, constituem problemas importantes acerca dos elementos constitutivos destes complexos sociais.

Com o dito logo acima a respeito da diferença entre o direito e a ciência (ou mais precisamente ao espelhamento teórico) vemos que indiretamente Lukács nega que o espelhamento teórico possua qualquer caráter de reconhecimento - vemos explicitamente isso em Lukács (2015, p. 238) -, dado que deve dizer respeito aos fatos tal como eles realmente são, prescindindo de qualquer tipo de manipulação a seu respeito. Ou seja, qualquer tipo de caráter de sistema e, portanto, com imperativos próprios de apropriação e domínio da realidade. A grande questão para nós é que a ciência e a filosofia, tomadas enquanto espelhamento teórico, como sabemos também possuem uma missão social, uma função prática. Do mesmo modo, segundo nossas hipóteses analógicas, também é composta por um corpo de especialistas que sustentam e reproduzem estes complexos sociais, incorporando e recriando os valores sociais, do mesmo modo em relação à linguagem e do tipo particular de conservação e reprodução do conhecimento no seu interior, além do estabelecimento de correlações internas de força e exercício de poder. Tudo isso parece ser incompatível com esta concepção do espelhamento teórico contraposto ao sistema jurídico.

Disso podemos extrair, que tudo o que dissemos anteriormente neste tópico desmorona e não são aplicados aos complexos sociais da ciência e da filosofia, mas exclusivamente ao direito e a arte (conservando seus aspectos particulares dos quais nos apropriamos, evidentemente). Mas neste caso, se nos basearmos exclusivamente na obra de Lukács, permaneceremos presos somente aquelas formulações gerais dos complexos, que o próprio Lukács exigia superação mediante a “compreensão concreta da estrutura e dinâmica concreta dos complexos singulares”, superando, assim, o “ater-se abstrato à totalidade última” (LUKÁCS, 2015, p. 554). Poderíamos dizer a partir disso que Lukács não desenvolve a ciência e a filosofia de modo tão concreto enquanto complexos sociais tal como é no caso do direito, talvez porque não veja aqueles de modo tão prático-concreto como este. É sintomático disso o fato de Lukács não ver a ciência e a arte como objetivações também de caráter institucional, como o Estado, o partido, as organizações sociais e o sistema jurídico (LUKÁCS, 1966b, p. 82). Neste caso aplica-se, segundo julgamos, o identificado por Mészáros (2013, p. 53) nas áreas mais diversas do conhecimento, de que as realizações de Lukács são notáveis nos casos de nível mais abstrato, mas o mesmo não se verifica em determinadas situações, em que “até mesmo uma simples lista dos ingredientes

histórico-sociais que estão em ação revelaria muito mais do que a avaliação teórica forçada e totalmente irreal de Lukács [...]”.

Deixando de lado agora este exercício analógico com os complexos sociais da arte e do direito, retomamos de modo mais direto a questão das categorias que foram apresentadas nos tópicos anteriores, para serem pensadas no interior dos complexos sociais da filosofia e da ciência. Abordamos de modo menos direto as categorias de valor, de reflexos condicionados e das alternativas ao longo deste último tópico. Mas é preciso evidenciar que a reflexão acerca das categorias e complexos de alternativa, reflexos condicionados, educação, valor e liberdade, não recebem uma atenção substancial do autor no interior dos complexos da ciência e da filosofia e são praticamente suprimidos das reflexões acerca do conhecimento filosófico-científico. A demonstração e as consequências deste último fato serão desenvolvidas posteriormente nos demais capítulos desta pesquisa. Quanto ao problema dos complexos que estamos tratando, deixaremos aqui algumas indicações a respeito destas lacunas.

Todas as categorias citadas, como já vimos, são constitutivas do pôr teleológico, especialmente do conhecimento dos meios para efetivação deste pôr. Todas elas permanecem presentes em cada pôr teleológico, mesmo os mais desenvolvidos e distantes da imediaticidade do trabalho. A questão central é que tal diferenciação é significativa para compreensão do próprio complexo social, segundo julgamos. A respeito da categoria de alternativa, Lukács defende que “na medida em que se desenvolve a socialização da produção, isto é, da economia, as alternativas assumem uma figura cada vez mais diversificada, mais diferenciada”, deixando de ser somente a utilidade imediata em geral objeto de alternativa (LUKÁCS, 2015, p. 74). Ademais, é preciso recordar que toda alternativa se efetiva mediante uma decisão em circunstâncias concretas e não na sociedade em geral. Ou seja, as alternativas estão postas particularmente no interior dos complexos sociais e a decisão sobre uma ou outra é feita com base nestes circunstâncias concretas. É o que diz o autor em uma formulação do pôr teleológico do trabalho, mas que, segundo julgamos, deve ser generalizada aos demais complexos:

O sujeito só pode tomar como objeto do seu pôr de fim, de sua alternativa, as possibilidades determinadas a partir e por meio desse complexo de ser que existe independente dele independentemente dele. E é do mesmo modo evidente que o campo das decisões é delimitado por esse complexo de ser; é óbvio que a amplitude, a densidade, a profundidade etc. cumprem um papel importante na correção do espelhamento da realidade; isso, porém, não elimina o fato de que o pôr das cadeias causais no interior do pôr teleológico é - imediatamente ou mediatamente - determinado, em última análise, pelo ser social (LUKÁCS, 2015, p. 76).

E para que não reste dúvidas da sua “aplicação” aos complexos mais “elevados”, o autor afirma em determinado momento exatamente que “até as mais elevadas realizações espirituais dos homens, as decisões alternativas funcionam como fundamento geral de todas elas” (LUKÁCS, 2015, p. 372). Disso resulta que as perguntas postas pela realidade em geral não podem ser tomadas de modo direto como aquelas de que se ocupa os complexos da filosofia e da ciência, dado que tais perguntas são não somente respondidas, mas mediadas pela estrutura particular destes complexos - caso contrário, seria impossível compreender as controvérsias internas na ciência e na filosofia acerca de um fato histórico como a crise ambiental, dado que a partir dele não apenas as respostas são diferentes, mas também o modo como as perguntas são formuladas.

Essa compreensão deve incidir, por sua vez, na apreensão da categoria de liberdade tomada agora particularmente na concretude destes complexos, dado que, conforme o próprio autor defende, “a liberdade que expressa a alternativa tem de ser assim mesmo, por sua essência ontológica, concreta e não geral-abstrata” e completa afirmando que a liberdade “representa determinado campo de força das decisões no interior de um complexo social concreto no qual operam, simultaneamente, objetividades e forças tanto naturais como sociais” (LUKÁCS, 2015, p. 141). Ainda a respeito da liberdade, afirma em outro momento que “O desenvolvimento social reiteradamente produz áreas da práxis humana, nas quais aquilo que em geral costuma ser chamado de liberdade aparece preenchido com diversos conteúdos, formado com diferentes estruturas, efetivando-se com diferentes dinâmicas etc.” (LUKÁCS, 2015, p. 372).

Articulando agora com aquela concepção de reflexos condicionados, evidenciou-se ao longo das nossas investigações que esta é determinante para pensar tanto a prática científica do pesquisador individual ou do filósofo, como dos seus respectivos complexos sociais predominantes. A proficiência desta concepção não pode ser aqui sequer inicialmente explorada, nos limitamos tão somente a refletir a partir da constatação de Lukács de que, em relação às decisões alternativas, está presente uma tendência para generalização, no sentido de “tornar conscientes as ações singulares como momento de um ‘mundo’”. Em outras palavras, ocorre a constante tentativa de enquadrar o desconhecido, mediante analogia, pelo mundo já conhecido, já dominado pelo pensamento (LUKÁCS, 2015, p. 443). Ora, se o nosso esforço de reflexão avançar para o fato de que os complexos que estamos analisando produzem e consolidam reflexos condicionados particulares, o próprio desenvolvimento da ciência e da filosofia ganha novas cores, bem como a condição concreta dos sujeitos constitutivos destes

complexos. Em outros termos, nos aproxima de uma concepção mais realista da prática científica e do movimento da ciência e da filosofia na história.

Se avançarmos ainda mais neste exercício reflexivo, o complexo da educação deve assumir um papel preponderante na compreensão da reprodução destes complexos da ciência e da filosofia, dado que “sua essência consiste em influenciar os homens no sentido de reagirem às novas alternativas de vida do modo socialmente intencionado” (LUKÁCS, 2015, p. 178). Uma investigação a respeito de como a educação no interior destes complexos forma aquela “prontidão para decisões alternativas de determinado feito” (LUKÁCS, 2015, p. 295), como ela molda a consciência e conseqüentemente o espaço de decisões no interior destes complexos e dos seus complexos menores, é premente, segundo julgamos, para compreensão da própria prática científica e filosófica e, conseqüentemente, na compreensão dos complexos em que predominantemente tais práticas ocorrem.

Resta ainda a categoria de valor e dado que aqui não estamos mais do que anunciando uma série de problemáticas do que propriamente buscando desenvolvê-las, muito menos resolvê-las, a esta categoria cabe lembrar que a valoração e a decisão de alternativas com base nela é constitutiva de toda prática humana, segundo Lukács, mas que, segundo julgamos, não pode ser abstratamente generalizada para toda prática humana se quisermos de fato conhecer seu conteúdo concreto. Ora, como vimos, a ciência em especial produz modos particulares de julgar o valioso e o não valioso que são determinantes para as decisões subjetivas do cientista na medida em que tornam-se valores com certa objetividade no interior do complexo científico. O mesmo pode ser estendido no sentido geral da formulação ao complexo filosófico.

Indicar estas questões é significativo para nós, por um lado, dada a inexistência em alguns casos e ausência de sistematizações significativas em outros, destas categorias tanto nos complexos da ciência e da filosofia como da própria prática científica e filosófica na obra de Lukács. Por outro lado e mais importante do que apontar as ausências na obra do autor, de um problema que ele sequer se colocou diretamente a resolver (segundo pode-se argumentar), é o fato de que mesmo sem tais desenvolvimentos Lukács não deixa de propor uma teoria do espelhamento e uma visão do método dialético, ou seja, do papel da filosofia e da ciência no conhecimento da realidade, mais precisamente do conhecimento filosófico-científico sob novas bases, ontologicamente direcionado, enquanto uma epistemologia marxista autêntica. É por isso que as considerações feitas aqui e ainda um pouco mais a seguir são relevantes ao

nosso problema, pois elas por si só, sem precisar sair da própria teoria do autor, fundamentam suas limitações e talvez apontem caminhos mais profícuos que o próprio autor não seguiu.

Nos dirigindo já para o final das nossas considerações, uma outra questão surgiu em nossas investigações, dessa vez a respeito da atribuição das ciências da natureza como tendo sua gênese predominantemente no desenvolvimento dos pores teleológicos primários e as ciências que estudam a sociedade nos pores teleológicos secundários. Quanto a isso, nas nossas investigações chegamos à seguinte conclusão hipotética: quando tratamos das ciências a divisão entre pores teleológicos primários como relativos às ciências naturais e os pores teleológicos secundários relativos às ciências que estudam a sociedade deve ser relativizada. A primeira questão quanto a isso é a passagem não muito explicativa do pôr teleológico do trabalho ao pôr teleológico das ciências naturais, dada a ênfase muito mais no seu objeto, ou seja, a natureza, do que propriamente na construção histórica e social em torno deste objeto. Nossa ponderação é essa: o pôr teleológico primário não pode ser tomado como exclusivo nas ciências da natureza - e se tivéssemos em condições de melhor desenvolver, levantaríamos ainda uma hipótese mais radical de que ela sequer é predominante neste âmbito se comparada ao pôr teleológico secundário. Em outros termos, não é possível excluir, mas mesmo reduzir, a importância da finalidade de influenciar o outro e o seu meio no âmbito das ciências da natureza. Nesse sentido, há uma relação não investigada entre a busca da objetividade mediante o critério da transformação do objeto e a objetividade mediante a objetivação na prática social da ciência e da sociedade em geral. Esse ir mais além que citamos poderia nos levar ainda a supor que para que um pôr teleológico primário se efetivasse no âmbito das ciências naturais seria necessário - e isso cada vez mais quando pensamos na formação de comunidades científicas, sem extrapolar seus limites de autonomia - a realização de um pôr teleológico secundário. Trata-se aqui de dois momentos da prática social da ciência: a dos pores teleológicos secundários como decisivos na constituição e reprodução do complexo social da ciência, e portanto na própria efetividade social (ou influência concreta) dos resultados da ciência; por outro lado, é necessário investigar com cautela o modo concreto de determinação destes pores no pôr teleológico primário, mais precisamente, na investigação no âmbito das ciências naturais. Tudo isso não deixa de ser uma consequência do fora exposto ao longo de todo este tópico.

A esse respeito, nos parece frutíferas as indicações deixadas por Coutinho (1996) acerca de uma ausência de tratamento mais aprofundado por parte de Lukács da diferença entre “o trabalho como ação voltada para a dominação da natureza” e da “práxis interativa

enquanto conjunto de posições teleológicas que visam intervir sobre a ação de outros homens”. Coutinho critica Lukács por não ter caminhado para “conclusão de que o segundo tipo de ação teleológica, que é sempre ‘inter-relação’ (ou ação sobre a ação), implica uma modalidade de conhecimento diversa daquela que tem lugar no trabalho”. E complementa em seguida defendendo que “Falta na *Ontologia* um tratamento adequado - ou seja, materialista e dialético - das especificidades ontológicas e epistemológicas da inter-subjetividade ou, mais genericamente, do que poderíamos chamar (para diferenciá-la da ação que tem lugar no trabalho) de *interação*” (COUTINHO, 1996, p. 22).⁷⁷ De fato, identificamos em nossas investigações que Lukács não se atém aos problemas específicos da diferença entre o conhecimento nos pores teleológicos primários e secundários. Esta ausência de tratamento ao conhecimento nos pores teleológicos secundários implica ainda em uma limitação da própria compreensão da ciência e da filosofia como complexos sociais em que estes pores estão presentes, seja na ciência voltada ao estudo da natureza ou da sociedade, já que constitui um complexo formado por inter-subjetividades.

Em uma síntese do mesmo autor das suas ressalvas para com o tratamento do político em Lukács, identificamos as mesmas limitações no que diz respeito ao tratamento da filosofia e da ciência:

Podemos dizer, assim, que não há na obra lukacsiana - e em particular na *Ontologia* - uma análise efetivamente ontológica da práxis política, ou seja, do modo pelo qual se articulam nas múltiplas objetivações específicas dessa esfera, teleologia e causalidade, particularidade e universalidade etc, etc. Falta uma análise concreta do modo pelo qual a política, enquanto esfera autônoma, se relaciona com a produção e a reprodução global do ser social e, através disso, com as demais esferas que compõem essa modalidade de ser, cujos traços determinantes gerais Lukács definiu com tanto rigor e justeza” (COUTINHO, 1996, p. 24).⁷⁸

Isso só deixa de ser uma ausência de sistematicidade na obra do autor (supondo que ele mesmo não tenha se colocado o problema destes complexos sociais) e torna-se uma debilidade quando busca dissertar acerca do conhecimento filosófico-científico prescindindo da investigação mais aproximada dos complexos da ciência e da filosofia e do modo particular com que as categorias constitutivas do pôr teleológico assumem na prática social no interior destes complexos. Veremos no próximo capítulo que estas questões têm implicações

⁷⁷Também Netto (2011b), de modo menos incisivo, coloca o mesmo problema a respeito do conhecimento em Lukács. Em ambos os casos, sobretudo no de Netto, é preciso avançar para constatação de que a interação não é um problema exclusivamente dos pores teleológicos secundários, mas também daqueles relativos a transformação da natureza, e cada vez de modo mais particular com o desenvolvimento científico, dado que a interação é também parte da práxis científica no âmbito das ciências da natureza.

⁷⁸Lacuna também identificada, de modo aproximado, por Feher, Heller, Markus e Vajda (1976, p. 176, 179), mas também por Netto (2011b).

fundamentais à teoria do espelhamento e ao método dialético, dado que diz respeito ao próprio solo social e histórico da pesquisa filosófica e científica. Antes disso, ainda nos colocamos o problema do desenvolvimento da ciência propriamente dito na obra do autor, dado que possui incidências significativas para reflexão no interior do debate ambiental.

2.4.1. Desenvolvimento como progresso

Preliminarmente, é preciso expor que na concepção de Lukács, em determinadas circunstâncias o espelhamento “pode contribuir de maneira ativa para provocar na sociedade novos fatos ontológicos” (LUKÁCS, 2012, p. 27). Ou seja, o conhecimento não apenas espelha a realidade, mas também contribui para sua mudança. Além disso, segundo o autor é necessário que a ontologia seja capaz de “voltar a aterrar” no pensamento cotidiano para que seja eficaz, “mesmo que de forma muito simplificada, vulgarizada e desfigurada” (LUKÁCS, 2012, p. 30). Sendo assim, o papel do cotidiano não é somente o de ponto de partida, mas deve ser também o fim de qualquer ontologia. Ou, mais amplamente, a ciência e a filosofia retroagem no cotidiano e não somente recebem determinações dela. Isso estava já pressuposto na interconexão e mútua determinação concreta entre os complexos sociais que abordamos no tópico anterior, mas que aqui se explicita com relação ao cotidiano e possibilita um modo mais complexo de apreender o desenvolvimento da filosofia e da ciência enquanto complexos sociais.⁷⁹

Esta concepção tem, novamente, influência de Hartmann, do qual trata em diversos momentos na sua teoria da interdependência entre vida cotidiana, ciência e religião. Os aspectos mais atinentes ao conhecimento desta inter-relação serão abordados nos momentos finais desta pesquisa. Nosso propósito aqui é tão somente demonstrar a necessidade de que o conhecimento seja efetivo socialmente. Segundo Lukács, para Hartmann,

Se a ontologia quiser desempenhar um papel filosoficamente fundamentado no âmbito atual do conhecimento, deve aflorar da vida cotidiana, da vida cotidiana das pessoas; ela jamais poderá perder essa conexão com os modos elementares da existência, caso queira permanecer apta a ser ouvida como voz crítica sóbria também e justamente nos casos em que são verbalizadas as questões mais complexas e sutis do conhecimento (LUKÁCS, 2012, p. 132).

⁷⁹A esse respeito, Lukács (2015b, p. 79) afirma em outro momento que “uma crítica ontológica sóbria não terá grandes dificuldades para chegar àquilo que a supremacia exclusiva da teoria do conhecimento necessariamente encobre: a uma crítica ontológica da respectiva ciência, de seu método e de seus resultados, confrontando-os com o próprio ser, em vez de ‘derivar’ este abstrativamente das necessidades da ciência. Mas para isso é preciso que as tendências que promovem essa postura estejam presentes no próprio cotidiano. Seu nascimento e seu desdobramento serão determinados pela respectiva constituição socioeconômica da sociedade”

Disso resulta que o desenvolvimento da ciência e da filosofia possui causas sociais que não são somente determinadas internamente pelo correto espelhamento (ou não) da realidade. Ou seja, neste primeiro momento poderíamos dizer que nem todo conhecimento verdadeiro é necessariamente efetivo na sociedade. Já vimos a esse respeito que o desenvolvimento da ciência e da filosofia deve ser apreendido no interior da relação com os demais complexos, em especial o complexo econômico e que o conhecimento dos meios necessários para consecução dos pores teleológicos, sejam eles primários ou secundários, devem ser entendidos enquanto conhecimento necessário para finalidade da práxis, podendo ser, portanto, um conhecimento imediato, ou mesmo errôneo enquanto visão geral do ser social e mesmo assim corresponder às exigências postas ao pôr teleológico. Com isso, já na relação mais elementar entre práxis e conhecimento, e mesmo nas suas formas mais desenvolvidas como na filosofia e na ciência, está posta a possibilidade da efetividade social de elaborações falsas. Ou melhor, a sua capacidade de voltar a se aterrar no pensamento cotidiano e na consciência social de uma época. Segundo o próprio Lukács, um “conhecimento que seja um pressuposto imprescindível” ao trabalho pode “se revelar incompleto ou até mesmo falso, não correspondente à realidade, sem por isso impedir a efetiva consecução da finalidade concretamente posta ou, pelo menos, sem perturbá-la dentro de certos limites”, inclusive gerando “muitos resultados corretos e importantes” na prática imediata, mesmo a partir de uma falsa teoria (LUKÁCS, 2012, p. 56-7). Não é demais reforçar ainda que o cotidiano constitui um espaço impregnado de representações falsas que se impregnam mesmo nas mais desenvolvidas ciências (LUKÁCS, 2012, p. 30). Ademais, conforme citamos anteriormente em relação às ciências naturais, nestas é possível obter resultados concretos mesmo com representações fundamentais falsas (LUKÁCS, 2015, p. 562-3).⁸⁰

Sendo assim, mesmo conhecimentos falsos em relação à “coisa-em-si” da realidade produzem resultados concretos e possibilitam a efetivação do pôr teleológico, ou seja,

⁸⁰Em outro momento, quando trata da capacidade de generalização, dos princípios da desantropomorfização e da abstração, Lukács (2015, p. 86-7 - *grifo* nosso) afirma que “A obstinada imbricação desses conceitos com representações mágicas e míticas, que remonta muito atrás no tempo histórico, mostra como, na consciência dos homens, o agir finalisticamente necessário, sua correta preparação no pensamento e sua execução podem dar origem continuamente a *formas superiores de práxis que se misturam com falsas representações acerca de coisas que não existem e são tidas como verdadeiras e como fundamento último*”. Na *Estética*, do mesmo modo, o autor afirma que: “La evolución de la humanidad convierte constantemente, en el curso de la conquista de la realidad, falsedades en verdades. Ciertamente que —y en esto se expresa el carácter no lineal y rectilíneo, sino contradictorio, de la evolución— a veces también se convierten en falsas cosas verdaderas” (LUKÁCS, 1966b, p. 95).

retroagem sobre o cotidiano. Isso implica ainda que conhecimentos falsos são também, mesmo que provisoriamente, até que surjam respostas mais satisfatórias, absorvidos na totalidade do saber histórico e socialmente acumulado e influenciam na reprodução social. Assim, podemos concluir que a consciência, por meio da linguagem, enquanto órgão de continuidade, conserva também conhecimentos falsos. Este se tornou, inclusive, segundo Lukács, um dos caminhos que o conhecimento obtido na práxis seguiu ao longo do desenvolvimento o ser social, em que os “conhecimentos adquiridos na prática permaneciam em essência circunscritos à direta utilizabilidade na práxis imediata”, por vezes baseadas em falsas teorias gerais, mas que “funcionavam corretamente na imediaticidade” (LUKÁCS, 2012, p. 57).

Encontramos ao longo da *Ontologia* diversos exemplos disso que estamos argumentando, de que apesar do propósito de objetividade da ciência, o seu alcance não significa reconhecimento social ou efetividade na sua impregnação da consciência social. “Temos conhecimento, por exemplo”, diz Lukács (2012, p. 29), “da hipótese heliocêntrica de Aristarco, que não teve qualquer influência sobre a ciência e a filosofia e não obstante, as causas sociais desse fato não foram nem sequer discutidas” (LUKÁCS, 2012, p. 29). Outra passagem esclarecedora encontramos quando Lukács (2012, p. 32) trata da cultura indiana, onde, segundo ele, “foi possível um desdobramento relativamente elevado da matemática, sem que esta pudesse exercer nenhuma influência sobre os limites da concepção de mundo, traçados exclusivamente pela teologia”. Ou ainda, no fato de que a descoberta do sistema heliocêntrico do mundo coincidiu não por acaso “histórica e temporalmente, com a impossibilidade social de reprimir suas consequências com quaisquer meios” (LUKÁCS, 2012, p. 38).

Ou seja, não é porque um conhecimento é verdadeiro do ponto de vista do correto espelhamento dialético da realidade objetiva que ele necessariamente terá efetividade social e será visto socialmente como tal. Diz Lukács que “existem várias possibilidades de explicação para um determinado complexo fenomênico”, que diferem-se, no entanto, em dois aspectos: o primeiro quanto a “capacidade de possibilitar o domínio pela práxis de um raio menor ou maior de fenômenos”, o segundo, que mais nos interessa aqui, “quanto a se e em que medida elas concordam com as representações do ser que dão sustentação ou solapam [...] o ‘mundo’ da vida cotidiana das pessoas num estágio histórico dado” (LUKÁCS, 2015, p. 451). Em alguma medida, segundo Lukács, este conhecimento deve coincidir ou aguardar um momento histórico propício ao seu florescimento. Da passagem de Lukács que citamos no início deste

tópico, a respeito da possibilidade do espelhamento resultar em novos fatos ontológicos, é preciso frisar que isso pode ocorrer somente “em determinadas circunstâncias concretas, cuja espécie, limite etc. dependem do respectivo ser social” (LUKÁCS, 2012, p. 27).

A esse respeito, tratando dessa necessária articulação entre cotidiano e ciência para que esta seja efetiva, Lukács afirma que

A história mostra que, na medida em que essa ontologia [da vida cotidiana] é carregada por tendências fundamentais da sociedade, muitas vezes ocorre que verdades científicas que a contradizem ricocheteiam impotentes e inefetivas nesse muro da ideologia, mas em outros casos, quando encontram nela algum apoio, de repente adquirem um ímpeto que arrasa os preconceitos e passam a ocupar o centro da ontologia cotidiana do seu período (LUKÁCS, 2015, p. 476 - grifo nosso).

Destituída de qualquer comparação rígida, este tipo de visão pode ser encontrada já em Marx, por exemplo quando se refere a arte nos *Grundrisse*. Ali Marx não só afirma que na arte “é sabido que determinadas épocas de florescimento não guardam nenhuma relação com o desenvolvimento geral da sociedade” (MARX, 2011, p. 90), ou seja, que se trata de um desenvolvimento desigual, contraditório, mas do mesmo modo que “a arte grega pressupõe a mitologia grega, *i. e.*, a natureza e as próprias formas sociais já elaboradas pela imaginação popular de maneira inconscientemente artística” (MARX, 2011, p. 91). Portanto, tanto o florescimento como a efetividade de determinada arte dependem de determinados contextos históricos e sociais, e seu desenvolvimento não pode ser apreendido retilineamente ou como uma sombra do desenvolvimento econômico.

Em relação à filosofia isso é posto de modo ainda mais direto pelo autor na seguinte passagem:

As filosofias tampouco são efetivas por estarem sempre certas, serem sempre progressistas etc. em todas as questões ou nas questões essenciais, mas porque à sua maneira promovem o enfrentamento e a resolução desses conflitos. No campo de ação de possibilidades de uma situação de crise também cabe o falso, o retrógrado, o sofisticado etc. O papel da filosofia também pode, portanto, ser muito negativo do ponto de vista do desenvolvimento da humanidade. Esse problema naturalmente também só pode ser tratado de modo correto em investigações concretas (LUKÁCS, 2015, p. 542).

Especificamente em relação às ciências, em outro momento Lukács (2015, p. 564) afirma que em comparação às ciências naturais, nas ciências sociais “o campo de ação utilizável com êxito de teorias falsas, incompletas etc. é muito maior”. Isso não só elucida como complexifica as particularidades do progresso do conhecimento nas ciências sociais. Na sua tese de doutoramento, Marx coloca tais questões ao dizer que mesmo um dado imaginário provoca ações efetivas, demonstrando, segundo Lukács, “a função prático-social de

determinadas formas de consciência, independentemente do fato de elas, no plano ontológico-geral, serem falsas ou verdadeiras” (LUKÁCS, 2012, p. 284).

A questão central, segundo julgamos, parece suficientemente posta: a possibilidade da efetividade de conhecimentos falsos, dado que esta efetividade social e histórica não depende exclusivamente da sua verdade ou falsidade. Para uma exposição mais substancial desta questão seria necessário nos determos sobre o complexo ideológico. Infelizmente, dados os limites circunscritos deste trabalho, sequer é cogitável o abordar com profundidade, com risco de propagar interpretações simplistas⁸¹. Ao leitor não especializado, devemos somente indicar que a possibilidade da efetividade de conhecimentos falsos está dada, para Lukács, no interior mesmo do complexo ideológico, dado que a ideologia, na obra de Lukács, é uma forma específica de resolução de conflitos sociais. O surgimento das ideologias “pressupõe estruturas sociais, nas quais distintos grupos e interesses antagônicos atuam e almejam impor esses interesses à sociedade como um todo como seu interesse geral” (LUKÁCS, 2015, p. 472). Quando expomos anteriormente que a ciência e a filosofia emergem historicamente com uma missão social e tarefas sociais, e que em uma determinada fase do desenvolvimento do ser social elas devem ser apreendidas no interior de conflitos de classe, já está dada a possibilidade da filosofia e/ou da ciência tornarem-se ideologia, ou seja, se transformarem “em veículo teórico ou prático para enfrentar e resolver conflitos sociais” (LUKÁCS, 2015, p. 467). A partir disso, é de maior importância para os nossos propósitos salientarmos que por essa natureza, não é determinante a ideologia que o seu conteúdo seja ou não verdadeiro, que corresponda ou não aos fatos, se é valorativa ou não valorativa, hipócrita ou sincera (LUKÁCS, 2015b, p. 467; 471).

Um dos exemplos mais clássicos desta problemática encontramos na obra *A destruição da razão*, onde temos a materialização de uma análise concreta da efetividade da filosofia como ideologia e, sobretudo, de conhecimentos que retornam ao cotidiano, ou seja, se efetivam, mesmo sendo falsos e destituídos de valores positivos, como é o caso do irracionalismo - isso, claro, se concordarmos com os resultados e avaliações de Lukács nesta obra. Uma breve síntese do que dissemos a partir desta obra é exposta por Vaisman e Fortes (2020, p. XIII):

Todo pensamento possui uma gênese social e, assim, cumpre igualmente uma função social específica. Este é o sentido da determinação lukácsiana segundo a qual “não

⁸¹Alguns momentos da *Ontologia* de Lukács auxiliam no aprofundamento desta concepção, especialmente no capítulo dedicado ao Ideal e a Ideologia. Mais especificamente, ver Lukács (2015, p. 464-5, 468, 481, 520, 536-7, 552, 567-8).

há filosofia inocente”. Todo pensamento cumpre, nessa medida, uma missão social, aspecto que destaca seu enraizamento nas tendências – contraditórias – postas pela realidade social de dado momento histórico. O irracionalismo no campo da filosofia não é, desse modo, apenas uma tendência filosófica nascida da *disputatio* interna do pensamento ocidental. No caso específico do pensamento alemão, ele reflete tendências sociais oriundas particularmente do processo de transição alemão para o capitalismo. Lukács resgata o caráter conservador desse trânsito para a forma da sociabilidade capitalista

E para explorar de modo mais direto o problema do complexo ideológico, é salutar evidenciar que o efeito ideológico depende do respectivo complexo social que se transforma em veículo ideológico, assumindo um modo de ser e de se reproduzir particularmente. Para exemplificar isso, recorreremos mais uma vez a obra *A destruição da razão*, pois na passagem a seguir temos não somente o modo particular ideológico da filosofia em uma determinada época, mas novamente a importância do cotidiano para que um complexo seja transformado em ideologia, tanto nas causas como nos seus efeitos:

As massas foram fortemente envenenadas por tais ideologias sem que jamais tenham colocado os olhos sobre a fonte direta do envenenamento. A barbarização nietzschiana dos instintos, sua filosofia da vida, seu “pessimismo heroico” etc. são produtos necessários do período imperialista, e o aceleração desse processo provocado por Nietzsche pôde surtir efeito em milhares e milhares de pessoas que sequer conheciam o seu nome (LUKÁCS, 2020, p. 77).

Com base em tudo que foi dito, consideramos que no pensamento de Lukács o conhecimento filosófico e científico não poderia ser tomado como um processo retilíneo de tomada de consciência e que o seu desenvolvimento é contraditório e desigual, dado que a sua validade depende de condições sociais gerais e particulares para se impor. Ou seja, dependem de determinados momentos históricos que propiciem um modo particular de interação entre os complexos sociais e a estrutura econômica.

Mesmo diante deste conjunto de elementos e determinações, em especial o seu desenvolvimento desigual em relação ao desenvolvimento material, a efetividade de concepções falsas na realidade em geral, bem como ao menos a possibilidade de impregnação dessas concepções mesmo no âmbito da ciência, para Lukács o desenvolvimento do conhecimento filosófico-científico deve ser tomado como um progresso. Mais precisamente, o desenvolvimento destes complexos sociais, resultado da complexificação das suas interações em resposta à sua missão social e do seu caráter relativamente autônomo, na visão do autor representa na história do ser social um progresso (LUKÁCS, 2015, p. 562; LUKÁCS, 2015, p. 91).

O que nos interessa aqui não é a discussão de se a filosofia e a ciência de fato progrediram ao longo da história, mas o modo com o autor chega a esta constatação, ou seja,

o modo como entende o desenvolvimento da ciência e da filosofia. Para melhor compreensão da razão de ser deste progresso, ou ao menos dos argumentos centrais para sua afirmação, é necessário que o leitor relembra a afirmativa do autor de que a consciência, enquanto meio de conservação do conhecimento, para isso tem de estar voltada para melhor eficácia na reprodução da sua vida (LUKÁCS, 2015, p. 209). Ao nosso problema atual, Lukács defende que o “desenvolvimento do pensamento mostra [...] que as questões ontológicas afloram muito antes da possibilidade de serem respondidas cientificamente, que tal desenvolvimento *elimina passo a passo as falsas concepções para substituí-las por outras mais corretas* e que, desse modo, surge uma ininterrupta interação com a ciência” (LUKÁCS, 2012, p. 71 - *grifo nosso*). Na sequência imediata da passagem citada anteriormente sobre o falso e a filosofia, Lukács afirma igualmente que “Só o que se pode dizer aqui é que, examinada a grande tendência geral do desenvolvimento, acabará predominando nela realmente o que aponta para o futuro” (LUKÁCS, 2015, p. 542). O leitor agora pode preencher o conteúdo da função de conservação da consciência a respeito da particularidade da memória nos complexos sociais da filosofia e da ciência. Também nestes, ao menos no caso da ciência, existiria, assim, uma tendência progressiva de acúmulo de juízos já verificados e verdadeiros.

Quanto tratarmos da teoria do espelhamento em Lukács o papel da ontologia enquanto crítica permanente para a filosofia e a ciência, outros aspectos dos fundamentos dessa visão do autor se tornarão inteligíveis. Basta aqui adiantar que o autor toma o voltar-se às questões ontológicas, mais precisamente, a crítica ontológica permanente, como salvaguarda não só ideal, mas historicamente, ou seja, concretamente, das verdadeiras concepções, sendo a própria base concreta do “progresso científico” ou “alargamento verídico do conhecimento do mundo” (LUKÁCS, 2012, p. 57).

De todo modo, mesmo se concordarmos com o potencial objetivo desta crítica, a visão da ciência e da filosofia como um progresso, tal como apresentamos, resulta em uma simplificação da própria teoria de Lukács, que acaba imprimindo na história do conhecimento um elemento exógeno à história mesma, ou seja, a verdade como guia último para o seu desenvolvimento e que se impõe sem uma razão concreta de ser. Em outros termos, é um elemento que no pensamento de Lukács está dado, mas não demonstrado. Isso se aplica igualmente à concepção positiva da conservação da consciência.

A passagem a seguir é sintomática do modo como Lukács entende o progresso, quase como algo espontâneo do melhor a ser conservado: “Mas apenas a grande filosofia e a grande arte (assim como o comportamento exemplar de alguns indivíduos em sua ação) operam nessa

direção, conservam-se espontaneamente na memória da humanidade; acumulam-se enquanto condições de uma disponibilidade: tornam os homens interiormente disponíveis para o reino da liberdade” (LUKÁCS, 2009, p. 244). Trata-se de um princípio geral que se aplicaria também a arte, como lemos na sua obra *Estética*: “só podem ser conservadas as obras de arte que, num sentido amplo e profundo, se relacionam com o desenvolvimento da humanidade como tal e, por esta razão, podem resultar eficazes sob os mais variados ângulos interpretativos”. Diz ainda em seguida, complementarmente, que se estuda-se “o destino das obras de Homero, Shakespeare ou Goethe, verá que nele se reflete desenvolvimento total da consciência das épocas posteriores, e isto tanto quando essas épocas os aceitaram como quando os recusaram” (LUKÁCS, 2014, p. 44).⁸²

A respeito mais diretamente da ciência, na mesma obra Lukács diz que “cada ciência particular está em condições de pôr em evidência qualquer acontecimento do passado, de modo que surge a ilusão de que estas coisas estão realmente em relação vital com a continuidade mnemônica do desenvolvimento humano” (LUKÁCS, 2014, p. 45). Ou seja, é algo além da ciência que coloca a própria ciência no eixo daquilo que é fundamental na perspectiva do desenvolvimento humano. Ao leitor antecipamos o que será melhor tratado somente no final desta pesquisa: este algo é a crítica ontológica permanente realizada pela filosofia.

Ainda a respeito do conhecimento científico, Lukács defende que “Sería concebir de un modo místico la realidad objetiva el considerar que su efecto esté siempre y exclusivamente orientado por los momentos promotores del progreso”. Para o autor, “La vinculación inmediata de la práctica realizada en la realidad con la imagen refleja de la realidad objetiva presente en el momento de la acción tiene necesariamente efectos inhibidores en el sentido que ya hemos descrito”. No entanto, isso não impossibilita a conclusão logo de imediato em seguida de que “visto según la línea tendencial de épocas

⁸²A respeito da filosofia e da arte, diz Lukács na *Ontologia*: “Problemas parecidos emergem no caso dos seus [da arte e da filosofia] efeitos duradouros. Estes nunca foram possibilitados pela perspicácia meramente lógica ou técnica, nunca por um saber meramente enciclopédico ou por uma fantasia ilimitada etc. Justamente quando se analisa a aparente arbitrariedade (na realidade, o desenvolvimento desigual) nos altos e baixos desses efeitos, constata-se reiteradamente que o motivo no final das contas decisivo dos efeitos duradouros, com referência tanto à filosofia como à arte, reside em se e em que medida eles são capazes de propor respostas às perguntas que, a cada momento dado, ocupam mais intensamente os homens, que ajudem os homens a acercar-se mais de uma elucidação espiritual – direcionando os conflitos atuais para o destino do gênero humano. Também nesse caso, essa intenção deve ser posta no centro e não obter uma atualidade meramente formal ou analógica. Por conseguinte, os grandes efeitos duradouros raramente têm um caráter de atualidade limitado à imediatidade, apesar de que (ou justamente por que) o seu motivo último repetidamente continua tendo tal atualidade histórico-universal” (LUKÁCS, 2015, p. 556).

enteras”, “las tendencias promotoras del conocimiento vayan cobrando cierto predominio; cuando no ocurre eso, la formación de que se trate está condenada a la decadencia o a la ruina” (LUKÁCS, 1966b, p. 64).

A passagem anterior fornece a deixa para um dos resultados das nossas investigações em torno da obra de Lukács a respeito desta concepção de progresso do conhecimento, bem como daquela tendência de estar voltado para melhor eficácia na reprodução da vida. Lukács constrói uma série de pressupostos teóricos para chegar a esta concepção do desenvolvimento da ciência e da filosofia, que se iniciam desde a gênese do ser social e da basilaridade do pôr teleológico, mais precisamente do papel do conhecimento objetivo na sua efetivação. Já vimos que para o autor o conhecimento correto dos meios é imprescindível para que o pôr teleológico se concretize. Acontece que, ao longo da segunda parte da *Ontologia*, identificamos que este aparente fato ontológico básico torna-se um fundamento geral do desenvolvimento da ciência como progresso, dado que toma os pores teleológicos em um sentido progressivo de aperfeiçoamento quanto ao domínio sobre o objeto visado e suas causalidades e da consciência da própria práxis (LUKÁCS, 2015, p. 414-7), posto, como vimos na citação anterior e ao longo do segundo e terceiro tópicos deste capítulo, como imprescindível para própria reprodução da vida social, dado que assim o é na própria efetividade do pôr teleológico. A questão aqui é se é correto apreender o desenvolvimento da ciência como um progresso pautado somente em um fato ontológico, mesmo que fundamental, da gênese e reprodução do ser social, prescindindo das particularidades da ciência e da filosofia como complexos sociais autônomos.

Novamente devemos recorrer ao exercício analógico, dado que é no tratamento do complexo artístico que encontramos as melhores pistas a respeito da posição do autor. A respeito de Homero, o autor nos diz que nele “podemos constatar a função específica que exerceu sobre o comportamento de seus heróis mais antigos”, e que “Nas várias formas de técnica [...], mas independentemente dessa técnica em seus efeitos finais, a arte apreende com seus conteúdos a essência do desenvolvimento humano. *Dai a constância de sua eficácia*” (LUKÁCS, 2014, p. 49 - *grifo nosso*). Desse modo, regredimos nas determinações que expomos ao longo deste tópico, dado que retornamos ao fato de que a eficácia de um espelhamento depende da sua verdade (em apreender a essência do desenvolvimento humano).⁸³

⁸³E para que não haja dúvidas da manutenção dessa perspectiva mesmo na *Ontologia*, na segunda parte desta obra o autor diz exatamente que: “[...] assim que a arte se faz presente – desde o ofício artístico até a beletrística –, surge uma variedade que não possui relação nenhuma com os destinos do gênero e limita-se a espelhar as

Lukács é caudatário aqui das concepções de Lênin, na sua obra *Materialismo e empiriocriticismo*. Na sua maturidade não supera aquela concepção de progresso do conhecimento que encontramos em Lênin e que é positivamente afirmada em *Marxismo ou Existencialismo?* Na passagem a seguir nesta obra, vemos que ocorre um evidente empobrecimento da determinação histórica, como um simples momento na longa estrada ao conhecimento absoluto:

Em relação à totalidade, não se chega à negação da verdade objetiva, mas à definição histórica e gnosiológica da aproximação da verdade. Eis como Lênin expõe esse princípio: “Para o materialismo moderno, isto é, para o marxismo, somente os *limites* da aproximação da verdade são historicamente determinados, enquanto que a existência dessa verdade mesma é absoluta, tanto quanto nosso progresso em direção a ela... O que é historicamente determinado é a data e as circunstâncias da conclusão de nosso conhecimento da essência das coisas... mas o fato de que toda descoberta de tal natureza é um progresso do ‘conhecimento absolutamente objetivo’, é ele mesmo absoluto. Em suma, absoluto que toda ideologia científica corresponde a uma verdade objetiva, isto é, um elemento da natureza absoluta” (LUKÁCS, 1979, p. 225).

Ao que estes indícios fornecem, Lukács tenta salvaguardar a verdade como pedra de toque na defesa do desenvolvimento da filosofia e da ciência enquanto progresso, mas o faz, segundo julgamos, de modo insuficiente. Deveríamos, ao contrário, considerar não (ou não somente) a qualidade da obra de arte ou de uma produção científica, mas seus meios de reprodução e consolidação em uma sociedade, tal como o próprio autor propõe nas suas formulações mais gerais a respeito da efetividade do espelhamento e da ideologia. Lukács fala como se Homero tivesse a mesma eficácia em Portugal e no Brasil, e se como a eficácia neste último não tivesse como uma de suas causas a colonização europeia nos países periféricos, mas antes, em Lukács, se daria em razão da profundidade intrínseca da obra de Homero.

Encontramos correspondência crítica a esse respeito em Heller (1979, p. 157 – *tradução nossa*), que defende que com esta proposição de Lukács, o mesmo adentra um círculo hermenêutico, dado que “a validade das obras de arte é a evidência para nós de que elas estão no nível do ‘caráter de espécie’ e o fato de serem o nível de ‘caráter de espécie’ é explicada pelo fato de sua validade”.

Na *Ontologia* encontramos alguns momentos mais sistemáticos a respeito desta tensão entre determinação do desenvolvimento social e o papel do interno da obra artística e

particularidades efêmeras; essa variedade pode momentaneamente causar fortes impressões, desempenhar certo papel no enfrentamento e na resolução de conflitos sociais atuais, mas após algum tempo costuma desaparecer sem deixar vestígios. A arte propriamente dita, a arte autêntica visa desvelar como o homem, vivenciando o seu destino de gênero, alça-se – eventualmente pelo fenecimento da existência particular – àquela individualidade que, justamente por ser ao mesmo tempo genérica, pode se tornar em longo prazo um elemento indispensável na construção do gênero concretamente humano” (LUKÁCS, 2015, p. 545).

filosófica na sua efetividade e manutenção histórica. Lukács é muito explícito em dizer que o efeito duradouro da filosofia e da arte não deve ser derivado diretamente e exclusivamente “da formação operante em cada caso, de seu elevado valor teórico ou artístico”. Logo em seguida, no entanto, afirma que “Este sempre será o pressuposto geral dos efeitos duradouros”, sem justificar, no entanto, a razão disso, complementando em seguida que “o seu encadeamento concreto é determinado pelo próprio desenvolvimento social” (LUKÁCS, 2015, p. 557). Ou seja, não propriamente o seu efeito duradouro mesmo, mas os seus encadeamentos concretos. Isso se evidencia no fato de que no parágrafo seguinte a defesa de Lukács seja exatamente em nome dos valores filosóficos e artísticos. Neste contexto, afirma que “o ideológico como culminância, como momento predominante na prática, que acaba determinando a gênese e o efeito duradouro, não é algo trazido de fora para dentro do complexo, tampouco uma ‘causa’ dentro da sua esfera que cause algum outro ‘efeito’ nele, mas é o impulso genético para o ser-propriadamente-assim do complexo que surge em cada momento” (LUKÁCS, 2015, p. 557-8 - grifo nosso).⁸⁴

A grande percepção que temos é a de que Lukács permanece mergulhado na confiança iluminista do papel da ciência no desenvolvimento da sociedade. Isso fica muito explícito principalmente na firme adesão à idéia leninista de partido, sobretudo no que diz respeito à concepção de que a consciência deve vir de fora, ou seja, pelo partido e seus teóricos, com base na ciência. Adiantando algumas considerações que deixaremos para o final deste trabalho, consideramos que Lukács conserva alguns equívocos mecânicos e desenvolvimentistas que são criticados pela ecologia crítica. Penso especialmente nas críticas ecossocialistas de Lowy (2005, 2002) a certo teor evolucionista, adesão de uma filosofia do progresso, de um cientificismo e posição acrítica diante das forças produtivas na obra de Marx e Engels (LOWY, 2005, 2022). Nesse aspecto, a crítica ecológica, tanto marxista como não marxista, pode auxiliar na correção deste tipo de concepção, na medida em que critica a visão cientificista e imanentista do progresso como um meio de imposição e dominação da civilização industrial por todo o globo (LOWY, 2002, 2005; LATOUCHE, 2009; LEFF, 2004).

⁸⁴E para quem tiver curiosidade a respeito deste “impulso genético”, ele não é mais que aquele *homo economicus* aplicado ao artista e ao filósofo: “O seu conteúdo [do impulso genético] é constituído pelas questões postas pelo mundo, para as quais tanto o artista como o filósofo buscam respostas, ao se empenharem – cada um com os recursos que lhe são mais próprios – por construir do modo mais total e mais adequado possível, por auscultar e extrair penosamente da essência do ser uma imagem de mundo da generidade do homem, cuja totalidade direta ou indiretamente não só ‘resolve’ o conflito causador, mas além disso também o insere, como etapa necessária, no itinerário da humanidade ao encontro de si mesma” (LUKÁCS, 2015, p. 558).

A esse respeito, sem poder aprofundar, observamos em nossas investigações que esta concepção do progresso da ciência como apresenta Lukács está em conexão com a sua concepção mais ampla de desenvolvimento do gênero humano (LUKÁCS, 2012, p. 319-21; p. 329; p. 344; 2015, p. 119; p. 200; p. 312; 2015, p. 491; p. 495)⁸⁵ como um desenvolvimento objetivo (e de caráter de possibilidade) de triunfo da generidade em si para generidade para si no “segundo grande salto no autodesdobramento do ser social” (LUKÁCS, 2015, p. 426) que deve ocorrer no estágio socialista da humanidade. Neste caso também aquilo de mais positivo no gênero humano se conserva e desenvolve ao longo da história, dado que na concepção do autor constitui o essencial do desenvolvimento do ser social⁸⁶. Este tipo de concepção talvez esteja atualmente superada no interior do debate ecológico, tanto marxista como não marxista. Uma alternativa talvez seja recuperar, com O’Connor (2001, p. 53) no debate socioambiental, que “Para Marx la historia no es la historia de la realización progresiva de ideales universales. Es más bien la historia de luchas por el poder libradas por intereses antagónicos en nombre de esos ideales (sentidos)”.

Ainda a respeito disso, antecipando o conteúdo de algo que será abordado somente no último capítulo, este tipo de concepção do autor acopla-se com sua própria proposição de uma integração entre ciência e filosofia a partir do papel de síntese do “autêntico marxismo”, dado que esta explicita, de certo modo, uma visão eurocêntrica do autor a respeito do desenvolvimento da filosofia e da ciência. Afirmar isso não implica necessariamente em qualquer conotação positiva ou negativa. O fato é que Lukács vê nesse “autêntico marxismo” o mais alto grau de consciência e de instrumento para consciência humana até o seu tempo, apropriando-se daquilo que de melhor a humanidade produziu para edificação do gênero

⁸⁵Em *Meu caminho para Marx*, defende que “Desde seu surgimento, o movimento operário revolucionário teve de superar os mais diversos descaminhos ideológicos; até agora conseguiu superá-los e estou convencido de que o mesmo ocorrerá no futuro. Permitam-me, por isso, concluir com uma frase um pouco modificada de Zola: ‘La verité est lentement en marche et à la fin de les fins rien ne l’arrêtera [A verdade está lentamente em marcha e no fim dos fins nada a deterá]’” (LUKÁCS, 2010, p. 20).

⁸⁶Veja, por exemplo, o que Lukács diz a respeito da linguagem no desenvolvimento humano: “El lenguaje es, pues, a; mismo tiempo, imagen especular y vehículo de esas contradictorias, complicadas e irregulares tendencias evolutivas del dominio humano sobre la realidad objetiva. Pero, pese al carácter zigzagueante de esas líneas de movimiento, las que apuntan al futuro son indudablemente las dominantes, aunque, desde luego, sólo desde el punto de vista de la historia universal. Pues el dominio del segundo sistema de señalización en el trabajo y el lenguaje hace de la mera adaptación a un medio natural dado, que es lo que ocurre a los animales, una ininterrumpida transformación, socialmente determinada, de ese mundo circundante, y, consiguientemente, de la estructura de la sociedad que produce el cambio, y de sus miembros. En este movimiento y en la reproducción, por él condicionada, de la sociedad, de su estructura, a un nivel superior, está implícitamente contenido el principio de la tendencia al desarrollo superior (a diferencia de la reproducción de las especies animales, esencialmente estacionaria). Como es natural, no puede hablarse aquí sino de tendencia. En la realidad histórica hay casos repetidos de rigidez, de decadencia y hasta de ruina. Pero de eso no puede inferirse más que una diversidad e irregularidad de la evolución histórico-social, en modo alguno una eliminación de esa tendencia al desarrollo superior, y ello también su el sentido que apunta a algo cualitativamente superior al estadio de arranque de cada caso” (LUKÁCS, 1966b, p. 91).

humano, em uma história que tem sua gênese nos gregos e permanece impreterivelmente na mesma região do mundo. Como consequência o conhecimento autenticamente legítimo para constituir “uma saída para humanidade” também deve partir deste centro, e sua percepção do mundo não europeu (e norte-americano supomos) como de “povos atrasados” é uma evidência mais explícita disso. Os demais “conhecimentos”, portanto, não são considerados como significativos nesta realização (ver LUKÁCS, 2015, p. 475).

Enquanto considerações finais deste momento, julgamos que um aspecto central para compreensão dos limites da obra de Lukács no tratamento do desenvolvimento do conhecimento filosófico-científico encontra-se na própria ausência de sistematicidade quanto às determinações e funcionamento interno destes complexos, ou seja, da sua heterogeneidade e dinâmica (relativamente) autônoma. Trata-se, segundo entendemos, de a partir do pensamento de Lukács, aplicar à filosofia e à ciência a consideração de que este complexo, do mesmo modo que o da relação entre consciência e ser em geral, “só pode receber um tratamento adequado e aprofundado no âmbito das ciências sociais concretas, nas análises concretas da práxis humana”. Permanece uma tarefa por fazer no interior da tradição marxista o modo concreto de como aquela “missão social” referida anteriormente influencia a ciência e a filosofia, ou, em outras palavras, como estas são incorporadas nesta “missão social” e quais seus elementos particulares que fazem com que ela não seja submetida como uma identidade. E para que não reste dúvidas de que nossa visão não implica em qualquer limitação não assumida por Lukács, lembremos que o mesmo afirma que “Ao designar a sociedade como complexo de complexos, de forma alguma tivemos a intenção de fornecer uma análise detalhada de cada um dos complexos singulares e de sua conexão dinâmica com os demais dentro do complexo total da sociedade como um todo” (LUKÁCS, 2015, p. 249).⁸⁷

Quando analisamos o progresso da ciência a partir das ciências particulares e da história das ciências, a objetividade do progresso e, com isso, do correto espelhamento da realidade em seu conjunto complexifica-se enormemente em uma gama de heterogeneidades e casualidades: torna-se mais rica em determinações, causalidades e inter-relações. Assim como levanta uma série de problemáticas na sua compreensão - ver, por exemplo, o trabalho introdutório de Gavroglu (2007) acerca da prática historiográfica na História da Ciência. É,

⁸⁷Em outro momento: “Ao examinarmos aqui dois complexos – extremamente diferentes entre si – de modo um pouco mais detido, isso ocorreu, sobretudo, visando conferir um pouco mais de precisão ao conjunto de problemas e ao tipo de abordagem deles a partir do ponto de vista ontológico, antes de tudo para chamar a atenção para o quanto esses complexos diferem uns dos outros em sua disposição estrutural, para *o quanto cada um deles demanda uma análise particular de sua gênese, de sua atuação e - quando necessário - da perspectiva do seu fenecimento, para ser realmente conhecido na peculiaridade de sua existência*” (LUKÁCS, 2011, p. 181 - grifo nosso).

portanto, tarefa ainda pendente aos marxistas e em especial aos lukacsianos, se apropriar criticamente desta larga tradição acadêmica e de pesquisa que se criou e desenvolveu em torno dos estudos da ciência - sobretudo aquela a partir da hoje clássica obra em torno dos estudos da ciência, *The Structure of Scientific Revolutions*, de Thomas Kuhn, editada pela primeira vez em inglês em 1962, em especial pelos impactos que proporciona na reflexão acerca da ciência.

Reafirmamos o caráter profundamente profícuo do pensamento de Lukács em relação aos complexos sociais da filosofia e da ciência, mas que em grande medida implica em um plano de pesquisa ainda pouco desenvolvido. Segundo julgamos, em especial àqueles que permanecem ancorados na tradição marxista, para o alcance desta tarefa é uma abordagem profícuo a compreensão da filosofia e da ciência a partir da sua ontogênese, da apreensão do seu desenvolvimento enquanto complexo social - rechaçando assim posições deterministas e ao mesmo tempo que pretendem ver somente uma história endógena da ciência e da filosofia -, da importância atribuída ao complexo econômico e do tratamento dedicado às categorias ontológicas fundamentais. Nisso tudo Lukács possui contribuições fundamentais, como vimos. No entanto, é necessário não aceitar passivamente as posições de Lukács, mas antes tomá-las de modo crítico. Do mesmo modo, às Ciências Ambientais tais contribuições para pensar a ciência, em especial a sua integração, nos parecem frutíferas, desde que tomadas com seriedade e criticidade.

3. A TEORIA DO ESPELHAMENTO

Agora que estamos em posse das categorias preparatórias e das linhas fundamentais da gênese e desenvolvimento do conhecimento científico e filosófico na ótica de Lukács - mas também das ressalvas com relação a sua visão e em alguma medida o modo como tanto o autor pode contribuir para reflexão acerca de alguns problemas que o debate ambiental se defronta, ao mesmo tempo que receber uma avaliação crítica partindo deste mesmo debate -, estamos em melhores condições de analisar a teoria do espelhamento e o método dialético propriamente dito na obra do autor. Como dissemos, julgamos necessário realizar o percurso anterior para que estivessemos minimamente apropriados do solo sócio-histórico e da própria concepção de mundo (natural e especialmente social) de Lukács, pois são elas que determinam alguns aspectos de maior importância em relação a teoria do espelhamento e ao método dialético. Além disso, como vimos, é nesta abordagem onto-genérica que encontramos o percurso inicial, no ser social, para compreensão do próprio espelhamento, que partindo do trabalho se desenvolve e assume modos particulares de ser, sem que haja um rompimento com o modelo inicial da práxis no trabalho. Nesse sentido, já é possível visualizar um tratamento diferenciado por parte do autor, fundamentado no método dialético, a questão da cognição, buscando se desviar radicalmente de métodos lógico-gnosiológicos no seu tratamento.

Optamos por iniciar a nossa exposição deste capítulo com um tópico preliminar, analisando as críticas de Lukács às teorias do conhecimento hegemônicas no seu tempo que encontramos principalmente no primeiro capítulo da primeira parte da *Ontologia*. A opção por tratar deste aspecto da obra é dúplice: por um lado, consideramos que ela em alguma medida traz uma imagem do cenário intelectual que Lukács está inserido e que constitui uma das bases do pensamento que assume notoriedade posterior no âmbito das Ciências Ambientais enquanto polo crítico, mas também aquilo que é alvo de crítica por parte deste polo, como às teorias de caráter positivistas. Em outros termos, compreendendo este cenário, podemos extrair elementos para refletir o cenário intelectual atual no âmbito das Ciências Ambientais. Por outro lado, pretendemos também indicar alguns limites da crítica de Lukács às teorias hegemônicas do seu tempo, preparando o terreno para o nosso tratamento da sua teoria do espelhamento.

O próximo edifício desta cadeia é a exposição das nossas análises da teoria dialética do espelhamento na obra de Lukács integrando o que já fora adquirido até aquele momento nas nossas exposições, mas avançando na riqueza de elementos que lhe dão sustentação. Somente então no próximo capítulo nos dedicamos a exposição do método dialético, sempre conjugando os momentos anteriores, quando, assim esperamos, torna-se mais explícito a unidade destes “momentos” e em especial a indissociabilidade entre teoria do conhecimento, método e o tratamento ontológico das categorias do ser social.

3.1. A CRÍTICA ÀS TEORIAS DO CONHECIMENTO

Conforme expomos na introdução desta pesquisa, em outro momento nos debruçamos de maneira indireta sobre as concepções filosóficas de Lukács, intermediados por alguns dos seus adeptos no Brasil (ver CORDEIRO, 2021). Retomamos este fato pois neste trabalho anterior já figuram algumas impressões com relação a estas concepções no que diz respeito ao processo de conhecimento. Para o que pretendemos abordar neste primeiro tópico, pode ser elucidador lembrar um aspecto muito frisado por nós naquele momento, que diz respeito ao intercâmbio crítico (que não implica em necessária assimilação) com a história mais recente dos debates sobre o conhecimento filosófico e científico - que pontuamos inclusive ao final do capítulo anterior. Afirmamos o seguinte nas nossas conclusões:

Por fim, a partir do que foi investigado e apresentado, consideramos necessária a apropriação crítica do conhecimento produzido sobre o tema do conhecimento produzido durante todo o século XIX, XX e o nosso século, com contribuições que vem do historicismo alemão do século XIX, com outras dentro do campo da ciência histórica, sobretudo nas discussões sobre Teoria da História, e ainda nos debates realizados no âmbito das Ciências Sociais pela Sociologia da Ciência e na Sociologia do Conhecimento, sem prescindir ainda da necessidade de se apropriar das discussões epistemológicas mais recentes no campo da Filosofia (CORDEIRO, 2021, p. 51).

Isso permanece para nós fundamental. Este rememoração preliminar se deve ao fato de que neste tópico abordaremos o modo como Lukács compreende e critica as teorias do conhecimento em voga no seu tempo, algumas inclusive precursoras de concepções que iriam se prolongar, ser revisadas e desenvolvidas pelos diferentes ramos da ciência e da filosofia citados acima. Isso, por si mesmo, já indica uma postura crítica, ao melhor espírito marxiano, de confronto com as ideias dominantes do seu tempo. Crítica aqui entendida como a busca dos fundamentos, destrinchando os pressupostos e consequências, demonstrando potencialidades e debilidades, assim como os caminhos para sua refutação.

Com isso não queremos sugerir que encontramos em Lukács propostas de articulação entre estas teorias e a sua própria ou a de Marx. Ao contrário, conforme teremos a oportunidade de expor, Lukács foi sempre um ferrenho e inflexível crítico destas teorias do conhecimento, bloqueando qualquer contributo significativo advindo delas. No entanto, o que deve ser evitado é um rechaço *a priori* das teorias e debates históricos sobre o conhecimento científico e filosófico, ancorando-se nas críticas de Lukács. O resultado, evidentemente, seria uma postura acrítica e que não condiz com a prática de pesquisa do próprio Marx. Uma certa apropriação do pensamento de Lukács tem produzido simplificações do seu pensamento inclusive em intérpretes e pesquisadores que a qualidade é amplamente reconhecida. Netto (1986, p. 52), por exemplo, defendeu que na nossa cultura imperam fundamentalmente somente duas matrizes metodológicas, a positivista e a marxista, em que a primeira consiste em não ultrapassar a aparência coisificada dos fenômenos sociais, enquanto que a segunda, evidentemente, possibilita esta ultrapassagem. Esta concepção, segundo concebemos, está ancorada na enunciação realizada por Lukács de um solo comum das teorias do conhecimento, em oposição ao conhecimento ontológico, aquele da negação da possibilidade da realidade tal como ela é (seu “em-si”) - a seguir teremos a oportunidade de expor esta concepção. Ou seja, a partir de determinadas concepções teóricas de Lukács tem-se produzido interpretações homogeneizantes.

As consequências deste isolamento em relação ao que está fora não somente do marxismo, mas de uma concepção ontológica do conhecimento, só poderão ser realmente apreciadas, pensamos, mediante uma rigorosa avaliação da evolução ocorrida nestas discussões em outros âmbitos - inclusive no interior do marxismo - e a pertinência atual das teses de Lukács. O Serviço Social particularmente parece estar muito distante de qualquer pretensão em realizar tal esforço. Uma hipótese possível, da qual sequer podemos aqui esboçar qualquer tentativa de fundamentação mais desenvolvida, é de para além dos efeitos de generalização homogeneizante citados acima - que, frise-se, não é de total responsabilidade de Lukács, devendo ser considerado o que fizeram com suas ideias, em parte desvirtuamento, em outra, prolongamento -, a ideia de uma decadência ideológica da burguesia, que Lukács considera ser uma categoria objetiva, tem produzido efeitos tão deletérios quanto a oposição entre ciência burguesa e ciência proletária⁸⁸. Um dos resultados tem sido uma preguiça intelectual que se ancora em ideias e oposições rígidas, de exclusão antecipada do debate.

⁸⁸Que, inclusive, Althusser atribui ao historicismo-humanista de Korsch e do jovem Lukács (ALTHUSSER, 1965 *apud* LOWY, 2000, p. 171).

O nosso objeto aqui, no entanto, não é o Serviço Social. Pretendemos neste tópico, por um lado, expor o tratamento fornecido por Lukács às teorias do conhecimento e dos métodos dominantes no seu tempo, por outro lado, argumentar quanto a necessária postura de abertura ao debate com as teorias desenvolvidas sobre o tema nos diferentes campos e sub-campos do conhecimento, sem se ancorar nas críticas de Lukács, mas antes utilizando-as como instrumento para esta discussão. Isso vale, pensamos, não só ao Serviço Social ou aos lukacsianos, mas igualmente enquanto princípio aos pesquisadores do campo socioambiental.

Dito isso, nos voltamos agora para análise da introdução e do primeiro capítulo da parte histórica da *Ontologia*, em que Lukács visa analisar e criticar o que considera ser a posição dominante do seu tempo em relação ao problema do conhecimento: as teorias do conhecimento, que partem de pressupostos epistemológicos-gnosiológicos e não ontológicos. Esta forma de exposição das suas concepções pela via do debate não é nova em relação ao itinerário de Lukács. O autor esteve sempre em franco confronto com as demais teorias do seu tempo, lançando chumbo grosso para todos os lados como diz Coutinho (PINASSI; LESSA, 2002), tanto nos problemas estéticos como teórico-filosóficos. Exemplos significativos disso são as obras *A destruição da razão* e *Marxismo ou Existencialismo?*. Na *Ontologia* temos, portanto, uma continuidade nesta forma de exposição do pensamento, mas agora com diferenças significativas em relação às obras anteriores: a centralidade em torno do debate com a “miséria” da razão, ou seja, como o positivismo e o neopositivismo (COUTINHO, 1996), sem, no entanto, abandonar o debate contra o irracionalismo e a importância central do conhecimento ontológico, daí a necessária demarcação sistemática da fronteira entre este e as teorias do conhecimento.

Este modo de exposição como uma forma de defender suas próprias concepções, mediante a delimitação de oposições e diferenças, pode ser identificado na enunciação do caráter basilar da questão do conhecimento ontológico nas primeiras páginas da sua *Ontologia*, em comentário acima de tudo demarcatório sobre a teoria do conhecimento do alemão Henrich Rickert (1863-1936) e sua recusa dos problemas ontológicos como problemas reais ao conhecimento filosófico-científico. Lukács generaliza que esta posição é típica do neokantismo do final do século XIX e do positivismo do mesmo período, como vê-se no pensamento do austríaco Ernst Mach (1838-1916) e do alemão Richard Avenarius (1843-1896). Esta demarcação tem do outro lado a proposta de Lukács, segundo ele advinda do pensamento marxiano, do espelhamento dialético da realidade objetiva, ou seja, do conhecimento ontológico, do ser das coisas, das questões ontológicas, exatamente o que é

negado pelo neokantismo e pelo positivismo do final do século XIX e que devemos, segundo ele, conferir uma posição central no problema do conhecimento da especificidade do ser social (LUKÁCS, 2012).

Nosso interesse em torno deste momento da *Ontologia* de Lukács está tanto naquilo em que ele possibilita uma compreensão da sua própria concepção sobre o conhecimento - que será melhor desenvolvida na segunda parte da obra, da qual analisaremos nos próximos tópicos e capítulos -, mas principalmente em apontar o que consideramos os limites e equívocos da sua avaliação sobre as teorias do conhecimento do seu tempo.

No proposto para este momento, Lukács tem seus olhos voltados para a ciência - mais centralmente ao que a filosofia tem a dizer sobre a ciência - da virada para o século XX e da sua primeira metade. No entanto, suas raízes teóricas são anteriores a estes períodos, sendo válido apresentar os pontos principais da história da ontologia pré-marxiana tal como exposto pelo autor, inclusive por possibilitar a reconstrução do momento histórico de abandono da ontologia e da emergência das posições epistemológicas e gnosiológicas. Sem pormenorizar, para Lukács (2012) - buscando de modo pouco sistemático indicar os fundamentos sociais das ontologias elaboradas em cada época, tendo o Ocidente como foco -, dada a ausência de poder sacerdotal ou uma teologia obrigatória, a antiguidade grega foi o terreno clássico do surgimento da ontologia, inicialmente entre os pré-socráticos com o monismo cósmico, em que graças aquelas condições histórico-sociais “pode dirigir-se de maneira tão monumentalmente retilínea para os objetos mais essenciais” (LUKÁCS, 2012, p. 33)⁸⁹. Lukács destaca deste período a obra de Aristóteles, em especial a *Ética a Nicômaco*, como experimento no sentido da crítica ontológica imanente de todo fato (LUKÁCS, 2012, p. 297). Posteriormente, a partir de Platão, predomina a via do dualismo ontológico, que insere, ao lado do mundo terreno, um outro mundo transcendente, presente mesmo em Aristóteles. Esta tendência dualista, segundo Lukács, só encontra divergência em Epicuro, mas que, no entanto, vai persistir com a gênese do cristianismo e a dissolução da cultura antiga, resultando, após uma série de processos que não podem ser aqui explicitados, no nascimento de uma ontologia religiosa que afirma que a objetivação religiosa é a única realidade, sem perder, no entanto, a estrutura de duas ontologias.⁹⁰

⁸⁹Sobre a visão de Lukács sobre este período e a sua relação com o conhecimento científico, ver ainda Lukács (1966b, p. 148-70).

⁹⁰Lukács atribui ao cardeal Belarmino (1542-1621) essa virada da ontologia religiosa. Antes dele, no entanto, temos o árabe Averróis (1126-1198) e a sua teoria da dupla verdade (ver LE GOFF, 2005, p. 109).

Enquanto que neste período a doutrina desta dupla verdade (ou dos dois mundos), calcada em uma ontologia terrena e outra transcendente, assegurava um espaço para a existência da ciência, após uma série de descobertas científicas, notadamente de Copérnico, Kepler e Galileu, que resultaram na progressiva centralidade de uma outra ontologia, faz com que a teoria da dupla verdade passe a servir agora como uma proteção para manutenção da ontologia religiosa, mesmo que não mais de maneira predominante como antes. Deste período Lukács (2012, p. 298) destaca Maquiavel como “a primeira grande tentativa científica de compreender em todos os aspectos o ser social enquanto ser”.

Modernamente, no campo da filosofia burguesa, são gestadas posições contrárias diante desta dualidade de verdades. De um lado, Lukács cita Hobbes, Helvétius, Espinosa e Diderot como defensores do legado da ontologia científica nascente. De outro lado, aqueles que “pretendem conferir fundamentações teórico-gnosiológicas” ao mundo, colocando-se favoráveis à própria existência da dualidade, em que figuram como nomes centrais Berkeley e Kant. Nestes o elemento comum “consiste em demonstrar gnosiologicamente que não é possível atribuir significado ontológico aos nossos conhecimentos do mundo material” (LUKÁCS, 2012, p. 39). “Em ambos os casos” diz Lukács, “o funcionamento do conhecimento da natureza - em cada ciência singular -, em sua objetividade prático-imanente, é deixado gnosiologicamente intacto, ao lado de uma rejeição - igualmente gnosiológica - de toda ‘ontologização’ dos seus resultados, de todo reconhecimento de objetos em si, independentes da consciência cognoscente” (LUKÁCS, 2012, p. 39). “Os neokantianos”, afirma, “expurgam cada vez mais energicamente a coisa-em-si kantiana da teoria do conhecimento, pois nem mesmo uma realidade ontológica por princípio incognoscível podia ser reconhecida” (LUKÁCS, 2012, p. 40). Neste contexto, o pensamento de Vico é tido por Lukács como um esforço “no sentido de captar em termos ontológicos a historicidade do mundo social” (LUKÁCS, 2012, p. 298).

Aproximando-se cada vez mais da nossa história recente, o autor defende que a filosofia do século XIX é dominada pela concepção exposta anteriormente, representada por Kant e Berkeley, com poucos esforços em direção a um materialismo filosófico. A postura neokantiana em relação ao conhecimento ontológico é apropriada, aprofundada e internacionalizada por um novo positivismo na virada para o século XX⁹¹, impregnando-se em

⁹¹Sobre as bases empiristas do positivismo e do herança neopositivista, Lukács explica que “O velho empirismo possuía um caráter ontológico com frequência ingênuo: era ontológico enquanto assumia como ponto de partida o insuperável caráter de ser dos fatos dados; e era ingênuo porque se limitava por princípio a tais datidades imediatas e não se preocupava com as mediações ulteriores, frequentemente deixando de lado até mesmo as conexões ontológicas decisivas. Só no empirismo que nasce sobre uma base positivista ou mesmo neopositivista

suas diferentes tendências. Lukács, a partir do que considera convergências gnosiológicas, aglutina os representantes dessas correntes de pensamento às pretensões de Bergson e de Nietzsche, como representantes de “uma tendência geral da época, que em última análise pretende a eliminação definitiva de todos os critérios objetivos de verdade” (LUKÁCS, 2012, p. 42).

Por sua vez a realidade religiosa, salva pela ideia da dualidade dos mundos, perde igualmente seu conteúdo ontológico, transformando-se em um mero sentimento religioso, tendência de enxergar a religião que foi propulsada por Friedrich Schleiermacher (1768-1834), chegando a Adolf Harnack (1851-1930), Ernst Troeltsch (1865-1923) e até mesmo a Georg Simmel (1858-1918), segundo Lukács, tendo sua repercussão mais importante em Soren Kierkegaard (1813-1855).

Desta relação entre a dualidade de verdades, Lukács conclui que “no positivismo, a religiosidade moderna encontra a filosofia, que pode conectar sua concepção de Deus e do mundo com o mais moderno, o mais científico dos pensamentos” (LUKÁCS, 2012, p. 43), influente sobre o pensamento de Pierre Duhem (1861-1916), Henri Poincaré (1854-1912), William James (1842-1910) e até mesmo do marxista russo Anatóli Lunatcharski (1875-1933).

Na contramão dessas tendências no século XIX temos Marx e Engels, sobretudo o primeiro, como desenvolvedores de uma verdadeira ontologia do ser social e uma acurada preocupação com os problemas ontológicos. Esse legado, no entanto, não foi absorvido pela integralidade dos marxistas, sobretudo no período da Segunda Internacional, sendo Lenin, segundo Lukács (2012, p. 299), aquele que mais se preocupou com o problema das categorias ontológicas centrais. No século XX predomina, assim, a herança kantiana e o positivismo com sua visão teórico-gnosiológica. Antes da renovação do marxismo buscada por Lukács, segundo este, Hartmann foi um dos poucos a se atentar aos problemas ontológicos no seu tempo. Lukács buscava a renovação do marxismo pela retomada dos pressupostos ontológicos existentes na obra de Marx, se contrapondo, assim, não apenas à filosofia burguesa do seu tempo, mas ao próprio campo marxista, com algumas exceções, como o já citado Lenin.

Reproduzido este brevíssimo quadro histórico apresentado por Lukács, nos voltamos ao cerne da sua análise que é a ciência da virada para o século XX até o momento em que o autor escreve a *Ontologia*. A primeira constatação que deve ser feita é que o centro de gravidade da argumentação de Lukács é o abandono das preocupações ontológicas nas

é que essa ontologia ingênua, acrítica, desaparece para dar lugar a categorias manipulatórias construídas abstratamente” (LUKÁCS, 2012, p. 292).

reflexões sobre a ciência deste período. O autor está preocupado em demonstrar o fundamento comum desta percepção da ciência, como vimos, herdeira do neokantismo e do positivismo, agora sob a primazia do neopositivismo, daí a ênfase no argumento do abandono da ontologia. Ao longo das suas exposições, este abandono é repetidamente reafirmado, buscando ao mesmo tempo demonstrar a inépcia desta posição. A segunda constatação é a de que assim como não ocorre na exposição das ontologias pré-marxianas uma análise sistemática dos pensadores referidos, o mesmo é verdadeiro em relação à ciência do período no qual estamos tratando. O único autor que recebe uma análise mais sistemática é o filósofo alemão Rudolf Carnap.

A última constatação, que remete ao problema da homogeneização que citamos no início, ancora-se neste momento no fato de que Lukács aborda somente uma parcela do pensamento da época sobre o conhecimento científico. Como o mesmo admite, “a análise realizada [do neopositivismo] não abrangeu a totalidade do pensamento burguês socialmente significativo” (LUKÁCS, 2012, p. 75). O autor está se referindo, como demonstra o restante do parágrafo, a Nietzsche, Bergson e mais recentemente ao existencialismo - como o “o polo ‘rebelde’, da moda, oposto à autossuficiência do neopositivismo, ao conformismo neopositivista diante da generalização da manipulação” (LUKÁCS, 2012, p. 76). No entanto, Lukács ainda deixa de fora significativas produções da sua época sobre o tema. Esse relativo desconhecimento, fora do campo filosófico, é apontado por Netto (2012) em relação à economia política.

Para citar algumas lacunas identificadas na seleção feita por Lukács - das quais as causas não são aqui relevantes, dado que estas lacunas por si só não impactam as análises realizadas por Lukács, mas devem ser consideradas por seus adeptos na avaliação da atualidade de suas críticas -, podemos citar aquele que recebe uma análise mais sistemática: Carnap. O que é analisado se limita ao artigo de 1938, *Logical Foundation of the Unity of Science*, e ao livro *Der logische Aufbau der Welt*, de 1928. *The logical syntax of language*, publicado originalmente em 1934, por exemplo, não é abordado. Isso em nada abala o cerne do argumento de Lukács em relação a ausência de preocupações ontológicas no pensamento de Carnap, mas impõe severos avisos aos lukacsianos que pretendem basear seus julgamentos sobre Carnap somente pelo que escreveu Lukács, sobretudo se considerarmos que este autor alemão viveu até 1970, com materiais que foram só recentemente redescobertos (PIZZUTTI, 2020).

Além de Carnap, Karl Popper (1902-1994), considerado um dos principais filósofos da ciência do século XX, teve uma das suas mais influentes obras no âmbito da filosofia da ciência publicada ainda em 1935 e traduzida para o inglês em 1959 como *The Logic of Scientific Discovery*, mas não é referida por Lukács. Citamos ainda um dos mais conhecidos filósofos da ciência contemporaneamente, Thomas Kuhn, que publica *The Structure of Scientific Revolutions* em 1962, de enorme repercussão acadêmica e influência nas discussões da filosofia da ciência, que igualmente não é referido por Lukács. Citamos estes dois inclusive pelo fato de suas obras apresentarem críticas severas ao neopositivismo do qual Carnap foi o principal representante.

Mas este possível dessaber de Lukács, aos menos nestes domínios, considerando o seu reconhecido conhecimento filosófico enciclopédico, não é perceptível somente em relação ao desenvolvimento da filosofia da ciência. Ao longo do primeiro capítulo Lukács faz referência ao predomínio do vitalismo como explicação da vida. No entanto, conforme explica Mayr (2005), a visão vitalista foi erradicada do pensamento biológico ao menos desde 1930, dado o fracasso dos experimentos em demonstrar a existência de uma força vital, além do surgimento de novas teorias que forneciam respostas mais satisfatórias aos problemas que se buscava responder.

Realizadas estas contextualizações, iniciamos agora propriamente a exposição das nossas análises da crítica proposta por Lukács às teorias do conhecimento, enfocando na crítica ao neopositivismo. Sublinhamos anteriormente que o eixo central da argumentação do autor é a de que a tendência decisiva da atual filosofia é o “domínio exclusivo da teoria do conhecimento, o afastamento sempre mais decisivo e refinado de todos os problemas ontológicos no âmbito da filosofia” (LUKÁCS, 2012, p. 42). Mas o autor vai mais além e defende que esta tendência “em última análise pretende a eliminação de todos os critérios objetivos de verdade, procurando substituí-los por procedimentos que possibilitem a manipulação ilimitada, corretamente operativa, dos fatos importantes na prática” (LUKÁCS, 2012, p. 42). Como resultado, “a ciência contemporânea não é mais simplesmente um objeto do irresistível desenvolvimento social no sentido da manipulação generalizada, mas participa ativamente de seu aperfeiçoamento, de sua imposição generalizada” (LUKÁCS, 2012, p. 46)⁹². A ligação entre estes dois momentos é defendida por Lukács da seguinte forma:

⁹² “[...] sou muito cético em relação à importância das formulações da teoria do conhecimento. Receio que as questões da teoria do conhecimento, se não são consideradas como um momento das formulações ontológicas, deformem o problema e coloquem uniformidade onde há diferença e, ao contrário, diferença onde há uniformidade” (LUKÁCS, 2014, p. 88).

Porque se a ciência não se orienta para *o conhecimento mais adequado possível da realidade existente em si*, se ela não se esforça para descobrir com seus *métodos cada vez mais aperfeiçoados* essas novas verdades, que necessariamente são fundadas também em termos ontológicos e que aprofundam e multiplicam os conhecimentos ontológicos, *então sua atividade se reduz, em última análise, a sustentar a práxis no sentido imediato* (LUKÁCS, 2012, p. 47 - grifo nosso).

Sem adentrar quanto ao mérito da indução de Lukács - que remete aquela divisão do conhecimento em dois mundos, um marxista e outro positivista -, temos nesta passagem, conforme já dito, o eixo central da sua argumentação. Já aqui o seu problema pode ser percebido. Que impera o predomínio de pressupostos gnosiológicos e epistemológicos, com o consequente abandono do conhecimento ontológico como metafísico, trata-se de uma constatação pouco controversa. O problema está em induzir daí que se pretende a eliminação de todos os critérios objetivos de verdade, que a ciência deixa de se orientar para o conhecimento mais adequado possível da realidade e que o aperfeiçoamento dos seus métodos não está voltado para este conhecimento adequado. O nosso argumento, a ser desenvolvido a seguir, é o de que Lukács confunde negação da realidade como existente independente da ciência (ou da consciência), atitude combatida largamente por Marx contra o idealismo alemão do seu tempo, com as possibilidades do seu conhecimento tal como ela realmente é, ou seja, ontologicamente, fazendo recuar as teorias do conhecimento ao idealismo que nega a realidade independente da consciência.

Para que não reste dúvidas quanto à posição de Lukács, recordemos que anteriormente apresentamos acerca da constatação do autor de que os neokantianos expurgaram até mesmo o reconhecimento da realidade ontológica. No entanto, anteriormente o autor já defendia que impera em Kant e Berkeley uma rejeição “de toda ‘ontologização’ de seus resultados, de todos *reconhecimento da existência de objetos em si*, independentes da consciência cognoscente” (LUKÁCS, 2012, p. 40 - grifo nosso). Ou seja, já em Kant existe o expurgo do reconhecimento da realidade ontológica, segundo Lukács. Além disso, salienta-se que a ontologização dos resultados e o reconhecimento da existência de objetos em si são tomados como sinônimos, o que indica a confusão apontada por nós.

Em 1929, depois do congresso realizado em Praga pela Sociedade Ernst Mach e a Sociedade para a Filosofia Empírica sobre epistemologia das ciências exatas, foi publicado o panfleto *A concepção científica do mundo (Wissenschaftliche Weltauffassung der Wiener Kreis*, no original), que tinha como objetivo “oferecer um panorama da área de problemas em que trabalham aqueles que fazem parte ou são próximos do Círculo de Viena”, tendo sido redigido inicialmente por Otto Neurath (1882-1945) e posteriormente recebeu colaborações

de Carnap e Hans Hahn (1879-1934). Notem que o panfleto foi publicado um ano depois de sair a obra *Der logische Aufbau der Welt* de Carnap.

Como indicado por Lukács (sem nomear o Círculo de Viena), este neopositivismo, como eles mesmo informam, é caudatário dos “esforços antimetafísicos” presente, entre outros, no referido Ernst Mach. Nesse sentido, conforme veremos a seguir, possuem forte marca anti-ontológica. No panfleto citado, a concepção científica do mundo adotada é caracterizada

essencialmente mediante *duas determinações*. Em primeiro lugar, ela é empirista e positivista: há apenas conhecimento empírico, baseado no imediatamente dado. Com isso se delimita o conteúdo da ciência legítima. Em segundo lugar, a concepção científica do mundo se caracteriza pela aplicação de um método determinado, o da análise lógica. O esforço do trabalho científico tem por objetivo alcançar a ciência unificada, mediante a aplicação de tal *análise lógica* ao material empírico. Do mesmo modo que o sentido de todo enunciado científico deve poder ser indicado por meio de uma redução a um enunciado sobre o dado, assim também o sentido de cada conceito, pertencente a qualquer ramo da ciência, deve poder ser indicado por meio de uma redução gradativa a outros conceitos, até aos conceitos de grau mínimo, que se relacionam ao próprio dado (HANS; NEURATH; CARNAP, 1929, p. 12 - *grifo dos autores*).

A atitude antimetafísica e antiontológica é evidente. As pretensões de axiomatização e a matematização da ciência foram largamente criticadas por Lukács, mas também foram alvo de críticas pela filosofia da ciência durante todo o século XX. No entanto, uma das principais críticas foi direcionada a pretensão de uma distinção entre experiência e teoria, o primeiro como a base empírica e o segundo como o enunciado, ou seja, de uma posição neutra em relação à empiria, tendo sido duramente criticada pelo já citado Popper, recebendo um abalo ainda mais significativo com a virada na filosofia da ciência proporcionada pela obra já citada de Kuhn ao demonstrar *a historicidade da própria racionalidade científica* que os positivistas lógicos tomavam aprioristicamente (RICHARDSON, 2007).

No entanto, não é possível sustentar, como pretende Lukács, uma eliminação dos critérios objetivos de verdade, quando um dos objetivos do positivismo lógico é exatamente o estabelecimento de critérios científicos comuns (a análise lógica aplicada ao material empírico), daí a proposta de unificação da ciência com base em um método científico adequado (a análise lógica). Em outras palavras, o fato dos critérios objetivos adotados não serem os de Lukács não significa a sua inexistência. Quanto ao abandono da orientação para o conhecimento mais adequado possível da realidade, ele não se sustenta com base no que é dito a seguir por Hans, Neurath e Carnap (1929, p. 15 - *grifo dos autores*):

Não resta mais lugar para os juízos sintéticos *a priori*. A possibilidade de conhecimento não mais se baseia em que a razão humana imprima sua forma ao material, mas em que o material seja ordenado de um determinado modo. Nada se pode saber de antemão sobre a espécie e o grau desta ordem. O mundo poderia ser muito mais ou muito menos ordenado do que é, sem que se perdesse a cognoscibilidade. Apenas a pesquisa da ciência empírica, penetrando gradativamente, pode-nos ensinar em que medida o mundo é regular. O método da indução, a inferência do ontem para o amanhã, do aqui para o lá, é certamente válido apenas se subsiste uma regularidade. Este método não repousa, contudo, sobre uma pressuposição apriorística desta realidade, e que pode ser empregado, suficiente ou insuficientemente fundado, onde quer que conduza a resultados frutíferos.

Como vemos, não há uma negação da realidade como “coisa-em-si”, sequer que ela possui uma legalidade independente das nossas consciências, ou seja, que possui uma ordem própria. Na verdade, a regularidade é o pressuposto do método indutivo. Isso não significa, entretanto, o seu conhecimento mediante o emprego de pressuposições apriorísticas (leia-se: metafísicas) - aqui podemos incluir inclusive as teorias teleologizantes da história e as deterministas ou economicistas. Tal pressuposição, essa sim, conduziria a manipulação indiscriminada da realidade. O que o método cientificamente correto apresentado pelo positivismo lógico busca é exatamente o conhecimento mais adequado possível desta realidade, sem aceitar, no entanto, o problema da realidade tal como ela realmente é, por considerarem que se trata de um problema metafísico. Como resultado, Lukács transforma um princípio científico do positivismo lógico (a impossibilidade de conhecer a realidade “em-si”) em um atentado contra a própria validade desta forma de enxergar a ciência para conhecimento da realidade, sendo lançada ao universo da pura manipulação. Em outros termos, Lukács constrói um espantalho que pode ser facilmente nocauteado e homogeneizado ao conjunto das teorias do conhecimento.

Das suas induções o autor ainda tira outra que busca sustentar que em sua época impera uma continuidade do princípio da dupla verdade que apresentamos anteriormente. Segundo ele, com a negação dos problemas ontológicos, “ofereceu-se à religião, desde a crise do Renascimento, a mais ampla margem para uma livre interpretação do mundo” (LUKÁCS, 2012, p. 50). Em outro momento afirma mais categoricamente que “Quando a ciência e a filosofia científica, pela eliminação de toda problemática ontológica de seu âmbito, provocam o renascimento da dupla verdade, a científica e a metafísica [...], a religião fica livre para preencher esse espaço como bem entender e puder” (LUKÁCS, 2012, p. 52). Sobre isso talvez seja suficiente reproduzir a posição expressa por Hahn, Neurath e Carnap (1929, p. 10-11) sobre a metafísica e a teologia para mostrar que para estes não existe nenhuma verdade

na metafísica ou na teologia e que, portanto, a teoria da dupla verdade só pode ser sustentada por teólogos e metafísicos:

O metafísico e o teólogo, compreendendo mal a si próprios, crêem expressar algo com suas proposições, descrever um estado de coisas. A análise mostra, todavia, que tais proposições nada significam [...] devem ter claro e reconhecer nitidamente que não realizam descrição, mas expressão, que não produzem teoria, isto é, comunicação de conhecimento, mas poesia ou mito.

O importante a ser frisado é que este equívoco decorre da confusão entre o reconhecimento da objetividade da realidade e a possibilidade do seu conhecimento ontológico. Quando analisa o processo de matematização da física, argumenta que ao se assentar nas bases positivistas termina por afrouxar a relação da física com a realidade existente em si, mesmo que, ao mesmo tempo, constitua “um enorme progresso na metodologia científica” (LUKÁCS, 2012, p. 48). Apresentando o que considera ser o correto papel da matemática no processo de espelhamento da realidade, Lukács afirma:

Por um lado, o físico pode investigar criticamente, em cada caso, que propriedades quantitativas são expressas matematicamente e a que se referem concretamente. Desse modo, estará em condições de perceber e esclarecer, no interior da necessária homogeneidade metodológica do espelhamento matemático, as diferentes de objetividade qualitativa efetivamente presentes na realidade existente em si. Só desse modo o espelhamento matemático torna-se o veículo realmente adequado para uma reprodução ideal e mais correta possível da própria realidade [...] (LUKÁCS, 2012, p. 49)

O processo de superação de interpretações meramente matemáticas dos fenômenos físicos, que antes devem se dar “nos termos da física com o auxílio da matemática” (LUKÁCS, 2012, p. 49), ou seja, pelo correto espelhamento matemático da realidade, se soluciona para Lukács de forma admiravelmente simples: analisando o que as propriedades quantitativas expressam, seu conteúdo concreto. Para além da necessária crítica a matematização da realidade, não somente no campo da física, o autor deixa de notar o cerne do problema, que faz da sua solução uma expressão de realismo ingênuo: as possibilidades reais de conhecer a “objetividade qualitativa efetivamente presentes na realidade existente em si”. Voltaremos a este problema, inclusive a esta mesma passagem, quando nos detivermos sobre a teoria do espelhamento de modo mais direto.

Em seguida o autor argumenta que o físico Max Planck (1858-1947) ainda pertence “ao antigo tipo dos grandes físicos, ao grupo dos ‘realistas ingênuos’” e que ele oferece um “belo exemplo” do método proposto por Lukács. A respeito do aparecimento do *quantum* de ação elementar, cita a seguinte passagem de Planck: “Essa constante é um novo e misterioso

mensageiro proveniente do mundo real, que continuamente impunha sua presença nas mais diversas mensurações e sempre reivindicou obstinadamente um lugar próprio” (PLANCK, 1944, p. 186 *apud* LUKÁCS, 2012, p. 50). Como o leitor mesmo pode constatar, Planck em nenhum momento nesta citação afirma a possibilidade de analisar este “mensageiro”, muito menos tal como ele é em si mesmo. Afirma somente a sua existência. Fragoso e Videira (2012, p. 53), em pesquisa sobre a filosofia em Planck, realçam esta confusão de Lukács ao explicarem que

o principal argumento de Planck em favor do realismo afirma que este último não teria como ser fundamentado, ao menos se por fundamentação entendermos argumentos construídos com o recurso a um procedimento de tipo kantiano ou transcendental, em que se visa a descortinar o a priori constitutivo da possibilidade mesma da experiência da realidade. Para Planck, não havendo como provar a existência do mundo exterior, é preciso nele acreditar por um ato de fé.

Ou seja, o argumento de Planck, longe do realismo defendido por Lukács como exemplar daquilo que ele próprio concebe, é exatamente a oposição à possibilidade de um conhecimento ontológico. O mesmo tipo de equívoco pode ser identificado na análise que Lukács realiza do experimento ideal de Albert Einstein (1879-1955) sobre a conexão entre geometria e teoria da relatividade. A passagem citada de Einstein por Lukács é a seguinte:

Iniciemos com a descrição de um mundo no qual vivem apenas seres bidimensionais - e não tridimensionais como o nosso. O cinema já nos habituou a ver seres bidimensionais agindo numa tela bidimensional. Imaginemos agora que esses vultos espectrais, isto é, os atores sobre a tela, efetivamente existem, que pensam e podem criar uma ciência própria e, ademais, que a tela bidimensional constitui para eles o espaço geométrico. Tais seres não têm condições de imaginar, de modo plástico, um mundo tridimensional, assim como nós não podemos formar nenhuma imagem de um mundo quadridimensional. Eles são capazes de curvar uma reta, eles sabem o que é um círculo, mas não podem construir uma esfera, porque para tanto precisariam sair de sua tela bidimensional (EINSTEIN; INFELD, 1956, p. 149-50 *apud* LUKÁCS, 2012, p. 62).

O comentário de Lukács, que ele considera ser contra o experimento ideal de Einstein, portanto, uma crítica, é um protesto para que

Todo leitor do experimento ideal einsteiniano, caso conserve algo de seu senso comum e não se submeta cegamente às concepções da moda de uma autoridade científica justamente reconhecida, deve-se dar conta imediatamente de que os seres bidimensionais einsteinianos não são nem seres, nem bidimensionais, mas sim espelhamentos bidimensionais de seres tridimensionais normais e que, em consequência, não se movem num mundo bidimensional nem agem num mundo assim, mas cuja ação, cujo ambiente, mundo concreto etc. nada mais são que espelhamentos bidimensionais de nossa realidade tridimensional normal (LUKÁCS, 2012, p. 62-3).

Disso conclui que, “De modo correspondente, os espelhamentos não podem ter nenhum tipo de representação própria, apenas espelham as representações que seus modelos tiveram na realidade” (LUKÁCS, 2012, p. 63). Ao contrário do que solicita Lukács, mesmo alguém submetido cegamente as concepções da moda se dariam conta da real intenção de Einstein, dado que se trata, por um lado, de um experimento ideal (portanto, não real) e, por outro lado, que o próprio Einstein, muito didaticamente, relembra este caráter de experimento ideal ao pedir que “imaginemos” que estes atores sobre a tela realmente existem. Ou seja, novamente Lukács despende energias contra um espantalho por ele mesmo criado. O que é realmente importante no experimento ideal de Einstein (para os fins do problema do conhecimento) é o de demonstrar que, caso aqueles atores realmente existissem, eles agiriam e pensariam limitados ao mundo bidimensional, do mesmo modo que nós, que efetivamente existimos, agimos, pensamos e criamos, limitados a imagem de um mundo tridimensional. Como os atores bidimensionais não possuem condições de pensar um mundo tridimensional, mesmo que este mundo de fato exista (como sabemos que existe), do mesmo modo nós estamos na mesma condição em relação ao mundo quadridimensional, mesmo que ele exista efetivamente. A representação de Einstein não é um atentado anti-ontológico, mas uma exposição dos limites do nosso conhecimento em um dos sentidos mais profundos daquilo que consideramos um pressuposto ou princípio básico para pensar o mundo.

Ainda contra o experimento ideal de Einstein, Lukács defende que este “faz uma concessão filosófica à teoria da manipulação do neopositivismo, favorecendo com sua autoridade a tendência fundamental deste último em fazer desaparecer da ciência a realidade” (LUKÁCS, 2012, p. 66). Contra isso, Lukács exige que na análise dos fenômenos reais, no seu espelhamento, “a filosofia pode com razão exigir que a ciência distinga entre a própria realidade e os seus espelhamentos usados com finalidade cognitiva” (LUKÁCS, 2012, p. 66). Em outro momento, corroborando esta ideia, afirma que o positivismo é o maior esforço já existente “em eliminar toda distinção entre a própria efetividade e suas representações nas diversas formas de espelhamento” (LUKÁCS, 2012, p. 61). Ou seja, a exigência de Lukács é a mesma feita pelo positivismo lógico de distinção entre o que é da experiência e o que é da empiria, tão duramente criticado por Popper e Kuhn. Voltaremos a este problema de modo mais sistemático no tópico seguinte.

Devemos pontuar ainda que ao contrário do que se pode tirar como conclusão da afirmação de Lukács (2012, p. 61) de que “é por certo confortável circunscrever a luta contra a ontologia a questões muito complicadas” do ponto de vista da “economia do pensamento”, o

que “sobra” não é nenhum pouco confortável ou simples. Ao contrário, envolve toda uma gama de problemas que dizem respeito ao universo da lógica, da matemática, da filosofia e das ciências sociais e humanas em geral, de forma a aperfeiçoar os instrumentos do conhecimento da realidade, bem como compreender como funciona este campo das elaborações científicas e quais seus pressupostos.

Como indicações finais deste tópicos, esperamos deixar aos lukacsianos e aos pesquisadores sobre a questão ambiental que buscam um alento crítico no pensamento de Lukács - conforme concebemos com esta pesquisa -, indicações quanto ao que consideramos limites das críticas do marxista húngaro às modernas teorias do conhecimento, ao menos do ponto de vista da lógica interna dos seus argumentos com relação a lógica interna de algumas destas teorias.

Este último aspecto deve ser destacado, pois como anunciamos inicialmente, a crítica proposta por Lukács visa os fundamentos comuns destas perspectivas teóricas, o que implica em suas bases sociohistóricas de sustentação, das quais merecem um tratamento crítico a parte que não cabe aqui. A esse respeito destacamos que a abordagem de Lukács, ao buscar as raízes históricas e sociais da ciência moderna, bem como das teorias do conhecimento que lhe alicerçam, é fundamental, independente da nossa concordância com seus resultados, sobretudo aqueles que encontramos em obras anteriores como *A destruição da Razão*. Nesse sentido, a crítica às perspectivas gnosiológicas em relação a ausência de demarcação da sua base social, bem como a não precisão do “enraizamento social das teorias científicas” (FORTES, 2013, p. 274), deve ser investigada mais a fundo, pois constitui uma chave investigativa de maior importância, em especial para uma avaliação mais contemporânea das teorias que, como vimos na introdução, fundamentam epistemológica e metodologicamente algumas vertentes do debate socioambiental e que tem suas raízes no período investigado por Lukács.

No entanto, é preciso, por um lado, não homogeneizar estes limites a todas estas perspectivas - com ou sem incidência significativa no debate ambiental -, sobretudo se pensarmos nos desenvolvimentos do final do século XX nos âmbitos da Filosofia da Ciência, História da Ciência, Sociologia da Ciência ou mesmo da Sociologia do Conhecimento, além das próprias reflexões metodológicas e epistemológicas no interior das diferentes disciplinas da ciência, como, por exemplo, na História as teorias da história e as historiografias. Por outro lado, as considerações de Lukács tendem a excluir as mediações próprias dos complexos sociais da filosofia e da ciência, reduzindo as concepções gnosiológicas e a cientificidade

moderna a mera necessidade ideológica do desenvolvimento do capital, enquanto reprodução da lógica manipulatória do sistema.⁹³

Este preâmbulo, segundo concebemos, deve auxiliar na contextualização dos problemas colocados por Lukács e na demarcação da sua posição a respeito de uma parcela da produção intelectual da sua época. A seguir, abordaremos a teoria do espelhamento na obra do autor, chegando assim de modo mais direto ao nosso segundo objetivo específico.

3.2. A TEORIA DIALÉTICA DO ESPELHAMENTO

Chegamos, enfim, ao nosso segundo objetivo específico. A razão da postergação no tratamento da teoria do espelhamento se deve aos caminhos que optamos por trilhar nas nossas investigações. Nós iniciamos as nossas investigações tendo como objetivo direto a teoria do espelhamento e método dialético. No entanto, nos deparamos com diversos momentos não explicados e que consideramos fundamentais para uma compreensão mínima desta teoria. Isso se deve, evidentemente, ao próprio método de tratamento do autor ao problema, que não o isola enquanto um problema “em-si”, mas que deve ser apreendido no interior da própria constituição do ser social. Nesse sentido, nosso trabalho aqui é tanto um esforço de retomada sintética do espelhamento na gênese do ser social, visando avançar para suas formas mais desenvolvidas no interior da filosofia e da ciência, que constituem o objetivo desta pesquisa.

Além disso, quando começamos a formular alguns apontamentos críticos, entendemos do mesmo modo que eles só poderiam ser postos com mínima substancialidade se fossem acompanhados de prévia abordagem desses mesmos momentos, dos quais tratamos anteriormente neste capítulo e no capítulo anterior. Muitos outros deveriam ter sido ainda abordados, para não dizer sobre o aprofundamento daqueles que receberam algum tratamento, inclusive a partir do debate socioambiental, mas isso tornaria a tarefa tão profunda que romperia com os limites da própria obra de Lukács.

Como temos adotado ao longo das nossas exposições, iniciemos também este tópico com alguns apontamentos metodológicos. O primeiro deles decorre da constatação de que apesar da teoria do espelhamento ser tão importante ao conjunto da teoria de Lukács, ela não possui lugar privilegiado (sistemático) na *Ontologia*. Diferente de algumas obras anteriores que dedicam capítulos especificamente ao tema, como em *Marxismo ou Existencialismo?*, na

⁹³“A cientificidade moderna e, de forma ainda mais evidente, o neopositivismo são o reflexo no plano filosófico das necessidades práticas da sociabilidade do capital” (FORTES, 2013, p. 280).

Ontologia encontramos com ela de modo pulverizado em diversos momentos. Destacamos, em especial, a introdução e o primeiro capítulo da sua parte histórica, em meio a crítica ao neopositivismo e ao existencialismo, na análise da *intentio recta* de Hartmann, no tratamento do método em Marx e no capítulo sobre o trabalho, este já na parte sistemática da obra. Esta ausência de sistematicidade talvez tenha sua razão de ser no fato de já ter recebido um tratamento anterior de modo aprofundado e sistemático na sua obra *Estética*. Mesmo diante disso, não recuamos na nossa opção metodológica pela *Ontologia*, apesar do diálogo mais intenso neste momento com a *Estética*.

A influência de Lênin no pensamento do autor, mais do que nunca, na sua teoria do espelhamento é fortemente presente. A partir de Marx e Engels, Lenin é o primeiro a sistematizar a teoria do espelhamento, segundo o próprio Lukács. Apesar de não deixar tão explícita esta influência nas suas últimas obras, quando nos voltamos, por exemplo, *Arte e verdade objetiva* e *Marxismo ou Existencialismo?*, vemos que em muitos momentos as posições de Lukács são quase que exatamente as mesmas de Lenin, principalmente (mas não exclusivamente) o contido nos cadernos deste último sobre Hegel. Para Lukács (2012, p. 299), é com Lenin que se inicia “um verdadeiro renascimento de Marx” e que “após a morte de Engels, [a obra de Lenin é...] a única tentativa de amplo alcance no sentido de restaurar o marxismo em sua totalidade [...]” (LUKÁCS, 301).⁹⁴

O nosso objeto, é preciso frisar, não é toda a teoria dialética do espelhamento, mas especificamente espelhamento filosófico-científico. Esse lembrete é importante na medida em que comumente esta teoria é remetida ao espelhamento artístico. Não sem razão, dado que mesmo suas elaborações mais gerais estão no interior da obra *Estética*, como já dissemos, e por isso recebe um tratamento muito mais sistemático. Com isso queremos dizer que se na *Estética* encontramos uma investigação aprofundada da teoria do espelhamento, isso não significa que diga respeito ao espelhamento filosófico-científico em específico. Diante disso, tal como foi no caso dos complexo sociais da ciência e da filosofia, também aqui o exercício reflexivo e investigativo de buscar referências à filosofia e à ciência em meio ao tratamento

⁹⁴“É grande mérito de Lenin, e não só aqui, ter sido o único marxista de seu tempo a rejeitar resolutamente a supremacia filosófica da lógica e da teoria do conhecimento que se apoiam em si mesmas (necessariamente idealistas), retornando ao contrário [...] à originária concepção hegeliana da unidade entre lógica, teoria do conhecimento e dialética, mas traduzida em termos materialistas. Além do mais, é preciso notar que, em particular no escrito do Empiriocriticismo, a teoria do conhecimento de Lenin, em todos os casos concretos, enquanto teoria do conhecimento do espelhamento de uma realidade material que existe independentemente da consciência, é quase sempre subordinada a uma ontologia materialista. Também naquele texto é possível interpretar ontologicamente, em sua objetividade, a dialética assumida na unidade em questão” (LUKÁCS, 2012, p. 300).

do espelhamento artístico também foi um recurso metodológico adotado - se bem que com menos intensidade -, além das próprias referências gerais ao espelhamento.

3.2.1. Distinção entre a realidade e o seu espelhamento

Iniciemos por uma conceituação geral desta teoria. Em *Arte e verdade objetiva*, texto de 1934, a teoria do espelhamento é entendida como o “el fundamento común de todas las formas del dominio teórico y práctico de la realidad por la conciencia humana” (LUKÁCS, 1966a, p. 11). Na *Ontologia*, do mesmo modo o espelhamento dialético⁹⁵ é tomado como o processo necessário ao conhecimento correto da realidade. Uma teoria dialética do espelhamento corresponderia, assim, à própria teoria marxista do conhecimento fundamentada ontologicamente (LUKÁCS, 2012, p. 47). Nossa preocupação neste momento está direcionado centralmente a teoria dialética do espelhamento enquanto uma teoria ontológica ou realista do processo de conhecimento, no seu nível mais elevado de desenvolvimento. A questão da sua gênese e o seu caráter constitutivo do ser social no seu relacionamento com a natureza e a sociedade, ou seja, do seu caráter basilar na consciência humana, tal como formulado no texto de 1934 citado, já foi por nós abordado no capítulo anterior deste trabalho e constitui a base para reflexão acerca do espelhamento neste nível de desenvolvimento, inclusive quanto às limitações do autor.

Estamos chamando de teoria dialética do espelhamento - em fidelidade a uma das conceituações do próprio autor (LUKÁCS, 2012, p. 27) -, mas talvez seria mais preciso dizer que trata-se de uma teoria ontológica do espelhamento, ou ao menos de pretensões ontológicas. Isso pelo fato de que são estas precisamente as pretensões desta teoria, estando voltada ao “ser das coisas-em-si”, ao “ser em sentido ontológica” ou as “questões ontológicas (LUKÁCS, 2012, p. 26). Ou seja, tudo aquilo que o autor identifica estar ausente nas perspectivas teóricas do seu tempo, especialmente no neopositivismo e no existencialismo - mas que pode ser estendido ao pensamento pós-moderno que impera no interior do debate ambiental com base, especialmente, no pensamento complexo e da teoria dos sistemas; esta ausência também se verifica no interior da teoria ecológica marxista⁹⁶. Em resumo, poderíamos dizer que se trata de uma teoria realista do conhecimento. Resta saber se este

⁹⁵Utilizaremos a conceituação “espelhamento dialético” como aquele da teoria do espelhamento de Lukács, para diferenciar do espelhamento em geral.

⁹⁶Com a possível exceção de Foster (2000), que chega a introduzir algumas questões relativas a um “materialismo ontológico” em Marx, mas o faz partindo do pensamento de Roy Bhaskar.

realismo é ou não ingênuo, estigma do qual Lukács já tinha conhecimento inclusive (LUKÁCS, 2012, p. 48), ou mesmo se seria mais uma reelaboração da própria metafísica.

Talvez nem seria necessário dizer que tendo esta intencionalidade, esta teoria do espelhamento defende o “valor objetivo da verdade do conhecimento” e dos “critérios objetivos de verdade” (LUKÁCS, 2012, p. 42), em contraposição mais uma vez ao caminho seguido pela filosofia e a ciência do seu tempo, que teria expurgado estas preocupações dos seus horizontes (LUKÁCS, 2012, p. 26) - e quanto a sua extensão para as influências epistemológicas e metodológicas no debate socioambiental, basta observar o tratamento dado, por exemplo, por Morin (FLORIANI, 2014) ou Leff (2006). Apesar de se tratar de um típico problema epistemológico e/ou gnosiológico, torna-se evidente que não é pretensão do autor desenvolver mais uma epistemologia ou gnosiologia, criar mais um modelo para compreensão da realidade ou investigar a consciência humana. Esta teoria dialética do espelhamento almeja ser o caminho efetivo do conhecimento, nesse sentido é ontológica sua pretensão.

Mas então por que se preocupar com estes problemas em vez de ir direto ao seu objeto de investigação, a ontologia do ser social? O próprio autor nos dá suas razões ao dizer que a correta compreensão do “espelhamento dialético da realidade objetiva” é um passo necessário e indispensável para o correto conhecimento do ser social (LUKÁCS, 2012, p. 27). Sendo assim, o problema do autor é a ontologia do ser social, mas para o correto conhecimento deste ser (e não só dele) não é possível prescindir dos problemas relacionados ao conhecimento. Este tipo de percepção é fundamental para compreensão do modo como Lukács, mas também alguns adeptos do marxismo, enxergam a relação entre o conhecimento/método e questões concretas da realidade. Veja-se, por exemplo, o resultado de Foster (2005, p. 9 - *grifo nosso*) a respeito da relação entre Marx e a ecologia: “cheguei à conclusão de que a visão de mundo de Marx era profundamente - e na verdade sistematicamente - ecológica (em todos os sentidos positivos em que se usa o termo hoje) e que esta perspectiva ecológica era derivada do seu *materialismo*”.

O importante a ser salientado é que o conhecimento é aqui tratado em conexão com o problema da ontologia do ser social e não como um problema “em-si” e autônomo. Ou como um dos mais conhecidos adeptos do pensamento Lukács no Brasil explica em aula sobre o método de Marx - mas que se aplica inteiramente à Lukács como bom seguidor do pensador alemão⁹⁷: “Marx não discute quais são as nossas condições de conhecer [... antes]

⁹⁷ “[...] nenhum leitor imparcial de Marx pode deixar de notar que todos os seus enunciados concretos, se interpretados corretamente, isto é, fora dos preconceitos da moda, são ditos, em última análise, como enunciados diretos sobre certo tipo de ser, ou seja, são afirmações puramente ontológicas. Por outro lado, não há nele

problematiza as nossas condições de conhecimento de um objeto determinado (NETTO, 2002b, min 4:00). Portanto, nunca se trata de uma preocupação como o conhecimento em geral (nem mesmo o filosófico-científico), mas do conhecimento de um objeto determinado (no caso aqui, do ser social).

Nosso ponto de partida para compreensão da teoria do espelhamento em Lukács é uma constatação elementar: para o autor, a realidade existe em si e por si mesma, ou seja, existe independente de qualquer consciência cognoscente (LUKÁCS, 2012, p. 40; 1966a, p. 19). El fundamento de todo conocimiento justo de la realidad, ya se trate de la naturaleza o de la sociedad”, diz Lukács na abertura de *Arte e verdade objetiva*, “es el reconocimiento de la objetividad del mundo exterior, esto es, de su existencia independiente de la conciencia humana” (LUKÁCS, 1966a, p. 11). Isso implica em uma prioridade ontológica do ser em relação à consciência, dado que a realidade pode existir sem a consciência, mas esta não pode existir sem aquela. Este fato já era por nós devidamente conhecido, dado que tivemos a oportunidade de abordá-lo em na sua gênese, conforme proposta de interpretação pelo autor, mais precisamente na origem da relação sujeito-objeto. Na teoria de Lukács este fato se desdobra na constatação de que “Toda la concepción del mundo exterior no es más que un reflejo en la conciencia humana del mundo que existe independientemente de ella” (LUKÁCS, 1966a, p. 11).

Também já vimos que esta realidade e seus fatos possuem uma lógica própria não formal (LUKÁCS, 2012, p. 59), que possui uma estrutura complexa composta por complexos, dos quais possuem uma dinâmica particular, sendo o desenvolvimento do mundo uma dinâmica de inter-relações entre estes complexos e as categorias que eles comportam, envolvendo tanto o mundo natural como o social. Diante disso, um conhecimento como o que propõe Lukács, que visa espelhar a realidade existente “em-si”, objetivo, portanto, só pode se dar perseguindo esta lógica dialética da realidade e dos seus fatos⁹⁸. Somente um espelhamento dialético da realidade pode, portanto, reproduzi-la fielmente na consciência, ser verdadeiramente ontológico. Em outros termos, trata-se do único modo adequado de compreender a realidade tal como ela é, pois se esta realidade é material e dialética, somente um espelhamento correspondente (materialista e dialético) pode apreendê-la fielmente.⁹⁹

nenhum tratamento autônomo de problemas ontológicos; ele jamais se preocupa em determinar o lugar desses problemas no pensamento, em defini-los com relação à teoria do conhecimento, à lógica etc. de modo sistemático ou sistematizante” (LUKÁCS, 2012, p. 281).

⁹⁸Segundo Lukács, para Marx “a dialética não é apenas um princípio cognitivo, mas constitui a legalidade objetiva de toda realidade” (LUKÁCS, 2012, p. 101).

⁹⁹“Como la realidad objetiva es de naturaleza dialéctica, todo el comportamiento práctico e intelectual del hombre, y su reflejo de la realidad, tienen que adecuarse a ella; las tendencias contrarias que triunfan

Nesse ponto podemos salientar a presença de Hegel nas considerações de Lukács, inclusive para tornar mais inteligível a sua proposta. Esta pretensão “ontologizadora”, segundo Lukács, também estava presente no filósofo alemão: “[em Hegel] não apenas as categorias lógicas singulares pretendem ser, em última análise, idênticas ao em-si real, mas também o seu edifício, a sua sequência, a sua hierarquia querem corresponder exatamente ao edifício ontológico da realidade” (LUKÁCS, 2012, p. 190). Hegel, portanto, busca calcar sua lógica ontologicamente.¹⁰⁰

Insistindo ainda no tratamento dedicado a Hegel, Lukács defende que este trabalha com a lógica das determinações e não das definições (como é próprio da lógica moderna). As definições são entendidas como aquelas que buscam manipular semanticamente os objetos e suas conexões (LUKÁCS, 2012, p. 245). A determinação, por sua vez, “sempre é um processo que se movimenta do simples ser-conhecido imediatamente abstrato até sua aproximação a algo conhecimento do modo mais completamente determinado possível” (LUKÁCS, 2012, p. 246). Em outros termos, não criam-se conceitos e modelos teóricos para dar conta da realidade. Ao contrário, busca-se extrair as categorias próprias do objeto estudado, sua dinâmica e estrutura particulares. Ou seja, suas determinações concretas e existentes independentes das definições do pesquisador.

Avançando ainda mais sobre este aspecto, Lukács diz que em Hegel “a mobilidade do pensamento em conceito, juízo e silogismo é apenas o lado intelectual da infinitude intensiva de cada objeto, relação ou processo”, ou seja, que a “processualidade do pensamento é apenas consequência da processualidade de toda a realidade” (LUKÁCS, 2012, p. 199). Disso se segue, portanto, que para uma lógica própria da realidade deve haver uma lógica correspondente no plano do pensamento, capaz de apreender a dinâmica desta realidade. O

temporalmente tienen siem pre, como en el caso recién aludido, causas históricas específicas” (LUKÁCS, 1966c, p. 20).

¹⁰⁰ “[...] a lógica hegeliana [...] não pretende ser uma lógica no sentido escolar da palavra, uma lógica formal, mas uma indissolúvel unidade espiritual de lógica e ontologia: por um lado, as verdadeiras conexões ontológicas recebem em Hegel sua expressão adequada no pensamento tão somente na forma de categorias lógicas; por outro lado, as categorias lógicas não são concebidas como simples determinações do pensamento, mas devem ser entendidas como componentes dinâmicos do movimento essencial da realidade, como graus ou etapas no caminho do espírito para realizar a si mesmo” (LUKÁCS, 2012, p. 198). No entanto, é preciso não esquecer dos limites da lógica de Hegel: “Já dissemos que Hegel é o único, entre os representantes da filosofia clássica alemã, a apresentar essa tendência para uma ontologia baseada na lógica, para uma ontologia que só consegue encontrar expressão adequada em categorias e relações lógicas. Por um lado, isso faz com que ele seja o único, em ligação com essa nova cognição do mundo, a lançar as bases para uma nova lógica, uma lógica dialética; por outro, dando expressão à sua nova ontologia nessa nova lógica, ele sobrecarregou as categorias lógicas de conteúdos ontológicos, englobando incorretamente em suas articulações relações ontológicas, além de ter deformado de várias maneiras os importantíssimos conhecimentos ontológicos novos ao forçar seu enquadramento dentro de formas lógicas” (LUKÁCS, 2012, p. 212).

espelhamento dialético se pauta nesta pretensão, tendo como caminho entre os dois “planos” o método dialético que veremos no subcapítulo seguinte.

Desta constatação pretensamente ontológica, o autor estabelece uma exigência fundamental ao conhecimento objetivo da realidade: a apreensão da diferença entre a realidade objetiva e o seu espelhamento subjetivo, ou seja, entre o que é próprio da realidade objetiva e o que é intromissão das nossas “representações”. Ou ainda, em outra formulação, entre o que é teoria e o que é o seu objeto. Trata-se de uma exigência reiterada de modo insistente pelo autor ao longo da *Ontologia* (LUKÁCS, 2015, p. 311-2; 2012, p. 27; p. 29; p. 61; p. 66; p. 81), sendo esta indistinção entre a realidade objetiva e seu espelhamento, ao lado da recusa das questões ontológicas e da busca da “coisa-em-si”, uma das principais críticas às teorias do conhecimento do seu tempo, especialmente aquelas incorporadas e desenvolvidas pelo neopositivismo e pelo existencialismo, conforme já tivemos a oportunidade de apresentar. Trata-se, portanto, de um princípio de maior importância na fundamentação da teoria do conhecimento marxista em Lukács.

Lukács considera que a apreensão da diferença “entre a realidade objetiva e o seu espelhamento imediato” não só é possível como é uma consequência da centralidade dada ao espelhamento dialético da realidade objetiva, ou seja, trata-se de uma necessidade no conhecimento do ser social (LUKÁCS, 2012, p. 27). Necessidade essa que é consequência direta, na obra do autor, daquela separação originária entre sujeito e objeto, ou seja, trata-se de uma necessidade que é produto do próprio trabalho, para própria constituição do ser social. Por sua vez, tal necessidade decorre daquela de reprodução do “ser-em-si” do objeto para realização do pôr teleológico. As raízes para compreensão das pretensões ontológicas do conhecimento na obra do autor, mediante a separação explícita entre teoria e realidade em um nível mais elevado do desenvolvimento do ser social, portanto, encontram-se na própria gênese do pensamento científico a partir do trabalho - em que o problema da natureza deste conhecimento dos meios no processo de trabalho já foi por nós levantado.

É interessante rastrear novamente a construção argumentativa do autor a partir da gênese do ser social, mais precisamente dos momentos do pôr teleológico em desenvolvimento, inicialmente como controle social das reações naturais humanas, até o controle da própria subjetividade na relação entre teoria e prática investigativa¹⁰¹. No

¹⁰¹Essa linha de continuidade é estabelecida pelo próprio autor desde o início e de um modo fundamental: “para resolver o problema ‘teoria-práxis’ é preciso voltar a práxis, ao seu modo real e material de manifestação, onde se evidenciam e podem ser vista clara e univocamente suas determinações ontológicas fundamentais. Assim, o aspecto ontologicamente decisivo é a relação entre teleologia e causalidade” (LUKÁCS, 2015, p. 89).

tratamento do pôr teleológico do trabalho, mais precisamente quanto a necessidade de “capturar o objetivo ser-em-si” do objeto visado, Lukács defende que “Aqui não temos apenas a intenção de atingir um espelhamento objetivo, mas também de *eliminar tudo o que seja meramente instintivo, emocional etc.* e que poderia atrapalhar a compreensão objetiva”. E completa afirmando que “Essa é a forma pela qual a consciência torna-se dominante sobre o instinto, o conhecimento sobre o meramente emocional” (LUKÁCS, 2015, p. 79). Ou seja, a tendência do conhecimento da realidade como ela é em si, independente da consciência, como vimos, é um fato ontológico primário. Com ela também a necessidade de eliminação da subjetividade que interfira neste processo. Em outro momento, defende que “o que caracteriza como elemento fundante do ser social não é a falta de um interesse, mas o fato de que esse interesse [...] deve ser suspenso durante a preparação e execução” (LUKÁCS, 2015, p. 447) e de que, no trabalho, “essa suspensão tem de ser completa” (LUKÁCS, 2015, p. 448). Mas o mais importante é a afirmação de que é exatamente esta suspensão das necessidades que levou ao desenvolvimento das ciências exatas (LUKÁCS, 2015, p. 447). Para Lukács, tanto no trabalho como “para a ciência que brota nele”, “entra em cogitação exclusivamente o puro ser-em-si do objeto” (LUKÁCS, 2015, p. 448). Ou seja, temos a formulação de uma exigência do conhecimento objetivo da realidade em suas formas superiores de conhecimento assentado em uma necessidade objetiva do próprio ser social.

No caso do conhecimento já desenvolvido, o autor censura as tendências epistemológicas e gnosiológicas do seu tempo, conforme vimos, notadamente o neopositivismo e o existencialismo - mas também vertentes do marxismo -, exatamente porque “não demarcaram - ou o fizeram de modo insatisfatório - a consideração lógico-gnosiológica da consideração ontológica e não entenderam, ou não conheceram, ou não reconheceram de modo suficientemente claro a prioridade da segunda em relação a primeira” (LUKÁCS, 2012, p. 29). Em outros termos, censura-os por “eliminar toda distinção entre a própria efetividade e suas representações nas diversas formas de espelhamento” (LUKÁCS, 2012, p. 61).

Se referindo mais diretamente à filosofia e a ciência, Lukács defende que na análise da totalidade dos momentos do real “a filosofia pode com razão exigir que a ciência distinga entre a própria realidade e os seus espelhamentos usados como finalidade cognoscitiva” (LUKÁCS, 2012, p. 66). Assim, critica por exemplo o existencialismo pela “incapacidade de perceber e reconhecer a *fronteira clara* e objetivamente presente entre o próprio ser e seus espelhamentos” (LUKÁCS, 2012, p. 81 - *grifo nosso*). Esta crítica implica não somente na

possibilidade e na necessidade de distinção entre os modelos e constructos teóricos - ou seja, espelhamentos filosóficos e científicos - elaborados para fins de responder aos problemas da realidade e para sua compreensão, mas ao conjunto dos espelhamentos do ser social, como fica mais evidente na última citação. Denota ainda que este princípio se aplica tanto ao espelhamento da realidade social como da realidade natural, ou seja, ao conhecimento da realidade como um todo.

Esta diferenciação é central à teoria do espelhamento em Lukács na medida em que é o pressuposto da possibilidade de atribuir significado ontológico ao espelhamento da realidade (LUKÁCS, 2012, p. 39-40). Sem esta diferenciação, a possibilidade de determinar se um conhecimento é ou não ontológico, ou seja, se corresponde efetivamente à realidade mesma, fica obstaculizado, ou mesmo impossibilitado.

Mas apesar de imprescindível, por si só esta diferenciação não seria suficiente para atribuir significado ontológico a um enunciado teórico. Apesar do fato de estar voltado ao conhecimento ontológico das coisas ser fator importante, ele por si só não pode se sustentar, dado que a dualidade entre o ser e o seu espelhamento permanece, e conforme explica Lukács (2015, p. 66), “exatamente por causa da distância necessária imposta pelo espelhamento, pode errar”. Voltar-se às questões ontológicas, por si só, não garante um conhecimento verdadeiramente ontológico, ou seja, um espelhamento fiel da realidade. Basta verificar a crítica a Heidegger para constatar isso. Lukács afirma que este, com base em “suas” categorias, “julga encontrar e fundamentar em termos puramente filosóficos na investigação ontológico-fenomenológica do ser-aí”, mas, para Lukács”, só encontra “modos fenomênicos imediatos de teor sumamente abstrato [...] da vida moderna, capitalisticamente estranhada e manipulada” (LUKÁCS, 2012, p. 86-7), ou seja, encontramos nas suas categorias uma expressão do pensamento dominante da época. Assim, o que foi dito inicialmente sobre o direcionamento da teoria do espelhamento para o “o ser das coisas-em-si” e a defesa de critérios objetivos da verdade, ou ainda, que “toda teoria do conhecimento marxista, em virtude da teoria do espelhamento, tem um fundamento ontológico” (LUKÁCS, 2012, p. 47), sem a possibilidade de diferenciação entre ser e seu espelhamento - ao menos o científico-filosófico -, fica somente no plano do discurso.

Isso implica, por sua vez, que “esse processo de objetivação e de distanciamento tem como resultado que as reproduções jamais possam ser cópias quase fotográficas, mecanicamente fiéis da realidade”. Ao contrário, complementa o autor que elas “são sempre determinadas pelos pores de fim”, “pela reprodução social da vida” (LUKÁCS, 2015, p. 67).

Com isso, ao mesmo tempo que afastamos interpretações mecânicas da teoria do espelhamento, inserimos a necessidade de um novo elemento para concretização das pretensões ontológicas desta teoria.

No tópico primeiro do presente capítulo, da crítica de Lukács às teorias do conhecimento do seu tempo, argumentamos e esperamos ter demonstrado de modo satisfatório, que Lukács confunde negação da realidade como existente independente da consciência (ou seja, sua objetividade) com as possibilidades do seu conhecimento ontológico (ou seja, um conhecimento objetivo), fazendo recuar as teorias do conhecimento ao idealismo que nega a realidade independente da consciência. Esta mesma confusão é encontrada na sua própria proposta de um espelhamento ontológico. Do mesmo modo que sua crítica, a sua proposta não escapa a estes mesmos problemas no que diz respeito à exigência de uma separação entre a realidade “em-si” e o espelhamento subjetivo que visa dar conta desta realidade.

Conforme vimos, a teoria dialética do espelhamento pressupõe a possibilidade e lança a necessidade tanto do “reconhecimento da existência de objetos em si, independentes da consciência cognoscente” quanto da “ontologização” dos resultados da ciência (LUKÁCS, 2012, p. 40). Importa se atentar que são momentos diferentes do conhecimento: o reconhecimento da objetividade dos objetos independente da consciência não significa a aceitação da possibilidade de atribuir significado ontológico ao conhecimento que temos deste objeto. O primeiro problema foi enfrentado de maneira sistemática por Marx e Engels em suas críticas ao idealismo alemão de sua época e mais recentemente tem sido uma questão retomada pelo realismo crítico representado principalmente pelo filósofo inglês Roy Bhaskar, que influenciou inclusive estudiosos conhecidos nos círculos lukacsianos no Brasil (ver DUAYER, 2012), mas também autores marxistas do debate socioambiental, como é o caso de Foster (2005), que ser esta constatação um princípio geral do próprio materialismo como corrente de pensamento.

No entanto, consideramos que o principal desafio à teoria dialética do espelhamento não é o de demonstrar a objetividade da realidade, mas a possibilidade de um conhecimento ontológico dela. Esta diferenciação, se num primeiro momento parece óbvia, merece ser destacada, pois conforme vimos, por vezes o próprio Lukács não realiza tal diferenciação de modo explícito em suas críticas. Em alguns momentos inclusive, o autor coloca um peso significativo na simples constatação da existência da realidade “em-si”, como se ela por si só

puddesse resolver significativos problemas relativos ao seu conhecimento. Vemos sinais disso quando o autor afirma que

O ponto de partida parece ser uma obviedade; tudo aquilo com que o homem entra em contato, portanto, também o ser social, está dado a ele de modo imediato como um ser-propriadamente-*assim*. Todavia, já nesse primeiro contato imediato entre sujeito e objeto, *muita coisa depende de como o sujeito se comporta diante desse ser-propriadamente-*assim**: se vislumbra nele um problema a ser resolvido no plano ontológico concreto, ou se considera o serpropriadamente-*assim* como um simples fenômeno (ou como mera aparência), ou se está disposto a deter-se diante da imediatidade como se fosse o saber último (LUKÁCS, 2015, p. 273 - *grifo nosso*).

A influência da teoria de Hartmann nas elaborações de Lukács quanto a isso são diretas. Conforme explica Fortes (2013, p. 13), Hartmann parte da determinação do conceito de *intentio recta*, “que assumindo posição contrária à *intentio obliqua*”, explica, “entende que a apreensão mental dos nexos ontológicos deve partir das conexões e interações próprias do ser, sem a prévia consideração gnosiológica, ou seja, sem que se parta da reflexão preliminar sobre as condições e possibilidades do conhecimento”. O nosso incômodo em relação a este tipo de formulação está em apresentar o problema como passível de uma singela (por mais radical que possa ser considerada) inversão nos termos do debate, passando da primazia do sujeito para a primazia do objeto. No entanto, como deveria ser evidente, a *intentio obliqua* parte da consideração de que a reflexão preliminar sobre as condições e possibilidades do conhecimento é condição *sine qua non* para aferir as possibilidades e as condições de se apreender os nexos ontológicos do ser. Conforme já foi dito, a simples enunciação de que o conhecimento de base ontológica pretende apreender as interações e conexões próprias do ser não significa que seja de fato capaz de o fazer, redundando em um retorno aos problemas gnosiológicos. O próprio Fortes (2013, p. 128), em outro momento defende a interpretação de que “a afirmação da crítica ontológica dos fatos como princípio fundamental do procedimento analítico, por mais importante que seja, não é suficientemente capaz de resolver a complexidade da questão do conhecimento”.

Nosso argumento, portanto, é o de que em alguns momentos aparenta que Lukács transporta a ideia de que a realidade existe “em-si”, independente da consciência, diretamente para possibilidade de diferenciação precisa entre o espelhamento subjetivo e a realidade objetiva. Para além das nossas exposições anteriores a respeito da visão do autor, podemos ainda citar a seguinte passagem que dá indicativos disso:

Quando nos lembramos das declarações de Heisenberg¹⁰² anteriormente citadas, é proveitoso contrapor-lhes o quadro ontologicamente sóbrio pintado por Hartmann sobre a posição do pesquisador: “Aquele que experimenta, aquele busca por uma determinada legalidade, sabe de antemão que esta, caso exista mesmo, existe independentemente da sua busca e descoberta. Caso a descubra, nem lhe ocorre acreditar que foi só a partir daí que ela passou a existir; ele sabe que ela sempre esteve aí e não se modifica com a descoberta. Ele vê nela um ente-em-si”. A exposição de Hartmann, contudo, refere-se apenas aos pesquisadores da natureza à moda antiga, que procediam a uma diferenciação rigorosa entre o que eles próprios pensavam (o seu aparato de ideias) e o ente que almejavam conhecer (LUKÁCS, 2015, p. 457).

Por fim, mais diretamente à pretensão de uma divisão entre o ser e o seu espelhamento, tido como uma fronteira clara, conforme vimos, poderíamos contrapor ainda o fato, exposto pelo próprio Lukács, de que “todo o âmbito da atividade do ser humano”, inclusive, portanto, o conhecimento, “é determinado pela realidade existente em si, ou seja, pelo seu espelhamento na consciência predominante em cada época”, e que “essas concepções atuam sobre diversos conteúdos e formas da práxis humana” (LUKÁCS, 2012, p. 75). Na *Estética*, defende inclusive que “en el proceso real de la realidad, lo ideal y lo real, lo subjetivo y lo objetivo mutan constantemente entre ellos, porque la realidad está muy lejos de trazar siempre entre ellos fronteras firmes y tajantes” (LUKÁCS, 1966d, p. 297). Logo, exigir o reconhecimento da fronteira entre o ser e seus espelhamentos é uma tarefa que é, ironicamente, ontologicamente impossível. O espelhamento é parte inseparável do ser, do mesmo modo que o conhecimento o é da práxis, exigir sua distinção, mesmo que teórica, é exigir uma dualidade que não existe na realidade e não pode ser analisada com precisão, dado que toda consciência que se prostrar a tal tarefa logo de antemão parte de pressupostos que não podem ser sequer completamente elencados, quanto mais analisados. Sendo assim, a exigência de Lukács vai de encontro contra a própria base histórico-social do conhecimento e da historicidade do método. A análise das causas sociais do conhecimento predominante em cada época, assim como das determinações da consciência no ser social em cada época por parte das ciências sociais, como exige Lukács, demonstra exatamente essa impossibilidade.

Fato é que Lukács não permanece nesse nível de argumentação, antes propõe um procedimento que seria capaz de possibilitar esta visão límpida da diferenciação entre teoria e a própria objetividade no processo investigativo. De modo sintético e introdutório - porque

¹⁰²Trata-se da seguinte declaração: “Quando se tenta, partindo da situação na ciência natural moderna, avançar às apalpadelas até os fundamentos que se puseram em movimento, a impressão que surge é que talvez não estejamos simplificando as relações de modo demasiadamente grosseiro ao dizer que, ela primeira vez no curso da história o homem só se defronta ainda consigo mesmo nesta Terra, que ele não se depara com mais nenhum outro parceiro nem adversário. [...] Portanto, também na ciência natural, o objeto da pesquisa não é mais a natureza em si, mas a natureza exposta ao questionamento humano, e, assim sendo, também aí o homem volta a deparar-se consigo mesmo” (HEISENBERG, 1995, p. 17-8 *apud* LUKÁCS, 2015, p. 453).

retornaremos com maior riqueza de detalhes a isso nos próximos capítulos - o procedimento defendido por Lukács para o conhecimento ontológico da realidade e, portanto, para distinção entre realidade objetiva e o seu espelhamento: a submissão de todo conhecimento à crítica ontológica permanente, ao confronto com a realidade “em-si”, mediante a diferenciação daquilo que pertencer ao ser e à consciência que busca apreender esta realidade. Os procedimentos ou recursos a esta crítica não serão tratados aqui, bastando citá-los: o método dialético desenvolvido por Marx e a nova cientificidade proposta por ele a partir de uma nova visão do papel da filosofia e da ciência no espelhamento objetivo da realidade. Aqui, basta a absorção desta pretensão ontológica do autor, baseada na diferenciação entre subjetividade e objetividade, tendo como procedimento o próprio confronto dos resultados científicos com a realidade, ou seja, mediante a vigilância ontológica constante.

Aqueles que estão habituados com as discussões epistemológicas e metodológicas no interior da questão ambiental possivelmente podem estar pensando que estamos regredindo diante dos avanços produzidos em torno das reflexões sobre o conhecimento, em especial o conhecimento científico. Isso porque este tipo de concepção foi afastada dos horizontes do pensamento científico, conforme o próprio Lukács correntemente frisa. Não houve, no entanto, qualquer mudança substancial nesse sentido após a morte do autor. Na verdade, segundo já colocamos anteriormente, mesmo quando Lukács ainda estava em atividade, algumas das principais bases do debate sobre o conhecimento científico já estavam se colocando no cenário intelectual, indo de encontro exatamente com as concepções que o autor propõe. Pensamos sobretudo em Thomas Kuhn e sua obra *A estrutura das revoluções científicas* de 1962, especialmente sua crítica ao neopositivismo exatamente pela exigência em distinguir aquilo que era próprio da empiria (ou seja, da realidade objetiva) do que era produto de elaborações teóricas (fruto da subjetividade, portanto).

Os resultados das nossas investigações e reflexões rumam em concordância com a consideração de que este tipo de pretensão de Lukács foi efetivamente superada já em seu tempo de atividade intelectual. Apesar de não ter tido contato com boa parte da literatura que hoje se consolidou no âmbito das discussões em torno do conhecimento científico, pensamos que elas teriam possivelmente pouco efeito nas convicções de Lukács, um autor que ao fim da vida não estava mais tão disposto a aberturas em relação às suas próprias conclusões teóricas (KONDER, 2002). Não é necessário, no entanto, que recorramos a esta literatura (vasta por sinal) que se produziu em torno do conhecimento (filosófico e científico). Segundo nossas investigações nos levaram, as pretensões de uma teoria ontológica do espelhamento não se

sustentam nem mesmo diante da própria concepção teórica mais geral do autor, sobretudo naquilo que foi apresentado e discutido no capítulo anterior.

Esta pretensão de Lukács pressupõe a própria possibilidade de investigar sem pressupostos teóricos, preconceitos ou sentimentos que possam iludir quanto à verdadeira realidade, confundindo o subjetivo e o objetivo. Ora, isso implica, por sua vez, em uma determinada visão do papel do sujeito no processo de investigação, que abordaremos posteriormente. Antes, no entanto, devemos abordar o conceito de mimese.

3.2.2. A mimese e o meio homogêneo

Um conceito caro à Lukács na sua teoria dialética do espelhamento, da qual recebeu ainda pouca atenção mesmo de seus estudiosos, principalmente quanto à sua relevância para compreensão da teoria dialética do espelhamento, é o de mimese¹⁰³. Assim como ocorre em relação a teoria dialética do espelhamento em geral, este conceito não tem como ambiente de desenvolvimento a *Ontologia*, mas antes a *Estética*. Também nesse caso, portanto, o tratamento mais sistemático refere-se à mimese no campo artístico e não filosófico ou científico.¹⁰⁴

Trata-se, mais uma vez, de um conceito renegado no campo intelectual do seu tempo, como Lukács mesmo explica. Novamente o pensamento filosófico da Grécia antiga aparece como momento privilegiado na história, dado que para o autor “a filosofia grega considerou a mimese como um fato fundamental do modo humano, tanto teórico como vivencial, de dar conta da realidade” (LUKÁCS, 2012, p. 163). É somente na era moderna, segundo o autor, que ocorre um rebaixamento do conceito “à condição de decalque fotográfico da realidade”, propagado no interior do pensamento mecânico-metafísico e negado totalmente, ou seja, toda a ideia de mimese, pela reação idealista (LUKÁCS, 2012, p. 163).

Mantendo nossa centralidade na *Ontologia*, iniciemos por dizer que o conceito de mimese aparece em poucos momentos desta obra, mas sempre com um caráter fundamental para o espelhamento em geral. A primeira vez que o conceito aparece é no capítulo sobre Hartmann, mais precisamente na crítica a sua concepção de ser ideal. Nos permitimos

¹⁰³Indo ao encontro desta visão, Orlande (2018, p. 210) afirma que “En el caso de Lukács, la mimesis es un concepto central para la teoría del reflejo, que es la base de todo conocimiento científico [...]”. Também Netto (2011b, p. 160) defende que o conceito de mimese “torna mais refinada a teoria do reflexo”.

¹⁰⁴Até onde sei, meu livro *Die Eigenart des Ästhetischen* [A peculiaridade do estético] é o único em que a questão da mimese é levantada em termos fundamentais, mas apenas no que concerne à mimese na arte; no entanto, nele também são ressaltados alguns pontos fundamentais da mimese em geral, que - *mutatis mutandis* - valem para cada um dos seus modos de manifestação” (LUKÁCS, 2012, p. 166).

reproduzir aqui alguns aspectos desta crítica, de modo a tornar o próprio conceito de mimese mais inteligível, bem como salientar sua importância. Para Hartmann o ideal constitui um ser. Chega a admitir que este ser não existe no tempo e nada na vida depende diretamente dele, mas isso não faria com que perdesse seu caráter de ser, como é exemplo, segundo ele, a matemática. Esta última, para o autor, não é mera formação autônoma do pensamento, mas constitui um ente, mesmo que não possa ser real por si mesma. Lukács (2012, p. 164) concorda com Hartmann quanto à necessária crítica à matemática como um produto puro e totalmente autônomo do pensamento. Também está de acordo quando Hartmann afirma que um juízo sobre um objeto “põe” e que este ato não se refere a si próprio, “mas a outra coisa que existe independentemente do pôr”, ou seja, o objeto, e que este objeto não permanece indiferente ao juízo, antes “é afetada por ele em seu teor”. Em outro contexto, inclusive, Lukács defende que quando o espelhamento é aproximadamente fiel à realidade, obtém-se uma “objetividade cognitiva”¹⁰⁵ (LUKÁCS, 2012, p. 27). Do mesmo modo, como já vimos, que em determinadas circunstâncias o espelhamento “pode contribuir de maneira ativa para provocar na sociedade novos fatos ontológicos” (LUKÁCS, 2012, p. 27). Contudo, para Lukács, isso não significa a possibilidade de inferir daí que os juízos possam assumir um caráter de ser, de uma realidade independente do seu objeto, exatamente por serem momentos do espelhamento da realidade. Os juízos de fato “põe” sem que, no entanto, se constituam em entes independentes do ser.¹⁰⁶

Citamos esta crítica de Lukács, pois para o autor a debilidade de Hartmann decorre exatamente do desconhecimento com relação à importância do conceito de mimese. Adentrando mais precisamente ao significado deste conceito, ele pode ser entendido como a conversão do espelhamento de um objeto ou fenômeno da realidade em prática de um sujeito. Em um sentido mais genérico, seria como uma imitação da realidade pelo sujeito. Trata-se, para Lukács, de um fato elementar e universal na vida de todo ser dotado de capacidade de organização ou abstração (LUKÁCS, 1966b, p. 7).

Sendo a realidade, como vimos, heterogênea, um dos aspectos constitutivos da mimese, ou, mais precisamente, para sua potencialização, seria a criação de um meio

¹⁰⁵ A respeito desta objetividade cognitiva e da sua não similaridade com um ser próprio, ver Lessa (1997).

¹⁰⁶ Cabe recordar da seguinte passagem, reproduzida por nós em outro contexto, para lembrar a natureza dos juízos na ciência: “[...] em nenhuma ciência cada juízo precisa se referir diretamente ao ser real. Seu desenvolvimento se evidencia justamente no fato de que a quantidade e a importância dos espelhamentos já testados no confronto com a realidade aumentam constantemente, e não raro também na física e na química, os juízos se referem à realidade apenas pela mediação dos juízos já verificados. Porém, não seria admissível inferir, com base nessa relação dos atos de conhecimento com a realidade, que essas ciências formam um ser ideal próprio que figura ontologicamente ao lado do ser real (LUKÁCS, 2012, p. 165)”

homogêneo capaz de possibilitar a apreensão desta heterogeneidade a partir do deslocamento qualitativo do objeto para o mesmo plano: “a homogeneidade assim obtida”, diz Lukács, “simultaneamente intensifica sua própria substância e torna todas as relações mais ricas e mais essenciais do que poderiam ser na realidade, em princípio sempre heterogênea”. O sujeito transforma a realidade dada em uma “segunda imediaticidade” que conduziria a essência mesma desta realidade (LUKÁCS, 2012, p. 166). Esta homogeneização realizada pelo sujeito constitui inclusive, como veremos no próximo capítulo, um dos pontos mais diretos de ligação com o método dialético, mais precisamente em relação ao procedimento da abstração isoladora, da qual requer exatamente esta capacidade de homogeneizar a realidade. Já tivemos também a oportunidade de nos referirmos a ela no capítulo anterior, no contexto da homogeneização produzida no interior dos complexos sociais.

Argumentando contrariamente ao ente ideal de Hartmann, tendo a matemática ainda como objeto, Lukács defende que a mimese - o caminho da homogeneização mimética para ser mais preciso - é o fio que conduz da realidade até o espelhamento. Sobre este caminho necessário Lukács diz ainda que “a dialética imanente do meio homogêneo permite e requer operações autônomas em seu próprio âmbito” que, evidentemente, “em parte”, podem “ser novamente postas em relação com a realidade”. O “em parte” se deve a consideração de que “mesmo que os conteúdos últimos na realidade e na mimese sejam os mesmos”, diz Lukács, “um abismo separa a homogeneidade mimética da heterogeneidade da realidade existente em si” (LUKÁCS, 2012, p. 167). Nesse sentido o autor está em concordância com a própria concepção geral do espelhamento como processo não mecânico de fotografia da realidade.

Na *Estética* Lukács dedica alguns momentos ao tratamento do meio homogêneo, alguns especificamente no interior do conceito de mimese e outros na relação com a desantropomorfização na ciência. A respeito deste último, o autor defende naquele momento que “todas las ciencias, incluso las sociales¹⁰⁷, crean siempre un medio homogéneo para captar y aclarar mejor las propiedades, las relaciones y las leyes de la parte de la realidad en sí investigada en función de una determinada finalidad cognoscitiva” (LUKÁCS, 1966b, p. 191).

¹⁰⁷“El pensamiento desantropomorfizador presenta, frente a la vida cotidiana, nuevas exigencias también a las ciencias que se ocupan del hombre y de las relaciones humanas. También aquí se trata de tomar y homogeneizar adecuadamente fenómenos de una determinada cualidad, arrancándolos del complejo inmediato y aparentemente desordenado de la realidad directamente dada, con objeto de aclarar sus conexiones en sí, que, de otro modo, serían siempre imperceptibles, y de poder estudiar objetivamente esas conexiones en sus leyes inmanentes y en su interacción con otros grupos de objetos” (LUKÁCS, 1966b, p. 193).

O resultado disso, para nós, é o reforço de que a autonomia relativa das ciências e da filosofia, decorrente de um desenvolvimento particular, que responde às necessidades sociais de modo particular portanto, são determinantes no espelhamento, dado que é o seu interior, fundamentalmente, que as “operações autônomas” se desenrolam (LUKÁCS, 2012, p. 167). Além disso, de que o caráter aproximativo do conhecimento ganha novas mediações e um caráter mais preciso, de um abismo, sem que, com isso, para o autor o espelhamento dialético fiel a realidade em si mesma seja impossibilitado. Desse último aspecto, gostaríamos de salientar que mesmo com a introdução do meio homogêneo, não há um abandono da pretensão de diferenciação entre objetividade e subjetividade (ou entre teoria e a objetividade) no processo do espelhamento. É o que vemos na passagem a seguir, quanto o autor aborda o espelhamento matemático na prática científica do físico, em diálogo com Hartmann:

o físico pode investigar criticamente, em cada caso, que propriedades quantitativas são expressas matematicamente e a que se referem concretamente. Desse modo, estará em condições de perceber e esclarecer, *no interior da necessária homogeneidade metodológica do espelhamento matemático, as diferenças de objetividade qualitativa efetivamente presentes na realidade existente em si*. Só desse modo o espelhamento matemático torna-se o veículo realmente adequado para uma reprodução ideal a mais correta possível da própria realidade (LUKÁCS, 2012, p. 49 - *grifos nossos*).

Na supracitada *Estética* isso é ainda mais evidente. Lukács vai dizer, logo em seguida da passagem anteriormente citada desta obra, que “Lo común y esencial es que se trata siempre del en-sí de la realidad, que existe con independencia del hombre”. Isso tem implicações tanto ontológicas como metodológicas, inclusive para pensar a articulação entre as diferentes ciências particulares, dado que, conforme defende Lukács:

En el reflejo científico [...] el medio homogéneo es —en última instancia y, desde luego, sólo en última instancia— algo unitario para todas las ramas de la ciencia. Con esto no se pretende negar las diferencias entre las ciencias particulares y hasta entre los científicos singulares, pero todas ellas, comparadas con las de la esfera estética, son de carácter relativo. Pues por muy personales que puedan ser los caminos tomados en diversas ciencias por diversas investigaciones, tendencialmente no hay más que una ciencia sola, una aproximación convergente total al en-sí unitario del mundo de los objetos, y ninguna reproducción parcial podría conseguir verdad y consistencia si esa tendencia no la mantuviera por dentro, consciente o inconscientemente (LUKÁCS, 1966b, p. 191).

Neste caminho em torno do meio homogêneo da mimese, Lukács (2012, p. 220) trata brevemente da lógica. Diz ele que a lógica “é um dos mais importantes meios homogêneos”¹⁰⁸

¹⁰⁸Na lógica, o meio homogêneo que é criado possui os mesmos fundamentos da homogeneização em geral que apresentamos anteriormente: “Já sabemos que a lógica cria um meio homogêneo de pensamento, cuja estrutura deve ser qualitativamente diversa da realidade, que é em si heterogênea; e essa diversidade deve se manifestar, não fosse por outra razão, pelo fato de que as relações num meio homogêneo devem ser constituídas de modo

criados pela práxis e pelo trabalho mental do homem”, ou seja, a lógica deve ser tomada em sua historicidade enquanto produto do ser social no seu desenvolvimento, ou, em outros termos, como um produto histórico-social. Lukács acredita que a partir desta consideração da sua gênese objetiva, “não existem nela elementos e relações que não possam e não devam ser reconduzidos - em última instância - a elementos e relações da realidade”, estando mais uma vez de acordo com as exigências postas pela teoria dialética do espelhamento em relação a diferenciação entre espelhamento e realidade e a submissão permanente do espelhamento, aqui com base na homogeneização pela lógica, a realidade “em-si”.

Outro momento, mais profícuo ao entendimento da mimese, em especial a necessidade de homogeneização do mundo pelo pensamento, é dado no trato da categoria de alternativa, da qual vimos no primeiro capítulo. Como já foi colocado, toda práxis pressupõe uma valoração em relação aos procedimentos, enquanto útil ou inútil, de afirmação ou negação em relação às propriedades conhecidas de um determinado objeto. Disso decorre, para o autor, que o “adequado ou inadequado pressupõe uma homogeneização ideal no âmbito da mimese, homogeneização que concentra e reduz a essa função as propriedades objetivamente existentes nos objetos”, ou seja, “é no meio homogêneo assim surgido que recebem resposta negativa ou positiva as alternativas práticas” (LUKÁCS, 2012, p. 219).

Avançando ainda mais nisso, o autor defende que o mesmo homogêneo “é uma das mais importantes condições metodológicas para que um espelhamento da realidade existente em si resulte correto e com perspectiva de ser bem-sucedido”. Mesmo com aquela distância existente entre o meio homogêneo e a heterogeneidade do objeto, resultando que o espelhamento pode se afastar significativamente da realidade na sua forma objetiva, como ocorre na matemática, para Lukács (2012, p. 219-220), “se, ao reproduzir o essencial da realidade, tiver o propósito de refletir o que é correto do ponto de vista humano-social, desencadeará ações que ganham importância ontologicamente determinante para o ser social”.

No entanto, é evidente que a necessária homogeneização da realidade heterogênea para o sua compreensão impõe algumas dificuldades ao processo de espelhamento, para além daquelas que já colocamos. Vimos que para Lukács impera um abismo entre a heterogeneidade da realidade e a homogeneização da mimese no espelhamento. Em outros

diverso do que o seriam em presença de objetos, força etc. realmente heterogêneos e atuando uns sobre os outros. Já nos referimos às operações intelectuais que tal fato torna necessárias, como, por exemplo, à necessidade de uma interpretação física etc. de fenômenos reais que tenham sido expressos em fórmulas matemáticas; nesse caso, é preciso que aquilo que recebeu homogeneização matemática seja novamente aproximado da realidade objetiva, mediante o destaque e a aclaração intelectuais do caráter heterogêneo de seus componentes” (LUKÁCS, 2012, p. 221).

momentos o autor salienta esta distância e as dificuldades nela presente. Diz, por exemplo, que esta homogeneização da realidade heterogênea pelo pensamento “produz para a ontologia problemas metodológicos bastante importantes, os quais, nesse nível de universalidade, podem apenas ser levantados, mas não resolvidos” (LUKÁCS, 2012, p. 261). Em outro momento introduz o problema da hierarquia na homogeneização, dado que, segundo ele, na hierarquia a transposição necessária do heterogêneo ao homogêneo não pode ser sempre reconduzida aos “parâmetros de uma correta aproximação aos objetos reais”, nem mesmo pelo “manejo satisfatório, conscientemente crítico, dos meios cognitivos”. Ao contrário, a ordenação hierárquica sistemática, diz Lukács, só é possível no meio homogêneo, sendo esta homogeneização a base para classificação dos objetos como inferiores ou superiores, introduzindo “na realidade heterogênea um ponto de vista conectivo que lhe é totalmente estranho”, do qual não pode ser corrigido quando tomamos a realidade em seu conjunto (LUKÁCS, 2012, p. 222).

A saída encontrada por Lukács é aquela crítica ontológica permanente que está no centro da teoria dialética do espelhamento. Conclusivamente a primeira citação do parágrafo anterior, diz ele que “aqui podemos ressaltar somente que tal fato torna necessária uma ininterrupta autocorreção - ontológica - do pensamento homogeneizante”, que demonstra, segundo Lukács, “a inevitabilidade do modo de ver ontológico [...] como uma metodologia que de modo algum pode ficar limitada à filosofia enquanto tal, mas deve aflorar espontaneamente em toda consideração científica” (LUKÁCS, 2012, p. 261).

Além do problema da recondução da homogeneização a realidade mesma, Lukács por vezes enfatiza os perigos do isolamento do meio homogêneo como fim em si mesmo¹⁰⁹. A respeito da lógica, por exemplo, diz o autor que ela teve sua eficácia histórica exatamente pelo fato de ter extinguido ou recalçado seu ponto de partida e desse meio homogêneo da lógica ter se consolidado na aparência de um sistema imanente, fechado e auto-sustentável (LUKÁCS, 2012, p. 221). Para o autor, no entanto, a lógica deve ser vista como uma abstração da realidade e assim ser tomada metodologicamente. O equívoco está em apreender a lógica

¹⁰⁹“Se, como ocorre relativamente cedo, são fixadas muitas conexões desse tipo, surge aos poucos um aparato ideal para apreendê-los e emprestar-lhes uma expressão ideal que seja a mais exata possível [...] quanto mais exato for esse aparato ideal - como é o caso, sobretudo, da matemática, da geometria e da lógica -, quanto mais ele funcionar de modo eficiente nos casos singulares, tanto maior se torna a propensão para lhe atribuir, mediante extrapolações, um significado universal, independente dos fatos da realidade, os quais, ao contrário, passam a ter suas leis impostas por tal aparato. Tem-se assim a aspiração, jamais completamente satisfeita, de entender a inteira realidade, natural e social, como uma conexão racional unitária; a irrealizabilidade prática dessa aspiração, por seu lado, aparece em cada oportunidade como dependente da incompletude do saber no momento dado” (LUKÁCS, 2012, p. 363-4). Vemos que o mais exato é, ao mesmo tempo, o mais perigoso, dado que pode confundir o aparato criado com a própria realidade, não mais como expressão conceitual dela, mas como modelo à apreensão da própria realidade.

como o fundamento teórico da ontologia, como realizou Hegel (LUKÁCS, 2012, p. 223)¹¹⁰. Levar novamente a lógica ao seu fundamento objetivo na realidade é um imperativo ao espelhamento dialético, dado que é um meio a homogeneização e, conseqüentemente, a mimese (LUKÁCS, 2012, p. 220-1).

Como vimos, esta homogeneização ocorre mediante meios homogêneos, como a lógica e a matemática, que se desenvolvem e são aperfeiçoados no interior de complexos sociais como a ciência e a filosofia. Seria necessário, portanto, enfrentar a problemática do retorno da homogeneização ao “em-si” da realidade, ou mesmo apreender o conteúdo particular desta homogeneização produzida pelos meios homogêneos, no interior destes complexos sociais. Ou seja, de pensar este meio homogêneo no interior, por exemplo, dos ramos específicos da ciência e a partir delas avaliar a viabilidade de um conhecimento mais ou menos aproximado da realidade, em vez de tomar a homogeneização em geral e dela deduzir as possibilidades e limites *a priori* da aproximação à realidade. Em outras palavras, este processo de homogeneização não é puramente filosófico, é concreto, é feito na prática científica mesma e não de forma abstrata da passagem da heterogeneidade da realidade para homogeneidade mimética. A particularidade desta passagem, por exemplo na matemática, tem de ser investigada também na particularidade do campo, por exemplo, da física e dos modos que realizam esta homogeneidade, resultando nestas legalidades somente potenciais de que fala Hartmann. Trata-se de um dos caminhos possíveis para encontrar soluções ao problema da homogeneização que, como o próprio Lukács colocou, foi posto somente em um nível universal, incapaz de ser resolvido neste nível.

Em relação a alternatividade e o meio homogêneo, o que merece ainda melhor concretização é exatamente o contexto da homogeneização no âmbito da alternatividade do

¹¹⁰“A ordem e a conexão das ideias”, diz Hegel, “são idênticas à ordem e a conexão das coisas” (HEGEL, p. 263 apud LUKÁCS, 2012, p. 204). No entanto, Lukács realiza uma indicação de síntese entre as determinações de reflexão de Hegel e a correta teoria da mimese, mesmo no interior das confusões entranhadas na solução da identidade entre sujeito e objeto na teoria hegeliana. “Não só a teoria do sujeito-objeto idêntico permite o reconhecimento da absoluta prioridade do ‘ente-em-si’ diante do seu próprio vir-a-ser-para-nós no conhecimento”, afirma Lukács, “mas também a própria lógica das coisas, nos casos em que há uma coordenação correta do princípio subjetivo e do objetivo, resulta numa determinada predominância deste último, embora não seja jamais efetivamente implementada”. “esse modo de análise oferece uma base teórica para separar corretamente a teoria do conhecimento da ontologia, para determinar corretamente a dependência da primeira em relação à segunda, pelo fato de que a passagem gnosiológica do entendimento à razão é exposta como consequência da dialética objetiva de essência e fenômeno e a prioridade ontológica dos complexos, dialeticamente estruturados, diante de seus elementos, componentes etc , obriga a essa passagem gnosiológica, no interesse do conhecimento mais adequado possível da realidade. Com as determinações de reflexão, essa prioridade ontológica dos complexos revela-se com clareza pela primeira vez na história da filosofia” (LUKÁCS, 2012, p. 278). O avanço propiciado pelas determinações de reflexão de Hegel rumo a mimese dialética e, como consequência, ao espelhamento dialético, está na aproximação a correta percepção da relação entre objetividade e subjetividade no conhecimento, bem como na superação da aplicação mecanicista da mimese moderna, remontando as melhores aplicações da mimese em Aristóteles (LUKÁCS, 2012, p. 250).

ser social, dado que “é no meio homogêneo [...] que recebem resposta negativa ou positiva as alternativas práticas” (LUKÁCS, 2012, p. 219). O desafio está em pensar estas “esferas homogeneizantes do ser que fundamentam as atividades” (LUKÁCS, 2012, p. 219) no âmbito da ciência e da filosofia, ou seja, do espelhamento concreto, e assim, da alternatividade que pressupõe a homogeneização como assumindo conteúdos particulares nestes âmbitos, e de como o “ponto de vista humano-social” assume igualmente modos particulares de ser na ciência e na filosofia.

Mas talvez haja um problema ainda mais fundamental em relação ao meio homogêneo na mimese. Questionando a fundamentação ontológica da heterogeneidade do real, como já vimos, Tertulian (2009, p. 402) diz ainda que “Tampouco a ideia do caráter homogeneizante da lógica (sem falar das matemáticas) é convincente” Com isso Tertulian questiona não somente o fundamento ontológico da necessidade da homogeneização, ou seja, a heterogeneidade da realidade, mas o próprio processo de homogeneização. A esse respeito iremos mais longe: com a introdução do meio homogêneo e do seu abismo em relação a heterogeneidade, vemos que não há, portanto, uma fronteira clara entre a subjetividade do espelhamento e a objetividade da realidade, conforme havia afirmado em outro momento Lukács na crítica a subjetivização da realidade por Sartre. Disso resulta que o processo de diferenciação entre subjetividade e objetividade ganha novos conteúdos dificultadores.

Retornaremos no próximo capítulo à questão da homogeneização no interior da abstração isoladora como procedimento do método dialético, em que o conteúdo aqui apresentado, bem como as dificuldades, devem estar pressupostas. A seguir trataremos da problemática da verdade objetiva no espelhamento dialético, dado que constitui um dos aspectos mais importantes para materialização tanto da diferenciação entre espelhamento subjetivo e objetividade da realidade, da ontologização dos resultados científicos, bem como da própria eficácia do meio homogêneo como instrumento de apreensão da realidade “em-si”.

3.2.3. Verdade objetiva

Conforme dissemos no início, a partir da pretensão ontológica do conhecimento Lukács traz novamente a verdade objetiva ao centro da finalidade do conhecimento. De fato, para que seja efetivamente fecunda a proposta de uma “ontologização” dos resultados científicos, a partir da diferenciação entre espelhamento subjetivo e objetividade da realidade, é preciso haver uma sólida base para aferir a veracidade do espelhamento no sentido da sua

fidelidade na reprodução intelectual do objeto pesquisado. A discussão sobre a verdade objetiva constitui, portanto, um momento do caminho entre a necessidade do conhecimento ontológico e a sua possibilidade real.

A discussão sobre a verdade (ou sobre os critérios da verdade) é clássica no âmbito da Filosofia. De fato, esse tema figura como um dos problemas essenciais da história do pensamento filosófico em geral (RUSSEL, 1972; CHAUI, 2000). No âmbito particular do conhecimento científico, o mesmo se aplica. Ramos específicos da ciência, como a Filosofia da Ciência, Sociologia da Ciência, ou mesmo a Sociologia do Conhecimento, tem dedicado especial atenção ao tema. Nas Ciências Ambientais alguns autores realizaram seus contributos ao tema, pensamos especialmente em Leff (2006). O autor, na obra citada, possui inclusive debates com a teoria marxista do conhecimento a respeito da verdade, tendo dentre suas bases os contributos do pensamento de Foucault e do próprio Heidegger, este último um dos alvos da crítica de Lukács, como vimos.

No âmbito do marxismo, o problema da verdade tem como mantra a formulação sintética de Marx e Engels (2007, p. 533), contida em *A Ideologia Alemã*, de que

A questão de saber se ao pensamento humano cabe alguma verdade objetiva [*gegenständliche Wahrheit*] não é uma questão da teoria, mas uma questão prática. É na prática que o homem tem de provar a verdade, isto é, a realidade e o poder, a natureza ceterior [*Diesseitigkeit*] de seu pensamento. A disputa acerca da realidade ou não realidade do pensamento – que é isolado da prática – é uma questão puramente escolástica.

Em conformidade com essa formulação no interior da teoria dialética do espelhamento de Lukács, conforme já foi colocado de maneira menos direta, o critério para verificação da veracidade de um conhecimento é a sua concordância com o objeto, com a realidade existente em si (LUKÁCS, 2012, p. 58). Ainda em conformidade com as indicações de Marx e Engels, também para Lukács, dado que no âmbito do ser social a práxis é a “*condido sine qua non* na conservação e no movimento das objetividades, em sua reprodução e em seu desenvolvimento”, ela é “subjetiva e gnosiologicamente o critério decisivo de todo conhecimento correto” (LUKÁCS, 2012, p. 28).

A práxis como critério da verdade pode ser tida como mais uma tentativa em superar o subjetivismo, as abordagens epistemológicas e gnosiológicas, se assegurando em um critério objetivo da verdade. Conforme coloca Lukács em outro momento, “para resolver o problema ‘teoria-práxis’ é preciso voltar à práxis, ao seu modo real e material de manifestação, onde se

evidenciam e podem ser vistas clara e univocamente suas determinações ontológicas fundamentais” (LUKÁCS, 2015, p. 88-9).

No entanto, na obra de Lukács vemos um significativo desenvolvimento das consequências e limites deste critério. Como é próprio da sua teoria, também aqui a base desta práxis como critério da verdade teórica está contida na categoria trabalho. Conforme vimos no capítulo anterior, a investigação dos meios é condição indispensável para efetividade do pôr teleológico do trabalho. Mais precisamente, é fundamental o conhecimento das causalidades presentes no objeto a ser transformado (LUKÁCS, 2015, p. 64-5). Apresentamos também que na concepção do autor o trabalho deve ser tomado como base nas objeções humanas, mas não como uma cópia. O mesmo se aplica ao caso do critério da verdade. No trabalho, este critério é pragmático: a efetividade da finalidade previamente idealizada. É esta finalidade que vai determinar se o conhecimento dos meios foi ou não apropriado. No entanto, o mesmo não se passa de modo tão “simples” em objetivações de tão alto grau de complexidade como é o caso da ciência e da filosofia. Na segunda parte da *Ontologia*, o autor defende que no trabalho tomado em si mesmo a práxis é que estabelece o critério absoluto da teoria e que é desse modo também em todas as atividades análogas de caráter mais complexo, incluindo aí, segundo o autor, inclusive as ciências naturais (LUKÁCS, 2015, p. 94). O primeiro problema surge quando se trata de inserir na conexão total da realidade a causalidade posta teoricamente na relação entre teoria e práxis no interior de um complexo concreto. Mesmo no momento da generalização, no entanto, Lukács não recua em afirmar que a práxis permanece o critério da teoria, defendendo que inclusive este ganha uma forma mais pura, na medida em que alcança um nível mais alto de generalização, como no caso da matemática (LUKÁCS, 2015, p. 94). No entanto, em outro momento admite que em níveis mais elevados de generalização, às alienações e objetivações, “o controle da verdade mediante a práxis se torna tanto mais difícil e incerto, quanto mais essas generalizações se elevarem acima da práxis cotidiana” (LUKÁCS, 2015, p. 547).

O ponto realmente problemático, para o autor, se dá “quando se quer utilizar o conhecimento assim obtido para ampliar o próprio conhecimento”. Diz o autor que “nesse caso não se trata simplesmente de saber se um determinado e concreto nexos causal é apropriado para favorecer, no interior de uma constelação também concreta e determinada, um pôr teleológico determinado e concreto” (LUKÁCS, 2015, p. 95). Em síntese: “a

declaração direta, absoluta e acrítica da práxis como critério da teoria não deixa de levantar problemas” (LUKÁCS, 2015, p. 97).¹¹¹

Neste aspecto, Oldrini (2017, p. 293) nos auxilia na compreensão do cerne do problema imposto aqui. Diz o autor que

o experimento tem um raio de alcance limitado. (O próprio Lenin alertava para o fato de que não se deve nunca esquecer que o critério da prática, por si só, não confirma nem refuta jamais por completo qualquer representação humana). Quando, para além da verificação da validade de um fato, um dado, um nexos causal isolado, nos referimos ao processo cuja finalidade tem como alvo a apreensão de novas e mais complexas esferas do real, isto é, a expansão do conhecimento da estrutura ontológica no seu conjunto, então o experimento não é mais suficiente. Na verdade, ele concede à realidade só o aspecto fenomênico, superficial, apenas do ponto de vista de sua manipulação tecnológica.

De fato, conforme coloca diretamente o próprio Lukács: “O pragmatismo sustenta que o que é eficaz é também verdadeiro, mas esta tese, *numa esfera mais ampla do que aquela imediatamente prática*, não é verdadeira e pode ser demonstrada como falsa”. Isso porque, se assim o fosse, todo tipo de mediação mais ampla do conhecimento tornaria-se destituída de veracidade, resultando que o próprio “sentido teórico da totalidade permaneceria obscuro e não se poderia mais pensar em nada além das relações sociais existentes” (LUKÁCS, 2014, p. 170 - *grifo nosso*).

Também no caso deste critério aplicado aos pores teleológicos secundários, ou seja, do pôr teleológico que visa influências outras pessoas, quando “o momento predominante não é mais a transformação da natureza, mas a transformação dos homens” (LUKÁCS, 2015, p. 152), o mesmo questionamento pode emergir: como garantir que a transformação do curso das coisas, a submissão a sua vontade, implica realmente num conhecimento da sua essência e não em um conhecimento somente adequado àquele fim?¹¹² Neste caso, Lukács afirma que

¹¹¹O autor ainda cita, em outro momento, o problema da aplicação deste mesmo critério a complexo político: “tal critério sozinho não é suficiente. Isso resulta do fato de que, como foi mostrado, a práxis política de fato está direcionada simultaneamente para a unidade de fenômeno e essência da realidade social como um todo, mas só pode apreender essa realidade em sua imediatidade, o que ao menos comporta em si a possibilidade de que tanto o objeto intencionado como o objeto atingido pelo pôr teleológico permaneça direcionado para o mundo do fenômeno que mais encobre que revela a essência. Por essa razão, o fenômeno total da práxis político não seria esgotado se, durante a análise, a sua efetividade imediata fosse considerada como critério exclusivo, embora esta inquestionavelmente constitua um momento importante e até indispensável da sua totalidade. Com efeito, uma resolução política, a concepção política que está na sua base etc. deixam de ser politicamente relevantes quando lhes falta qualquer efetividade” (LUKÁCS, 2015b, p. 115).

¹¹² “[...] o homem que age de modo prático na sociedade encontra diante de si uma segunda natureza, em relação à qual, se quiser manejá-la com sucesso, deve comportar-se da mesma forma que com relação à primeira natureza, ou seja, deve procurar transformar o curso das coisas, que é independente de sua consciência, num fato posto por ele, deve, depois de ter-lhe conhecido a essência, imprimir-lhe a marca da sua vontade. Isso é, no mínimo, o que toda práxis social razoável tem de extrair da estrutura originária do trabalho” (LUKÁCS, 2015, p. 151).

com o surgimento da sociedade de classes, “qualquer questão pode ser resolvida em direções diversas”, dependendo do ponto de vista de classe. Diante disso, a conclusão é a de que “o pôr do fim não pode ser medido com os critérios do trabalho simples” (LUKÁCS, 2015, p. 152).¹¹³

Neste caso, o problema da manipulação e do inconsciente emergem com forte presença. Tratando exatamente da relação entre objetivação e alienação, o autor afirma que “Um número muito grande de resoluções não é tomado exclusivamente com base em que o implicado considere incondicionalmente correta a objetivação que tem diante de si, mas de acordo com se e em que medida ela pode ser enquadrada organicamente naquele sistema de alienações que o referido homem construiu para si mesmo” (LUKÁCS, 2015, p. 449). Trata-se daquele enquadramento no mundo já conhecido, que tratamos no primeiro capítulo. Ademais, já vimos no capítulo anterior que a afetividade de uma ideologia não está necessariamente conectada à veracidade ou falsidade em relação ao espelhamento da realidade.

Sendo assim, poderíamos dizer que a veracidade de um enunciado não pode ser submetida exclusivamente a sua capacidade de alcançar resultados previamente idealizados. Vimos que o próprio autor reconhece a possibilidade da práxis como critério da verdade assumir formas teóricas pragmáticas e manipulatórias. Também vimos que o autor defende que esta tendência assume sua forma desenvolvida nos clássicos do neopositivismo, ao importem “como único critério de verdade científica a crescente aplicabilidade prática” (LUKÁCS, 2015, p. 96). Diante disso, no processo de trabalho pode emergir tanto a consciência de que no pôr causal “o autêntico conhecimento do ser por intermédio do elevado desenvolvimento científico”, como aquela que vê “uma simples manipulação prática dos nexos causais concretamente conhecidos” (LUKÁCS, 2015, p. 96).

Lukács, no entanto, não apresenta soluções satisfatórias, segundo julgamos, para essa contradição. Admite que “durante muito tempo, a precariedade do conhecimento da natureza e a limitação do seu domínio muito contribuíram para que a práxis se apresentasse como critério sob formas limitadas e distorcidas de falsa consciência”. A solução apresentada pelo autor se pautava naquela perspectiva positiva a respeito do progresso científico e na confiabilidade dos seus métodos: “Hoje, quando o nível concreto de desenvolvimento das ciências tornaria objetivamente possível uma ontologia correta, é ainda mais evidente que esse fundamento da falsa consciência ontológica no campo científico e a sua influência espiritual

¹¹³Quanto à resposta do autor, ver em Lukács (2015, p. 209-10).

se acha fundado nas necessidades sociais dominantes” (LUKÁCS, 2015, p. 96). Ou seja, Lukács lança o problema da falsa consciência atualmente como um problema quase que diretamente atrelado à luta de classes, suprimindo as particularidades do desenvolvimento autônomo da ciência, como se a verdade estivesse somente encoberta pela classe dominante.

Trata-se, a nosso ver, não somente de um problema da consecução da práxis na transformação dos outros sujeitos, mas do próprio conhecimento das causalidades. Em outros termos, o domínio das causalidades necessariamente é um problema do seu conhecimento. Disso poderíamos extrair a conclusão de que na ciência e na filosofia, como o fim não é a transformação de um objeto, mas o seu conhecimento mais profundo e geral possível, o critério para determinação da veracidade da teoria é o dever-ser, o fim, que é determinado concretamente a partir do ser social em relações sociais concretas. Nesse sentido, estamos em conformidade com a determinação de Lukács (2015, p. 99) a respeito do trabalho, de que “a correção ou a falsidade [...] pode exclusivamente ser avaliada a partir do fim” e não do objeto mesmo¹¹⁴. Daí que é absurdo considerar a práxis como critério da verdade sem considerar o modo como a práxis determina o que é o verdadeiro e o falso, ou seja, qual o fim adequado do conhecimento. E com isso passamos a visualizar as consequências da análise particularizada da categoria de valor no interior dos complexos da ciência e da filosofia.

Esta nossa exigência torna-se ainda mais concreta em relação a determinação da verdade ou falsidade de uma teoria quando consideramos dois aspectos: o primeiro é o de que, segundo Lukács, “a crítica infalivelmente segura do objeto do trabalho às representações do sujeito trabalhador só pode ter essa infalibilidade no que se refere ao fim imediato do trabalho. A alguma generalização ulterior o processo do trabalho também só oferece respostas inseguras”. Conclui a partir disso que “A atividade do conhecimento, que – ditada pela dinâmica da divisão do trabalho – se autonomizou, teve de elaborar, por seu turno, novos modos autônomos de trabalho e *novas possibilidades de controle*” (LUKÁCS, 2015, p. 461 - *grifo nosso*). O segundo é o de que, conforme já vimos, a ciência, segundo Lukács, se progride se assentando nos juízos já verificados anteriormente. No nosso contexto de discussão, Lukács retoma isso ao defender que no caso de se querer obter uma ampliação e

¹¹⁴A passagem completa diz que “[...] o espelhamento correto da realidade é a condição inevitável para que um dever-ser funcione de maneira correta; no entanto, esse espelhamento correto só se torna efetivo quando conduz realmente à realização daquilo que deve-ser. Portanto, aqui não se trata simplesmente de um espelhamento correto da realidade em geral, de reagir a ela de um modo geral adequado; ao contrário, a correção ou a falsidade, portanto, qualquer decisão que se refere a uma alternativa do processo de trabalho, pode exclusivamente ser avaliada a partir do fim, de sua realização. Desse modo, aqui também temos uma insuprimível interação entre dever-ser e espelhamento da realidade (entre teleologia e causalidade posta), em que a função de momento predominante cabe ao dever-ser”.

um aprofundamento geral do nosso conhecimento, ou seja, no caso em que a prática como critério da teoria tornar-se mais complexa, Lukács diz que “o fenômeno deve ser compreendido na peculiaridade real do seu ser material, e a sua essência, assim apreendida, deve ser posta *em concordância com os outros modos de ser já adquiridos cientificamente*” (2015, p. 95). Com isso reafirmamos que em vez de uma formulação genérica da prática como critério da teoria, deveria-se tomar concretamente a prática científica desenvolvida no interior do complexo social da ciência, e a partir dela extrair o modo concreto, a partir de relações sociais concretas, em que a falsidade ou verdade de uma teoria é determinada. Caminhamos, portanto, novamente para a questão da particularidade do complexo científico e da necessidade de pensar a verdade no interior da práxis científica - o mesmo, evidentemente e considerando as respectivas particularidades, aplica-se ao conhecimento filosófico.

Sendo assim, extraímos conclusões contrárias a do autor, mas partindo das suas próprias considerações. Visando corroborar ainda mais nossa perspectiva, em outro momento Lukács (2015, p. 461) explica que no metabolismo com a natureza o ser social cria, por meio de objetivações e alienações, “um meio comum de entendimento mútuo, de acumulação e compartilhamento de experiência”. Mas em vez de extrair daí a conclusão de que a verdade corresponde ao modo particular em que a práxis é determinada, ou seja, que é o resultado do entendimento mútuo e das experiências compartilhadas entre o ser social em determinado complexo social, em um determinado tempo e lugar histórico, o autor defende que no metabolismo com a natureza o ser social “também consuma tudo isso num nexos prático, no qual *o objeto da práxis ininterruptamente submete a uma crítica ontológico-prática as representações e os conceitos* previamente formados pelos homens”. Frise-se que é o objeto da práxis e não a práxis que submeteria à crítica às representações e conceitos. Ou seja, novamente as interações sociais concretas são subsumidas no processo.

Dado que por si só a prática como critério da teoria não se sustenta, Lukács recorre novamente a crítica ontológica permanente:

[...] a declaração direta, absoluta e acrítica da práxis como critério da teoria não deixa de levantar problemas. Se for verdade que esse critério é válido para o próprio trabalho e – de modo parcial – nas experiências, também é verdade que, em casos mais complexos, deve-se empreender uma crítica ontológica consciente se não se quer comprometer a constituição fundamentalmente correta dessa função de critério da práxis. Vimos, com efeito – e também a isto nos referimos várias vezes e não faltará ocasião de retornarmos ao assunto –, como na *intentio recta*, tanto da vida cotidiana como da ciência e da filosofia, possa acontecer que o desenvolvimento social crie situações e direções que torcem e desviam essa *intentio recta* da compreensão do ser real. Por isso, a crítica ontológica que nasce dessa exigência

deve ser incondicionalmente concreta, fundada na respectiva totalidade social e orientada para a totalidade social (LUKÁCS, 2015, p. 97).¹¹⁵

Com isso adiantamos alguns aspectos desta crítica ontológica, mais precisamente o seu conteúdo correspondente ao método dialético, em específico na categoria de totalidade. Sem adentrar especificamente a profundidade e elementos do seu conteúdo, que serão abordados nos próximos capítulos, de modo a fechar esta questão da verdade, é preciso dizer que esta crítica ontológica está acima da própria ciência e que portanto nem mesmo o controle científico, o confronto com “com os outros modos de ser já adquiridos cientificamente”, seriam capazes de atestar totalmente a veracidade teórica:

Seria inteiramente equivocado supor que a ciência sempre possa corrigir em termos ontológico-críticos corretos o pensamento da vida cotidiana, a filosofia das ciências, ou, de modo inverso, que o pensamento da vida cotidiana possa desempenhar, nos confrontos com a ciência e com a filosofia, o papel da cozinheira de Molière. 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 comportamentos que daí derivam. Só desse modo se pode aplicar corretamente a função da práxis como critério da teoria, decisiva para qualquer desenvolvimento espiritual e para qualquer práxis social (LUKÁCS, 2015, p. 98).¹¹⁶

Conclui-se, portanto, que no campo filosófico-científico, o critério da verdade é a práxis submetida a crítica ontológica permanente. O modelo de critério que encontramos no trabalho não pode ser aplicado diretamente às objetivações mais complexas do ser social. Além disso, mesmo se tomamos os métodos científicos, como resultado concreto daqueles novos modos autônomos de trabalho, visando controlar o conhecimento e seus resultados, se submetidos a vigilância gnosiológica e não ontológica, certamente se mostraram ineficientes, segundo o autor, dada a existência de sistemas de preconceitos, no pensamento cotidiano, que impedem ou mesmo anulam a possibilidade do conhecimento correto. Somente a crítica ontológica do marxismo ao cotidiano poderia superar estas limitações (LUKÁCS, 2015, p. 463). Não temos ainda, portanto, um critério seguro para aferir a verdade de uma teoria. Temos, ao contrário, um possível caminho teórico (mas que se presente ontológico), sem, no

¹¹⁵É interessante pontuar que estes aspectos em relação a práxis como critério da teoria não estão presentes em alguns adeptos da teoria de Lukács no Brasil (ver CORDEIRO, 2021).

¹¹⁶A ciência e seus métodos assumem um papel secundário neste processo: “los criterios de la verdad del reflejo son ante todo de contenido, o sea, que la corrección, la profundidad, la riqueza, etc., consisten en la concordancia con el original, con la realidad objetiva misma. Los momentos formales (tradicción, etc., en la cotidianidad; perfección metodológica inmanente en la ciencia y en el arte) no pueden desempeñar más que un papel secundario; separados de los criterios reales, adolecen de una problemática insuperable” (LUKÁCS, 1966b, p. 81).

entanto, poder aferir de forma categórica que se trata do caminho correto e de que seus resultados são de fato ontológicos.

O julgamento a respeito deste caminho só poderá ser feito, como dito, ao findar dos dois últimos capítulos desta pesquisa. Mas aqui, com base no que já foi apresentado, nossas investigações nos conduziram a caminhos frutíferos no interior da concepção do autor para reflexão acerca da verdade e considerando os limites da práxis na sua aferição. Lukács fala em crítica ontológica fundada na totalidade social e assim orientada, que deve-se orientar pelo conjunto diferenciado da sociedade, pelas inter-relações. A questão é a manutenção da práxis no sentido originário, ao menos parcialmente (LUKÁCS, 2015, p. 97), como “realização das cadeias causais postas” (LUKÁCS, 2015, p. 94). Em outras palavras, Lukács concebe que a práxis como critério da verdade só pode ser entendida e corretamente aplicada no sentido da práxis sociais concreta e historicamente precisada, e não da práxis como realização das cadeias causais postas, pois se no caso das ciências naturais ela ainda pode ser parcialmente aplicada, no caso dos pores teleológicos secundários está completamente fora de cogitação. Com isso poderíamos retornar a práxis como critério da teleologia mesmo no âmbito do trabalho, dado que a efetividade da “realização das cadeias causais postas” é um ato que não somente será avaliado com base no fim previamente idealizado - fato que Lukács coloca de modo insistente -, mas que essa avaliação é cada vez mais social e (isso é fundamental) particular a medida que se desenvolvem complexos sociais autônomos. Só assim, segundo concebemos, é que é possível visualizar com maior precisão a questão da verdade no interior da ciência, tanto aquela voltada ao conhecimento humano como da natureza. Uma outra passagem muito indicativa do modo complexo como Lukács entende a discussão sobre a verdade de um conhecimento por meio do critério real está na análise da manipulação do conhecimento. “O problema concreto consiste muito mais em saber para onde está orientado tal conhecimento de causa”, diz Lukács, “é esse fim da intenção e não unicamente o conhecimento de causa que fornece o critério real, o que significa que também nesse caso o critério deve ser buscado na relação com a própria realidade” (LUKÁCS, 2015, p. 149-50). Esse, no entanto, é só um modo diverso de enxergar o mesmo problema a partir da obra de Lukács, mas do qual não pode ser considerado predominante, nem mesmo ausente de conflitos com as demais considerações do autor, que apresentamos ao longo deste tópico.

Indicações deixadas pelo marxista O'Connor, no interior do debate socioambiental, podem ser frutíferas nesse sentido. Diz ele que “la justicia y la verdad y la libertad y la democracia tienen diferentes *significados* prácticos en distintas estructuras sociales, y también

son interpretadas prácticos en distintas estructuras sociales, y también son interpretadas de maneras diversas por diferentes *grupos sociales* en estructuras o formaciones sociales determinadas” (O’CONNOR, 2001, p. 54 - *grifo nosso*).¹¹⁷

Para finalizar este tópico, gostaríamos de salientarmos novamente a importância de pensar a verdade não a partir de critérios e noções gerais, do mesmo modo que a partir de caminhos prévios como o proposto por Lukács, mas antes concretamente como produto das relações sociais concretas. É claro que esta opção implicaria na própria negação da ontologização dos resultados científicos pela separação proposta nos termos de Lukács da subjetividade do espelhamento e da objetividade da realidade. Para defender a nossa perspectiva, mais uma vez nos ancoramos no próprio Lukács, inclusive para demonstrar que qualquer que seja o conteúdo da crítica ontológica, ela deve ter suas conclusões submetidas às determinações históricas da sociedade. Em entrevista dada por Lukács em 1966, o autor introduz uma questão que até agora ficou marginalizada na determinação do conteúdo da verdade de uma teoria: a posição de classe no conhecimento e o quanto esta posição é definidora da verdade da realidade. Lukács, no contexto da relação entre conhecimento e luta de classes, diz que “não há dúvida de que algumas verdades [...] possuem uma validade geral”, ou seja, pressupõe-se que algumas verdades possuem validade somente no interior de uma classe. (LUKÁCS, 2014, p. 55). Na síntese a seguir, este aspecto da verdade é reafirmado, introduzindo outros, em que a compreensão desta questão em Lukács torna-se mais límpida:

Por um lado, o intelecto humano está em situação de estabelecer pontos que, independentemente da valorização das diversas classes, são válidos em relação à sociedade como um todo, eventualmente até mesmo no que toca à inteira concepção da natureza. Por outro lado, porém, cada homem está empenhado na luta social com a sua personalidade inteira, de modo que *potencialmente a concordância com ou a recusa de cada teoria particular será algo condicionado pela sua inclusão numa classe*. Creio, por isso, que não podemos chegar a uma delimitação precisa: aqui cessa a ideologia e aqui inicia outra coisa. Trata-se, antes, de alguma coisa de variável, que flui, que é determinada pela estrutura atual da sociedade e pelo estágio das lutas de classe relativas a ela; alguma coisa que não se pode identificar com uma teoria abstrata que funda a si mesma (LUKÁCS, 2014, p. 56).

Apesar de não sistematizado ou desenvolvido além desse ponto pelo autor, este aspecto nos parece de extrema importância para o problema do conhecimento, dado que como diz em outro momento “[...] ontologicamente não se pode separar uma da outra as conclusões

¹¹⁷O próprio Lukács se aproxima deste tipo de interpretação, mas no caso de outra categoria: “A investigação – do ponto de vista metodológico geral – da liberdade é particularmente difícil pelo fato de que ela se constitui num dos fenômenos mais multiformes, multilaterais e cambiantes do desenvolvimento social. Poder-se-ia dizer que cada âmbito singular do ser social que chegou a desenvolver, relativamente, uma legalidade própria produz uma forma própria de liberdade que, além disso, sofre mudanças significativas na mesma medida do desenvolvimento histórico-social da esfera em questão” (LUKÁCS, 2015, p. 137).

políticas, econômicas, pessoais, etc.” (LUKÁCS, 2014, p. 171). A partir disso, poderíamos adentrar, caso pretendessemos dar continuidade a isso, no problema que foi colocado (mas talvez não tão bem resolvido) pelo marxista ecossocialista Michael Lowy em *As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen*, da necessidade de aplicar o materialismo histórico a si mesmo, no sentido de aplicar ao próprio marxismo o problema do condicionamento histórico e social do pensamento e do conteúdo ideológico do discurso objetivo (LOWY, 2000). Esse tipo de questionamento tornar-se ainda mais relevante quando, mesmo diante deste conjunto de problemáticas em torno da objetividade da verdade, Lukács conclui, inflexivelmente, “que devemos manter em vigor, também no caso da ideologia, um princípio dialético fundamental: *a verdade é concreta*” (LUKÁCS, 2014, p. 56-7).

São questões que, no entanto, escapam ao nosso objeto de pesquisa, dado que o próprio Lukács não desenvolve o problema sob outros pontos de vista, como o do citado Lowy. Com o conteúdo deste tópico inserimos mais alguns percalços na perspectiva de ontologização dos resultados do conhecimento e do seu pressuposto de diferenciação clara entre objetividade e subjetividade. A seguir esta questão será tratada no interior do papel atribuído por Lukács ao sujeito no processo de espelhamento, em que tornar-se-á, segundo esperamos, explícito os fundamentos desta pretensão ontológica do conhecimento no interior da teoria do espelhamento proposta pelo autor.

3.2.4. O papel do sujeito

O nosso objeto de investigação agora, neste caminho em torno do espelhamento dialético e seus “momentos”, é o da relação entre sujeito e objeto, mais precisamente em relação ao papel do sujeito no espelhamento. Este objeto pode parecer um tanto paradoxal, dado que dissemos no início exatamente que o problema do espelhamento dialético é o da apreensão do “ser-em-si” e que o conhecimento não pode ser estudado como algo autônomo em relação ao objeto visado. De fato, tudo isso é verdadeiro do ponto de vista do pensamento do autor. Mas invariavelmente voltamos ao problema do papel do sujeito neste espelhamento, dado que é ele que visa espelhar o objeto. O tratamento desta relação nas nossas investigações resultou em uma maior explicitação do real sentido da proposta de Lukács, bem como evidenciou os seus limites e equívocos.

Poderíamos dizer que o problema posto aqui diz respeito às mediações necessárias entre o sujeito e o objeto para que o resultado seja um conhecimento que esteja de acordo com

a realidade “em-si”. Ou, mais sinteticamente, à pergunta: como é possível “ontologizar” os resultados científicos? Para respondê-la, devemos nos questionar tanto em relação ao sentido atribuído à verdade objetiva e os seus critérios de constatação, ao papel do sujeito, o percurso metodológico necessário ao conhecimento e, por fim, ao papel concreto da filosofia e da ciência nesta ontologia. A primeira vimos no tópico anterior, as demais serão expostas e discutidas na continuidade desta pesquisa, começando pela função do sujeito no espelhamento e deixando as outras duas para os próximos capítulos.

O ponto de partida para compreensão do papel do sujeito, mas também do sentido mais geral da teoria do espelhamento para o autor, é a própria ideia da desantropomorfização produzida pela ciência no conhecimento, da qual é exposta de modo sistemático no segundo capítulo da *Estética*. Sinteticamente, para Lukács

El tipo científico de reflejo de la realidad es una desantropomorfización tanto del objeto cuanto del sujeto del conocimiento: del objeto, al limpiar su en-sí de todos los añadidos del antropomorfismo (en la medida de lo posible); del sujeto, al hacer que el comportamiento de éste respecto de la realidad consista en criticar constantemente sus propias intuiciones, representaciones y formaciones conceptuales para evitar la penetración de actitudes antropomorfizadoras que deformaran la objetividad en la captación de la realidad (LUKÁCS, 1966b, p. 154).

Não é demais lembrar que, como já colocamos algumas páginas antes, esta des-subjetivação do conhecimento, integrante da desantropomorfização, é tida como uma tendência essencialmente humana, iniciada desde o trabalho, quando este “va liberándose progresivamente de las disposiciones, etc., subjetivas de los trabajadores y ordenándose según los principios y las necesidades de un En-sí objetivo” (LUKÁCS, 1966b, p. 207). Esta base material proporciona, assim, um desenvolvimento ilimitado da ciência no sentido da desantropomorfização e, conseqüentemente, da objetividade do conhecimento.

Para entender o papel do sujeito no espelhamento dialético podemos ainda retomar alguns aspectos da crítica de Lukács à epistemologia. Pensamos principalmente na questão da negação, segundo o autor, da realidade “em-si” como objetivo do conhecimento e critério da veracidade de um enunciado. Esta posição implica, segundo Lukács, numa supervalorização do papel do sujeito no processo de conhecimento, centrando-se de modo unilateral “no papel produtivo que nela desempenha o sujeito para encontrar os critérios autônomos, imanentes à consciência, do verdadeiro e do falso” (LUKÁCS, 2012, p. 58). O problema da verdade objetiva já foi nosso objeto, aqui apenas queremos salienta o papel do sujeito neste processo de verificação das construções teóricas como correspondente à realidade visada. Ao contrário da visão centrada no sujeito, Lukács defende que “a correção, a falsidade ou a absurdidade

dos enunciados [...] são determinados *exclusivamente* desde a realidade existente em si, na qual esses enunciados são corretos, falsos ou absurdos, conforme concordem com o objeto” (LUKÁCS, 2012, p. 58 - *grifo nosso*)¹¹⁸. Em resumo, diferentemente do neopositivismo e do existencialismo, na teoria do espelhamento de Lukács o critério da verdade é objetivo e não subjetivo, daí que o papel que o sujeito deve desempenhar no espelhamento da realidade é fundamentalmente diverso e incomensurável na teoria dialética do espelhamento em relação às teorias epistemológico-gnosiológicas. No caso da proposta de Lukács, tem-se uma anulação do sujeito na aferição da verdade dos enunciados.

Lukács censura o neopositivismo exatamente por sobrevalorizar e deformar a participação do sujeito no processo de espelhamento correto da realidade (LUKÁCS, 2012, p. 60). Diríamos, com base no que foi apresentado anteriormente, que assim como no caso do idealismo (LUKÁCS, 1966b, p. 161), o neopositivismo (mas também o existencialismo) estaria introduzindo uma nova antropomorfização do conhecimento científico - Lukács (1966b, p. 177) cita Heidegger e Bergson como reatualizadores desta tendência no pensamento moderno.

Tratando em específico do espelhamento do universal - mas que evidentemente possui a força de um princípio generalizável de maneira aproximada ao conhecimento do conjunto das categorias -, Lukács diz que “a participação do sujeito cognoscente no espelhamento do universal no pensamento é *considerável*”, mas que mesmo conferindo características específicas ao “ser-em-si” ontológico quando obtém o universal pela análise, o universal não deixa de ser “uma categoria objetiva da realidade existente em si” (LUKÁCS, 2012, p. 60 - *grifo nosso*), sendo a participação do sujeito no espelhamento não fundamental como se vê no neopositivismo e no existencialismo nos termos criticados pelo autor, mas somente “considerável”.

A concepção de Lukács pode ser melhor apreendida pelos comentários tecidos contra passagens da obra *Crítica da razão dialética* de Jean-Paul Sartre. Lukács (2012, p. 103) critica Sartre por este aceitar a seguinte “verdade da microfísica” que, segundo o autor, coaduna com as teses neopositivistas em relação ao conhecimento: “o experimentador é parte integrante do sistema experimental”. “Verdade” da qual Sartre extrai a conclusão de que esta verdade “é a única que permite o afastamento de toda e qualquer ilusão idealista, a única que evidencia o ser humano real no mundo real”. Lukács, portanto, nega que o experimentador, ou seja, que o sujeito, seja parte integrante do sistema experimental, ao menos nas investigações

¹¹⁸Agora torna-se inteligível o pressuposto daquela afirmação de Lukács, que expomos no tópico anterior, de que a correção ontológica das representações é feita pelo objeto da práxis e não pela práxis mesma.

de objetos naturais. Gostaríamos de salientar que esta é uma conclusão quase que logicamente necessária daquela exigência de separação *clara* - mas que no meio homogêneo torna-se um abismo - entre o espelhamento e o objeto, ou seja, entre teoria e práxis filosófica e científica. A aceitação do experimentador como parte do sistema experimental resultaria não em uma negação do sistema experimental (ou seja, do objeto), mas da possibilidade de separação clara entre um e outro. Resultaria ainda, possivelmente, em um desabamento das pretensões ontológicas do autor.

Em seguida da sua crítica, Lukács apresenta o que seria a interpretação correta em relação à práxis científica do físico, alinhado com o que foi dito anteriormente a respeito da separação exata entre a realidade investigada e as percepções do sujeito que investiga. Ao contrário da interpretação de Sartre, Lukács concebe que

Na microfísica interagem realidades exclusivamente físicas, das quais fazem parte, todavia, também as condições de medição, os instrumentos de medição etc, como objetos físicos podem influenciar a medição. *O próprio observador, porém, também nesse caso não passa de um arranizador ou registrados de ocorrências objetivamente físicas, como na macrofísica.* A afirmação de Sartre mostra com clareza o quanto ele resiste à aceitação ontológica de uma natureza com lei própria, que se move como ser imanente de modo totalmente independente do ser humano (LUKÁCS, 2012, p. 103 - grifo nosso).¹¹⁹

Ou seja, Lukács não nega que os instrumentos de pesquisa podem influenciar o próprio processo de investigação. Mas aí emerge a importância fundamental em precisar o papel do sujeito neste espelhamento proposto pelo autor, pois conforme se lê, mesmo com esta influência dos instrumentos, o papel do sujeito - podemos dizer isso sem qualquer receio com base na citação anterior - é neutro: como mero arranizador e registrador das ocorrências do objeto.

Esta concepção do papel do sujeito no processo de investigação não é diversa daquela que encontramos em obras anteriores do autor, como em *Marxismo ou Existencialismo?* Nesta, Lukács se coloca a favor de Lênin quanto à posição do materialismo dialético ante as mudanças e descobertas da física e os abalos causados no pensamento da época. Para Lukács,

¹¹⁹Os exemplos mais concretos da prática científica são um prato cheio para as nossas investigações, pois evidenciam de modo límpido as posições do autor. De fato, trata-se de uma exigência teórica do próprio Lukács a apreensão do funcionamento do conhecimento em sua “objetividade prático-imanente” (LUKÁCS, 2012, p. 40). “[...] para superar a ingenuidade, falta ‘apenas’ a consciência filosófica do que é de fato realizado na própria práxis, de modo que, por vezes, o conhecimento cientificamente correto de alguns complexos é artificialmente acoplado com uma visão de mundo inteiramente heterogênea em relação àquele conhecimento” (LUKÁCS, 2012, p. 292). Outra vantagem em relação a estes exemplos é que eles se referem quase sempre à prática nas ciências da natureza, em que o papel do sujeito aparentemente é ainda mais “neutro”, sendo que a crítica ao ponto de vista do autor em relação à prática nas ciências da natureza implica necessariamente uma crítica quando o objeto é o estudo da sociedade em que a passividade do sujeito é ainda menos evidente.

“a crise do pensamento contemporâneo não afeta em nada o materialismo dialético” (LUKÁCS, 1979, p. 244). Para sintetizar a posição de Lenin defendida por Lukács nesta obra, ao contrário de uma crise generalizada nas possibilidades do conhecimento objetivo (tal como o pensamento dominante da época passou a conceber), a solução, do ponto de vista do conhecimento, para as mudanças ocorridas no campo da física - como por exemplo, o problema das causalidades e da definição da posição dos íons (para ficar no exemplo dado pelo próprio Lukács) - deveria ser a de reafirmar a autonomia da realidade em relação a consciência e portanto negar que o sujeito observador tenha qualquer influência sobre os fenômenos objetivos, mesmo no momento da análise - retomando assim a questão dos instrumentos de medição que vimos acima. Nas palavras do próprio Lukács, algumas concepções burguesas aproveitaram as mudanças ocorridas nas ciências naturais “para estabelecer a teoria da influência do sujeito observador no decorrer dos fenômenos objetivos, como se estes decorrerem de outra forma em presença do observador, como em sua ausência” (LUKÁCS, 1979, p. 243).¹²⁰

Lukács protesta contra o que seria uma subjetivação do mundo realizada por Sartre e o existencialismo em geral. Outro exemplo disso é a crítica quanto a objetividade ontológica do tempo, que, segundo Lukács, é negada por Sartre quando este afirma que “É preciso realmente entender que nem os seres humanos nem suas atividades existem no tempo, mas que, em contraposição, o tempo, como característica concreta da história, é feito pelos seres humanos *com base na sua temporização original*” (LUKÁCS, 2012, p. 103 - *grifo nosso*). A mesma crítica é dirigida ao marxista Ernst Bloch, que, segundo Lukács, em relação ao tempo “desconsiderou solenemente a diferença entre o espelhamento da realidade e a própria realidade”, dado que “simplesmente projeta na história o tempo subjetivo-vivido e, com isso, confere-lhe uma pseudo-objetividade extremamente atual” (LUKÁCS, 2012, p. 114).

Contra as posições de Bloch e Sartre, Lukács defende que “o ato de mensurar (não o que é mensurado) continua a ser uma categoria da consciência, que não afeta em nada o em-si do tempo” (LUKÁCS, 2012, p. 191). O tempo, seja o presente, o passado ou o futuro, são “formas de objetividade específicas ao ser social” que estão ontologicamente “em última instância, fundadas, ainda que com amplas mediações, sobre o decurso real do tempo” (LUKÁCS, 2012, p. 192), nas mutações ou estabilidades das estruturas. O equívoco das

¹²⁰ “[...] de Einstein em diante, tornou-se grande moda trabalhar com um tempo subjetivo e subjetivamente animado, quando o ‘tempo’, na verdade, é uma categoria ontológica inteiramente geral, que não se relaciona absolutamente com o desenvolvimento da sociedade. Nós trabalhamos no tempo, mas a ideia de que o tempo passa mais rapidamente hoje e mais lentamente nas épocas primitivas, ou algo assim, é manifestação de um einsteinianismo vulgar que o próprio Einstein, acredito, teria recusado com desgosto” (LUKÁCS, 2014, p. 158).

concepções modernas de tempo estaria na fragmentação no pensamento da conexão existente entre estas estruturas e a práxis, produzindo uma autonomização das estruturas e processos sociais, resultando uma subjetivação do tempo (e não a apreensão dos componentes subjetivos existentes nele), colocando, assim, as determinações objetivas do tempo de cabeça para baixo (LUKÁCS, 2012, p. 192). Evidentemente que o problema de fundo é novamente a exigência de distinção, no processo de investigação, entre o tempo objetivo e o tempo subjetivo (ou subjetivado).

Outro exemplo, menos concreto, é dado na polêmica contra a categoria de negação em Hegel, a partir da crítica realizada por Engels. Segundo Lukács, é necessário realizar uma distinção entre a negação ontológico-dialética, ou seja, da negação objetivamente presente na realidade, daquela simplesmente lógico-formal. Para o autor, o critério para distinção entre um e outro (o “momento distintivo”) é a determinação ontológica (LUKÁCS, 2012, p. 216). Sendo assim, o autor exige, tal como no caso do físico, que seja possível distinguir da negação enquanto elemento lógico para compreender a realidade, da negação realmente existente.¹²¹

Como se vê, Lukács exige uma postura crítica, tomada aqui no sentido da distinção entre o que é propriedade do objeto daquilo que é representação do investigador. Só assim é possível, na perspectiva do autor, uma “ontologização” dos resultados da pesquisa científica. Lukács, tratando positivamente do processo de conhecimento em Hegel, tal como ele mesmo propõe, defende que “para se chegar ao conhecimento científico, ao conhecimento filosófico, é requerido meramente o ‘abandono à vida do objeto’” (LUKÁCS, 2012, p. 199)¹²². Mas este abandono não seria imediato. Analisando o nível da razão nas determinações de reflexão em Hegel, reafirma Lukács que é necessário “educar o entendimento e a razão” para que sejam instrumentos de “domínio da realidade, precisamente porque esses instrumentos são capazes de reproduzir fielmente no pensamento o essencial e o universal dos fatos e de seu decurso”, sendo que este essencial e universal “devem ser conquistados mediante um penoso trabalho

¹²¹Sendo assim, não é permitido, nesta concepção, subsumir a heterogeneidade dos fenômenos sob o termo lógico da “negação”, que encobre as conexões reais, o processo dialético-real (LUKÁCS, 2012, p. 216). Por esse percurso, ontologicamente orientado, chegaria-se à conclusão, por exemplo, de que “não há na natureza inorgânica nenhuma negação, mas tão somente uma cadeia de transformações do ser-assim em ser-outro” (LUKÁCS, 2012, p. 216). Para Lukács, “tão somente nos casos em que o tornar-se outro significa objetivamente uma passagem que subverte radicalmente as formas de objetividade ou dos processos é que ele pode ser entendido como negação também no plano ontológico objetivo” (LUKÁCS, 2012, p. 217).

¹²²Na Estética isso é posto de modo ainda mais categórico: “Cuando el hombre se levanta así por encima de sus datos psíquicos, inmediatos y tradicionalmente vinculados en esa inmediatez, sacralizados por la costumbre, y mediante su entrega al en-sí de la objetividad, independiente del hombre, mediante el desarrollo de sus fuerzas puramente humanas, exclusivas de toda trascendencia, intenta someter la cismundanía a su propio poder, en ese momento ha dado el hombre el paso decisivo, también desde el punto de vista de la concepción del mundo. La obra de liberación del pensamiento humano, revolucionariamente comenzada por los griegos, se repite ahora a un nivel superior” (LUKÁCS, 1966b, p. 205).

autônomo”. (LUKÁCS, 2012, p. 226). Trata-se ao pesquisador de um despojar-se dos seus próprios preconceitos, conforme vemos na passagem a seguir, referindo-se a prática artística: “em certas circunstâncias, quando sua práxis artística é confrontada com a realidade, pode despojar-se do mundo de seus preconceitos e captar corretamente a realidade tal como ela se apresenta em sua autenticidade e profundidade” (LUKÁCS, 2012, p. 393).

Lukács vai dizer ainda em outro momento que os objetos da natureza “confrontam-se com o sujeito, por um lado, na dura imutabilidade do seu ser-em-si e, por outro lado, o sujeito da práxis deve sujeitar-se incondicionalmente a esse ser-em-si, tentar entendê-lo do modo mais *incontaminado* possível por preconceitos subjetivos, por projeções da subjetividade sobre o objeto etc.” (LUKÁCS, 2015, p. 413 - *grifo nosso*). Conforme atesta Netto (2011b, p. 160), em Lukács “a ciência se constituiria ao tentar captar a realidade de modo mais objetivo possível, ou seja, *sem nenhum acréscimo ou projeção estranha ao objeto por parte do sujeito que conhece*”.

Esta crítica e a própria concepção de Lukács em relação a este conjunto de problemas que apresentamos acima sobre o papel do sujeito no conhecimento recebem explícita influência de Hartmann e da sua concepção de *intentio recta*. Assim como vimos na crítica a Sartre, em Hartmann, diz Lukács, a tarefa da ontologia é “cuidar, na investigação de todo fenômeno, para que sua apreensão não seja turvada pela introdução de formas e conteúdos, de tendências e estruturas cuja origem não esteja fundada na constituição do fenômeno em sua existência em si” (LUKÁCS, 2012, p. 134-5). Ademais, “Hartmann considera o objeto existente em si como o parâmetro único do ato de conhecer”, diz Lukács (2012, p. 135), “porque todas as formas da relação ‘sujeito-objeto’ são derivadas, contendo sempre em si mesmas possibilidades de deformação daquilo que é a constituição independente do fenômeno ainda não tocada por nenhuma subjetividade”.

Conforme estamos argumentando até aqui, esta questão é central na teoria dialética do espelhamento em Lukács, sendo encontrada influências (ou ao menos expressões das posições do autor) tanto em Hegel e Lenin, como em Hartmann. O objetivo em Hartmann, pretensão integrante da teoria do espelhamento de Lukács, é “a de manter as factuais objetivas livres de toda e qualquer falsificação subjetivista” (LUKÁCS, 2012, p. 143). A passagem a seguir, dialogando exatamente com este último, é lapidar na compreensão da proposta do autor:

Uma das questões metodológicas mais importantes da ontologia é manter suas categorias afastadas de todas as determinações que brotam de tentativas do pensamento humano de dar conta do mundo. Porque a pergunta central da ontologia

consiste justamente em afastar do acervo de categorias, da estrutura categorial etc., tudo que estiver vinculado, por mais solta que seja essa ligação, com os posicionamentos formulados sobre os objetos em conformidade com o pensamento, ou seja, tudo o que puder empanar a pura essência do ente-em-si, que é totalmente indiferente a todo e qualquer espelhamento, não sendo tangido por ele (LUKÁCS, 2012, p. 142 - *grifo nosso*).

Esta perspectiva da função do sujeito no conhecimento não se limita, no entanto, aos níveis mais elevados de conhecimento. Cabe lembrar que para o autor a eliminação do instintivo, do emocional, afetivo etc., constitui critério fundamental desde o pôr teleológico do trabalho, como necessidade para compreensão objetiva da realidade e para atingir portanto a finalidade previamente idealizada (LUKÁCS, 2015, p. 79; p. 81). Cabe enfatizar, por fim, para teoria dialética do espelhamento, mais precisamente suas intenções ontológicas, a quase anulação do papel do sujeito, é imprescindível, conforme se lê na passagem a seguir da *Estética*:

Será tarea de nuestras concretas argumentaciones el mostrar que el reflejo científico de la realidad intenta liberarse de todas las determinaciones antropológicas, tanto las derivadas de la sensibilidad como las de naturaleza intelectual, o sea, que ese reflejo se esfuerza por refigurar los objetos y sus relaciones tal como son en sí, independientemente de la consciencia (LUKÁCS, 1966b, p. 24-5).

Com a exposição até aqui do pensamento de Lukács, mais precisamente da sua teoria dialética do espelhamento, particularmente do modo como compreende a relação entre o sujeito e o objeto investigado, esperamos já ter aguçado ao problema fundamental das propostas do autor com relação a separação clara entre espelhamento subjetivo e objetividade da realidade no processo de conhecimento, da ontologização dos resultados científicos e da verdade objetiva tendo a práxis como critério: a anulação do sujeito no espelhamento, sua neutralização. Como argumentamos ao longo das nossas exposições a respeito da teoria dialética do espelhamento, a separação precisa entre o espelhamento subjetivo e a objetividade do objeto pressupõe uma postura neutra do sujeito, da qual é seguidamente enfatizada (mesmo que não diretamente) por Lukács, seja por meio da exclusividade dos critérios de veracidade a partir do objeto, desconsiderando qualquer papel ativo do sujeito, seja na exigência de que o sujeito não imponha aspectos subjetivos como preconceitos, modelos etc., ao objeto estudado.

Para além do que foi exposto anteriormente, algumas passagens da obra de Lukács indicam que a atitude neutra do pesquisador se deveria a um ato subjetivo de vontade, como, por exemplo, quando o autor afirma que “Hartmann revela, por exemplo, ao tratar dos problemas biológicos sob um ângulo novo, sua imparcialidade e abertura para o real”

(LUKÁCS, 2012, p. 139). Ou quando diz que “Sendo um observador lúcido e *imparcial* da realidade, é *natural* que ele seja reiteradamente confrontado com constelações dialéticas” (LUKÁCS, 2012, p. 180 - *grifo nosso*). Ou quando em outro momento afirma que “pensadores como Ricardo foram sempre guiados, em tais casos, por um *vivo senso da realidade*, por um *sadio instinto* para o ontológico, capaz de levá-los a captar sempre conexões categoriais reais, mesmo quando, como ocorreu com frequência, chegavam a falsas antinomias” (LUKÁCS, 2012, p. 309 - *grifos nossos*). Ou, de modo ainda mais explícito, quando afirma que “A concepção de Marx, sem falar de suas repercussões posteriores, é mais autenticamente ontológica que a de Hegel, porque separa *de forma limpa* questões atinentes ao ser de questões atinentes ao valor, investiga ontologicamente suas interações reais de modo *imparcial*, faz com que os valores de fato ascendam da realidade e nela atuem sem violar a *autenticidade do puro ser*” (LUKÁCS, 2015, p. 309 - *grifos nossos*). Por fim, quando defende explicitamente que a “objetividade é precisamente uma *intenção do pensamento* direcionada para o em-si dos objetos e de suas conexões, um em-si não falsificado por ingredientes subjetivos, projeções etc.” (LUKÁCS, 2015, p. 447 - *grifo nosso*) Estas passagens remetem não somente a imparcialidade necessária do sujeito, mas colocam como elemento decisivo da crítica ontológica um senso subjetivo da realidade, uma vontade de conhecimento objetivo.

Mesmo se tomadas separadamente, como considerações pontuais do autor, elas não deixam de ser evidentemente problemática tanto aos olhos de algumas concepções no âmbito das Ciências Ambientais (pensamos em Leff), mas também a uma parte dos marxismos, especialmente aquele de viés mais historicista (pensamos especialmente em Lowy). No entanto, não se tratam de episódios descolados do conjunto da proposta do autor. Ao contrário, conforme estamos defendendo, as posições a respeito do papel do sujeito são orgânica e coerentemente parte constitutiva e insuprimível da proposta mesma de um conhecimento ontológico.

Julgamos que esta concepção do sujeito entra em contradição com a teoria social de Lukács, ou ainda em um descompasso com a profundidade desta em alguns momentos, exatamente no que diz respeito ao conteúdo do ser social e a sua práxis. Não pretendemos aqui realizar uma extensa exposição a respeito disso. Nos limitaremos a alguns exemplos. Se tomamos o desenvolvimento do “homem” de ser puramente biológico ao ser social, temos uma demonstração deste descompasso, ao mesmo tempo em que uma possível solução aos limites colocados pelo próprio autor com a sua teoria dialética do espelhamento. Diz Lukács (2015, p. 148) que o desenvolvimento humano depende do desenvolvimento biológico, que

possui já neste nível tendências em converter aspectos “puramente físicos” da realidade (como as vibrações do ar) em apropriações “biologizadas” ou “filtradas” pelo ser biológico que se desenvolve (sons). Isso se prolonga e aprofunda com a produção de formações puramente sociais. O mundo é cada vez mais apropriado de modo biologicamente determinado (as vibrações do ar como sons, reações químicas como sabor e cheiro, as cores etc.), mas também socialmente filtrado, como o exemplo de Marx em relação a alimentação e a sexualidade no ser social. O ser social desde o início, e especialmente mediante o trabalho, é um ser que reage ao meio ambiente, que lhe transforma. “[...] o homem como ser vivo não só biológico, mas ao mesmo tempo como membro trabalhador de um grupo social”, diz Lukács (2015, p. 204), “não se encontra mais numa relação imediata com a natureza orgânica e inorgânica que o circunda, nem mesmo consigo como ser vivo biológico, mas todas essas interações inevitáveis são mediadas pelo *medium* da sociedade”.¹²³

Se na gênese do ser social este “filtro” (ou *medium*) social da “realidade em-si”, neste caso da natureza, já poderia levantar problemáticas ao conhecimento desta realidade, em especial quanto a impossibilidade do ser social conhecer esta realidade sem o “filtro” que é próprio de si mesmo, com o desenvolvimento deste ser e o processo que Lukács chama de afastamento das barreiras naturais pelo seu domínio racional pela sociedade¹²⁴, o problema do “filtro” se tornaria ainda mais complexo, dado que, conforme explica o próprio autor, a “constante reprodução de trabalho, divisão do trabalho etc. torna esse *medium* da mediação cada vez mais emaranhado, cada vez mais denso, abrangendo cada vez mais todo o ser dos homens” (LUKÁCS, 2015, p. 205). Um *medium* que diz respeito aos aspectos mais básicos da vida humana: “la actual constitución de la sensibilidad humana se ha producido gracias al almacenamiento y la ordenación de experiencias (pero ya eso quiere decir también: con intervención del pensamiento)” (LUKÁCS, 1966b, p. 86).¹²⁵

¹²³Poderíamos acrescentar a questão da visão do ser social, dado que “Ya pues en la percepción visual tiene lugar una criba, una selección del mundo externo reflejado: el hombre tiene agudizada la sensibilidad para determinadas notas, reacciona con una ignorancia más o menos resuelta de otras notas, hasta el punto de no percibir las siquiera de un modo inmediato. La clase y el grado, etc., de esa selección están determinados histórico-socialmente. La elaboración de nuevas capacidades perceptivas suele además depender de la involución de otras. Aún más: los sentidos humanos llegan a plantear, por así decirlo, preguntas al mundo externo” (LUKÁCS, 1966b, p. 86).

¹²⁴“se quisermos apreender a reprodução do ser social de modo ontologicamente correto, devemos, por um lado, ter em conta que o fundamento irrevogável é o homem em sua constituição biológica, em sua reprodução biológica; por outro lado, devemos ter sempre em mente que a reprodução se dá num entorno, cuja base é a natureza, a qual, contudo, é modificada de modo crescente pelo trabalho, pela atividade humana; desse modo, também a sociedade, na qual o processo de reprodução do homem transcorre realmente, cada vez mais deixa de encontrar as condições de sua reprodução ‘prontas’ na natureza, criando-as ela própria através da práxis social humana” (LUKÁCS, 2015, p. 126).

¹²⁵Mas também aos costumes pré-fixados ao longo do desenvolvimento da humanidade: “Las costumbres, que surgen con posterioridad, son producto del proceso del trabajo, de las diversas formas de convivencia humana,

Com base nisso, podemos extrair como consequência que o mundo material é cada vez mais um mundo repleto de representações, que os objetos são sempre objetos já previamente conceitualizados. O próprio Lukács dá um exemplo do qual é possível inferir que uma vez conceitualizado, é impossível retornar ao estágio não conceitualizado do objeto: “é preciso usar o termo representação com a necessária cautela, uma vez que, depois de formado, o mundo conceitual retroage sobre a intuição e sobre a representação” (LUKÁCS, 2015, p. 65). Ao invés de proceder na aplicação do materialismo histórico a si mesmo, colocando no centro o problema do condicionamento histórico e social do pensamento aplicado ao próprio espelhamento filosófico e científico (conforme propôs Lowy (2000, p. 99)), o autor se lança no mito do espelhamento dialético da realidade tal como está é, sem interferência da subjetividade. Ora, desde a gênese do ser social, mesmo quando ainda fundamentalmente determinado pelo ser biológico, a possibilidade de suprimir a interferência da subjetividade, do *medium* biológico e posteriormente social, já não existe mais. A ciência e a filosofia, como consequências do desenvolvimento deste *medium*, ou seja, como produtos sociais e históricos, são também incapazes de agir se não com base neste *medium* pré-existente, mesmo que não de modo imediato.¹²⁶

Nesta exigência de um sujeito destituído de subjetividade no processo do espelhamento, o autor entra em flagrante contradição com as críticas feitas às robinsonadas criticadas por Marx e reiteradas por Lukács contra Heidegger e o existencialismo, do indivíduo isolado (LUKÁCS, 2012, p. 398). Além disso, em contraste evidente com o enunciado de que “Jamais a decisão de um ser humano se passa no vazio de um imperativo categórico, de uma livre decisão existencialista” (LUKÁCS, 2012, p. 104-5).

Parece elementar no interior do marxismo ter de reafirmar que todo conhecimento, seja ele filosófico ou científico, é sempre condicionado social e historicamente. O fazemos pelo fato de Lukács turvar o realmente determinante desta questão quanto ao papel do sujeito no processo de espelhamento da realidade. Não por simplesmente exigir um conhecimento

de la escuela, etc. Una parte de esos resultados ñja meramente costumbres como bases, ya no conscientes, de acción, según formas de reacción que son ya acervo común de la humanidad” (LUKÁCS, 1966b, p. 97).

¹²⁶É ao mesmo tempo uma limitação, mas, por outro lado, um indicativo das potencialidades teóricas, o autor não identificar as possíveis correspondências da passagem a seguir, referida ao complexo econômico, com o conhecimento filosófico e científico: “O homem que efetua o teleológico no âmbito da economia se defronta, portanto, com a totalidade do ser, sendo que, contudo, o ser social desempenha o papel mediador decisivo, na medida em que a confrontação com o ser natural nunca pode ser puramente imediata, mas é sempre mediada economicamente e, no decorrer do desenvolvimento, torna-se cada vez mais mediada. O momento ideal do pôr econômico com que estamos nos ocupando neste momento tem como antagonismo polar um momento real, cujo caráter é determinado como predominantemente social por essas mediações. Essa situação retroage sobre a constituição das decisões alternativas que aqui se apresentam no que se refere ao seu componente ideal” (LUKÁCS, 2015, p. 367).

objetivo ou que a ciência e a filosofia trabalhem com o propósito da verdade e da aproximação mais fiel possível aos seus objetos, mas porque não introduz a questão do condicionamento social e histórico como um problema central, tanto no âmbito geral do desenvolvimento social, mas especialmente na ciência e na filosofia enquanto complexos sociais particulares. Antes de pensar como um determinado momento de desenvolvimento social ou uma formação econômica propiciam condições mais retílineas aos conhecimentos mais essenciais (ver LUKÁCS, 2012, p. 33), é preciso apreender concretamente como este chão histórico-social determina os modos igualmente concretos de pensar uma realidade. Em outros termos, como a consciência de uma época é determinada pelas condições sociais desta mesma época.

A citação a seguir, extraída da *Estética*, expressa esta limitação de entender a realidade histórico-concreta nos termos de obstaculizador ou facilitador do conhecimento objetivo - marcada por uma perspectiva do progresso da ciência nos termos dos quais analisamos no primeiro capítulo - e não em termos de determinação social do próprio conhecimento, como se a ciência pudesse se colocar acima da história e da sociedade do seu tempo:

Como es natural, cada reflejo está determinado materialmente, temáticamente, por el lugar de su consumación. Ni siquiera en el descubrimiento de verdades matemáticas o científico-naturales puras es casual el momento temporal; es verdad que en estos casos el punto temporal tiene más relevancia temática para la historia de las ciencias que para el saber mismo, respecto del cual puede tomarse como del todo indiferente el momento y las circunstancias históricas - necesarias en sí - en que tuvo lugar, por ejemplo, la primera formulación del teorema de Pitágoras. Aun sin poder atender aquí a la complicada situación que se da en las ciencias sociales, debe afirmarse también para éstas que las influencias de época, en sus diversas formas, pueden obstaculizar la elaboración de la objetividad real en la reproducción de los hechos histórico-sociales (LUKÁCS, 1966b, p. 25).

É sintomático a esse respeito que Lukács (2015, p. 452) considere que mesmo não sendo a verdade ou a falsidade de uma teoria o único determinante para sua efetividade, mas antes deve-se considerar as condições históricas e sociais que podem ou facilitar ou obliterar sua efetividade, Lukács conclua que “Isso naturalmente não muda nada nos resultados técnico-científicos”, tão somente no “modo como eles, com a merecida autoridade que possuem no plano puramente científico, influem sobre o pensamento do cotidiano”. Ainda mais paradoxalmente, diz logo em seguida que, ao responderem às necessidades cotidianas (“que histórico-socialmente é existente-propriadamente-assim”), estas necessidades “retroagem sobre o modo como os cientistas interpretam ontologicamente seu próprio método e os resultados obtidos com ele”. Ou seja, este último fato também não mudaria os resultados

técnico-científicos. Logo em seguida, defende uma separação entre teoria e prática científica, ao dizer que Lenin já havia notado uma discrepância em muitos pesquisadores da natureza renomados, qual seja, “quando eles se veem diretamente confrontados com os objetos reais de sua pesquisa” e, por outro lado, “quando tentam conferir ao método e aos resultados de sua pesquisa uma expressão universalmente teórica, enfim, ontológica”. O mais interessante é que em seguida defende que se limitam a “problemas singulares das ciências singulares” e que “aparentemente não perturbam o andamento das investigações científicas propriamente ditas” (LUKÁCS, 2015, p. 452).¹²⁷

Como já foi apresentado quando abordamos a questão das legalidades em Lukács, o agir social dos indivíduos produz tendências e objetividades que vão além dos limites da práxis inicial, tornando-se independentes dos atos geradores no curso do desenvolvimento da sociedade. Mesmo nascendo exclusivamente da práxis humana, o seu “caráter resta, no todo ou em grande parte, incompreensível para quem o produz”. Em seguida, o autor afirma que as “coisas ocorrem assim não apenas no nível da práxis imediata, mas também nos casos em que a teoria se esforça para apreender a essência dessa práxis” (LUKÁCS, 2012, p. 318).¹²⁸ A exigência de Lukács ao sujeito de um domínio da subjetividade no processo de investigação da realidade objetiva pressupõe a plena consciência das objetivações, estruturas e legalidades produzidas e reproduzidas tanto na sociedade em um determinado período histórico - dado que exige não apenas a consciência dos seus pressupostos teóricos, mas também dos seus preconceitos -, como na ciência em que desenvolve sua práxis cotidiana. No entanto, conforme o próprio autor afirma na *Estética*, “desde un punto de vista ideológico, no es posible ningún trabajo científico superior sin un ‘paso a lo inconsciente’ de toda una serie de operaciones técnicas auxiliares” (LUKÁCS, 1966b, p. 98). Mas, conforme vimos, Lukács não nos apresenta estas objetivações, estruturas e legalidades particulares do complexo científico. Sem isso torna-se impossível avaliar concretamente as possibilidades de liberdade da práxis científica.¹²⁹

¹²⁷É interessante notar, no entanto, que em nota de rodapé o autor diz que “Em que medida isso realmente é assim só poderia ser decidido, no final das contas, por especialistas dotados de um senso aberto para o ser” (LUKÁCS, 2015, p. 452). Afora esta última exigência um tanto quanto nebulosa, a indicação da importância da pesquisa interna para decisão a respeito do espelhamento científico é interessante e aponta para outros caminhos possíveis de investigação.

¹²⁸“uma vez estabelecida essa relação entre práxis e consciência nos fatos elementares da vida cotidiana”, diz o autor em sequência da citação anterior, “os fenômenos da reificação, do fetichismo, do estranhamento, como cópias feitas pelo homem de uma realidade incompreendida, apresentam-se não mais como expressões arcanas de forças desconhecidas e inconscientes no interior e no exterior do homem, mas antes como mediações, por vezes bastante amplas, que surgem na práxis mais elementar” (LUKÁCS, 2012, p. 318).

¹²⁹Em outro momento o autor afirma inclusive que “Os fins, os sentimentos, as convicções, as capacidades etc. de cada homem tornam-se para ele próprios objetivações valoradas positiva ou negativamente, que, em

Nesse quesito, é curioso que o autor não aplique a seguinte determinação, relativa aos pores teleológicos no âmbito da economia e a “suspensão absoluta dos afetos”, a prática filosófica e científica. Diz Lukács que ao contrário do que ocorre nos casos em que para o trabalho “entra em cogitação exclusivamente o puro ser-em-si do objeto”,

[...] na economia, onde diversos objetos, por exemplo, como possíveis matérias-primas de uma futura objetivação, são submetidos a um planejamento de pores, os interesses e, de modo correspondente, os afetos não podem mais ser eliminados. E quanto mais sociais se tornarem esses atos, tanto menos a suspensão da necessidade preservará o seu caráter absoluto. Necessidades, interesses e até paixões podem desempenhar um papel importante, às vezes até positivo, nesse processo. A complexa ‘ausência de interesses’ do erudito é, nessa universalidade, um mero dogma das convenções catedráticas (LUKÁCS, 2015, p. 448).

Como vimos, mesmo questões como os interesses de classe na determinação do conhecimento aparecem pouco na discussão do autor e quase sempre sem conclusões da sua própria posição. Na primeira parte da *Ontologia*, ao argumentar que a ciência pode obscurecer alguns pressentimentos da vida cotidiana, afirma, concordando com Hobbes, que estas deformações ocorrem com maior frequência e intensidade no campo do ser social do que no campo da natureza e que tem sua razão de ser na “presença de um agir interessado”. Em seguida, o autor afirma que “o interesse *pode* também se manifestar diante de problemas no campo da natureza, sobretudo diante de suas consequências no âmbito da visão de mundo” (LUKÁCS, 2012, p. 294). Aqui já se torna evidente que este agir interessado não é o dado “natural” no processo de conhecimento, mas uma possibilidade atrelada a interesses político-ideológicos. De resto, tanto a pesquisa no campo do ser social como da natureza permanecem abertas à pesquisa não interessada. Para que não reste dúvidas em relação a posição do autor, em um momento seguinte afirma que a “especificidade da relação entre essência e fenômeno no ser social chega até o agir interessado; e quando este, como é habitual, está baseado em interesses de grupos sociais, é fácil que a ciência abandone seu papel de controle e torne-se, ao contrário, o órgão com o qual se encobre a essência [...]” (LUKÁCS, 2012, p. 295). Em todo caso, o interesse nunca é um pressuposto, mas uma possibilidade.¹³⁰

decorrência de sua socialidade elementar [...] incidem sobre os pores teleológicos ulteriores dos sujeitos” (LUKÁCS, 2015b, p. 59). Sendo assim, aquele “despojar-se do mundo de seus preconceitos” que o autor exige é tarefa sempre permanente, exatamente por ser impossível de ser concretizada plenamente, seria o mesmo que sair da história, ou seja, tornar-se um não ser.

¹³⁰Trata-se, ao nosso ver, de uma debilidade que não se restringe ao problema do conhecimento. Segundo Frederico (2014, p. 11), “A concepção humanista de Lukács levou-o longe demais, fazendo-o afirmar que a arte é ‘o modo de expressão mais adequado e mais alto de consciência humana’. Este posto privilegiado concedido à arte e a ausência de forças mediadoras entre o indivíduo e o gênero conduziram o nosso autor, segundo a observação de Mészáros, a refugiar-se na ética e a manter um silêncio – estranho para o marxista que ele nunca

Já vimos em capítulo anterior momentos que o autor dedica ao problema do interesse na investigação. Naquele momento citamos uma passagem que entra em evidente contradição não somente com o que foi dito no parágrafo anterior por Lukács, mas em relação ao papel do sujeito no conjunto da sua teoria do espelhamento:

[...] nos pores da causalidade de tipo superior, isto é, mais sociais, é inevitável uma intervenção, uma influência do pôr do fim teleológico sobre as suas reproduções espirituais. *Mesmo quando este último ato já se transformou em ciência, em fator – relativamente – autônomo da vida social, é, considerado ontologicamente, uma ilusão pensar que se possa obter uma cópia inteiramente imparcial, do ponto de vista da sociedade, das cadeias causais aqui dominantes e, por esse meio, também das causalidades naturais, que se possa chegar a uma forma de confrontação imediata e excludente entre natureza e homem mais pura do que no próprio trabalho. [...] Vale dizer, no trabalho o homem se vê confrontado com o ser-em-si daquele pedaço de natureza que está ligado diretamente ao fim do trabalho. Quando tais conhecimentos são elevados a um grau mais alto de generalização, o que já acontece nos começos da ciência em direção à sua autonomia, não é possível que isso aconteça sem que sejam admitidas, no espelhamento da natureza, categorias ontologicamente intencionadas, vinculadas à socialidade do homem. Contudo, isso não é entendido num sentido vulgarmente direto (LUKÁCS, 2015, p. 91-2- grifo nosso).*

Também de modo contraditório, em *As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem*, Lukács afirma que “os conhecimentos que influenciam o intercâmbio orgânico com a natureza são muito mais facilmente desvinculáveis das posições teleológicas que condicionaram o seu aparecimento¹³¹ do que os conhecimentos dirigidos no sentido de influenciar os homens e os grupos humanos”, e complementa dizendo que, “Nesse último caso, *a relação entre finalidade e fundamentação cognoscitiva é muito mais íntima*” (LUKÁCS, 2009, p. 235 - grifo nosso)¹³². Destacamos a última afirmativa exatamente porque ela coloca em foco a questão dos interesses no processo de conhecimento. No entanto, mais uma vez não temos desenvolvimentos significativos a seu respeito no que concerne ao espelhamento da realidade. A esse respeito basta aqui lembrar daquele problema das interações no caso dos pores teleológicos secundários, identificado tanto por Coutinho (1966), como por Netto (2011b), que citamos no capítulo anterior. De modo mais direto ao nosso contexto de discussão, Netto (2011b) questiona se as características antropomorfizadas que

deixou de ser – em relação à existência das classes sociais e da luta de classes”. Hans Heinz Holz, um dos entrevistadores de Lukács em 1966, afirmou que “Es característico de la obra tardía de Lukács, de la Ontología y la Estética, que la cuestión de la lucha de clases no sea tratada en sus más de tres mil páginas” (HOLZ, 2015, p. 95).

¹³¹Lukács se refere às concepções que surgiram da necessidade de intercâmbio entre sociedade e natureza e das relações sociais (pores teleológicos primários e superiores, portanto), que posteriormente se racionalizaram e em alguns casos formaram ciências.

¹³²Na *Ontologia* diz quanto a isso que “o conhecimento humano, tanto para dentro como para fora, precisa permanecer bem mais incerto do que os conhecimentos que os homens têm sobre o material da natureza com que lidam em seu processo de trabalho” (LUKÁCS, 2015b, p. 62). Ver ainda Lukács (2015b, p. 127).

Lukács aponta nas objetivações estéticas não se manifestariam também na filosofia e nas ciências sociais. Segundo concebemos, tais características determinam o conjunto das objetivações humanas, possuindo caráter ainda mais manifesto no caso das ciências sociais e da filosofia.

Além do mais, partindo da constatação de que o espelhamento não é mera fotografia da realidade, já deveria estar pressuposto que o sujeito não pode possuir uma atitude somente contemplativa - ou de mero registrador como disse Lukács - diante do seu objeto. Contraditoriamente às suas próprias pretensões, Lukács diz na *Estética* que dada “La infinidad intensiva y extensiva del mundo objetivo impone, empero, a todos los seres vivos, y ante todo al hombre, una adaptación, una selección inconsciente en el reflejo”. Em seguida, contrariamente à pretensão de afastamento de toda interferência subjetiva no conhecimento, afirma que esta seleção “tiene una componente subjetiva ineliminable”, da qual é condicionada de modo social no caso do ser social (LUKÁCS, 1966b, p. 21-22). Esta seleção, no entanto, não retiraria o caráter fundamentalmente objetivo do espelhamento, segundo o autor, pois segundo ele esta seleção subjetiva tem de atingir o momento essencial da realidade, caso contrário, “es imposible que se realice la finalidad subjetiva del hombre; éste fracasará eo tendrá que practicar, si puede, una selección mejor adecuada a la realidad objetiva”. A conclusão do autor já evidencia as restrições da própria objetividade (aparentemente simples) desta seleção, dado que já foi alvo do nosso tratamento: “Por eso la práctica se impone como criterio veritativo ya a un nivel en el cual no puede haber aún en la consciencia humana ni siquiera una aproximación lejana a las categorías auténticas” (LUKÁCS, 1966c, p. 14). Tanto a verdade aqui deve ser tomada de maneira não irrestrita, como estar “adequada” à realidade (atingir, portanto, a finalidade previamente idealizada) não significa, necessariamente, a reprodução da sua essência.

Ainda a esse respeito, é curioso que Lukács cite positivamente o processo da humanização dos sentidos segundo descreve Marx nos *Manuscritos econômico-filosóficos*¹³³, em que, dentre tantas coisas, Marx (2004 - *grifo nosso*) afirma, após dizer que “imediatamente em sua práxis, os sentidos se tornam teóricos”, que eles “se comportam em relação à coisa em função da coisa, *mas a própria coisa é um comportamento humano objetivo perante si mesma e perante o homem e vice versa*”, mas negue a declaração de Heisenberg de que “na ciência

¹³³Em outro momento cita, também positivamente, uma passagem dos *Grundrisse* em que Marx afirma que “A coletividade tribal que surge naturalmente, ou se preferirmos, o gregarismo, é o pressuposto - a comunidade de sangue, linguagem, costumes etc. - da *apropriação das condições objetivas* de sua vida e da atividade que a reproduz e objetiva (atividade como pastor, caçador, agricultor etc.)” (MARX, p. 389 *apud* LUKÁCS, 2015, p. 313).

natural, o objeto da pesquisa não é mais a natureza em si, mas a natureza exposta ao questionamento humano, e, assim sendo, também aí o homem volta a deparar-se consigo mesmo” (HEISENBERG, 1955, p. 17-8 *apud* LUKÁCS, 2015, p. 453).¹³⁴ Talvez seja necessário repensar o fato, levantado por Goethe e citado por Lukács, de que “nunca sabemos o quanto somos antropomorfizantes” (LUKÁCS, 2015, p. 446).¹³⁵

Nas nossas investigações identificamos duas tendências no processo de espelhamento, das quais constituem uma base para a própria estrutura teórica do autor: a primeira é a tendência da realidade ao conhecimento ontológico. O leitor deve lembrar que no primeiro capítulo criticamos Lukács tentar salvaguardar a verdade como fundamento do desenvolvimento científico, quase que transcendentalizando a verdade como algo que no final deve se impor ao longo do desenvolvimento histórico. Também aqui identificamos a concepção de que de certo modo a realidade por si mesma se mostra ao pesquisador que tenha em vista a submissão do conhecimento científico (ou do espelhamento científico) à crítica ontológica permanente. Em outros termos, teríamos uma tendência da realidade ao seu conhecimento ontológico, verdadeiro, desde que o pesquisador esteja aberto à apreensão desta tendência.

Algumas elaborações do autor parecem caminhar rumo a este tipo de concepção da realidade, como se ela própria tivesse um papel ativo no processo do seu próprio espelhamento. Ou seja, que se ela não fala por si mesma, ao menos se mostra ao pesquisador comprometido. Citamos anteriormente sua capacidade de por si só corrigir ontologicamente a práxis, mas é possível ir além com base na concepção de progresso da ciência e da filosofia que tratamos no primeiro capítulo, mas agora colocando o problema do ponto de vista do papel do sujeito. Segundo Lukács, por mais que as tentativas de unificação da ciência tenham se dado por meio de um nivelamento homogeneizante, a realidade existente em si possui a capacidade de impor resistência tanto “a violação grosseira como a refinada”. Lukács cita, em seguida, o dito de Horácio: “Ainda que expulses a natureza com o forçado, ela sempre voltará” (LUKÁCS, 2012, p. 69-70). Portanto, a realidade se impõe, mesmo que em última

¹³⁴E novamente Lukács volta a deduzir destas constatações a negação do “ser-em-si” (LUKÁCS, 2015, p. 453; 457), quando, na verdade, se vê que Heisenberg refere-se tão somente ao fato de que o objeto da pesquisa é a natureza exposta a um mundo cada vez mais social e nunca (e cada vez menos) a natureza independente da própria sociabilidade humana e suas representações.

¹³⁵A esse respeito, ver ainda o tratamento dado por Lukács às categorias de objetivação e alienação no último tópico do capítulo “O ideal e a ideologia”, da segunda parte da *Ontologia* - particularmente para os fins dos nossos problemas, ver Lukács (2015, p. 486).

instância, ao espelhamento filosófico-científico independente do querer dos pesquisadores, apontando seus erros e contradições teóricas.¹³⁶

Em comentários sobre Wittgenstein, partindo do mesmo princípio, afirma que uma determinada involuntária derrapagem de Wittgenstein no ontológico deve ser atribuída a surpresa do “brilho intenso de uma profunda discrepância ontológica entre sua própria lógica matemática e a realidade subitamente tornada consciente” (LUKÁCS, 2012, p. 78). Em outro momento, afirma que “Mais uma vez, é uma súbita compreensão da realidade, o abismo da realidade repentinamente se escancara diante do neopositivismo [...]” (LUKÁCS, 2012, p. 78). Esse princípio, a nosso ver, diz muito sobre o processo de espelhamento, da possibilidade de separação do que é procedimento intelectualivo daquilo que é próprio da realidade mesma, assim como, conforme dissemos, alterar nossa percepção sobre o problema do progresso da ciência, dada esta tendência imanente e não explicada da realidade. Veremos no próximo capítulo como esta problemática reaparece também nos procedimentos do método dialético, mediante a prescrição da própria essência da realidade do caminho para que o sujeito a conheça (LUKÁCS, 2012, p. 304).

Em relação à segunda tendência que identificamos, também no primeiro capítulo apontamos para uma certa naturalização de tendências da consciência, como se esta estivesse voltada sempre para a melhor reprodução possível. Dissemos naquele momento que o indivíduo proposto por Lukács por vezes correspondia a um *homo economicus*. Se tomamos o mesmo problema do ponto de vista do sujeito no processo de espelhamento, esta hipótese se confirma, dado que encontramos na teoria do espelhamento do autor uma tendência natural do sujeito ao correto espelhamento, como é possível constatar nas nossas exposições anteriores,

¹³⁶ Heller (1979, p. 159 – tradução nossa) também identifica tendências deste tipo na *Estética*: “A unidade categórica do mundo garante a possibilidade, a integralidade e a igualdade de direitos de todas as recepções. Não precisamos demonstrar que essa solução foi concebida no espírito da ‘primeira’ ingenuidade”. Isso só pode ser feito, por Lukács, ao preço do empobrecimento da própria determinação histórico-social, ou seja, da base efetiva da existência, produção e reprodução do ser social, marginalizado em nome de um a priori, como é possível ver na seguinte passagem da *Estética*: “la concepción del En-sí contiene un modelo del comportamiento subjetivo para con él, y determina por tanto al mismo tiempo el modelo del Para-nosotros. Como es natural, eso es sólo el esquema general de su recíproca vinculación y no excluye en modo alguno los más diversos efectos sobre este complejo problemático (influencias de naturaleza social, clasista, situación de las ciencias, etc.); pero *estos efectos no pueden modificar esencialmente la decisiva tipología determinada por los modos de comportamiento posibles del hombre para con la realidad objetiva, aunque sin duda todo concreto modo histórico de manifestación de esas diferencias es directamente producto de fuerzas históricas-sociales*. Por esas razones puede decirse que la tipología del Para-nosotros, por lo que hace a sus rasgos más esenciales, está contenida en la del En-sí. Esto determina ante todo la forma del Para-nosotros en el reflejo científico, la forma adecuada al método desantropomorfizador. La transformación del En-sí en un Para-nosotros aspira en este caso ante todo a dar una refiguración adecuada del En-sí real. Esto tiene como consecuencia el que la cuestión epistemológica, tan decisiva en el tratamiento del En-sí, pase aquí a un último término: pues cada Para-nosotros es el reflejo de un hecho concreto real objetivo, de una conexión de hechos, de sus relaciones, etc.” (LUKÁCS, 1966d, p. 299).

sobretudo na concordância com a *intentio recta* de Hartmann, e segundo pretendemos demonstrar a seguir.

Como dissemos no início, o ponto de partida desta teoria é a aceitação da existência de uma realidade objetiva independente da consciência. Outro aspecto importante que tocamos marginalmente quando abordamos a questão da efetividade do conhecimento (falso ou verdadeiro), naquele momento no interior do problema do progresso da ciência e da filosofia, é o do cotidiano e do seu papel sustentador do conhecimento. Neste momento é possível apreender mais concretamente as interconexões entre eles, das quais devem também seu tributo à Hartmann e que resultam em conclusões de maior importância para compreender o conteúdo da crítica ontológica na teoria do espelhamento. Dialogando com a obra *Zur Grundlegung der Ontologie (Sobre os fundamentos da ontologia*, em tradução livre) de Hartmann, Lukács diz que para este,

O ponto de partida em questão é o da relação “ingênua” do conhecimento da realidade com a própria realidade. Hartmann parte, com razão, dessa postura mais simples e mais cotidiana: “Ninguém presume que as coisas que vê só vêm a existir porque são vistas”. E desse ponto que parte o caminho para o conhecimento no sentido próprio. Mas o cognoscente também se encontra na mesma situação do perceptivo: “Só há conhecimento daquilo que já é - mais exatamente, que ‘é’ independentemente de ser conhecido ou não”. Desse estado de coisas Hartmann tira conclusões de amplo alcance, pois constata como fundamental *uma tendência efetiva já na vida cotidiana, a saber, a de avançar na direção do conhecimento*. Ciência e ontologia nada mais são que prolongamentos dessa direção, como diz Hartmann, *uma intentio recta*. (LUKÁCS, 2012, p. 134).

A elementaridade da efetividade da realidade independente da consciência, segundo havíamos argumentado anteriormente como sendo uma questão já secundária e soterrada na crítica de Marx e Engels ao idealismo, aqui é confirmada nas palavras do próprio Lukács. Frise-se que, segundo concebemos, este não é atualmente o problema central do processo de conhecimento. Além disso, a tendência do cotidiano ao conhecimento deve ser posta ao lado da tendência mesma que expomos no capítulo anterior em relação ao conteúdo da consciência. Trata-se, assim, para Lukács de uma tendência já na gênese do ser social, dado o potencial contido no trabalho, mas que deve ser ampliada ao conjunto da cotidianidade.

Temos afirmado a importância da *intentio recta* de Hartmann para Lukács na crítica à subjetivação dos critérios do conhecimento correto, sem, no entanto, ainda ter conceituado (ou determinado) o seu sentido. De fato, trata-se de um conceito que tem significado fundamental para ontologia de Lukács (LUKÁCS, 2012, p. 151). A *intentio recta*, explica Hartmann, é

A postura natural em relação a um objeto [...], o estar direcionado para aquilo que vem ao encontro do sujeito, para aquilo que ocorre, que se oferece, em suma, o estar

voltado para o mundo em que o sujeito vive e do qual é parte - esta postura fundamental é a que nos é mais corriqueira na vida, e o será por toda ela (HARTMANN, p. 50 *apud* LUKÁCS, 2012, p. 134).

Em Hartmann, como se lê, a *intentio recta*, o procedimento correto para o conhecimento fiel da realidade, é uma postura natural de direcionamento do sujeito ao objeto, do qual a ciência e a filosofia constituem um prolongamento desta tendência imanente do sujeito no seu cotidiano. Além disso, encontramos nesta citação aquela tendência ativa da realidade que apontamos anteriormente, que aqui “se oferece” ao sujeito. Assim sendo, temos uma síntese das duas tendências que identificamos na teoria do espelhamento de Lukács - da realidade ao conhecimento e do sujeito ao conhecimento correto da realidade.

E para que não reste dúvidas da importância de Hartmann e da continuidade entre a postura “natural” do sujeito ao conhecimento correto da realidade, a passagem a seguir é explícita:

Durante quase um século, os gnosiólogos idealistas desdenharam como "realistas ingênuos" aqueles pesquisadores da natureza que, sem se importar com as "conquistas mais recentes" da filosofia, têm em seu trabalho (todavia, com bastante frequência, não em suas reflexões gerais) a *convicção* de encontrar-se frente a frente com a realidade objetiva, independente da consciência, para investigar seus objetos, visando chegar a um conhecimento do ente-em-si. A importância de Hartmann reside sobretudo no fato de ele captar esse traço comum do conhecimento cotidiano e da ciência, enxergando claramente “que a ciência compartilha o realismo natural da consciência ingênua do mundo” e buscando na ontologia nada mais que uma continuação crítica, um prosseguimento crítico, *uma conscientização daquilo que ininterruptamente se concretiza de modo espontâneo na práxis da vida e da ciência* (LUKÁCS, 2012, p. 136 - *grifos nossos*).¹³⁷

Deixando Hartmann por um momento, nos voltaremos agora a Hegel. Dissemos na introdução deste capítulo que a teoria do espelhamento de Lukács se apresenta em grande medida de maneira assistemática e em meio a crítica ou análise de outras perspectivas teóricas. O que o autor denomina de determinações de reflexão em Hegel são um dos principais momentos para o entendimento da teoria do espelhamento em Lukács. Segundo este, nas determinações de reflexão residem “o centro da sua [de Hegel] dialética, tanto da dialética da dinâmica e da estrutura da própria realidade independente da consciência quanto da dialética de seus diversos espelhamentos na consciência subjetiva” (LUKÁCS, 2012, p.

¹³⁷ Voltaremos no capítulo final deste trabalho a tratar da interação entre cotidiano, ciência e filosofia. Aqui, é preciso pontuar, para que não haja mal entendidos com relação a real visão de Lukács, que há distanciamentos em certo momento da sua própria concepção para com aquela de Hartmann, na medida em que este não capta as tendências contrárias ao espelhamento objetivo contidas no cotidiano. Mas mesmo estas tendências não são capazes de anular aquela do natural voltar-se ao conhecimento correto da realidade.

246). Não é sem razão que Lukács considera esta a mais importante descoberta metodológica de Hegel.

A análise das determinações de reflexão nas suas contribuições à teoria do espelhamento é facilitada pelo fato de Lukács, na sua exposição, já prescindir das soluções que dizem respeito a equivocada identidade entre sujeito e objeto em Hegel, voltando-se aos resultados reais (verdadeiros) das suas exposições sobre o processo de espelhamento. Além disso, aqui temos uma exposição mais detalhada e próxima da processualidade no nível singular do espelhamento (do pesquisador individual, portanto), dada a própria peculiaridade das formas expositiva da obra *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, que Lukács toma como foco de análise. Sobre esta obra, Lukács (2012, p. 246-7) diz que seu aspecto fundamental é

mostrar como as diversas fases, categorias etc. do pensamento humano surgem na consciência humana ao mesmo tempo como produtos e instrumentos de dominação ideal e prática da realidade, paralelamente ao desenvolvimento peculiar dessa mesma realidade; mostrar como o fracasso parcial ou total da consciência em cada fase conduz à explicitação de um modo cognoscitivo mais bem adequado à verdadeira essência da realidade, até que possa se dar um acolhimento autêntico da realidade pelo sujeito.

Das exposições do autor, a nós interessa neste momento destacar como o caminho da espontaneidade do sujeito ao conhecimento aparece também como uma das principais contribuições das determinações de reflexão em Hegel. Lukács elogia o *intentio recta* de Hartmann, apesar dos seus equívocos professorais e lineares, por identificar esta tendência já na prática cotidiana. Em Hegel, de modo parecido, existem também tendências “naturais” do ser humano em apreender a realidade, ao ponto de Hegel dizer que o conteúdo da consciência sensível é em si mesmo dialético. A tendência “natural”, explica Lukács, é a de que no encontro com a realidade o ser social busque compreendê-lo de maneira imediata, ou seja, isoladamente, mas que esta tentativa espontaneamente (ou seja, “naturalmente”) resulta na percepção do relacionamento recíproco dos objetos que antes apareciam isoladamente na apreensão imediata. Lukács diz que esta é uma “contradição na atitude espontânea em face da realidade” da qual resulta das determinações de reflexão. Deste movimento da subjetividade surge o primeiro estágio das determinações de reflexão, o entendimento (LUKÁCS, 2012, p. 247).

Portanto, por caminhos diversos, a melhor percepção de Hartmann se aproxima da tendência espontânea do espelhamento em Hegel. Do mesmo modo, coaduna com as exposições mais diretas de Lukács em relação ao espelhamento dialético da realidade. O próximo momento do processo de espelhamento da realidade em Hegel, diz Lukács, é a

apreensão da razão. Esta se elevaria acima do entendimento ao reconhecer “a verdadeira conexão - contraditória, dialética - entre objetos que parece ter uma existência inteiramente autônoma e reciprocamente independente da vida, nas categorias e relações correspondentes na realidade objetiva e no pensamento correto”. A razão, portanto, confirma e supera a percepção do entendimento (LUKÁCS, 2012, p. 248).

Como sabemos, à teoria do espelhamento o essencial é afirmar que esta apreensão da razão reflete a estrutura e dinâmica da própria realidade. Existe, portanto, uma correspondência entre a conquista da razão e a essência da realidade. Na razão tem-se “o conhecimento de que a realidade é antes de tudo constituída por complexos dinâmicos multifacetados e por suas múltiplas relações dinâmicas” (LUKÁCS, 2012, p. 249). Disso resulta que a intuição do entendimento é correta e espontânea pelo fato da própria realidade possuir essencialmente a estrutura que o entendimento está em busca e que alcança correta expressão na razão. Sendo assim, como está pressuposta na própria proposta realista de Lukács, a tendência do pensamento cotidiano diz respeito não somente ao conhecimento correto da realidade, mas a própria compreensão de mundo enquanto complexo constituído de complexos, mesmo que ainda de modo muito rudimentar e impreciso. Ademais, que aquela tendência espontânea do ser humano ao conhecimento aparece também nos níveis mais básicos da razão: diz Lukács que as “experiências mais elementares da vida ensinam aos humanos que os eventos de sua existência na realidade objetiva são compreensíveis de modo racional” (LUKÁCS, 2012, p. 226).¹³⁸

Poderíamos sintetizar esta questão dizendo que esta tendência natural do sujeito ao conhecimento correto da realidade constitui um salvaguarda da própria pretensão de afastamento das influências subjetivas no processo de investigação (ao menos no caso das ciências naturais), resultando necessariamente naquela excessiva racionalização das ações humanas¹³⁹, tendo a consciência papel preponderante, que resultaria em uma tendência geral do aperfeiçoamento do conhecimento humano em geral:

¹³⁸Disso se extrai que a tão falada (e mal compreendida) passagem da aparência à essência no espelhamento dialético e, conseqüentemente, no materialismo dialético, envolve um ato complexo que em Hegel é o da passagem da imediatividade anterior ao entendimento (mas que não é inteiramente superada nele) e posteriormente à razão. Assim como no exemplo da negação, na teoria dialética do espelhamento a superação da aparência imediata à essência é um processo objetivo e não puramente subjetivo, devendo ser demonstrado concretamente em cada situação particular a verdade desta apreensão essencial. Para uma abordagem específica acerca da relação entre aparência e essência na obra de Lukács, ver Fortes (2013, p. 82-104).

¹³⁹Heller (1979, p. 151 – *tradução nossa*) atribui a Lukács um “otimismo socrático”, segundo a autora “manifesto na confiança incontestável [...] na razão e na racionalidade de todas as pessoas”. Inclusive a autora identifica o que ela denomina de uma psicologia primitiva na *Estética* de Lukács, como uma tentativa de Lukács explicar nossa abertura para arte (HELLER, 1979, p. 159).

Essa constituição do fim, do objeto, dos meios, determina também a essência do comportamento subjetivo. E, sem dúvida, também do ponto de vista do sujeito um trabalho só pode ter êxito quando realizado com base numa intensa objetividade, e desse modo *a subjetividade, nesse processo, tem que desempenhar um papel produtivamente auxiliar*. É claro que as qualidades do sujeito (capacidade de observação, destreza, habilidade, tenacidade etc.) influem de maneira determinante sobre o curso do processo de trabalho, intensiva como extensivamente. Contudo, *todas as capacidades do homem que são mobilizadas são sempre orientadas, essencialmente, para o exterior, para a dominação fática e a transformação material do objeto natural através do trabalho*. Quando o dever-ser, como é inevitável, apela a determinados aspectos da interioridade do sujeito, suas demandas são formuladas de tal maneira que as mudanças no interior do homem proporcionam um veículo para o melhor domínio do metabolismo com a natureza. O autodomínio do homem, que aparece pela primeira vez no trabalho como efeito necessário do dever-ser, o crescente domínio de sua compreensão sobre as suas inclinações e hábitos etc. espontaneamente biológicos são regulados e orientados pela objetividade desse processo (LUKÁCS, 2015, p. 104).¹⁴⁰

Para concluir o nosso tratamento acerca do papel do sujeito, um problema central na teoria dialética do espelhamento de Lukács é exatamente a ausência de um sujeito (ou coletivo) concreto. Só temos em Lukács um sujeito imaginário ou exemplar¹⁴¹. Ou, para ser

¹⁴⁰O mesmo pode-se extrair da seguinte passagem: “[...] em termos de ser, jamais se fala de uma mera contemplação, de uma aceitação do objeto de modo consciente passivo, que ao sujeito cabe, muito antes, um papel ativo, de iniciativa: sem pôr teleológico não há percepção, imagem, conhecimento corretos, relevantes para a prática, do mundo objetivo [...] O pôr teleológico não produz só uma delimitação, uma seleção no ato de reproduzir a imagem, mas, ao fazer isso – e para além disso –, oferece orientação concreta para aqueles momentos do ser-em-si que devem e podem ser postos por ele na relação desejada, na conexão planejada etc. Essa orientação enquanto modo de comportamento concreto é de tipo diferente nos diferentes pores teleológicos, e isso não só para o conhecimento intelectual, *no qual tal pôr alcança o seu ponto culminante em termos de consciência*, mas para toda a percepção, toda a observação, cujos resultados a consciência pensante e ponente elabora e sintetiza na unidade do pôr. No mesmo bosque, o caçador, o lenhador, o coletor de cogumelos etc. perceberão de modo puramente espontâneo (claro que formado pela práxis) coisas totalmente distintas em termos qualitativos, embora o ser-em-si do bosque não sofra nenhuma mudança. O que muda é apenas o aspecto a partir do qual tem lugar a seleção de conteúdo e forma na figuração. E também nesse ponto não se pode querer superar o aspecto mecanicista de modo mecanicista: não se extrai do complexo total, por exemplo do bosque, momentos isolados de modo a separá-los e enfileirá-los mecanicamente, mas, muito antes, *já na percepção surge uma imagem do bosque como totalidade complexa*, contudo sub specie do respectivo pôr teleológico intencionado e do comportamento por ele ditado. Portanto, de modo algum se dá uma anulação do caráter de imagem, mas apenas o deslocamento das ênfases de importância dentro de seu âmbito: aqueles momentos que são relevantes para o pôr teleológico são percebidos com exatidão, refinamento, matização etc. cada vez maiores, ao passo que os momentos que se encontram fora desse campo de ação se comprimem num horizonte que vai se tornando indistinto. Apesar dessa seleção e ordenação produzida pelo sujeito na reprodução da imagem, cuja elaboração cada vez mais sistematizada constitui o principal veículo já do progresso inicial, cada um desses refinamentos da imagem representa simultaneamente um passo que aproxima cada vez mais do original. A teoria dialética da representabilidade [Abbildlichkeit] constitui uma ontologia ao mesmo tempo da gênese e do aperfeiçoamento: ela evidencia aquela dinâmica que é efetiva na inter-relação de sujeito e objeto da práxis, na qual, *dentre a infinitude extensiva e intensiva, são identificados e postos em movimento na prática os momentos que levam à realização os pores teleológicos cada vez mais conscientes*” (LUKÁCS, 2015b, p. 50 - grifo nosso).

¹⁴¹Por vezes parece que Lukács toma Marx como este “sujeito” exemplar e parte dele, como um exemplo de espírito voltado ao conhecimento objetivo que, de fato para Lukács, alcançou resultados ontológicos em sua investigação. Esta confiança em relação ao pensamento de Marx como correspondente ao que a realidade é ontologicamente - e por isso de Marx como um modelo de filósofo e cientista “realista” -, é dado ao menos em dois aspectos: o primeiro é o fato de que ao longo de toda a vasta produção do autor, não identificamos - mas também outros não encontraram, como Fortes (2019, min.) - uma linha crítica a respeito de qualquer escrito de Marx. Esse tipo de apropriação acrítica não é algo restrito a Marx. Também no caso de Lenin, no que diz respeito à esfera da política, o mesmo é verdadeiro (COUTINHO, 1996). Heller (1979, p. 152 – tradução nossa) chega a

mais justo, um sujeito potencial, que representaria a consciência genérica da humanidade com todas as suas potencialidades. Ao sujeito do conhecimento em Lukács o tempo e o espaço de produção do conhecimento, as características culturais e étnicas do território nacional, as especificidades do espaço institucional, a conjuntura histórica global e regional etc., tudo isso só é relevante na métrica da abertura ou limitação ao espelhamento correto da realidade e não na determinação concreta do sujeito do espelhamento. Tudo isso é menor se o pesquisador tiver em vista a realidade “em-si”.

Tomado em um sentido mais geral, trata-se do problema da mediação entre a realidade e a consciência. As críticas de Mészáros à imediatez do pensamento de Lukács podem ser aqui retomadas no interior do contexto do processo de conhecimento. Segundo Mészáros (2013, p. 55),

Como os intermediários políticos – e as garantias instrumentais – estão ausentes, a lacuna entre a imediatez das realidades sociopolíticas e o programa geral do marxismo tem de ser preenchida pela atribuição do papel de mediação à ética, pela afirmação de que “a ética é uma ligação intermediária crucial em todo o processo”. Portanto, a ausência de forças mediadoras eficazes é “remediada” por um apelo direto à “razão”, à “responsabilidade moral” do homem, ao “páthos moral da vida”, à “responsabilidade dos intelectuais” etc., de modo que – por mais paradoxal que pareça – Lukács se encontra, nesse aspecto, na posição do “utopismo ético”.

Acerca do nosso problema, vemos a mesma debilidade, especialmente no que concerne o pathos da racionalidade na vida, da responsabilidade subjetiva ao conhecimento correto, um apelo excessivo à razão, tanto do ponto de vista histórico do desenvolvimento da ciência como nas investigações individuais. Em relação ao processo de conhecimento, diríamos que Lukács se encontra na posição de um utopismo epistemológico. Além do que, poderíamos ainda apontar que as debilidades encontradas por Mészáros (2013) na ontologia de Lukács, especialmente o problema das mediações supracitadas, que não são restritas ao campo político¹⁴², mas também da dualidade entre ser e dever ser, podem ser aplicadas, considerando as devidas mediações, ao problema do espelhamento em Lukács.

afirmar que, para o Lukács da maturidade, “A verdade absoluta foi trazida ao mundo com o marxismo. Depois de Karl Marx, nada no mundo pode ser considerado, em princípio ou de fato, como um problema insolúvel”.

¹⁴²“A extrapolação direta da forma prevalecente de instrumentalidade não mediada para as perspectivas universais do socialismo, e vice-versa, confere certa abstratividade a mais de uma análise de Lukács. E não nos surpreende. Pois as ‘mediações concretas’ que constituem a ‘totalidade concreta’ são totalidades parciais intimamente inter-relacionadas (e que se interpenetram); elas adquirem o caráter de totalidade a partir da interpenetração das várias modalidades e formas de mediação. Desse modo, a abstratividade da dimensão política na concepção que temos desse sistema de mediações dialético deixa suas marcas nos vários complexos de problemas, embora, é claro, não da mesma maneira e no mesmo grau, seja na estética, na ontologia, na epistemologia ou na própria ética à qual é atribuída o papel problemático da ‘mediação suposta’. (Para darmos apenas um exemplo, não é difícil perceber que, para conseguir cumprir sua ‘função mediadora’, a ética precisa do suporte de diversos instrumentos e forças efetivas de mediação, que supostamente ela deve substituir na concepção de Lukács.) (MÉSZÁROS, 2013, p. 55).

Mas é em Coutinho (1996, p. 22-3) que podemos nos ancorar mais explicitamente a esta debilidade da teoria de Lukács no que diz respeito à percepção do sujeito no processo do conhecimento. Para o autor, “no tratamento da reprodução social existem concepções rigidamente deterministas”, de um objetivismo acoplado a um subjetivismo, ambos de modo unilateral. O resultado mais importante disso para nós é que, segundo o autor, “Isso resulta, entre outras coisas, do fato de que Lukács concentra suas análises quase exclusivamente em formas de práxis nas quais o sujeito (pelo menos no nível imediato) é o indivíduo, como é o caso do trabalho abstraído da sua inserção no modo de produção concreto, da criação estética e científico filosófica ou da ação moral”. Para o autor, de modo muito próximo ao identificado por Mészáros, ocorre em Lukács uma “subestimação das mediações entre o trabalho individual e as formas superiores de práxis”. Neste caso, Coutinho identifica como o que ele chama de “elo perdido”, ou seja, “a principal lacuna na cadeia de mediações postas em movimento pela *Ontologia*”, como sendo a práxis política. Identifica ainda que não há em toda obra da maturidade do autor “um tratamento autônomo satisfatório da especificidade da política enquanto esfera do ser social”.

Apesar de não aplicar estas considerações a esfera da ciência e da filosofia, consideramos que esta lacuna identificada por Coutinho na obra de Lukács não somente aos problemas que colocamos sobre a ciência e a filosofia como complexos sociais, mas também a ausência de um tratamento do sujeito do conhecimento enquanto ser concreto, social e historicamente situado e determinado. Conforme afirma o autor, “É como se a práxis política criadora, tal como a arte e a filosofia, fosse também, mesmo no caso da luta pelo socialismo, a expressão de personalidades excepcionais e não de sujeitos políticos coletivos. Aqui se revela de modo claro um resultado concreto do insuficiente tratamento da questão da práxis interativa na *Ontologia*” (COUTINHO, 1996, p. 24). Tal como identifica a respeito da posição de Lukács em relação a Lenin, ou seja, acentuando excessivamente o caráter *individual* do sujeito político, tomando sempre como referência e modelo a personalidade de Lênin” (COUTINHO, 1996, p. 23), o mesmo ocorre no caso da teoria do espelhamento e do método dialético a respeito de Marx.

Conforme temos argumentado (mesmo que em outros termos), um dos limites da reflexão de Lukács, seria, portanto, a “concentração da análise no sujeito individual (ainda que concebido como ‘representante do gênero humano’) em detrimento do sujeito *diretamente*

coletivo, o que resulta do tratamento insatisfatório da práxis interativa ou inter-subjetiva” (COUTINHO, 1996, p. 25).¹⁴³

Diante de tudo que foi dito, vemos que as pretensões de Lukács, desde a separação clara entre a subjetividade do espelhamento e a objetividade da realidade, da ontologização do conhecimento e da própria objetividade da verdade, dependem em grande medida de uma anulação do próprio sujeito. Ademais, que para justificar isso o autor tem de impor aspectos ora de transcendentalização da realidade com uma tendência imanente ao seu conhecimento ontológico, ora idealizando o próprio sujeito como naturalmente voltado ao conhecimento ontológico.

3.2.5. Considerações finais

Chegamos com isso ao fim do nosso tratamento dedicado à teoria dialética do espelhamento como foi formulada e proposta por Lukács. É explícita nossa discordância não somente em relação a alguns aspectos dela, mas antes quanto aos fundamentos mesmo de um conhecimento ontológico da realidade¹⁴⁴. Nestas considerações finais pretendemos, por um lado, enfatizar o que consideramos os aspectos mais basilares dos equívocos do autor e, por outro lado, indicar alguns outros caminhos possíveis a partir da sua própria obra.

De uma maneira geral, nossas considerações negativas a teoria dialética do espelhamento dizem respeito às nossas ressalvas para com a própria concepção da estrutura e dinâmica da ciência e da filosofia como complexos sociais, mais precisamente a ausência de um tratamento mais sistemático com relação às particularidades da ciência e da filosofia enquanto complexos relativamente autônomo da sociedade. Nesse sentido, estamos inteiramente de acordo com Lukács quando, na *Estética*, afirma que “El que no se decide a

¹⁴³Podemos nos questionar ainda, em até que ponto estas limitações não decorrem de uma certa visão de Lukács acerca do trabalho em Marx, como identificou Fortes (2013, p. 297 - grifo nosso): “O argumento que podemos sustentar até o momento é o de que a leitura realizada por Lukács acerca dos delineamentos marxianos sobre o trabalho a partir do tradicional debate filosófico da relação entre causalidade e teleologia, no mínimo, desconsidera aspectos importantes da dimensão da transitividade entre subjetividade e objetividade, pois negligencia a determinação marxiana que concebe a objetividade como forma de objetivação social e determina a subjetividade como uma formação que se constitui como um momento no interior deste processo”.

¹⁴⁴ Encontramos também em Feher, Heller, Markus e Vajda (1976, p. 167 – tradução nossa), sem desenvolverem, algumas ressalvas a teoria do espelhamento de Lukács: “A rejeição da teoria da reflexão na epistemologia (mesmo no quadro de um esforço epistemológico orientado realisticamente). Como pode ser visto nas inúmeras obras de Feher e Heller escritas durante a década de 1960 sobre a *Estética* de Lukács e sobre questões estéticas concretas, por muito tempo tentamos expandir e transformar o conceito. Assim, por exemplo, na *estética* tentamos substituí-lo pelo conceito de mimesis (a obra de Lukács, na verdade, oferece indicações nesse sentido) até descobrirmos que a categoria é inútil. Nos escritos de Markus e Vajda sobre Wittgenstein, Husserl, percepção, etc., bem como em partes da *Vida Cotidiana* que tratam de aspectos epistemológicos, ficou evidente que éramos incapazes de aceitar a hostilidade declarada da *Ontologia* à epistemologia na forma da alternativa de ontologia ou epistemologia”.

recorrer el camino hacia la objetivación atravesando esos medios [a través del cual puede realizarse productiva y receptivamente la objetivación de que se trate] o ambientes, tiene que perder precisamente sus problemas decisivos” (LUKÁCS, 1966b, p. 74). Partindo desta constatação, a teoria do espelhamento de Lukács condensa e explicita todos estes limites e em certos aspectos contradiz a própria compreensão geral da sociedade do autor e das suas categorias. Sendo assim, remetemos o leitor àquele capítulo, pois nele temos o próprio fundamento dos limites da teoria dialética do espelhamento.

Sem propósito de sermos repetitivos, mas recuando ao núcleo destas limitações já apontadas em relação ao pensamento do autor, na segunda parte da *Ontologia*, se referindo ao conceito geral de nação, Lukács diz, na linguagem filosófica que lhe é própria, que “somente partindo do respectivo ser-propriadamente-assim da nação”, que se diferencia com o passar das épocas, da sua posição no interior das leis que regem a sociedade, podemos compreender efetivamente a nação no interior das transformações histórico-sociais às quais ela está sujeita (LUKÁCS, 2015, p. 277). Por estar inteiramente de acordo com esta ideia - que tem por detrás dela uma concepção tanto da sociedade como dos caminhos possíveis ao seu conhecimento -, é que consideramos que a teoria do espelhamento de Lukács é uma abstração não razoável e no limite um realismo ingênuo, pois apresenta uma proposta de conhecimento (enquanto correspondente a sua única verdade possível) sem uma investigação concreta da própria práxis científica e filosófica¹⁴⁵. Trata-se de uma pretensão de extrair uma legalidade geral do espelhamento filosófico e científico que termina por homogeneizar sua história particular e o seu caráter histórico determinante. Diríamos que a teoria do espelhamento de Lukács é uma filosofia do conhecimento que, neste caso, não interage propriamente com a ciência enquanto prática concreta.

Dado que o autor não assume todas as consequências necessárias dos seus próprios pressupostos teóricos no que diz respeito à realidade em geral e a sociedade em particular, quando aplicado ao complexo filosófico e científico - conforme vimos no primeiro capítulo e que Coutinho (1966) entende como um problema da “análise efetivamente ontológica da práxis política”, no nosso caso da práxis científica -, isso tem fortes repercussões ao próprio espelhamento filosófico-científico. Em virtude de que em muitos momentos Lukács não desenvolve (ou nem mesmo intenta nesse sentido) a aplicação destes pressupostos gerais no

¹⁴⁵ Também Heller (1979, p. 154 – *tradução nossa*) vê uma dupla ingenuidade na obra madura de Lukács. Uma relativa a posição a respeito da verdade, mais precisamente na “convicção de que pode apreender e descrever o único conhecimento verdadeiro” e outra na rejeição da abordagem epistemológica e na aceitação da teoria da arte como espelho da realidade.

interior do complexo social da ciência e da filosofia, do que poderia resultar em uma reflexão pautada nesta concretude acerca do espelhamento dialético, não percebe a profunda mudança que resultaria em pensar o espelhamento científico enquanto prática social, daí extraindo todas as consequências necessárias dentro do seu próprio universo teórico. Pensamos especialmente nos complexos e categorias de alternativa, valor, liberdade, reflexos condicionados e educação, que discutimos no primeiro capítulo. Estas categorias não comparecem na teoria dialética do espelhamento de Lukács.

Não é nossa intenção se prolongar a respeito destas categorias aplicadas ao espelhamento dialético. Mas ao menos a indicação de alguns caminhos alternativos à proposta do autor a partir da sua própria obra nos parece importante para colocar devidamente sua potencialidade na aplicação de investigações concretas. Em relação à categoria de alternativa, vimos como ela ocorre no interior de um complexo concreto. Pensamos que assim como ocorre no pôr teleológico do trabalho, também no espelhamento dialético, ou seja, no conhecimento filosófico-científico, este ocorre mediante alternativa que pressupõe “a sucessão necessária de passos singulares”, e que a decisão a partir das alternativas existentes é a “de um homem concreto (ou de um grupo de homens) a respeito das melhores condições de realização concretas de um pôr concreto do fim”. Mais do que isso, que também aqui a alternativa “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” (LUKÁCS, 2015, p. 76). Homem concreto este que é um filósofo e um cientista que entre outras coisas ocupa um lugar na sociedade (uma parcela do ser social no qual vive e opera) no qual desenvolve sua atividade. Ou seja, qualquer espelhamento dialético deve ser entendido no interior do complexo ao qual pertence e não enquanto espelhamento dialético em geral, como desenvolveu o autor.

Observe-se, por exemplo, o que diz Lukács a respeito do pintor e das possibilidades abertas para pensar a prática científica e filosófica:

Para o pintor não se apresenta só a alternativa de pintar este ou aquele quadro; cada traço do pincel é uma alternativa e aquilo que, nesse processo, foi adquirido criticamente e aproveitado no traço seguinte constitui a evidência mais clara do que representa a sua pessoa enquanto artista. Isso, porém, é válido em termos genericamente ontológicos para toda atividade humana, para toda relação entre os homens (LUKÁCS, 2015, p. 286).

Referindo-se mais diretamente a prática científica, afirma:

Não é preciso uma análise detida - cada experiência cotidiana o confirma - para saber que, tanto na preparação intelectual de um trabalho, seja ele científico ou

meramente prático-empírico, quanto em sua execução fática, sempre estamos às voltas com toda uma cadeia de decisões alternativas. Desde o fato de escolher a manobra mais propícia e rejeitar a menos apropriada até procedimentos semelhantes no planejamento intelectual, essa série de resoluções, claro que dentro do campo de ação concreto do planejamento global concreto, é perceptível em toda parte de modo plenamente evidente (LUKÁCS, 2015, p. 371).

E considerando que aí está já implicado o valor - pois “em todo pôr prático é intencionado - positiva ou negativamente - um valor” (LUKÁCS, 2015, p. 122) -, dado que toda decisão alternativa no âmbito da investigação passa por juízos positivos ou negativos acerca dos procedimentos e metodologias utilizadas (como adequadas ou inadequadas), dos pontos de partida e resultados alcançados (como corretos ou incorretos), da relevância ou não de um problema, da confiabilidade das fontes e etc. Tudo isso não se reduz a um valor puramente subjetivo de cada pesquisador, mas antes é resultado de um valor objetivo produzido, em última instância, no interior do complexo social em que estes pesquisadores atuam. Ou seja, o valor não deixa de ter um caráter socialmente objetivo, como tanto enfatizou Lukács contra a relativização do valor (LUKÁCS, 2015, p. 125). Nesse sentido, é preciso investigar a respeito daqueles valores sociais “que requerem um aparato institucional” que o autor se refere (LUKÁCS, 2015, p. 126), mais precisamente, sobre os valores sociais produzidos no interior dos complexos da ciência e da filosofia e como eles, a partir sobretudo do advento das universidades e institutos de pesquisa, se reproduzem com base nestes aparatos institucionais.

Mas é a formação de reflexos condicionados que encontramos talvez uma das aberturas mais profícuas para novos caminhos para reflexão acerca do espelhamento filosófico-científico. Mais precisamente, em pensar os modos particulares de “determinados tipos de reação”, dos automatismos produzidos por estes reflexos condicionados, que podem tanto ser impostos mediante recursos coercitivos ou não (LUKÁCS, 2015, p. 214), no interior dos complexos sociais dos quais estes espelhamentos comumente são realizados. Ademais, o modo como nestes complexos cria-se “um ambiente social no qual o velho e o novo, o esperado e o surpreendente etc. se encontram em mudança ininterrupta”, em que está pressuposto “um estar-sintonizado em potencial com a afirmação e a negação, com a abertura para certos fenômenos novos e com a rejeição de fenômenos que de antemão são distintos” (LUKÁCS, 2015, p. 291).

Aqui é relevante citar o papel do momento ideal no processo de transformação das necessidades postas pela realidade em perguntas das quais receberam respostas na prática social. “Para poder ‘responder’ ao vento içando velas uma vez mais faz-se necessária a

ativação, a efetivação prática do momento ideal”, afirma Lukács. Completa explicando que “É este que primeiramente transforma os fatos da natureza (e mais tarde da sociedade) que provocam reações em perguntas a serem respondidas e passíveis de resposta, suscitadas pelo ser social, precipuamente pela reprodução social, pela reprodução econômica do próprio homem” (LUKÁCS, 2015, p. 399). Num nível mais complexo de desenvolvimento, por exemplo no âmbito dos complexos sociais da ciência e da filosofia, este “momento ideal” deve assumir a forma coletiva e objetiva de modos particulares de reação a realidade, transformando a realidade dada em “fatos” dignos de serem respondido, levantando perguntas que não brotam diretamente da realidade, mas são antes elaboradas no interior destes complexos sociais a partir desta mesma realidade.

A questão da possibilidade de expurgar preconceitos, de diferenciar teoria e prática real na investigação, enfim, da *intentio recta*, é um problema concreto da relação entre necessidade e liberdade na prática científica e filosófica efetiva, realizada em um ou mais complexos sociais concretos, dos quais ao mesmo tempo limitam determinadas possibilidades, determinando as circunstâncias, meios e possibilidades concretas.

Do mesmo modo, pensar a prática científica como *também* uma prática que possui um cotidiano próprio, do qual não podemos confundir como o cotidiano individual do pesquisador fora do seu exercício de pesquisa. Seria necessário ainda aprofundar o caráter histórico e socialmente determinado, em todas as esferas possíveis, cultural, nacional, de gênero, raça, classe etc., e suas implicações na determinação do conhecimento, tomado não como obstáculo, mas como necessidade inapelável e determinante nas perguntas e respostas possíveis que a ciência pode se colocar, condicionando assim suas próprias particularidades. Não seria mais do que dar continuidade ao estudo histórico-genético da ciência, tal como encontramos caminhos frutíferos abertos, conforme demonstramos no capítulo anterior. Tudo isso tornaria, pensamos, a teoria do reflexo infundada, mas poderia abrir caminho para uma teoria marxista do conhecimento de fato pautada em um procedimento histórico e materialista.

Segundo pensamos, se Lukács tivesse mobilizado aquele saudável senso de realidade da vida cotidiana, aplicada ao sujeito cientista e filósofo, surgiriam outros determinantes a sua teoria dialética do espelhamento. “A vida real dos homens não se desenrola só de modo geral, na maioria das vezes de modo mais ou menos mediado, na sociedade como um todo; sua vida imediata tem como terreno um grupo dessas pequenas comunidades”, afirma Lukács (2015, p. 438). Ou ainda, em outro momento: “até mesmo o mais renomado dos pensadores, políticos, artistas etc. vive pessoalmente uma vida cotidiana, cujos problemas jorram incessantemente

sobre ele através dos acontecimentos diários do seu dia a dia, através da cozinha, do quarto das crianças, do mercado etc., tornando-se atuais para ele e provocando decisões, inclusive do tipo espiritual, da parte dele” (LUKÁCS, 2015, p. 439). Na anulação dos preconceitos e interferências subjetivas no processo pretensamente objetivo do conhecimento, Lukács não só negligencia a unidade da vida cotidiana do sujeito pesquisador, como se esse fosse um sujeito duplicado, ora cotidiano, cheio de preconceitos e subjetividade, ora cientista, objetivo e imparcial, mas também ignora que a própria prática científica possui um cotidiano institucional que o pressupõe, como tem demonstrado a Sociologia da Ciência (LATOUR, 2000), assim como uma educação que molda e adequa o comportamento do indivíduo para os fins do complexo social, prescrevendo normas sociais em relação ao seu comportamento, inculcando modelos positivos e negativos de comportamento, tal como o próprio Lukács entende a educação em geral:

A educação, por mais “primitiva” que seja, por mais rigidamente que esteja presa à tradição, pressupõe um comportamento do indivíduo, no qual já podiam estar disponíveis os primeiros rudimentos para a formação de uma ideologia, visto que, nesse processo, necessariamente são prescritas normas sociais de cunho geral ao indivíduo quanto ao seu comportamento futuro enquanto homem singular e inculcados modelos positivos e negativos de tal comportamento (LUKÁCS, 2015, p. 475).

Em outras palavras, a práxis cotidiana é constitutiva de todos os momentos do conhecimento, desde a práxis cotidiana em geral (ou de um complexo determinado) até a práxis científica e, num nível posterior, da teorização ontológica, sem com isso incorrer em qualquer empiricismo, mas antes enquanto fatos que devem ser analisados em sua integralidade, assim como exigido na práxis cotidiana. Conforme o próprio Lukács afirma na *Estética*, “la investigación epistemológica de la vida cotidiana no ha hecho sino empezar, que ese campo tan decisivo tiene que considerarse aún hoy casi como terra incognita” (LUKÁCS, 1966c, p. 24). Nossa questão se fundamenta no fato de Lukács se referir, mas não apreender o real significado da ciência enquanto prática social que se desenvolve em um complexo particular da sociedade. Se tivesse tomado a ciência como prática social concreta que se desenvolve no interior de um complexo social que interage com o complexo total e seus complexos parciais, veria, por exemplo, que no seu interior se produz um cotidiano próprio, hábitos, tradições e costumes próprios. Que possui, sobretudo, sua própria imediatez.¹⁴⁶

¹⁴⁶ “[...] no debemos olvidar que la cotidianidad, el ejercicio y la costumbre del trabajo, la tradición y el uso en la convivencia y la colaboración de los hombres, y la fijación de estas experiencias en el lenguaje, tienden a transformar el mundo de las mediaciones, así conquistado, en un nuevo mundo de la inmediatez” (LUKÁCS, 1966b, p. 91). Além disso, devemos frisar, com base no próprio autor, que “ese tipo de inconsciente que solemos

Se o leitor perceber, não argumentamos sequer uma linha sem pressupostos e potencialidades que estão contidas no interior da própria obra de Lukács. Quando muito recorremos a outros autores do campo marxista de modo a clarificar algumas ideias mediante contraste ou demonstrar outros caminhos possíveis. O motivo desta opção metodológica decorre do próprio objeto fim desta pesquisa, ou seja, as contribuições ao campo socioambiental. Fugimos, esperamos, do dogmatismo, argumentando contrariamente ao que consideramos equívocos no pensamento de Lukács. Isso, no entanto, sem cair em uma negação acritica, quase sempre ligada a uma contraposição de ideias, em vez de uma verdadeira crítica que parte dos fundamentos da própria teoria e tem capacidade de debater mesmo no seu interior e a partir de seus próprios pressupostos. Por outro lado, esperamos com isso demonstrar, ao menos até aqui, o que o autor tem de frutífero a contribuir ao campo socioambiental, ao mesmo tempo a existência de outros que pensam o mesmo problema no interior de uma perspectiva marxista. Em síntese, manter o horizonte marxista aberto às análises críticas.

Mesmo com tudo o que foi apresentado e contestado neste capítulo, as considerações a respeito da sua teoria ontológica do conhecimento só estarão minimamente completas com o tratamento do conteúdo da crítica ontológica, tantas vezes referida ao longo desta pesquisa como salvaguarda do próprio conhecimento objetivo da realidade. Já sabemos que o seu conteúdo carrega ao mesmo tempo o método dialético de Marx e com ele uma nova cientificidade. É este o nosso objeto nos dois últimos capítulos deste trabalho, iniciando com o método dialético.

4. O MÉTODO DIALÉTICO

Chegamos, enfim, ao método dialético. Este que não possui atualmente muito prestígio acadêmico e tem tido sua capacidade de análise da sociedade reduzida a mais um episódio da história intelectual, mas que hoje seria ultrapassado. É o que verifica O'Connor (2001) também no caso do debate socioambiental. Não seria correto, no entanto, dizer que o

llamar «costumbre» o 'habitación' no es en absoluto cosa innata, sino producto de una práctica social larga y, a menudo, sistemática" (LUKÁCS, 1966b, p. 96).

próprio marxismo não tem parte neste processo de esquecimento. O método dialético recebeu tratamentos heterogêneos pelos marxistas, alguns se consolidaram mais que outros, dos quais nem sempre representavam o melhor produto deste método. Pensemos, por exemplo, nas formulações de Stalin, contidas em *Sobre o materialismo dialético e o materialismo histórico*, onde o materialismo histórico seria “a aplicação dos princípios do materialismo dialético ao estudo da vida social, aos fenômenos da vida da sociedade, ao estudo desta e de sua história”. Por vezes este método é tomado por esquematismos e fraseologias vazias, sem o devido tratamento em relação ao seu conteúdo e procedimentos, sendo alvo fácil de críticas. Nesse sentido, a obra de Lukács constitui um contributo significativo para compreensão e desenvolvimento do método de Marx, avançando na avaliação dos seus contributos para reflexão sobre a natureza, tal como tem se proposto alguns “marxistas ecológicos” (ver O’CONNOR, 2001; FOSTER, 2005).

Ao problema do método em Lukács, as considerações anteriores sobre a teoria dialética do espelhamento fizeram-se necessárias como modo de estabelecer a pretensão ontológica do pensamento do autor em sua integralidade, inclusive em relação ao método.¹⁴⁷ Decorre destas pretensões que o método dialético deve ser entendido, na concepção de Lukács, como o percurso necessário que a consciência deve percorrer para apreensão do objeto e não como algo exógeno ao processo de conhecimento ou como um dos recursos para investigação. Podemos interpretar o que foi apresentado antes como um percurso preliminar para compreensão do método, por isso mesmo, é impossível não retomar algumas questões apresentadas anteriormente, mas agora sob um novo nível de compreensão e complexidade.

Outra consequência da pretensão ontológica do conhecimento, é a de que o método deve ser um percurso que apreenda a realidade tal como ela realmente é (ou seja, “em-si”). A realidade, como vimos, é, entre muitas outras coisas, um complexo total composto por complexos parciais que se inter-relacionam reciprocamente e heterogeneamente e que podem exercer influência sobre o processo em sua totalidade. De um modo um tanto paradoxal, o método dialético pretende ser o caminho para compreensão desta realidade, mesmo que partindo de uma compreensão dada de realidade (teoria).

Sendo assim, a dialética não é apenas um método de análise, mas o próprio movimento da realidade. “A própria vida, a evolução da sociedade e da natureza são de caráter dialético”, diz Lukács”, sendo que “quanto mais nosso conhecimento as penetrar,

¹⁴⁷“Os lineamentos ontológicos escavados no texto de Marx constituem o cerne dos argumentos utilizados pelo filósofo húngaro para contestar todo o monumental edifício teórico marxista constituído em torno do problema do método em Marx” (FORTES, 2013, p. 11).

quanto mais nossa evolução objetiva progredir, mais esse caráter se desvenda a nós” (LUKÁCS, 1979, p. 220). O método dialético figura como o modo de proceder necessário ao conhecimento da realidade.

Nos permitiremos expor aqui algumas conceituações a respeito do método dialético, de modo que o percurso no interior da obra de Lukács torne-se mais leve, mediante a precisa compreensão do significado da sua empreitada em torno do tema. José Silva (2013, p. 75) traz a seguinte explicação: “O método não é um conjunto de procedimentos formais capazes de decodificar o objeto de estudo (se corretamente aplicado e manejado), mas sim um caminho que auxilia na reconstrução da ‘lógica da coisa’, do objeto”. Ricardo Lara (2007, p. 77), por sua vez, apresenta uma conceituação mais rica ao introduzir a questão da visão de mundo como ponto de partida do método: “Na nossa compreensão o método [...] é um modo de apreensão do real, que tem por base uma concepção de mundo, na qual o pesquisador se apóia para investigar determinada realidade social”. Em uma formulação mais “filosófica”, Netto (1986, p. 52) defende que o “método é como que a equação da razão constituinte entre o sujeito e o objeto”. Em outra obra, salientando o peso da perspectiva ontológica em sua conceituação, o mesmo autor define o método como “a máxima fidelidade do sujeito ao objeto” (Netto, 1988, p. 158).

São conceituações que evidentemente têm a marca das contribuições de Lukács, especialmente a respeito do conhecimento ontológico. Mas mesmo algumas destas podem carregar elementos idealistas em seu conteúdo. Frederico (2014, p. 2) afirma que em *História e consciência de classe* o método é uma “pura epistemologia”, dado que “era concebido à revelia dos diferentes objetos de estudo e não como algo subordinado à matéria a ser estudada”, concepção essa sintetizada na tantas vezes enaltecida frase de que “Em matéria de marxismo, a ortodoxia se refere antes e exclusivamente ao método” (LUKÁCS, 2003, p. 64). A pertinência desta constatação pode ser vista quando um dos principais representantes do pensamento de Lukács e estudiosos da obra marxiana no Brasil, José Paulo Netto, propaga em diversos momentos esta mesma concepção acerca do método, desde textos mais antigos¹⁴⁸ até sua obra mais recente.¹⁴⁹ O caráter ontológico do método dialético, portanto, permanece algo ainda atual a ser discutido.

¹⁴⁸“Pode-se discordar de todos os resultados parciais de Marx. O eixo é a questão do método” (NETTO, 1988, p. 111); “[...] a remissão a Marx só tem sentido enquanto remissão ao seu modo de tratar o social (isto é, a sua imposição teórico-metodológica e não necessariamente aos resultados a que ele chegou)” (NETTO, 1991, p. 84)

¹⁴⁹“para compreender o capitalismo contemporâneo, é preciso investigá-lo a partir não das conclusões marxianas, e sim da sua concepção teórico-metodológica” (NETTO, 2020, p. 33).

Adentrando agora especificamente ao tratamento dedicado ao método pelo autor, o momento mais sistemático dedicado ao tema é encontrado no último capítulo da primeira parte da *Ontologia*, mais especificamente no tópico intitulado *Crítica da economia política*. O centro de gravitação das suas investigações é o pequeno texto intitulado *Introdução à Contribuição à Crítica da Economia Política* e a análise da obra *O Capital*, ambos escritos por Marx¹⁵⁰. Por esse motivo, nossas análises estiveram voltadas principalmente para o capítulo citado, buscando explicitar seu conteúdo e aprofundá-lo a partir de outros momentos do conjunto das obras do autor.

4.1. TOTALIDADE

Em conceituação do método dialético, Fortes (2013, p. 135-6), afirma que este método é o caminho que leva a investigação da totalidade “como uma riqueza de laços categoriais ainda indiferenciados e indeterminados” até a “totalidade representada no pensamento enquanto uma multiplicidade de nexos e interações que enformam a existência concreta”. Tonet (1995, p. 6), coadunando com essa centralidade atribuída à categoria de totalidade, afirma que ela é o “eixo central desta nova instauração onto-metodológica”. A categoria de totalidade, neste método, constitui, assim, a categoria central, por isso partiremos dela em nossas exposições.

Desde obras muito anteriores ao seu período de maturidade, esta categoria figura como a pedra de toque para o método na concepção de Lukács. Temos em mente a sua obra clássica da juventude *História e consciência de classe*, que, conforme Tertulian (2009, p. 381), contém uma “poderosa reabilitação do conceito de totalidade”. Nesta obra, encontram-se já muito explicitamente algumas das principais posições do autor que iriam se consolidar posteriormente em obras como a *Ontologia*¹⁵¹. A título de exemplo, já naquele momento Lukács defende que a totalidade concreta é a categoria fundamental da realidade (LUKÁCS, 2003, p. 78-9). No posfácio de 1967, em meio a diversas auto-críticas a esta obra, destaca como um dos grandes méritos exatamente o fato de “ter restituído à categoria de totalidade [...] a posição metodológica central que sempre ocupou na obra de Marx” (LUKÁCS, 2003, p. 21).

¹⁵⁰O fato das investigações de Lukács se centrarem em Marx, aliás, não é fortuito, pois Engels não só é secundarizado como por vezes recebe críticas diretas, o que em momento algum ocorre em relação a Marx.

¹⁵¹“[...] Lukács jamais abandonou a inspiração metodológica - o princípio da totalidade - que inspirou a sua obra de 1923” (COUTINHO, 1996).

Também neste caso não é demais reforçar que se trata de uma categoria ao mesmo tempo teórica e ontológica. Ou, mais precisamente, teórica devido ao fato de ser ontológica. Conforme explica Netto (2002c, min. 10:35:00) “Marx formula a exigência da totalidade como categoria organizadora da reflexão, como categoria teórica, mas ao mesmo tempo pondo-a enquanto categoria teórica como expressão de um modo de ser da realidade”. Não se trata de uma mera categoria intelectual escolhida pelo pesquisador para organização dos seus caminhos investigativos. Ao contrário, segundo o autor supracitado, “ela é uma categoria ontológica, ela existe como tal, ela é uma expressão da existência social” (NETTO, 2002c, min. 10:35:00).

A exposição em torno desta categoria enquanto realidade realmente existente já foi devidamente realizada no primeiro capítulo. Nosso problema atual é enquanto categoria organizadora da reflexão. Podemos iniciar retomando a questão que citamos anteriormente do aparente paradoxo em relação às pretensões deste método. Ela é própria desta concepção, na medida em que a *totalidade concreta* que é o ponto de partida da investigação, ou seja, a totalidade “em-si”, não aparece deste modo imediatamente ao pesquisador (ou à consciência), antes é o *resultado* do processo investigativo, embora seja o ponto de partida efetivo. Como vimos no tópico sobre a teoria dos complexos, a sociedade é uma totalidade (ou um complexo total). No entanto, ela não aparece assim imediatamente no início da sua investigação. É somente ao fim do processo investigativo que a sociedade aparece efetivamente tal como ela realmente é, em sua estrutura e dinâmica objetiva. É por isso que a totalidade é o ponto de partida efetivo, mas do qual só é alcançado em seu “ser-em-si” ao fim da investigação.¹⁵²

“[...] o caminho do conhecimento vai - por meio da abstração - do ser abstrato à essência mais concreta”, diz Lukács (2012, p. 251), “enquanto na realidade, porém, a essência mais concreta e complexa constitui o ponto de partida ontológico, do qual pode se obter através da abstração o conceito do ser, que também é primariamente ontológico”. Assim, do ponto de vista do pesquisador que investiga um fenômeno, esta concepção da realidade como composta por complexos no interior de complexos é um resultado, pois não nos é dado

¹⁵² “[...] aquilo que é real num fenômeno real só pode ser desvendado pelo espelhamento e pela análise da totalidade de seus momentos” (LUKÁCS, 2012, p. 66). A interpretação de Fortes (2013, p. 135-6), por ser elucidativa, deve também ser citada acerca da totalidade no método dialético para Lukács: “Lukács considera que a investigação deve tomar por base a forma efetiva da existência das categorias no interior do complexo; este, por sua vez, encontra-se em inter-relação com outros complexos da realidade. A categoria totalidade tem papel fundamental na definição do procedimento investigativo, constitui o ponto de partida, sob a forma da totalidade que se apresenta diante dos olhos do investigador como uma riqueza de laços categoriais ainda indiferenciados e indeterminados, e o ponto de chegada do procedimento analítico, na forma da totalidade representada no pensamento enquanto uma multiplicidade de nexos e interações que enformam a existência concreta. Lukács pretende com isso elucidar os passos que, em Marx, levam de um momento a outro. Estes caminhos intermediários serão determinados como o método de Marx”.

imediatamente tal compreensão quando observamos a realidade. Nesse sentido ela é o resultado de investigações anteriores, no caso aqui daquelas realizadas fundamentalmente por Marx, Engels e Hartmann, além do próprio Lukács - sem prescindir do conhecimento socialmente acumulado que lhes serviu de base.

Como já afirmamos, este aparente paradoxo decorre do entendimento de que o método não pode ser tomado como um modelo ou como uma construção prévia que o pesquisador busca aplicar aos fenômenos. Isso nos leva a um problema que discutimos quando abordamos a teoria do espelhamento em Lukács. Nos referimos à relação entre teoria e prática de pesquisa. No caso aqui, de modo mais preciso entre teoria e método. Autores como Netto, diante das pretensões ontológicas de Lukács (e de Marx, segundo esta perspectiva), defendem que se trata de uma teoria-método ou de uma unidade entre teoria e método. “[...] você só apreende o método marxiano, a medida em que você aprende a sua análise teórica”, diz Netto (2002b, min. 4:00). “[...] não é possível”, defende, “senão ao preço de uma adulteração do pensamento marxiano, analisar o método sem a necessária referência teórica e, igualmente, a teoria social de Marx torna-se ininteligível sem a consideração do seu método” (NETTO, 2011a, p. 26).

Segundo esse mesmo autor, não seria possível, portanto, discutir o método como um objeto apartado da teoria. No entanto, teoria não é entendida aqui como um pressuposto ao método, antes como “reprodução ideal do movimento real do objeto”, ou seja, como apreensão daquilo que a realidade é “em-si”, sendo “o método de pesquisa que propicia o conhecimento teórico” (NETTO, 2011, p. 22). Para retornar à categoria de totalidade, lembramos do que foi afirmado por Karel Kosik: “Na filosofia materialista a categoria da totalidade concreta é principalmente e em primeiro lugar a resposta à pergunta: O que é a realidade? E só em segundo lugar e como consequência da solução materialista da primeira questão, ela é e pode ser um princípio gnosiológico e uma exigência metodológica” (KOSIK, 1976, p. 42).¹⁵³

¹⁵³Também aqui o problema do círculo hermenêutico que Heller (1979) chamou atenção está presente, dado que se parte de uma determinada concepção da realidade (uma teoria) para sua investigação, da qual, no entanto, só poderia ser afirmada como tal ao final do processo investigativo. Nós voltaremos a esse problema no tópico seguinte, quando ele se expressar dificuldades na própria pretensão ontológica de alguns procedimentos do método dialético. Aqui basta salientar ainda que esta pretensão de unidade entre teoria e prática investigativa, fruto da pretensão ontológica do conhecimento, necessariamente leva a abusos no sentido de uma filosofia da história, conforme se vê na passagem a seguir: “Como la realidad objetiva es de naturaleza dialéctica, todo el comportamiento práctico e intelectual del hombre, y su reflejo de la realidad, tienen que adecuarse a ella; las tendencias contrarias que triunfan temporalmente tienen siempre, como en el caso recién aludido, causas históricas específicas” (LUKÁCS, 1966c, p. 20).

Ao mesmo tempo, é preciso dizer que mesmo partindo, para o estudo do método dialético, deste ponto de chegada que nos foi deixado por Marx, Engels, Hartmann e Lukács, se nos limitamos a estes enunciados gerais sobre os complexos de complexos não obtemos resposta a qualquer problema concreto, dado que eles por si só não dão conta dos fenômenos existentes. É por isso que Netto (1995, p. 38) vai dizer que o método dialético “é a condição tanto para desvelar o desenvolvimento da ordem burguesa quanto para atualização os resultados alcançados por Marx” e que, portanto, “a validade da teoria marxiana está exatamente no método que permitiu a Marx descobrir as determinações nucleares do movimento do capital, da ordem burguesa e é este método que permite, hoje, superar as próprias colocações marxianas que o envolver da ordem burguesa anacronizou” (NETTO, 1995, p. 38-9). Sendo assim, mesmo depois das nossas exposições, o estudo concreto do complexo socioambiental permanecerá uma tarefa a ser realizada, em que o método dialético pode constituir a ponte que liga o pesquisador a este objeto. Ademais, se concordarmos com esta visão, que uma avaliação da importância da teoria marxiana para investigação da questão ambiental não depende totalmente dos resultados concretos que Marx chegou acerca desta ou daquela questão relativa à natureza, mas do seu método e dos aspectos estruturantes da sua teoria.

Prosseguindo então na investigação do método dialético, o ponto de partida¹⁵⁴ da investigação é uma *totalidade imediata* (ou abstrata) - a totalidade concreta percebida de modo imediato pela consciência, antes da sua investigação. A imediaticidade é, segundo Lukács (2012, p. 259), uma categoria da consciência. Ou seja, não existe nada que não seja mediado na realidade, somente na nossa consciência um fenômeno pode ser imediato. Ao que nos interessa, basta extrair que a imediaticidade é o momento inicial da investigação em que as conexões existentes no complexo investigado não estão ainda presentes na consciência do pesquisador, mesmo que sejam próprias da realidade investigada.

O pesquisador se depara então com uma totalidade imediata, que aparece na forma de um todo caótico, independente se trata-se da sociedade em geral ou de um dos seus complexos - ou mesmo da natureza. Esse é o primeiro momento investigativo. No entanto, quando nos referimos ao fato da totalidade ser o ponto de partida, estamos em conformidade com o método dialético somente na medida em que avançamos para a determinação dos

¹⁵⁴Esta totalidade, no entanto, não deve significar que a investigação deve necessariamente se iniciar pela totalidade da realidade, nem mesmo pela totalidade da sociedade. O próprio Marx inicia, na Introdução, pela população de uma nação. Sendo assim, o ponto de partida pode ser tanto a totalidade (da sociedade ou da realidade) como um de seus complexos. De todo modo, tanto para Marx como para Lukács, o ponto de partida é sempre concreto, realmente existente.

“componentes” desta totalidade. Se permanecemos neste ponto de partida, diz Lukács (2012, p. 304), designamos tão somente “o princípio mais geral possível, mas não a essência e a constituição dessa totalidade e menos ainda a maneira pela qual ela é imediatamente dada e através da qual é possível conhecê-la de maneira adequada”. A mesma concepção encontramos em exposição do outro fundador do materialismo dialético:

Se submetemos à consideração especulativa a natureza ou a história humana ou a nossa própria atividade espiritual. encontrar-nos-emos, logo de início, com uma trama infinita de concatenações e de mútuas influências, onde nada permanece o que era nem como e onde existia, mas tudo se destrói, se transforma. nasce e perece [...] Mas esta intuição, por ser exatamente a que reflete o caráter geral de todo o mundo dos fenômenos, não basta para explicar os elementos isolados de que se forma todo esse mundo (ENGELS, 2001, p. 36).¹⁵⁵

Que o congelamento investigativo neste ponto seria errôneo já está implícito na própria teoria dos complexos, pois já ali é possível afastar interpretações que vêm no método dialético somente a integração de um fenômeno no todo¹⁵⁶. Este modo de conhecer simplista não possibilitaria compreender qualquer complexo de problemas ou fenômenos, no máximo possibilita situá-los muito genericamente, mas nunca determiná-los concretamente. Não constitui, portanto, qualquer avanço ante àquelas formas de conhecimento isoladoras e restritas de empirismo empobrecido, ausente de conexões. A via de superação do método dialético da divisão entre os saberes (ou disciplinas), portanto, não passa por esse tipo de integração simplista.¹⁵⁷

Recorremos novamente a obra de 1923, quando o jovem Lukács afirma que “a categoria de totalidade não reduz, portanto, seus elementos a uma uniformidade

¹⁵⁵Para insistir nisso: “[...] a totalidade imediatamente dada, posta como ponto de partida da análise, tem o caráter de ‘princípio generalíssimo’ [Allerallgemeinste Prinzip], pois não fornece, na forma de sua manifestação imediata, os nexos fundamentais capazes de viabilizar a apreensão de sua ‘essência’ e de sua ‘constituição’, muito menos prescreve o modo mais adequado para conhecê-la. Fixar-se no ponto de partida, ou seja, na totalidade imediatamente dada, é ater-se às representações caóticas perdendo dessa maneira as dimensões e especificações efetivas das categorias” (FORTES, 2013, p. 136).

¹⁵⁶Na *Fenomenologia do Espírito*, Hegel (1992, p. 29) afirma que “É ingenuidade de quem está vazio de conhecimento pôr esse saber único - de que tudo é igual no Absoluto - em oposição ao conhecimento diferenciador e pleno (ou buscando a plenitude); ou então fazer de conta que seu absoluto é a noite em que ‘todos os gatos são pardos’, como se costuma dizer”.

¹⁵⁷ “[...] ‘totalidade social’ sem ‘mediação’ é como ‘liberdade sem igualdade’: um postulado abstrato – e vazio. A ‘totalidade social’ existe por e nessas mediações multiformes, por meio das quais os complexos específicos – isto é, as ‘totalidades parciais’ – se ligam uns aos outros em um complexo dinâmico geral que se altera e modifica o tempo todo. O culto direto da totalidade, a mistificação da totalidade como imediaticidade, a negação das mediações e interconexões complexas de umas com as outras só podem produzir um mito e, como provou o nazismo, um mito perigoso. O outro extremo da separação não dialética, ou seja, o culto da imediaticidade e a negação da totalidade, das interconexões objetivas entre os complexos individuais, também é perigoso e produz a desorientação, a defesa da fragmentação, a psicologia da insignificância de nossas ações, a rejeição cínica da atividade inspirada pela moral e a aceitação impotente de nossas condições, por mais inumanas que sejam. Não surpreende que Lukács rejeite os dois extremos” (MÉSZÁROS, 2013, p. 48).

indiferenciada, a uma identidade”. Ao contrário, defende que “a manifestação de sua independência, de sua autonomia [...] só se revela como pura aparência na medida em que eles chegam a uma inter-relação dialética e dinâmica e passam a ser compreendidos como aspectos dialéticos e dinâmicos de um todo igualmente dialético e dinâmico” (LUKÁCS, 2003, p. 84).

É preciso, segundo o método dialético, avançar mediante o recurso da *abstração*.

4.2. ABSTRAÇÃO

No prefácio da primeira edição de *O Capital*, Marx afirma que “na análise das formas econômicas não podem servir nem o microscópio nem reagentes químicos. A faculdade de abstrair deve substituir ambos” (MARX, 1986, p. 130). Sendo assim, somente mediante o recurso da *abstração* - o segundo momento investigativo - é que apreendemos as determinações - complexos, categorias e relações - existentes no interior da totalidade de que partimos. Tal como adotamos em relação à categoria de totalidade, podemos recorrer a um dos comentadores da obra de Marx e Lukács para definir de antemão o sentido da abstração: “A abstração é a capacidade intelectual que permite extrair da sua contextualidade determinada (de uma totalidade) um elemento, isolá-lo, examiná-lo; é um procedimento intelectual sem o qual a análise é inviável”, explica Netto (2011a, p. 20).

Portanto, o exame da totalidade e dos seus complexos e categorias exige o isolamento analítico, que Lukács chama de “abstrações isoladoras” ou de “experimentos ideais da abstração”, das suas categorias e complexos e dos elementos que os compõem, isolando-os momentaneamente para análise das suas particularidades e inter-relações, ou seja, do seu modo de ser e determinar no âmbito da totalidade. Conforme explicado por Fortes (2013, p. 136), o “trabalho de análise impõe a decomposição dos elementos da realidade por via das aqui designadas abstrações isoladoras. Elas são os instrumentos abstrativos que permitem a aproximação mais criteriosa das efetivas categorias do complexo estudado”.¹⁵⁸

Esta abstração é o que Marx chamou na *Introdução* de determinação mais estrita:

A população é uma abstração se deixo de lado as classes que a compõem. Essas classes são, por sua vez, uma palavra sem sentido se ignoro os elementos sobre os quais repousam, por exemplo: o trabalho assalariado, o capital etc. Esses supõem a

¹⁵⁸De modo caricatural, na *Estética* Lukács (1966b, p. 36) afirma que “Cuando, por ejemplo, en la vida cotidiana, el hombre cierra los ojos para percibir mejor determinados matices audibles de su mundo circundante, esa eliminación de una parte de la realidad a reflejar puede permitirle captar el fenómeno que en aquel momento le interesa dominar más exacta, más plenamente y con más aproximación que la que habría podido conseguir sin ese prescindir del mundo visual”.

troca, a divisão do trabalho, os preços etc. O capital, por exemplo, não é nada sem trabalho assalariado, sem valor, dinheiro, preços etc. Se começasse, portanto, pela população, elaboraria uma representação caótica do todo e, *por meio de uma determinação mais estrita*, chegaria analiticamente, cada vez mais, a conceitos mais simples; do concreto representado chegaria a abstrações cada vez mais tênues, até alcançar as determinações mais simples (MARX, 2008, p. 258 - *grifo nosso*).

Também Engels ilumina a importância deste procedimento em obra particular. Afirma que para penetrar nos elementos daquela intuição geral da trama infinita de concatenações e influências mútuas, “antes de mais nada, precisamos destacá-los de seu tronco histórico ou natural e investigá-los separadamente, cada um de per si, em sua estrutura, causas e efeitos que em seu seio se produzem, etc.” (ENGELS, 2001, p. 36). Em seguida, Engels se refere aos diferentes ramos das ciências naturais e da história que se desenvolveram e aprimoraram suas investigações, separadamente do tronco histórico ou natural. Ou seja, este processo abstrativo assume formas de ser concretas ao longo da história, mesmo que não ao modo do método dialético. Esta constitui uma base indicativa importante para pensar a questão da interdisciplinaridade no interior do debate socioambiental, sobretudo de como a especialização da ciência deveria ser pensada, sob novas bases tanto ontológicas como metodológicas.

O todo caótico, aquela totalidade abstrata e imediata, vai se tornando progressivamente inteligível mediante a investigação das suas categorias, complexos e conexões, por meio do recurso da abstração. O método dialético, portanto, “tem como ponto de partida um vasto processo de abstração, a partir do qual, por meio da dissolução paulatina das abstrações metodologicamente indispensáveis, abre-se o caminho que conduz, etapa após etapa, à apreensão ideal da totalidade em sua concretude clara e ricamente articulada” (LUKÁCS, 2012, p. 309).

Este procedimento no interior do método por si só possui a capacidade de eliminar percepções simplificadoras de que o método dialético seria somente ver as partes em seu todo. Conforme defende o autor, a “compreensão metodológica só poderá vir a ser a correta se não for além da simples interpretação de conexões ontológicas”. Para isso, “é preciso avançar para uma compreensão concreta da estrutura e dinâmica concreta dos complexos singulares, é preciso apreender concretamente os seus momentos singulares (e o momento predominante que os rege) e também a necessidade das tendências da totalidade do processo total [...]” (LUKÁCS, 2015, p. 554).

No entanto, este experimento de abstração não significa um simples isolamento de elementos de modo aleatório, muito menos uma pretensão de esgotar a essência do objeto

somente mediante o seu isolamento. O seu isolamento como um fim em si mesmo resultaria em hipostasiar o objeto isolado - como criticado por Marx (2008, p. 258) como “o caminho que foi historicamente seguido pela nascente Economia Política”. Engels (2001, p. 38) também iria criticar algum tempo depois de Marx os perigos envolvidos no progresso da abstração se esta não fosse encarada de modo dinâmico, mas estático, enquanto dados fixos, “dissecados como materiais mortos e não apreendidos como objetos vivos”, nas suas palavras. Já é possível visualizar inclusive algumas consequências críticas ao isolamento disciplinar das ciências em seu momento contemporâneo, bem como o modo materialista e dialético da sua crítica.

Faz-se necessário, assim, aprofundar os aspectos constitutivos deste procedimento. Para Lukács o experimento ideal de abstração deve afastar de modo momentâneo e metodologicamente às interferências externas ao objeto isolado, de modo a apreender as suas particularidades. Posteriormente, o pesquisador deve progressivamente ir incorporando as conexões ontológicas existentes. Em diversos outros momentos da *Ontologia* o autor discorre sobre este aspecto do processo de abstração, referindo-se ao Livro I de *O Capital* (ver LUKÁCS, 2012, p. 322; 312), mas também à teoria de Hartmann (ver LUKÁCS, 2012 p. 148). O mais importante a ser apreendido é a pretensão deste procedimento do método dialético de ao isolar um objeto (ou complexo), pretende-se deixá-lo “operar sem interferências ou obstáculos”, sem deixar que seja desviado ou modificado por outras relações e processos existentes na realidade. Segundo o autor, trata-se do procedimento que busca apreender o dado mais essencial de um objeto, apreendendo todos os momentos sem deformações (se fundada ontologicamente) (LUKÁCS, 2012, p. 322). Posteriormente a esta abstração homogeneizadora, que coloca “de modo experimental conexões legais puras”, deve-se dar espaço às ações exercidas sobre este objeto, “por componentes mais amplos, mais próximos da realidade, inseridos de maneira subsequente, para chegar finalmente à totalidade concreta do ser social (LUKÁCS, 2012, p. 312).¹⁵⁹

¹⁵⁹“Das abstrações isoladoras ao ‘concreto pensado’ os nexos reais são o metro crítico do processo investigativo. As categorias figuradas no pensamento – aqui designadas como ‘elementos em sua forma generalizada’ – são ‘complexos processuais do ser’, expressam idealmente traços efetivos de ‘complexos totais’ postos em destaque pelo trabalho de isolamento abstrativo. São, sem dúvida, figurações gerais constituídas pelo tratamento abstrativo, porém isto não significa que sejam criações ou produtos unilaterais do pensamento. O processo de formação ideal das categorias consiste na apreensão dos traços gerais de elementos concretamente existentes. Abstrai-se aqui o complexo de interações da categoria – tais como suas determinações e peculiaridades históricas, sociais, de circunstância, etc. – focalizando a atenção nos atributos mais gerais de tal elemento. Entendidas por meio dessas determinações, as categorias representadas no pensamento não aparecem definidas como conceitos formulados teoricamente ou definições hipotéticas tomados como pontos de partida do conhecimento; pelo contrário, são determinações, apesar de gerais e isoladas, provenientes da própria matéria estudada (FORTES, 2013, p. 138).

Partindo e desenvolvendo aquele princípio de Marx em relação a abstração que encontramos em *O Capital* (MARX, 1986, p. 130), o autor justifica a razão de ser deste procedimento, novamente enquanto algo necessário, argumentando que

Uma vez que no âmbito do ser social é ontologicamente impossível isolar os processos singulares mediante experimentos efetivos, tão somente os experimentos ideais da abstração permitem aqui investigar teoricamente como determinadas relações, forças etc. *de caráter econômico* atuariam se todas as circunstâncias que habitualmente obstaculizam, paralisam, modificam etc. a presença delas na realidade econômica fossem idealmente eliminadas para os propósitos da investigação (LUKÁCS, 2012, p. 309 - grifo nossos).¹⁶⁰

Um outro aspecto do conteúdo do processo de abstração diz respeito, portanto, a uma interpretação e desenvolvimento particular de Lukács no que concerne ao ponto de partida da abstração. Este processo de abstração não pode ser tomado, no interior da concepção de Lukács, como um procedimento que seleciona elementos da realidade ao critério do pesquisador, como se fosse possível partir de qualquer elemento e dele investigar as conexões realmente existentes. A esse respeito Fortes (2013, p. 133) explica que quando os elementos da realidade são isolados de modo lógico (não ontológico) pelo pensamento, é possível apreender determinadas conexões na realidade, “porém não os apreende de maneira adequada, ou seja, não reflete idealmente os vínculos reais das conexões concretamente existentes”.

Sendo assim, nem mesmo no processo abstrativo Lukács recua nas pretensões ontológicas para dar espaço a posições puramente epistemológicas¹⁶¹. Se referindo à estrutura de *O Capital*, Lukács afirma que para se chegar à explicitação concreta da totalidade do ser social “é preciso começar a investigação com ‘elementos’ de importância central”. Resulta

¹⁶⁰ A passagem a seguir é extensa, porém sintética com relação ao papel da abstração isoladora no interior do método dialético: “A novidade real e pioneira na ontologia de Hartmann, seu autêntico *tertium datur*, é o fato de colocar as estruturas complexas no centro de sua análise ontológica. As inter-relações nelas atuantes, seu equilíbrio ou sua perturbação, supressão etc. produzem, em duplo sentido, o campo central da ontologia: por um lado, aquela realidade que o pensamento ontológico inevitavelmente tem de tomar como ponto de partida e, por outro e de modo simultâneo, o resultado final, no qual as análises realizadas, o remontar aos elementos, a investigação de suas inter-relações etc. deve levar a uma conclusão. O caminho da ontologia, por conseguinte, vai da realidade não compreendida, da qual só tomamos ciência como realidade que nos afeta, para sua apreensão ontológica mais adequada possível. As investigações dos elementos materiais, das relações, dos processos individuais são simples meios para atingir esse fim: é por isso que os elementos não são o ontologicamente primário, do qual o todo teria sido ‘construído’; ao contrário, eles são obtidos a partir da análise dos complexos com o auxílio de abstrações, visando compreender sua dinâmica e estrutura, que são as da realidade propriamente dita, por meio dessas interações etc. Todavia, quando se fala, nesse tocante, de abstrações (de isolamento abstrativo), não se pretende jamais colocar em dúvida o caráter de ser dos elementos; nesse caso, *abstração é apenas uma forma de espelhamento da realidade, mediante a qual podem ser compreendidos processos abrangentes, que forçosamente permanecem incompreensíveis em sua complexidade imediata*” (LUKÁCS, 2012, p. 148 - grifo nosso).

¹⁶¹ “Uma análise fecunda de problemas singulares, que evita deformações da realidade, só pode surgir quando ela se atém rigorosamente às conexões ontológicas, à conjunção ontológica dos grupos de fenômenos - que passaram a ser apenas metodologicamente - isoladas e jamais tenta afastar abstrativamente as suas inter-relações específicas da sua totalidade concreta originária” (LUKÁCS, 2012b, p. 147).

que “O caminho que Marx pretende percorrer, do abstrato até a totalidade concreta e finalmente retornada completamente visível, não pode partir de uma abstração qualquer”. Para compreensão da totalidade, conclui, o ponto de partida “deve ser uma categoria objetivamente central no plano ontológico (LUKÁCS, 2012, p. 312).

A título de exemplo, se referindo ao complexo econômico, Lukács introduz a seguinte especificidade em relação ao procedimento da abstração: diz ele que no campo da pura economia, a abstração “jamais é parcial, ou seja, jamais é isolada por abstração uma parte, um ‘elemento’, mas é todo o setor da economia que se apresenta numa projeção abstrata” (LUKÁCS, 2012, p. 310). A razão disso, explica em outro momento, é a de que “só os elementos fundamentais da economia podem ser encarados como categorias fundamentais da esfera econômica” (LUKÁCS, 2015, p. 362), e não qualquer elemento, como a técnica, segundo concebia Nicolai Bukharin (1888-1938). Já isso demonstra que a abstração não pode ser tomada com um ato lógico, nem aplicada de modo indiscriminado aos diferentes complexos. Deve, na concepção do autor, partir da própria realidade.

A noção de classicidade auxilia na compreensão deste ponto de partida do processo de abstração. “Marx define como clássico”, diz Lukács (2012, p. 378) “o desenvolvimento no qual as forças econômicas, determinantes em última instância, se expressam de modo mais claro, mais evidente, mais sem interferências, mais sem desvios etc. do que nos demais casos”¹⁶². Novamente, com base nesta noção Lukács mostra que o grau de isolamento de um complexo para investigação da sua dinâmica interna não é um ato homogêneo para todos os complexos e seus elementos. Alguns complexos, em determinados momentos históricos, explicitam mais as suas leis gerais, como no caso inglês no que diz respeito ao desenvolvimento econômico. Nas palavras de Lukács:

[...] se quisermos investigar, na própria realidade, o funcionamento mais puro possível de leis econômicas gerais, é preciso descobrir alguma etapa histórica de desenvolvimento, caracterizada pelo fato de circunstâncias particularmente favoráveis terem criado uma configuração dos complexos sociais e das suas relações na qual essas leis gerais puderam se explicitar ao máximo grau, não turvadas por componentes estranhos (LUKÁCS, 2012, p. 376).

É preciso sempre reforçar que, no interior desta perspectiva, a necessidade da abstração no método dialético decorre não de um mero recurso metodológico, mas antes do

¹⁶²“O físico observa processos naturais seja onde eles aparecem mais nitidamente e menos turvados por influências perturbadoras, seja fazendo, se possível, experimentos sob condições que assegurem o transcurso puro do processo. O que eu, nesta obra, me proponho a pesquisar é o modo de produção capitalista e as suas relações correspondentes de produção e de circulação. Até agora, a sua localização clássica é a Inglaterra. Por isso ela serve de ilustração principal à minha explanação teórica” (MARX, 1986, p. 130).

fato, já largamente tratado, de que a totalidade concreta da sociedade é composta por complexos parciais que possuem legalidades e inter-relações internas próprias que não podem ser homogeneizadas na totalidade em geral. “é a própria essência da totalidade econômica que prescreve o caminho a seguir para conhecê-la”, diz Lukács (2012, p. 304). O momento da abstração busca exatamente apreender essas conexões e inter-relações que conformam a particularidade dos complexos parciais, tanto aquelas que dizem respeito aos elementos internos de cada complexo como da própria relação com outros complexos parciais determinados, além do modo de ser das categorias que estruturam estes mesmos complexos. Justifica-se mais uma vez a nossa escolha pela exposição de antemão da teoria dos complexos de modo a tornar a compreensão do método em Lukács mais inteligível. Além disso, vemos que a teoria dos complexos, por se tratar do ponto de partida efetivo, é determinante na organização do pensamento de Lukács em relação ao método de Marx e Engels. Temos o modo de ser efetivo da realidade - mesmo que em sua estrutura e dinâmica geral - e o único modo correto para sua apreensão.¹⁶³

O ponto fulcral e norteador da eficácia do método dialético, especificamente aqui a abstração isoladora, portanto, se deve à crítica ontológica permanente. Caso contrário, nunca saberemos se os caminhos seguidos estarão condizentes com a realidade “em-si” e rumo à totalidade social ou não passam de abstrações gnosiológicas, metodológicas ou lógicas. Lukács é enfático quanto a isso: “o ponto essencial do novo método: o tipo e o sentido das abstrações, dos experimentos ideais, são determinados não a partir de pontos de vista gnosiológicos ou metodológicos (e menos ainda lógicos), mas a partir da própria coisa, ou seja, da essência ontológica da matéria tratada” (LUKÁCS, 2012, p. 322).

A partir da enunciação destes princípios de investigação, constatamos que o momento da abstração isoladora dos elementos da totalidade não é uma simples seleção de elementos para serem deslocados e analisados isoladamente. Antes, trata-se, primeiramente, no caso do complexo econômico, de compreender que o “elemento” abstraído deve corresponder a um

¹⁶³A exposição de Lukács sobre a relação entre produção e consumo em Marx é exemplar quanto a isso: “Marx analisa as inter-relações reais começando pelo caso mais complexo, o da relação entre produção e consumo. Aqui, como também nas demais análises, o primeiro plano é novamente ocupado pelo aspecto ontológico, segundo qual essas categorias, embora apresentem entre si, mesmo singularmente, inter-relações com frequência muito intrincadas, são, todas elas, formas de ser, determinações da existência e, enquanto tais, compõem uma totalidade, só podendo ser compreendidas cientificamente enquanto elementos reais dessa totalidade, enquanto momentos do ser. Disso resultam duas consequências: por um lado, cada categoria conserva sua própria peculiaridade ontológica e a manifesta em todas as interações com as demais categorias, razão pela qual tampouco tais relações podem ser tratadas por meio de formas lógicas gerais; *cade compreender cada uma delas em sua peculiaridade específica; por outro lado, essas interações não são de igual valor, nem quando consideradas como pares nem quando tomadas em seu conjunto.* Ao contrário, impõe-se, em cada ponto, a prioridade ontológica da produção enquanto momento predominante” (LUKÁCS, 2012, p. 331 - *grifo nosso*).

complexo, um setor, e não uma “parte”. Isso por si só evita confundir este procedimento metodológico com aquele se seleção de uma parte da realidade em que realiza-se um estudo empírico, por exemplo, sem considerar a totalidade e o complexo de que faz parte. Em segundo lugar, esta abstração isoladora não ignora ou isola completamente dos demais complexos e categorias que compõem a totalidade. No caso do complexo econômico, sua investigação, mesmo no interior da abstração isoladora, deve estar em permanente interação com o extraeconômico. Se assim não fosse, teríamos como resultado uma rígida determinação do econômico ou de qualquer complexo abstraído sobre o todo ou, por outro lado, um conjunto de leis próprias sem interação ou unidade. Em ambos os casos, teríamos “à falsa aparência de uma racionalidade pura do decurso histórico real” (LUKÁCS, 2012, p. 317). Por fim, em terceiro lugar, a abstração não se inicia de qualquer ponto ou elemento, escolhido ao critério do pesquisador, nem deve servir como um mero axioma para posteriores deduções, mas antes deve partir das categorias ontológicas centrais para que seja possível alcançar a totalidade concreta.

Sobre este último aspecto, o leitor já está em posse das nossas considerações no que diz respeito ao projeto realista de Lukács. Aqui, este mesmo problema de fundo se expressa, desta vez na relação entre teoria e método, mas tendo como expressão mais concreta a confusão existente entre método de investigação e método de exposição, da qual devemos a Fortes (2013) a sua identificação e exporemos adiante.

Em relação a unidade entre teoria e método, ela se soma à impossibilidade de separação entre teoria e objeto no processo investigativo, contrariamente às pretensões de Lukács. A unidade entre teoria e método deveria ser tomada - para além do modo expresso por Lukács e desenvolvida sobretudo por Netto, conforme vimos - da teoria enquanto um pressuposto do método. No entanto, disso resultaria em problemas a um método que pretende ser o percurso necessário para apreensão da realidade “em-si”, pois denunciaria pressupostos teóricos que seriam pontos de partida e não resultados investigativos. Já o fato de o ponto de partida efetivo ser a teoria dos complexos e não uma totalidade caótica (tal como encontramos na exposição de Marx) introduz problemáticas evidentes, pois naquele ponto de partida hipotético de Marx, a respeito da população, não considera os pressupostos teóricos já ali existentes e persistentes ao longo do percurso da abstração. Ou seja, não é possível partir de um todo caótico de uma consciência *in natura*, dado que o ponto de partida efetivo é uma realidade já teorizada. No caso de Lukács, o ponto de partida são os complexos e não a sociedade “em-si” destituída de qualquer reflexão prévia acerca de si.

A seguinte constatação de Fortes (2013, p. 144 - *grifo nosso*), muito acertada em sua interpretação - mesmo que o autor não chegue às mesmas conclusões que nós -, evidencia o papel da teoria dos complexos no processo investigativo do método dialético e, portanto, da teoria como determinante à prática investigativa:

Por meio da percepção essencial da totalidade como complexo de complexos se torna possível compreender como o experimento ideal e a abstração isoladora não deformam a realidade criando facetas autônomas e independentes, mas se fixam nas interações mais decisivas dos complexos parciais e dos elementos do complexo analisado. *A determinação da totalidade como complexo de complexos é fundamental, portanto, na delimitação do papel das abstrações no processo de apreensão do efetivo.*

O próprio Lukács na obra *Estética*, mediante a evidenciação dos pressupostos teóricos existentes no método dialético, contradiz de modo explícito a concepção que citamos anteriormente, contida na ontologia, de que é a essência ontológica do objeto que determina o sentido e o tipo de abstrações. Diz Lukács que o método, ao estar “indisolublemente enlazado con la idea del camino del conocimiento, contiene, en efecto, la exigencia, puesta al pensamiento, de recorrer determinados caminos para alcanzar determinados resultados”. Em seguida, precisa melhor estes caminhos que são pontos de partida da investigação e, portanto, da utilização do método dialético em pesquisas concretas:

*La dirección de esos caminos está contenida, con evidencia indubitable en la totalidad de la imagen del mundo proyectada por los clásicos del marxismo, especialmente por el hecho de que los resultados presentes se nos aparecen como metas de aquellos caminos. Así pues, aunque no sea de un modo inmediato ni visible a simple vista, los métodos del materialismo dialéctico¹⁶⁴ indican con claridad cuáles son los caminos y cómo hay que recorrerlos si se quiere llevar la realidad objetiva a concepto, en su verdadera objetividad, y profundizar en la esencia de un determinado territorio de acuerdo con su verdad. Sólo realizando y manteniendo, mediante la propia investigación, ese método, la orientación de esos caminos, se ofrece la posibilidad de tropezar con lo buscado, de construir correctamente la estética marxista o, por lo menos, de acercarse a su esencia verdadera (LUKÁCS, 1966b, p. 16 - *grifo nosso*).*

Pensamos que esta passagem inclusive dá base às nossas críticas daquela pretensão de separar o espelhamento subjetivo da objetividade do objeto de modo claro e evidente, bem como da postura neutra do sujeito no espelhamento dialético. Além disso, evidencia que este método só pode ser tomado como o caminho necessário ao conhecimento do objeto e como reprodução ontológica da realidade se aceitamos como visão de mundo, como pressuposto teórico, a própria perspectiva marxiana da realidade. Aquela crítica ontológica exigida por

¹⁶⁴Nesta obra Lukács ainda utiliza explicitamente a diferenciação entre materialismo histórico e materialismo dialético. Voltaremos a isso no último capítulo.

Lukács passa a ser clareada como a crítica dos clássicos do marxismo. Em síntese, o método do materialismo dialético, baseado na visão de mundo dos clássicos do marxismo, são o ponto de partida efetivo e prescrevem os caminhos da abstração, e não a realidade mesma. “fidelidad a la realidad y fidelidad al marxismo”, como diz Lukács (1966b, p. 16).

Isso tem impactos significativos no modo como pensamos o processo de investigação. Vejamos, por exemplo, o modo como o marxista O’Connor coloca a questão no interior da discussão acerca da natureza e da nossa relação de apreensão desta:

Nos hemos ‘envuelto tanto en formas lingüísticas, en imágenes artísticas, en símbolos míticos o ritos religiosos, que [no] podemos ver o saber nada si no es por la interposición de [un] medio artificial’. El medio artificial que se emplea aquí es el lenguaje y la metáfora del método y de la teoría marxistas. Las palabras y metáforas que componen la teoría marxista como categoría del pensamiento son ‘portadoras de significado’, afirmaciones, argumentos y autorrefutaciones (O’CONNOR, 2001, p. 38).

Considerando o que já foi dito no capítulo anterior a respeito do espelhamento, vemos como, a partir da percepção de O’Connor acima apresentada, o processo de investigação torna-se tanto mais auto-reflexivo como passível de maior controle, dado que toma de modo refletido seus próprios pressupostos teóricos e a sua distância com relação à realidade “em-si”.

Conforme dito, devemos a Fortes (2013) a identificação de uma confusão entre método de investigação e método de exposição em Lukács na sua interpretação na obra de Marx. O argumento do autor é o seguinte: “ao dedicar-se à tarefa de destacar e justificar o modo expositivo de *O Capital* não efetua a separação necessária entre os dois momentos da elaboração teórica – investigação e exposição – deixando em aberto a questão do procedimento investigativo empreendido por Marx em seus estudos econômicos preparatórios” (FORTES, 2013, p. 301). Sustenta sua tese a partir da identificação de que, por exemplo, na investigação de *O Capital* por parte de Lukács, “a ideia da abstração isoladora se desloca da esfera da investigação e é indistintamente referida e identificada à forma pela qual Marx arma a exposição das determinações econômicas principais” (FORTES, 2013, p. 301).

Para além da constatação geral muito atenta do autor, gostaríamos ainda de citar uma das consequências identificadas por ele no que diz respeito ao ponto de partida da investigação de Marx. Segundo Fortes (2013, p. 302-4), Lukács identifica equivocadamente o valor como o ponto de partida de Marx, quando na verdade o ponto de partida real é a mercadoria. Isso seria relevante, dado que diz respeito ao “arcabouço sobre o qual se ergue a escavação do elemento genético determinante da estrutura da realidade”.

Nos apropriamos desta constatação de Fortes, concordando com ela e buscando desdobrá-la em outras consequências. Primeiramente, esta indiferenciação entre método de investigação e método de exposição, que possui como um dos principais exemplos a confusão entre o ponto de partida de Marx, indica uma rachadura na própria pretensão ontológica do método dialético. Não se trata de um simples erro partir do valor e não da mercadoria, mas da própria identificação e delimitação de um complexo - conforme o próprio Fortes (2013, p. 304) -, e com isso, da real capacidade de se guiar pelos caminhos da realidade “em-si” e não “subjetivamente”. Sendo assim, da pretensão anterior de que o ponto de partida da investigação deve ser uma categoria objetivamente central no plano ontológico, Lukács cai no equívoco em relação a diferença entre método de exposição e método de investigação em Marx, pois diz que o ponto de partida da abstração tem que ser algo ontologicamente fundamental, quando na verdade este é um dos resultados da investigação de Marx e não seu ponto de partida efetivo. A passagem já citada da *Introdução* explicita isso, pois Marx parte de uma abstração qualquer no interior da economia política, como a população.

Mas podemos inferir ainda outro problema: sendo *O Capital* a exposição das investigações de Marx, ele não poderia ter começado pela mercadoria se não “intuitivamente” ou com base na literatura da época. E, de fato, a teoria do valor trabalho é aceita somente posteriormente no itinerário intelectual de Marx. E para que a posição de Fortes não seja confundida com a nossa, é preciso salientar que o autor não questiona este ponto de partida das categorias centrais e complexos decisivos (ver FORTES, 2013, p. 142). Em certo momento, como vimos, defende assim como Lukács que: “A categoria posta como centro da reflexão não é de modo algum uma escolha fortuita ou algo definido a partir de parâmetros pré-delimitados pelo observador, mas reflete as ‘propriedades concretas, qualitativamente específicas’ dos próprios elementos” (FORTES, 2013, p. 145).¹⁶⁵

Ainda com relação ao procedimento da abstração isoladora, gostaríamos de introduzir um cuidado com relação a utilização deste recurso. Para nós (dado que não encontramos referência direta em Lukács) o método dialético, em específico o procedimento da abstração isoladora, não pode ser “aplicado” indiscriminadamente em todos os complexos sociais. Do desenvolvimento desta constatação temos então que impera uma heterogeneidade na execução

¹⁶⁵Se fossemos ainda mais além, poderíamos levantar a hipótese de que este equívoco se estende ao conjunto da investigação de Lukács sobre a práxis científica e filosófica, tomando-as não no seu processo investigativo mesmo, mas tendo como foco de análise a ciência e a filosofia acabadas. Resultaria, assim, uma visão encantada da prática filosófica e científica. As proposições de Lukács não seriam um tratado sobre a prática científica nem mesmo sobre a prática filosófica no sentido de como a investigação é efetivamente realizada, mas é antes uma idealização de como deveria ser ou mesmo do que como ele considera que o próprio Marx procedeu.

deste procedimento a depender do objeto visado, mesmo à nível de princípio. Podemos citar o exemplo já dado da categoria de memória, que pode ser entendida como uma categoria própria do ser social, existente já na gênese da própria consciência. Quando pensamos nesta categoria, dificilmente podemos abstrai-la, apreender uma dinâmica própria, pois está intimamente integrada e de fato só existe em outros complexos. O mesmo pode ser dito em relação à linguagem (LUKÁCS, 2015, p. 222-30; LUKÁCS, 1966b, p. 102-3) ou a política (LUKÁCS, 2015, p. 502-3). Não resulta que a história da linguagem ou da memória não seja possível. Antes trata-se de uma análise abstrativa da memória que só se faz no interior dos complexos sociais do qual ela integrou ao longo da história. Em outros termos, retirá-la do tronco da história seria o mesmo que negar sua própria existência, mesmo que enquanto exercício investigativo. Portanto, quando tratamos de complexos ou categorias que não assumem uma forma institucional autônoma a investigação é muito mais delicada. A relação entre economia e violência denuncia isso (LUKÁCS, 2012, p. 338-9; p. 362). Do mesmo modo a relação entre religião e economia até antes da época moderna (LE GOFF, 2005, p. 77). Do ponto de vista da totalidade do processo estas particularidades são mais visíveis, por isso a importância do *post festum*¹⁶⁶ (que trataremos em seguida), mas no interior de um período histórico concreto - inclusive o atual - nem tanto.

O exemplo da liberdade é também característico desta questão, como o próprio Lukács atesta:

A investigação – do ponto de vista metodológico geral – da liberdade é particularmente difícil pelo fato de que ela se constitui num dos fenômenos mais multiformes, multilaterais e cambiantes do desenvolvimento social. Poder-se-ia dizer que cada âmbito singular do ser social que chegou a desenvolver, relativamente, uma legalidade própria produz uma forma própria de liberdade que, além disso, sofre mudanças significativas na mesma medida do desenvolvimento histórico-social da esfera em questão (LUKÁCS, 2015, p. 137).

Ainda sobre o problema acima, trata-se de uma questão de pressuposto, que repercute sobre o método. A indefinição dos complexos e categorias constitui um problema de concepção de realidade, mas também de possibilidades de compreender fenômenos concretos

¹⁶⁶A explicação dada por Lukács é a seguinte: “[...] na realidade social, os limites entre essência e fenômeno muitas vezes se tornam fluidos, que as diferenças realmente existentes só podem ser constatadas com alguma precisão a posteriori, com o auxílio de análises conceituais, científicas. Assim, certas relações de produção condicionam certas formas do direito, e sua conjunção é tão forte na imediatidade do ser social que as pessoas que agem têm de tornar uma objetividade unitária presente nelas para pressuposto ou objeto de seus pores teleolóxicopráticos. Isso naturalmente não impede que elas constituam complexos extremamente díspares do ser social que atuam de modo – relativamente – independente um do outro, não impede que as relações de produção, impelidas pelo desenvolvimento das forças produtivas, se modifiquem independentemente do sistema legal e, desse modo, necessariamente imponham a este a modificação total ou parcial ou pelo menos as reinterpretções correspondentes” (LUKÁCS, 2015b, p. 105).

a partir destes pressupostos. O fato, por exemplo, do econômico e do extraeconômico estarem não somente em inter-relação, mas também impregnados um no outro exigiria uma melhor delimitação de um e de outro para que pudéssemos analisar qual o tipo de relação que se produz. Se abstratamente isso já impõe dificuldades, na análise de realidades específicas elas se multiplicam, explicitando que tais divisões podem existir na realidade, mas com toda certeza são também fruto de pré-definições conceituais que organizam a realidade. De tudo isso queremos dizer que passar do campo filosófico das exposições de Lukács ao campo da pesquisa concreta é um desafio, exatamente pelo caráter abstrato e, sobretudo, não necessariamente partindo de baixo (ou da empiria) para elaboração teórica. Um desafio que deve ser considerado na avaliação dos contributos da reflexão do autor acerca do método para o debate socioambiental, dado que a pertinência deste método deve ser medida, em última análise, na sua capacidade de resultar em pesquisas concretas.

A partir disso, poderíamos retomar uma velha questão, que em relação ao método dialético é fundamental, da extensão da sua aplicabilidade na história e no tempo presente. Ou, em outros termos: o método dialético só se aplica ao período contemporâneo em que os complexos se autonomizam? (NETTO, 1997, p. 92; 1989, p. 81). Penso que o dito acima ilustra essa dificuldade em relação aos complexos e categorias sociais. Além da questão colocada do período histórico em que se aplica o método dialético, devemos questionar ainda se o campo atual de sua frutividade deve ir além do econômico. Lukács logo nas primeiras linhas do capítulo mais sistemático sobre o método na sua obra, afirma que a *Introdução* de Marx é “o único escrito fragmentário sobre essa temática” das “questões gerais de filosofia e ciência”, do qual “resume os problemas mais essenciais da ontologia do ser social e os métodos daí resultantes *para o conhecimento econômico*” (LUKÁCS, 2012, p. 302 - *grifo nosso*). O próprio Marx, neste texto, inicia dizendo que “Quando estudamos um país determinado *do ponto de vista da Economia Política* [...]” (MARX, 2008, p. 257 - *grifo nosso*). Além disso, como vimos, a principal referência de Lukács quanto ao procedimento da abstração isoladora é a exposição contida em *O Capital*.

Quanto a posição de Lukács, podemos dizer a partir da passagem a seguir que para ele o método dialético, assim como a própria dialética da realidade, é extensiva não só a todos os períodos históricos do ser social, mas a todo e qualquer ente:

Como para Marx a dialética não é apenas um princípio cognitivo, mas constitui a legalidade objetiva de toda realidade, uma dialética desse tipo não pode estar presente nem funcionar na sociedade sem ter tido uma “pré-história” ontológica correspondente na natureza inorgânica e orgânica. *A dialética concebida em termos*

ontológicos só tem sentido se for universal. Essa universalidade naturalmente não representa um singelo sinal de igualdade entre dialética na natureza e dialética na sociedade; também nesse ponto se aplica a constatação hegeliana da identidade da identidade e da não identidade (LUKÁCS, 2012, p. 101 - *grifo nosso*).

Antes de dar continuidade aos momentos constitutivos do método dialético, gostaríamos de deixar registrada uma nota a respeito da relação entre Marx e Lukács quanto ao procedimento abstrativo.

Tal como foi percebido por Fortes (2013), nas nossas investigações identificamos que no tratamento das abstrações Lukács insere desenvolvimentos não diretamente dedutíveis da obra Marx, dos quais dificultam a apreensão do método e dos seus próprios contributos. Em primeiro lugar, Lukács reconfigura algumas noções marxianas como de abstrações mais tênues, conceitos mais simples e determinações mais simples. Lukács passa a tratá-las no interior da ideia dos complexos, como “elementos” entendidos como complexos no interior dos complexos totais. Se fossemos reescrever a elaboração de Marx (2008, p. 258), contida na *Introdução*, da qual citamos na abertura deste tópico¹⁶⁷, a partir da interpretação de Lukács teríamos algo próximo disso: A totalidade da sociedade é uma abstração se deixo de lado seus complexos totais. Esses complexos, por sua vez, são sem sentido se ignoro os elementos ou complexos mais simples sobre os quais repousam. Se começasse, portanto, pela totalidade da sociedade, elaboraria uma representação caótica do todo e, por meio de abstrações isoladoras, chegaria analiticamente, cada vez mais, a complexos mais simples, elementos dos complexos totais.

A título de exemplo de como podem não significar simples questões terminológicas, Lukács (2012, p. 306) afirma que estes “elementos” do ponto de vista ontológico “também eles são complexos processuais do ser, porém de constituição mais simples e, portanto, *mais fácil de apreender conceitualmente*, em comparação com os complexos totais dos quais são ‘elementos’”. No entanto, no prefácio da primeira edição de *O Capital*, Marx (1986, p. 130 - *grifo nosso*) afirma o contrário em relação ao valor:

A forma do valor, cuja figura acabada é a forma do dinheiro, é muito mais simples e vazia de conteúdo. Mesmo assim, o espírito humano tem procurado fundamentá-la em vão há mais de 2000 anos, enquanto, por outro lado, teve êxito, ao menos aproximado, a análise de formas muito mais complicadas e repletas de conteúdo. Por

¹⁶⁷Trata-se da seguinte elaboração: “A população é uma abstração se deixo de lado as classes que a compõem. Essas classes são, por sua vez, uma palavra sem sentido se ignoro os elementos sobre os quais repousam, por exemplo: o trabalho assalariado, o capital etc. Esses supõem a troca, a divisão do trabalho, os preços etc. O capital, por exemplo, não é nada sem trabalho assalariado, sem valor, dinheiro, preços etc. Se começasse, portanto, pela população, elaboraria uma representação caótica do todo e, por meio de uma determinação mais estrita, chegaria analiticamente, cada vez mais, a conceitos mais simples; do concreto representado chegaria a abstrações cada vez mais tênues, até alcançar as determinações mais simples” (MARX, 2008, p. 258).

quê? Porque o corpo desenvolvido é mais fácil de estudar do que a célula do corpo.
168

Em verdade, o sentido atribuído anteriormente à abstração por Marx, como recurso de aproximação à realidade, como sinônimo das determinações mais estritas que encontramos na *Introdução*, recebe este sentido somente a partir de *O Capital*, perceptível nas exposições de Marx das suas investigações. Antes, especialmente nos *Grundrisse* e na referida *Introdução*, Marx utiliza a noção de abstração como uma noção geral, homogeneizada ou universal de um fenômeno ou categoria, enquanto deslocamento da particularidade, que na consciência deve corresponder, no interior do método dialético, à abstração real.

Em síntese, os experimentos ideais abstrativos que propõe Lukács são fruto menos das exposições diretas sobre o método por parte de Marx e mais por um determinado modo de apreender as exposições das investigações de Marx em *O Capital*. De todo modo, como vemos, os fundadores do materialismo dialético não falam em nenhum momento de isolamento completo, deixar sem interferências, impedir deformações etc. Trata-se de um desenvolvimento de Lukács, muito calcada naquela concepção da homogeneização da mimese que vimos, do qual pode ou não significar um desenvolvimento positivo em relação aos fragmentos deixados por Marx (e Engels). Pensamos que estas diferenças até aqui apontadas não constituem uma revisão completa do método em seus fundadores, mas uma idealização excessiva do seu caminho por Lukács, mesmo no sentido atribuído por Marx em *O Capital*, do qual tem impacto tanto no que já vimos em relação a teoria do espelhamento, como - e acreditamos que isso decorre deste último problema em alguma medida - na confusão entre método de investigação e de exposição, resultando numa idealização que pode imobilizar o próprio método dialético em sua potência investigativa.

Um exemplo é a seguinte passagem da *Introdução* de Marx: “A produção em geral é uma abstração, mas uma abstração razoável [verständige Abstraktion], na medida em que, sublinhando e fixando bem os traços comuns, ela nos poupa a repetição” (MARX, 2008). Trata-se de um procedimento diferente daquele da abstração isoladora. Citamos este fato, pois isso tem causado inclusive alguns erros de interpretação sobre o método em Marx e Lukács. Fortes (2013, p. 129), por exemplo, toma o “experimento ideal” como “consideração generalizada e isolada das tendências gerais”, mas esta definição não possui lastro textual em

¹⁶⁸Mas para que não haja deturpações quanto ao nosso apontamento, apesar de considerar que o simples é mais facilmente apreendido, não significa que seja destituído de complexidade, antes, como afirma Lukács em certo momento, “jamais se deve reduzir o contraste entre ‘elementos’ e totalidade ao contraste entre o que em si é simples e o que em si é composto”. As razões disso nós já conhecemos: “todo ‘elemento’, toda parte, é também aqui um todo; o ‘elemento’ é sempre um complexo com propriedades concretas, qualitativamente específicas, um complexo de forças e relações diversas que agem em conjunto” (LUKÁCS, 2012, p. 306-7).

Lukács. Enquanto que o experimento ideal de abstração é o isolamento específico de elementos para análise isolada momentânea e sem interferências externas para extrair sua legalidade específica, conforme vimos, a generalização é a abstração no sentido inverso, da eliminação momentânea das particularidades e o enfoque nas tendências ou características comuns. São procedimentos complementares, mas com caminhos opostos. Fortes defende, por conseguinte e de modo equivocado, a nosso ver, que de acordo com Lukács,

em Marx, a generalização – neste caso a produção em geral – é compreendida como determinação geral abstratas que identifica traços comuns em efetivações diferenciadas. Lukács localiza nessa determinação o momento inicial do processo de apreensão ideal da malha concreta da realidade, processo que vai do movimento abstrativo, fundado na forma provisória da generalização, ao movimento que conduz à determinação das formas particulares de sua realização, constituído pelo procedimento de especificação das formas históricas de realização das tendências legais (FORTES, 2013, p. 131).¹⁶⁹

No entanto, conforme vimos, o movimento do método não é o da generalização à especificação, mas do abstrato ao concreto. O objetivo do método é extrair as legalidades específicas que compõem a totalidade, logo, não podem ser especificadas antes de serem compreendidas.

Em síntese, segundo julgamos, em todos estas considerações relativas à abstração isoladora em Lukács, o problema de fundo é o papel do sujeito no processo investigativo, dado que esta abstração pressupõe um despir das subjetividades e um se lançar cegamente aos braços do objeto, coerentemente com a sua teoria do espelhamento. Como sabe o leitor, perspectiva essa que lançamos ressalvas, tanto no interior da teoria do espelhamento como nas suas expressões no interior dos procedimentos do método dialético.

Feitas estas indicações, seguimos agora a outro aspecto do método dialético: o procedimento histórico-genérico e o papel das observações empíricas.

4.3. OBSERVAÇÕES EMPÍRICAS E PROCEDIMENTO HISTÓRICO-GENÉTICO

Na investigação dos “elementos” obtidos mediante a abstração, das quais não devem ser outra coisa que complexos processuais do ser de constituição mais simples que os

¹⁶⁹Este equívoco decorre, segundo julgamos, da confusão entre o abstrato e o procedimento de abstração. Esta diferenciação é explicada por Netto (2020, p. 316). O abstrato é aquilo que “é despido ou paupérrimo de/em determinações, entendidas estas como traços constitutivos da realidade”. Por outro lado, “Determinações abstratas as mais simples (por exemplo, ‘a produção em geral’), obtêm-se mediante operações intelectivas de carácter analítico: um dado elemento é isolado de sua complexidade (da totalidade de que é parte) e examinado enquanto tal; esse procedimento só é possível porque o sujeito que pesquisa (com a sua ‘cabeça pensante’) dispõe da capacidade intelectiva de abstração, que viabiliza precisamente a análise do dado elemento”.

complexos totais do qual fazem parte (ou seja, são “elementos”), Lukács defende que “é de máxima importância iluminar, com a maior exatidão possível, em parte com *observações empíricas*, em parte com *experimentos ideais abstrativos*, seu modo de funcionamento, regulado por determinadas leis, ou seja”, prossegue, “compreender bem como eles são em si, como suas forças internas entram em ação, por si, quais as inter-relações que surgem entre eles e outro ‘elementos’ quando são afastadas as interferências externas” (LUKÁCS, 2012, p. 306 - *grifo nosso*).

Logo em seguida, Lukács (2012, p. 306 - *grifo nosso*) afirma que o método de Marx “pressupõe uma cooperação permanente entre o *procedimento histórico (genético)* e o procedimento abstrativo-sistematizante, os quais evidenciam as leis e as tendências”, além é claro, da vigilância permanente da crítica ontológica, “já que ambos os métodos têm como finalidade compreender, de ângulos diversos, os mesmos complexos da realidade”. Em outros termos, o método dialético tem como recursos pressupostos os experimentos ideais abstrativo-sistematizante (ou “abstrativo-teóricos”) que já vimos e as observações empíricas do procedimento histórico-genérico (ou “empírico-historicista”) que veremos a seguir.¹⁷⁰

Já havíamos explicitado suficientemente a importância da análise histórica para o método dialético quando tratamos da perspectiva dialético-materialista da sociedade. No mesmo capítulo, mais especificamente em relação aos complexos da ciência e da filosofia, tivemos a oportunidade ainda de abordar o próprio procedimento utilizado por Lukács da análise histórico-genética, atrelada a abstração isoladora e sistematizante, tendo como objeto o referido complexo, mas se baseando principalmente no complexo artístico e jurídico. Segundo

¹⁷⁰Esta visão do método de Marx já figura de modo menos aprofundado na *Estética* de Lukács (1966b, p. 24). Nos permitimos acrescentar aqui uma nota pessoal quanto ao processo de investigação: a passagem citada nos causou um sério problema, dado que estes procedimentos não são encontrados de modo expresso por Marx na *Introdução*, são antes resultado das investigações de Lukács, sobretudo em relação a *O Capital* de Marx. Mesmo se compararmos com a possível origem direta desta compreensão de Lukács, qual seja, a passagem já citada em que Marx afirma que “na análise das formas econômicas não podem servir nem o microscópio nem reagentes químicos” e que por isso “faculdade de abstrair deve substituir ambos”, somente a partir de uma dedução indevida poderíamos considerar que o microscópio é substituído pela observação empírica e os reagentes químicos pelos experimentos ideais abstrativos. Implicaria, assim, que estes dois procedimentos poderiam ser tomados como uma unidade que compõe o processo de abstração - ou da “determinação mais estrita” - no método. A abstração isoladora-sistematizante poderia ser entendida, assim, como um procedimento no interior da abstração, esta última entendida como no sentido geral da “determinação mais estrita” tal como atribuída por Marx, enquanto que aquela possui uma função mais específica no processo de investigação, conforme expomos no tópico anterior. Não seria casual, assim, que quando emprega esta noção Lukács traga como exemplos textuais *O Capital* de Marx, - isso introduziria ainda a questão da abrangência de um momento e outro, dado que os experimentos ideais abstrativos aparecem referenciados exclusivamente ao complexo econômico, enquanto que a noção geral de abstração enquanto procedimento de conhecimento possui uma conotação mais ampla. No entanto, com exceção da passagem já citada (ver LUKÁCS, 2012, p. 306), não encontramos outro momento na obra de Lukács em que tal diferenciação aparece de modo mais límpido. Isso, e o fato de que o experimento ideal de abstração tal como exposto acima é largamente utilizado por Lukács na segunda parte da *Ontologia*, como na abstração do trabalho, do ideal e etc., nos fazem acreditar que Lukács utiliza-os de modo indistinto.

concebemos, a segunda parte da *Ontologia*, ao lado de *O Capital*, representa uma das principais e mais sofisticadas análises com base no método dialético (posto nos termos da interpretação lukacsiana). Os movimentos de abstração e investigação histórico-genética estão presentes ao longo de toda a segunda parte da obra, em especial de modo mais explícito no tratamento dedicado ao trabalho e ao ideal. Se encontramos seguidas exposições aparentemente remetidas e redundantes sobre o trabalho no capítulo dedicado ao ideal e a ideologia, estas se devem, do ponto de vista do método (sem prescindir, portanto, dos possíveis problemas de exposição), do necessário processo de compreensão das particularidades do ideal e da ideologia no interior da totalidade social em que o trabalho constitui o momento genético determinante. Em ambos os casos, no trato do trabalho e do ideal, Lukács recorre a investigação da sua gênese, iniciando aí a investigação das conexões existentes ao longo do seu desenvolvimento.

Para que não reste dúvidas a respeito de como Lukács enxerga seu próprio procedimento, antes de discutir a categoria de liberdade realiza o seguinte apontamento metodológico:

Também na consideração dessa questão devemos aplicar o mesmo método utilizado até agora: expor a estrutura originária que se constitui no ponto de partida para as formas superiores e, simultaneamente, tornar visíveis as diferenças qualitativas que, no curso do desenvolvimento social posterior, se apresentam de maneira espontaneamente inevitável e modificam a estrutura originária do fenômeno de modo necessário, inclusive de maneira decisiva em algumas determinações importantes (LUKÁCS, 2015, p. 137).

De modo introdutório, pode-se dizer que a busca pela gênese dos objetos constitui, para Lukács, em parte integrante na busca da superação do fenômeno rumo a sua essência, dado que ela rompe com o imediato acabado: “Em inúmeros casos, as problematizações científicas nascem quando o pensamento abandona a ideia do caráter acabado imediato, aparentemente definido, do produto, e o torna visível apenas em sua processualidade - não perceptível imediatamente no nível fenomênico” (LUKÁCS, 2012, p. 295).

A gênese constitui uma categoria central do método dialético para o autor, tida como a chave para decodificação ontológica do ser social (LUKÁCS, 2015, p. 369). Uma das críticas endereçadas a Hartmann¹⁷¹ e sua ontologia é exatamente por não apreender a importância

¹⁷¹Mas também a Wittgenstein e Heidegger: “A exclusão consequente de toda gênese histórico-social no caso de fenômenos eminentemente sociais, o que necessariamente eleva ao plano atemporal suas características condicionadas pelo tempo, é apenas uma consequência metodológica do modo fundamental de ver as coisas, da exclusão por princípio de todo e qualquer ente-em-si do âmbito das duas filosofias” (LUKÁCS, 2012, p. 90).

desta categoria¹⁷². Lukács (2012, p. 158) defende que “para a ontologia, única e exclusivamente a gênese real é capaz de constituir o método pelo qual se pode compreender o ser-aí e o ser-assim, o ser-propriadamente-assim, de um tipo de ser”. A gênese possui importância sobretudo na apreensão da constituição e na relação das categorias ontológicas, mas também é fundamental nos demais nexos singulares a serem desvendados no âmbito das diferentes ciências. Ou seja, trata-se de uma categoria central tanto na prática científica específica, disciplinar, como em relação às categorias gerais do ser. “a gênese real é o fundamento dinâmico de toda objetividade”, diz Lukács (2012, p. 239), dado que “se a realidade, em sentido ontológico, não pode deixar de ser o resultado de um processo, disso se segue necessariamente que esse ‘resultado’ só pode ser compreendido adequadamente através desse processo, isto é, através da sua gênese” (LUKÁCS, 2012, p. 239).¹⁷³

Tertulian (2009, p. 376) denomina o método desenvolvido por Lukács como “onto-genético”, designando como uma “genealogia das múltiplas atividades da consciência e de suas objetivações [...] a partir da tensão dialética entre subjetividade e objetividade”. De fato, a gênese é apontada como fundamental ao método dialético em Lukács muito em conta do próprio procedimento adotado pelo autor na segunda parte da sua *Ontologia*. Sem a defesa da importância central da gênese, sua própria teoria social sofreria fortes restrições. Basta lembrar, por exemplo, que a centralidade do trabalho decorre em grande medida do seu papel fundamental na gênese do ser social e de outros elementos que vão se autonomizando ao longo do seu desenvolvimento. Ou ainda, da importância da gênese do ideal para compreensão da ideologia ou do trabalho como modelo da práxis. Podemos citar ainda em relação à gênese da separação entre sujeito e objeto para compreensão desta relação nos demais casos, inclusive no seio de complexos relativamente autônomos como a filosofia e a ciência. Ou mesmo da importância atribuída à gênese orgânica do ser social na determinação deste ser. Enfim, os exemplos são múltiplos, mas mais importante do que citá-los extensamente é ver que toda a segunda parte da *Ontologia* se baseia na compreensão de que a gênese é fundamental para compreensão da sociedade.

¹⁷² “[...] só a gênese pode expor as formas ontologicamente concretas, as tendências dos movimentos, as estruturas etc. de uma determinada espécie de ser em seu ser-propriadamente-assim concreto e, por essa via, avançar até as suas legalidades específicas, ao passo que tomar como ponto de partida aquilo que já está pronto, que já está desenvolvido ou até complexo em sua espécie facilmente pode levar a examinar e confrontar, não mais as espécies particulares do ser, mas os seus tipos conceitualmente generalizados” (LUKÁCS, 2015b, p. 81).

¹⁷³ Ao problema por exemplo da dinâmica dos complexos, Lukács defende que a gênese ontológica “aclara justamente as legalidades em decorrência das quais a dinâmica de um complexo de ser assume um caráter qualitativamente novo [...] que pode levar ao surgimento de legalidades completamente novas” (LUKÁCS, 2012, p. 155).

Mas ao contrário do que pode parecer, não se trata, no caso do procedimento histórico-genético, de uma simples reconstituição da história particular dos complexos e categorias. Lukács chama de “método geral para a sociedade” aquele que busca apreender a gênese de um fenômeno, processo, complexo ou categoria, a partir do seu resultado, a partir da sua dedução genética. O ponto de partida, neste método, não é a gênese mesma, ou o início efetivo do objeto, mas o seu resultado já adequado. É a partir da correta compreensão deste resultado que torna-se possível compreender a gênese. Do mesmo modo que a gênese do pôr teleológico deve ser deduzida geneticamente das suas formas de transição, essas formas mesmas só podem ser interpretadas ontologicamente quando do conhecimento correto do trabalho já consolidado enquanto categoria social (LUKÁCS, 2012, p. 287). Esta concepção, elevada ao patamar de método geral para a sociedade, é fundamentalmente extraída da já límpida concepção marxiana, citada logo em seguida por Lukács, de que “A anatomia do ser humano é uma chave para a anatomia do macaco”, que “os indícios de formas superiores nas espécies animais inferiores só podem ser compreendidos quando a própria forma superior já é conhecida” e que, portanto, “a economia burguesa fornece a chave da economia antiga etc. (MARX, 2011, p. 84).

Nela está presente, que Lukács considera essencial deste princípio metodológico, “a exata separação entre a realidade existente em si como processo e os caminhos do seu conhecimento” (LUKÁCS, 2012, p. 288). Ou seja, o conhecimento das categorias e complexos não pode ser o simples percorrer do seu desenvolvimento pela consciência, como se o caminho do conhecimento fosse o mesmo percorrido pelo objeto. Lukács (2012, p. 313) nos fornece o exemplo da análise do valor em Marx:

A gênese do valor descrita por Marx esclarece, de imediato, o duplo caráter do seu método: essa gênese não é nem uma dedução lógica do conceito de valor, nem uma descrição indutiva das fases históricas singulares do desenvolvimento que o levou a adquirir a forma social pura; ao contrário, é uma síntese peculiar de novo tipo, que associa de modo teórico-orgânico a ontologia histórica do ser social com a descoberta teórica das suas legalidades concretas e reais.

Na entrevista dada em 1966 o autor enfatiza alguns aspectos do procedimento genético de pesquisa proposto que estava sendo proposto. Assim coloca as pretensões do que ele intitula de pesquisa genética: “devemos tentar pesquisas as relações nas suas formas fenomênicas iniciais e ver em que condições estas formas fenomênicas podem tornar-se cada vez mais complexas e mediatizadas” (LUKÁCS, 2014, p. 25). Essa pesquisa genética, por sua vez, pressupõe, segundo propõe Lukács, o caminho da ontologia, extraído “das várias circunstâncias que acompanham a gênese de um fato qualquer os momentos típicos

necessários para o próprio processo” (LUKÁCS, 2014, p. 26). O método proposto, assim, é aquele que rastreia a gênese dos complexos já consolidados, visando apreender o processo em que, partindo de formas ainda iniciais, tornam-se estes complexos estruturados e dinâmicos - voltar aos “fatos primitivos da vida e compreender os fenômenos complexos a partir dos fenômenos originários” (LUKÁCS, 2014, p. 26) -, o que requer não um detalhamento de todo o processo, mas a apreensão dos momentos essenciais do desenvolvimento.

Conforme diz na mesma entrevista, o problema decisivo para compreensão dos fenômenos sociais, mesmo tomando-os desde o início como complexos, “está em como são constituídos estes complexos e como podemos chegar à essência real da sua natureza e da sua função”. Preocupa-se, portanto, com a “compreensão genética da origem e da formação destes complexos” (LUKÁCS, 2014, p. 28). “[...] o enigma se desvenda no exato momento em que descobrimos a forma de ser que produz este novo movimento do complexo”, diz o autor (LUKÁCS, 2014, p. 31).

Ainda com base na mesma fonte, podemos diferenciar o procedimento da ontologia de Lukács daquele da antropologia. Basicamente, a diferenciação entre um e outro está em que “que certas constelações ontológicas existem totalmente independentes do fato de que exista o homem” (LUKÁCS, 2014, p. 91). Na ontologia proposta pelo autor, portanto, considera-se o passado da natureza e do peso que as suas leis têm para o ser social (LUKÁCS, 2014, p. 92). Além disso, como já vimos, a ontologia atua independentemente da divisão produzida entre disciplinas acadêmicas, sendo assim, não pode se limitar aos objetos que foram tradicionalmente atribuídos ao campo da antropologia (LUKÁCS, 2014, p. 92-3).

Fortes (2013, p. 140-1) também possui contribuições importantes para uma síntese mais geral dos procedimentos até então investigados do método dialético. Para Lukács o método dialético é uma síntese de novo tipo, dado que aglutina o experimento ideal abstrativo com a observação empírica. Segundo Fortes,

A observação empírica difere da experimentação ideal por dirigir-se principalmente ao problema da gênese histórica dos complexos; funciona em grande medida como reguladora do procedimento abstrato sistematizante, impedindo esse último de estabelecer falsas conexões, ou seja, de reconstruir por critérios meramente lógicos a totalidade, em detrimento das efetivas conexões da realidade. Por outro lado, a observação empírica, de maneira isolada, não é capaz por si mesma de estabelecer as leis e as tendências mais gerais da realidade econômica. O emaranhado multiforme das determinações da totalidade dificulta ou até mesmo impede a identificação na forma aparente – imediata – das tendências legais operantes na realidade, sendo necessário, portanto, o trabalho de isolar abstratamente complexos parciais, de modo a fazê-los operar livres das interferências que obscurecem a essência das relações neles existentes (FORTES, 2013, p. 140-1).

A nosso ver, este procedimento histórico-genético - articulado com a perspectiva teórico-metodológica da totalidade e da teoria social dos complexos -, indica possibilidades alternativas de enfrentamento de alguns problemas postos pela questão ambiental, dos quais as perspectivas interdisciplinares, inclusive aquelas muito influentes nas pesquisas socioambientais como a teoria dos sistemas e o pensamento da complexidade, possuem dificuldade de enfrentar, ao menos de consolidar nas investigações concretas da prática científica (LEFF, 2000). Temos em mente, por exemplo, a integração de processos naturais e sociais nos termos postos por Leff (2000, p. 192-3). Em uma abordagem diferenciada em relação ao que é visto comumente nas Ciências Ambientais, Lukács parte de uma abordagem que se inicia na gênese do próprio ser social e considera tanto as categorias particulares deste ser, como do ser orgânico e inorgânico. Esta pode ser uma alternativa, inclusive, para repensar o problema das particularidades dos processos socioambientais (ver LEFF, 1998, p. 193).

Outro aspecto do método dialético que auxilia na sua compreensão, mais especificamente do procedimento empírico da onto-gênese dos complexos, é o que Lukács chama de método *post festum*. Em *Princípios da Filosofia do Direito*, Hegel (1997, p. 39) diz que “a filosofia chega sempre muito tarde”, que enquanto pensamento do mundo, “só aparece quando a realidade efetuou e completou o processo da sua formação”. Lukács (2012, p. 368), por sua vez, nos diz que, no caso da ciência da economia e da sua crítica - exemplo que poderia ser outro -, ela “só pode surgir depois que as categorias puramente sociais, enquanto ‘formas de ser, determinações de existência’, haviam se mediatizado à condição de potências dominantes na vida social”. Recorrendo novamente a Hegel (1997, p. 39): “Quando as sombras da noite começaram a cair é que levanta voo o pássaro de Minerva”. Para o estudo do passado, da sua formação, desenvolvimento e transições, Lukács defende, com base nisso, que o conhecimento “é naturalmente um conhecimento *post festum*” (LUKÁCS, 2012, p. 368). Em diversos momentos é salientada a importância desta racionalidade, inclusive como o momento por excelência para compreensão da dialética imanente dos processos que de imediato poderiam ser tomados como irracionais ou completamente aleatórios, dado que pareciam dominados pela casualidade.

Este procedimento que investiga os complexos *a posteriori* por vezes é a condição básica para diferenciação precisa entre aparência e essência, dado que na realidade em movimento os limites entre um e outro não são precisos. Conforme dissemos anteriormente, no caso das legalidades imanentes de determinados complexos, para práxis cotidiana essas legalidades essenciais podem aparecer de modo encoberto, como casualidades cotidianas que

somente *a posteriori* emergem, por meio de investigações, como possuindo uma legalidade imanente e, assim, a diferença entre a essência e o fenômeno no interior deste complexo pode ser verdadeiramente apreendida (LUKÁCS, 2015, p. 492-3).

E mesmo esta racionalidade, para Lukács, não assume importância porque o sujeito está em uma posição mais distanciada dos fenômenos em seu processo ainda de existência, mas do ponto de vista da objetividade dos fenômenos mesmos, que assumem uma forma mais explícita de ser que possibilita sua apreensão:

[...] é da essência da ação - tanto do indivíduo como de um grupo social - a necessidade de tomar decisões mesmo em circunstâncias nada ou não completamente previsíveis e de realizar atos correspondentes a tais decisões. Em ambos os casos, resulta posteriormente - e é indiferente se esse “posteriormente” se refere a dias ou a séculos - que um evento, mostrando-se indiscernível ou mesmo privado de sentido no imediato, insira-se com perfeição, no posterior conhecimento da trama causal que o produziu, no necessário decurso da história regido pela lei causal. Essa racionalidade não pode deixar de ser, como é óbvio, muito diferente da axiomática do racionalismo filosófico, uma vez que a afirmação da legalidade procede por caminhos bastante intrincados, tendo em vista o grande papel que tais caminhos deixam ao acaso. Mas, tão logo o liame ontológico entre as leis e os fatos propriamente ditos (os complexos reais e suas conexões reais) se torna compreensível, resulta visível a racionalidade realmente inerente ao evento real (LUKÁCS, 2012, p. 366).

Especificamente no que concerne à explicação das legalidades sociais dedicamos um momento específico ao seu tratamento. Aqui cabe explicitar a razão da importância do conhecimento *post festum* e de como evidentemente ele se integra, na investigação da realidade, ao procedimento das abstrações isoladoras e a gênese histórico-ontológica. Este aspecto do método dialético, mais especialmente sua razão de ser e importância na compreensão da sociedade, justifica a dupla via do conhecimento no método dialético, dado que o caminho histórico-genético por si só não é capaz de apreender a legalidade imanente ao processo, do qual evidencia-se somente *post festum*. Por outro lado, o mero olhar para trás e ver resultados necessários e racionais induz a uma teleologia na história, dada a incapacidade de apreender a heterogeneidade ali presente e as alternativas que foram criadas e decididas ao longo de todo o processo. Em síntese: “Como a presença da casualidade resulta sobretudo da natureza heterogênea das relações entre complexos sociais, só *post festum* é possível entender como rigorosamente fundado, como necessário e racional, o modo pelo qual ela se torna válida” (LUKÁCS, 2012, p. 376).

Também aqui este conhecimento aparece como necessário devido a uma dada vista ontológica da realidade. Conforme explica Fortes (2013, p. 104), “O caráter *post festum* do conhecimento corresponde, nesse sentido, às leis efetivas de movimento do ser – cujo

dinamismo de interações pode produzir novas formas, relações, modos do ser, etc. –, somente dados a conhecer quando já se encontram formadas e constituídas as bases de seus complexos e processos”¹⁷⁴. Netto (1997, p. 80), do mesmo modo e mais uma vez, nos auxilia na compreensão deste duplo processo investigativo que compõem o método dialético. Ou seja, tanto do método *post festum*, como da onto-gênese dos complexos. Afirma que “o estudo das categorias deve articular a análise diacrônica (da gênese e do desenvolvimento) com a análise sincrônica (sua estrutura e funções na organização social atual)” (NETTO, 2020, p. 318).

Penso que esta constitui ao mesmo tempo uma via necessária de conhecimento, como um dos caminhos possíveis, e deve ser assim interpretado. É necessária quando tomada no sentido geral do qual o passado é sempre apreendido a partir do presente. Esta problemática não pode ser sequer esboçada aqui, mas constitui uma questão de maior importância no estudo da história, não à toa é objeto constante nos debates teóricos no âmbito da História (BARROS, 2011), retomada também no estudo da História da Ciência (GAVROGLU, 2007) - e que corresponde ao problema mesmo da exata separação entre realidade e seu processo de conhecimento. Enquanto caminho possível, penso que apesar de um método geral, não pode ser aplicado indefinidamente para todos os contextos, fenômenos, complexos e categorias, nem prescindir da investigação a partir das fontes históricas - do mesmo modo que o procedimento da abstração isoladora, mas de modo mais amplo. Ou seja, seu uso enquanto método geral para sociedade só faz sentido na unidade entre filosofia e ciência, entre análise histórica e empírica, e abstrativo-sistematizante, no caso da perspectiva lukacsiana, com uma constante vigilância crítico-ontológica para não transpor o presente no passado ao invés de apreender este último a partir daquele - “mal-entendido” que surge com frequência, como o próprio Lukács indica em sua obra. Uma alternativa a esta vigilância, da qual já demos algumas considerações, talvez seja fornecida exatamente no interior daqueles debates entre passado e presente no interior da História, mediante, portanto, pesquisa historiográfica, metodologias científicas e crítica das fontes (LE GOFF, 1990; 2005; MALERBA, 2006; GAVROGLU, 2007).¹⁷⁵

¹⁷⁴O autor desenvolve de modo qualificado o método *post festum* a partir da obra de Lukács (ver FORTES, 2013), sendo indicado para aprofundamento acerca deste procedimento.

¹⁷⁵Dissemos quando tratamos do papel de conservação da consciência, que é tarefa por fazer pensar a memória - ou mesmo este papel de conservação da consciência em geral - no interior da filosofia e da ciência. Isso, por um lado, porque carrega a existência de que pensemos na memória hoje, dentro do seu desenvolvimento até a contemporaneidade, de modo a captar como atualmente a memória existe, quais seus métodos, técnicas, instituições, profissionais etc. Por outro lado, isso implica que o *post festum*, mediante a anatomia da memória atual, nos permite não só iluminar a memória do passado, mas enxergar os determinantes da nossa própria memória e como vemos a do passado - e o passado em geral.

4.4. O CAMINHO DE VOLTA

Dissemos logo no início das nossas exposições que o método dialético busca, partindo da totalidade imediata, retornar a ela enquanto totalidade concreta. O caminho de um a outro envolve, como vimos, o processo de abstração isoladora e sistematizante e a investigação histórico-genética. No entanto, salientamos ainda que as abstrações são postas em interação com o conjunto da totalidade - correspondendo assim, cada vez mais, ao seu “ser-em-si” -, até que seja alcançada a totalidade concreta, da qual deve ser, no plano da consciência, a representação da realidade concreta como “síntese de muitas determinações” (MARX, 2008, p. 258).¹⁷⁶

Como explica Lukács (2012, p. 323):

o caminho que leva dos processos singulares ao processo de conjunto pressupõe não uma abstração mais ampla, como seria óbvio supor segundo os hábitos mentais modernos, mas, ao contrário, à superação de determinados limites da abstração, uma aproximação inicial à concretude da totalidade pensada.¹⁷⁷

A partir das abstrações isoladoras e sistematizantes e da investigação histórico-genética, deve-se retornar a agora (para consciência) rica e complexa totalidade concreta - retornar, portanto, da homogeneização à heterogeneidade da realidade. Trata-se da passagem da genericidade inicial para totalidade concreta, agora tendo em mente as particularidades existentes em cada complexo, bem como das inter-relações concretas. Esse momento é fundamental para que não haja um isolamento da abstração, tomada como um fim em si mesma, resultando em caminhos como aquele apontado por Engels em relação ao desenvolvimento científico. Quanto a isso, Lukács afirma que

É preciso manter incondicionalmente essa prioridade do todo em relação às partes do complexo total, aos complexos singulares que o constituem, porque, do contrário, chega-se - quer se queira, quer não - a uma autonomização extrapoladora daquelas forças que, na realidade, determinam apenas a particularidade de um complexo

¹⁷⁶Constituindo assim um círculo de círculos, conforme afirma Hegel na sua *Lógica*: “Em virtude da referida natureza do método, a ciência se apresenta como um círculo enlaçado em si mesmo, em cujo começo, que é o fundamento simples, a mediação volta a enlaçar o fim; nesse caso, esse círculo é um círculo de círculos, pois cada um dos elos, como elemento animado do método, constitui a reflexão-a-si que, retornando ao começo, é concomitantemente o começo de um novo elo” (HEGEL, 1954, p. 341 *apud* LUKÁCS, 2012, p. 238).

¹⁷⁷“É exatamente o fato de a negação ter um efeito menos determinante do que o enunciado positivo - ou não tão claramente determinante quanto este - que pode fazer dela um instrumento adequado à aproximação dinâmica e elástica, processual e dialética, de um objeto complexo e dialeticamente dinâmico. Por isso, também em Hegel a determinação de um objeto sempre é um processo que se movimenta do simples ser-conhecido imediatamente abstrato até sua aproximação a algo conhecido do modo mais completamente determinado possível. Fica evidente aqui o contraste em que ele se encontra com a lógica moderna com sua manipulação semanticamente diferenciadora dos objetos e de suas conexões” (LUKÁCS, 2012, p. 246).

parcial dentro da totalidade: elas se convertem em forças próprias, autônomas, que não são tolhidas por nada, e, desse modo, tornamos incompreensíveis as contradições e desigualdades do desenvolvimento, que se originam das inter-relações dinâmicas dos complexos singulares e sobretudo da posição ocupada pelos complexos parciais dentro da totalidade [...] (LUKÁCS, 2015, p. 305).¹⁷⁸

Em verdade, este processo de retorno a processualidade total está entranhado em cada momento percurso investigativo, em cada abstração¹⁷⁹, mas que no momento (parcialmente) conclusivo, deve ser visto a partir do complexo total e não mais de um ou outro complexo, de modo a apreender a estrutura e dinâmica daquela totalidade. Conforme expõe Lukács em relação ao livro 1 de *O Capital*:

A composição do livro consiste em introduzir de maneira contínua novos elementos e tendências ontológicas no mundo reproduzido inicialmente sobre a base dessa abstração; consiste em revelar de modo científico novas categorias, tendências e conexões surgidas desse modo, até o momento em que temos diante de nós, e compreendemos, a totalidade da economia enquanto centro motor primário do ser social. O passo seguinte, necessário, conduz ao próprio processo em sua totalidade, compreendido inicialmente em sua generalidade (LUKÁCS, 2012, p. 322).¹⁸⁰

No capítulo seguinte trataremos de modo mais sistemático da categoria de *aproximação*. Mas aqui já estamos em condições de apreender alguns aspectos da sua importância, dado que estamos em posse do complexo caminho e esforço investigativo que é necessário para apreensão do processo social em sua totalidade. Caminho esse que pode ser tomado tanto como uma tarefa individual de pesquisa, mas sobretudo como um percurso coletivo, dada a inesgotabilidade da heterogeneidade da realidade, bem como as idas e vindas necessárias para sua progressiva apreensão:

[...] na práxis, sempre são apreendidas objetividades reais (e obviamente é impossível que pudessem ser apreendidas na prática se essa apreensão não fosse precedida por uma imagem, uma reprodução conceitual no sujeito atuante); ao mesmo tempo, é preciso constatar, a respeito de toda práxis, que ela jamais – por princípio, jamais – possuirá a totalidade das determinações como sua base de conhecimento. Toda práxis e toda teoria a ela associadas defrontam-se objetivamente

¹⁷⁸“Por um lado, o nosso curso deve rumar sempre para a totalidade da sociedade, porque é só nesta que as categorias revelam sua verdadeira essência ontológica; todo complexo parcial de fato tem, como já foi exposto repetidamente, seu modo específico de objetividade, e conhecê-lo é condição indispensável para a compreensão abrangente da sociedade; porém, quando ele é examinado isoladamente ou posto no centro, as autênticas e grandes linhas do desenvolvimento total facilmente podem ser distorcidas. Por outro lado, no centro dessa descrição devem figurar o surgimento e a mudança das categorias econômicas” (LUKÁCS, 2015, p. 224).

¹⁷⁹A respeito da abstração isoladora, Fortes (2013, p. 144) explica: Este isolamento é tão somente um momento da análise, passo analítico provisório uma vez que logo na seqüência aqueles elementos postos de lado na análise do complexo parcial são novamente introduzidos para pensar a reprodução em sua forma ampliada”.

¹⁸⁰“Se em um primeiro momento cumpre isolar categorias e complexos decisivos por meio da abstração isoladora, o passo subsequente implica recompor a totalidade em seu multiverso de articulações e interações. Trata-se do procedimento denominado por Lukács como a dissolução das abstrações [Abstraktionsauflösungen], momento que constitui a consolidação do processo do conhecimento, da apreensão ideal da riqueza de determinações do concreto” (FORTES, 2013, p. 160).

com o seguinte dilema: depender da e estar dedicado à apreensão – impossível – da totalidade das determinações junto com uma renúncia parcial espontaneamente necessária ao cumprimento de tais exigências (LUKÁCS, 2015, p. 218).¹⁸¹

Em *Existencialismo ou marxismo*, Lukács dedica um momento específico ao tratamento da categoria de totalidade em Lenin, incorporando de modo positivo estas concepções, das quais nos ajudam a compreender a importância desta categoria ao método dialético. Podemos extrair do que foi apresentado até o momento, que o método dialético é um método que visa esgotar o objeto, ou seja, que busca analisar este objeto sob todos os ângulos e em todos os seus aspectos. Lukács denomina este método, por isso, de multilateral. Esta síntese encontra-se já na obra citada (LUKÁCS, 1979, p. 238; 240). Esta percepção nos impõe a questionar, no entanto, sobre a possibilidade de esgotamento das conexões, mediações, aspectos e correlações. Lukács rechaça essa possibilidade. Como veremos, a categoria de aproximação é central ao conhecimento, tanto do ponto de vista histórico em geral, do conjunto dos conhecimentos produzidos, como no âmbito da pesquisa individual. Por isso é que o autor vai dizer que “O conhecimento, na medida em que é justo, isto é, total, reflete sempre um conjunto composto de totalidades unidas por laços orgânicos, mas só acede a ele por aproximações” (LUKÁCS, 1979, p. 241). O conhecimento mesmo, portanto, é sempre relativo e progressivo (mas não necessariamente linear).

Vemos, assim, a diferença entre o método dialético, mais especificamente a categoria de totalidade concreta, e aquela de sistema que encontramos em Hegel, mas que em alguma medida é presente em concepções atuais que pretendem desenvolver uma perspectiva total da realidade e por isso merece ser mencionada. A crítica a concepção de sistema é muito presente na *Ontologia* de Lukács, em especial no capítulo dedicado ao filósofo, decorrente certamente das próprias críticas endereçadas por Marx e Engels. Para nós interessa que o rechaço desta concepção de sistema decorre sobretudo por conta do seu “princípio da completude e da conclusividade, ideias que são a priori inconciliáveis com a historicidade ontológica do ser” (LUKÁCS, 2012, p. 296). Segundo Lukács (2012, p. 296), esta “unidade

¹⁸¹A explicação contida na *Estética* é lapidar nesse sentido: “Sólo es posible acercarse al objeto paulatinamente, paso a paso, contemplándolo en diversos contextos, en relaciones varias con objetos diversos, de tal modo que la determinación inicial, aunque no se destruya —pues en este caso sería falsa—, se vaya enriqueciendo constantemente y vaya acercándose a la infinitud del objeto al que se orienta; es, por así decirlo, un proceso de astucia. Este proceso tiene lugar en las más diversas dimensiones de la reproducción intelectual de la realidad y, por eso, no puede considerarse nunca cerrado sino relativamente. Pero si esta dialéctica se ejecuta correctamente, se produce un progreso constantemente de la claridad y la riqueza de la determinación de que se trate y de su conexión sistemática; por eso no debe confundirse el retorno de la misma determinación, en constelaciones y dimensiones distintas con una simple repetición. Mas el progreso-así alcanzado no es sólo un avance, una profundización progresiva en la esencia del objeto que se trata de entender, sino que además —Ü' realmente se ha logrado de un modo dialéctico— arrojará nueva luz sobre el camino pasado y ya recorrido, y lo hará transitable en un sentido más profundo (LUKÁCS, 1966b, p. 29-30). Ver ainda Lukács (2012, p. 367).

estática surge inevitavelmente no pensamento quando as categorias são ordenadas numa determinada conexão hierárquica”. A crítica à concepção de sistema no idealismo resulta quase que imediatamente das nossas exposições sobre a teoria dos complexos quando assumimos que o método dialético, a totalidade em particular, são meios para reprodução mais aproximada possível destes complexos. Resulta que um método profundamente histórico e negador do fechamento da realidade, como é o dialético, só pode ser confundido com a ideia de sistema com o preço de negar a heterogeneidade e congelar o movimento da realidade. Nas palavras de Lukács (2012, p. 297): “Para sistematizar as categorias numa conexão definitiva, ela deve também - por vezes ao preço de empobrecê-las e violentá-las em seu conteúdo - torná-las homogêneas, reduzi-las ao máximo a uma dimensão única das conexões”.¹⁸²

No método marxiano, aprofundado por Lukács, a totalidade concreta representa algo radicalmente diferente da concepção de sistema. Como foi dito, a própria pretensão crítico-ontológica do método dialético vai de encontro a esse tipo de perspectiva, pois este método pretende partir “da totalidade do ser na investigação das próprias conexões, e busca apreendê-las em todas as suas intrincadas e múltiplas relações, no grau máximo de aproximação possível”. A totalidade não pode ser, portanto, “um fato formal do pensamento”, nem as categorias “elementos de uma arquitetura hierárquica e sistemática”, do mesmo modo, os complexos e suas conexões, na perspectiva de Lukács, não podem ser enquadrados em um modelo formal teórico, ou seja, no interior de um sistema, devem, antes, ser apreendidos na sua estrutura e dinâmica próprias (LUKÁCS, 2012, p. 297).

Para além da pretensão profundamente ontológica de reprodução da realidade tal como ela é, da qual já discutimos largamente, é preciso salientar que decorre da crítica ontológica

¹⁸² “A crítica de Engels à contradição entre sistema e método indica corretamente qual é a separação que deve ser feita nesse caso. No plano do sistema, aparece no presente uma harmonia lógico-ideal entre sociedade e Estado, de modo que na esfera da práxis moral o dever-ser abstrato perde qualquer sentido de autenticidade, já que no presente a realidade se mostra conciliada com a ideia. No plano do método, isto é, do ponto de vista da dialética interna dos componentes essenciais dessa harmonia, temos, ao contrário, um nó indelével de contradições inconciliáveis. Essas contradições, porém, derivam diretamente de um dos momentos mais progressistas da filosofia hegeliana” (LUKÁCS, 2012, p. 194). Se referindo a Hegel em outro momento, Lukács afirma: “Por um lado, ele é um dos precursores dos que se esforçam por compreender a realidade em toda a sua contraditória complexidade - como relação dinâmica complexa entre complexos dinâmicos -, mas, por outro, ainda é fortemente viva em seu pensamento uma extrapolação da ratio que regeu de diversas formas muitas filosofias anteriores. As experiências mais elementares da vida ensinaram aos humanos que os eventos de sua existência na realidade objetiva são compreensíveis de modo racional; ou seja, que educar o entendimento e a razão pode ser importante para o domínio da realidade, precisamente porque esses instrumentos são capazes de reproduzir fielmente no pensamento o essencial e o universal dos fatos e de seu decurso. Isso não converte a autoatividade do entendimento e da razão em algo ilusório, justamente porque o essencial, o universal e o legal jamais são dados de modo imediato, nem podem ser simplesmente reproduzidos, mas devem ser conquistados mediante um penoso trabalho autônomo. Porém, quanto mais o pensamento elabora a racionalidade do real, tanto mais se acerca da ilusão de que é possível captar a inteira realidade como sistema unitário, racional” (LUKÁCS, 2012, p. 266).

permanente a negação do sistema devido ao seu caráter de modelo de pensamento do qual a realidade, os fatos, as conexões etc. devem ser submetidas e integradas. Em outros termos, trata-se de um constructo intelectual para dar conta da realidade, para dominá-la. Ao invés disso, o método marxiano, tal como desenvolvido por Lukács, pretende apreender concretamente a riqueza e a variedade da estrutura dinâmica da realidade, em que a totalidade, que ao mesmo tempo que é ponto de partida (abstrato é verdade) deve ser o ponto de chegada, não é um modelo, mas a própria realidade na sua unidade mesma, nas suas conexões concretas realmente existentes, sempre inesgotáveis, exatamente pelo seu caráter histórico, não estático, mas realmente existente e que deve ser o objetivo do conhecimento.

Feito esse apontamento, neste momento das nossas exposições é preciso reafirmar a prioridade ontológica da realidade em relação ao conhecimento para Lukács, que não implica em nenhuma anulação do papel da consciência na sociedade, evidentemente. O motivo de retomar esta constatação, que para o atual nível de conhecimento adquirido a respeito do pensamento de Lukács parece banal, se deve à confusão que pode surgir entre as pretensões ontológicas do método dialético e a identidade entre este e o seu objeto. Por isso, é preciso salientar que “Do ponto de vista metodológico”, diz Lukács, “desde o início que Marx separa dois complexos: o ser social, que existe independentemente do fato de ser mais ou menos corretamente conhecido, e o método de sua apreensão ideal mais adequada possível” (LUKÁCS, 2012, p. 303).

A razão da ênfase dada ao problema da identidade entre ser e conhecimento é que, para a concepção de Lukács, tal confusão tem sérias implicações para correta compreensão do processo de conhecimento a partir do método. Esta identidade constitui um dos equívocos da dialética hegeliana inclusive. “é preciso compreender que o caminho, cognoscitivamente necessário”, afirma Lukács, “que vai dos ‘elementos’ obtidos pela abstração até o conhecimento da totalidade concreta, é tão somente o caminho do conhecimento, e não da própria realidade” (LUKÁCS, 2012, p. 306)¹⁸³. O próprio Marx (2008, p. 258-9) já alertava

¹⁸³“Isso não significa, é óbvio, que as conexões essenciais racionais entre os ‘elementos’ obtidos por abstração, mesmo quando se trata de suas conexões processuais, sejam indiferentes para o conhecimento da realidade. Ao contrário. O que não se pode esquecer é que tais ‘elementos’, em suas formas generalizadas, obtidas por abstração, são produtos do pensamento, do conhecimento” (LUKÁCS, 2012, p. 306). No contexto de debate com a filosofia hegeliana, Lukács defende do mesmo modo que: “O tratamento dialético-materialista dessa questão, em Marx, mostra que o fato de partir do complexo ainda não explicitado, ontologicamente primário, relativamente total, não exclui, mas até exige que o pensamento remonte a elementos abstraídos. E necessária, porém, a máxima clareza quanto ao fato de que o verdadeiro ponto de partida é a própria realidade, que sua decomposição abstrativa conduz a categorias de espelhamento, cuja construção sintética representa um caminho para conhecer a realidade, mas não o caminho da própria realidade, embora seja óbvio que as categorias e conexões que surgem nesse processo possuem - enquanto reproduções ideais da realidade - caráter ontológico e não lógico” (LUKÁCS, 2012, p. 243).

contra possíveis confusões na sua *Introdução*: “o concreto aparece no pensamento como processo da síntese, como resultado, não como ponto de partida, embora seja o verdadeiro ponto de partida e, portanto, o ponto de partida também da intuição e da representação”. Temos aqui, portanto, um desenvolvimento da indicação dada por Marx (2008, p. 60) de que “O objeto concreto permanece em pé antes e depois, em sua independência e fora do cérebro ao mesmo tempo, isto é, o cérebro não se comporta senão especulativamente, teoricamente”. Disso resulta o risco envolvido na ausência de delimitação precisa entre o método e o ser social. O resultado do processo de espelhamento, a partir do método, pode tornar-se exterior à realidade, como um modelo ou mesmo um sistema e não enquanto reprodução da realidade.¹⁸⁴

Ao fim das nossas investigações em torno do método dialético, sobretudo neste momento mais conclusivo da reconstituição da totalidade concreta, uma questão de maior importância - inclusive para as atuais pretensões de integração entre os ramos dos conhecimentos como uma alternativa as bases teórico-metodológicas interdisciplinares presentes no debate socioambiental - permaneceu encoberta ao longo de toda exposição de Lukács sobre o método dialético. Nos referimos a revisão das categorias e complexos mediante a análise da legalidade de outras ou da sua integração progressiva ao todo do qual é elemento. Na forma expositiva de Lukács, o conhecimento dos “elementos” e complexos totais aparece como feito uma vez e para sempre, servindo no máximo de base para compreensão dos demais, mas nunca a partir dos demais existe a possibilidade de revisão do que fora anteriormente investigado. As aproximações sucessivas à totalidade social aparecem como um processo de ganhos progressivos de conhecimento. Um dos melhores exemplos das causas disso encontramos quando Lukács se refere a discussão se a introdução do aumento da produtividade na análise do processo global seria ou não uma nova dimensão no quadro das conexões até então descobertas. Na conclusão desta questão, Lukács afirma: “O fato de que o método abstrativo de Marx seja fundado na ontologia possibilita essas sucessivas concreções, sem necessidade de alterar uma vírgula nas bases metodológicas” (LUKÁCS, 2012, p. 325). Em outros termos, a revisão nas sucessivas aproximações ao objeto significaria a negação do fundamento ontológico da investigação. Novamente estamos diante, portanto, dos problemas da crítica ontológica, bem como das resultantes confusões entre método de investigação e de

¹⁸⁴ [...] não significa que a expressão ideal da lógica dos complexos e a sucessão das categorias figuradas no pensamento são similares ao processo de configuração da realidade. Aspecto que conferiria ao procedimento marxiano caráter eminentemente idealista. O caminho do conhecimento não se confunde com a gênese da realidade” (FORTES, 2013, p. 139). Ver ainda, sobre isso, a crítica de Lukács a Hegel (LUKÁCS, 2012, p. 205).

exposição em Marx, mas que de modo algum invalidam ou sequer diminuem a potencialidade contida neste método - em especial aqui para a relação entre sociedade e natureza.

4.5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com isso concluímos, ao menos provisoriamente, o resultado das nossas exposições acerca do método dialético tal como entendido e desenvolvido por Lukács a partir da obra marxiana. É possível observar significativos aprofundamentos em relação ao texto de Marx, especialmente no que concerne à sistematização dos aspectos metodológicos de sua obra, assim como o detalhamento dos seus procedimentos.

O leitor pode observar como novamente a crítica ontológica aparece como fundamental em todo procedimento de investigação deste método, ao mesmo tempo em que este método mesmo é parte constitutiva desta crítica ontológica. Para sua compreensão mais completa, resta ainda o tratamento da filosofia, da ciência e do cotidiano, como uma unidade que expressaria uma nova cientificidade fundada por Marx. Até aqui, as pretensões de um conhecimento ontológico da realidade tem constituído como o grande diferencial do método dialético, mas consideramos que independente de tais pretensões, seus procedimentos são ricos em possibilidades de investigação, podendo constituir em base filosófica para um novo método de aglutinação da ciência - dado seu caráter multilateral e de totalidade -, implicando em alternativa para as concepções teórico-metodológicas presentes na discussão socioambiental, como as apresentadas na introdução deste trabalho.

Consideramos que ao fim da exposição acerca do método dialético ainda permanecem consolidadas as nossas ressalvas em relação a pretensão ontológica do conhecimento em Lukács, ganhando agora nova força a partir da confusão entre método de investigação e método de exposição, do qual demonstraria a idealização do processo real de conhecimento na perspectiva do autor. O próprio Fortes, (2013, p. 305), devido a essa confusão, mas sem indicar limites a própria pretensão ontológica do conhecimento em Lukács, afirma que “tudo parece indicar que escapa a Lukács a temática do procedimento investigativo propriamente dito”. Trata-se de um limitador ao próprio método que dificulta aberturas críticas e diálogos externos, além de perpetuar as barreiras da aplicação do materialismo histórico a si mesmo (LOWY, 2000).

Por fim, uma outra questão acerca dos potenciais deste método diz respeito a sua materialização em pesquisas concretas, bem como a real aglutinação destas pesquisas e de

ramos específicos da ciência. É um erro pensar que tanto Marx como Lukács colocaram este método debaixo do braço, a partir de meia dúzia de rascunhos sobre ele e saíram escrevendo intuitivamente sobre os problemas que se colocaram. A prática efetiva de pesquisa é algo muito menos glorioso do que isso. É por isso que reafirmamos que a confusão entre método de exposição e de investigação é fundamental, pois ilude sobre o real processo da pesquisa, coloca o resultado como o caminho, exclui as dificuldades, idas e vindas. Exclui os problemas reais. Não apresenta os problemas reais na ontologização da pesquisa e no limite pode tornar o método dialético uma fórmula ou modelo de investigação. Quando estamos em posse deste fato é que começamos a nos aproximar dos problemas reais da reorganização das ciências particulares na totalidade. Temos o que deve ser feito, seus motivos e o mapa do caminho a seguir. Mas trilhar este caminho impõe uma série de dificuldades que podemos olhar este mapa centenas de vezes e ele não nos dirá uma só palavra a mais do que já foi dita. É evidente que mesmo com os caminhos fornecidos por Lukács, como da observação empírica, as abstrações sistematizantes, o método *post festum*, a classicidade etc., no interior de cada um destes procedimentos e na prática real de pesquisa, existe uma série de outros problemas diários e escolhas das quais não possuímos respostas prontas. É com base nisso que reafirmamos que o método dialético é um instrumento teórico para pesquisa e aglutinação de outros procedimentos mais específicos de investigação, possuindo caráter abrangente e sintetizador. Esse resultado a que chegamos nos parece o ponto de partida para pensar o diálogo com o debate socioambiental, tanto das produções marxistas como fora desta corrente de pensamento.

Em síntese, para sua materialização em pesquisas concretas, é necessário observar a sua compatibilidade com procedimentos mais específicos da ciência, de modo que o método não seja somente uma base filosófica de fundo. Além disso, para integração da ciência a partir dos seus fundamentos seria necessário avaliar tal compatibilidade no interior das próprias particularidades de cada ramo científico, caso contrário corre-se o risco de visar uma homogeneização que soterra toda conquista da especialização no interior da ciência.

A seguir, trataremos da proposta de Lukács quanto a integração entre ciência, filosofia e cotidiano, que vai nos auxiliar nas conclusões com relação ao papel da crítica ontológica na sua teoria e, com isso, de um balanço mais completo da sua proposta de uma teoria marxista do conhecimento como um dos pilares de renovação desta tradição e das contribuições ao debate socioambiental.

5. CIÊNCIA, FILOSOFIA E COTIDIANO: UMA NOVA INTEGRAÇÃO ENTRE AS CIÊNCIAS

Em posse destes procedimentos que integram o método dialético e das especificidades da teoria dialética do espelhamento, estamos em condições de melhor aprofundar o papel da

filosofia e da ciência, que do ponto de vista da totalidade do método dialético, para Lukács representa uma nova cientificidade e ontologia fundada por Marx (LUKÁCS, 2012, p. 296). Quando nos referimos aos dois procedimentos internos deste método, ou seja, às observações empíricas e os experimentos ideais abstrativos, evidencia-se que Lukács não negligencia o método científico, muito menos o papel da filosofia. Significa dizer que o método dialético marxiano, desenvolvido por Lukács, é impensável sem a base concreta destes meios de conhecimento e dos recursos criados por eles, dado que fundamentam a própria crítica ontológica tantas vezes reiterada ao longo desta pesquisa.

Aqui introduzir ainda algumas indicações a respeito dos fundamentos de uma possível alternativa marxista, aqui lukacsiana, da concepção de interdisciplinaridade presente no debate socioambiental, mais precisamente seus fundamentos ontológicos e teórico-metodológicos, bem como um aprofundamento das próprias alternativas do campo marxista que apresentamos na introdução desta pesquisa.

Na nova cientificidade fundada por Marx, o centro não poderia ser outro que o da crítica ontológica permanente. Cabe, segundo Lukács, a filosofia este papel, devendo, para isso, estar em profunda conexão com os métodos científicos de investigação, conforme se lê na passagem a seguir:

[...] uma cientificidade que, no processo de generalização, nunca abandona esse nível [da realidade autêntica], mas que, apesar disso, em toda verificação de fatos singulares, em toda reprodução ideal de uma conexão concreta, tem sempre em vista a totalidade do ser social e, com base nela, sopesa a realidade e o significado de cada fenômeno singular; uma análise ontológico-filosófica da realidade em si que jamais vaga, mediante a autonomização de suas abstrações, acima dos fenômenos operados, mas, ao contrário, justamente por isso, conquistou para si crítica e autocríticamente o estágio máximo da consciência, para poder captar todo ente na plena concretude da forma de ser que lhe é própria, que é específica precisamente dele (LUKÁCS, 2012, p. 296).

Esta passagem ao mesmo tempo em que condensa uma série de determinações que compõem o método de Marx - e necessariamente o espelhamento dialético -, sem esgotar ou abarcar sua completa complexidade e componentes, possibilita vislumbrá-lo de modo mais orgânico. É preciso explicitar o que está pressuposto nesta passagem, não somente para sua correta compreensão, mas inclusive para que sirva de efetivo instrumento de análise. Nos referimos exatamente a relação entre filosofia e ciência no pensamento de Lukács. Quando afirma que em toda verificação de fatos singulares tem sempre em vista a totalidade do ser social, não se trata, em nenhum dos dois planos, de mera intencionalidade abstrata do pesquisador - mesmo que esta intencionalidade seja necessária. Antes diz respeito ao papel da

ciência na análise concreta dos fatos e da unidade que conforma com a filosofia na integração deste conhecimento com base na unidade concreta dos complexos e elementos que compõem estes complexos. Por outro lado, a “totalidade do ser social” tomada de modo puramente abstrato ou lógico, que nega em vez de integrar na totalidade concreta os fatos singulares, deve igualmente ser superada, tal como a filosofia que se pretende responder aos problemas impostos pelo ser social sem a ciência.¹⁸⁵

Sendo assim, é preciso atentar-se ao fato de que esta nova cientificidade não nega inteiramente a cientificidade moderna. É necessário precisar os aspectos diversos entre ambas para não incorrer no equívoco da negação desta cientificidade. Diz Lukács (2012, p. 293) que “A economia marxiana está impregnada de um espírito científico que jamais renuncia a essa tomada de consciência e de visão crítica em sentido ontológico, acionando-as, muito antes, na verificação de todo fato, de toda conexão, como metro crítico permanentemente operante”. É evidente, portanto, que Marx trabalha no interior da cientificidade moderna, nos seus “padrões” (no caso ali, da economia). No entanto, recusa sua limitação empiricista e divisória, que não estabelece o “ser em-si” como busca e critério (a visão crítica da ontologia) e não possui uma visão da unidade e interconexão da realidade (a totalidade). Afora, portanto, a dimensão da totalidade e da crítica ontológica, a cientificidade moderna, com seus critérios, instrumentos, metodologias etc., permanece fundamental. Em outras palavras, trata-se de uma superação no sentido hegeliano. Como diz Lukács (2012, p. 296), “Marx criou uma nova forma tanto de cientificidade em geral quanto de ontologia, uma forma destinada a superar no futuro a constituição profundamente problemática, apesar de toda a riqueza dos fatos descobertos, da cientificidade moderna”.

Como exemplo da importância das técnicas e metodologias científicas na análise dos fatos e fenômenos, e com isso na nova cientificidade marxiana, na análise dos complexos, das

¹⁸⁵A filosofia representa, na concepção de Lukács, algo como a Razão na filosofia hegeliana: “[...] na atitude da razão expressa-se a relação com a realidade que corresponde à essência desta: o conhecimento de que a realidade é antes de tudo constituída por complexos dinâmicos multifacetados e por suas múltiplas relações dinâmicas, enquanto o entendimento é capaz de captar apenas o fenômeno imediato e suas reproduções abstratas. Todavia, por mais agudo que seja o contraste, não só a razão se desenvolve sempre a partir do entendimento, mas ambos - na medida em que estão orientados para a mesma realidade - usam as mesmas categorias enquanto princípios ordenadores da mesma realidade, ainda que esta seja apreendida de maneiras diferentes; ou seja, usam as determinações de reflexão, ‘só’ que o entendimento realiza essa operação na falsa separação imediata e a razão o faz na verdadeira coordenação dialeticamente contraditória (LUKÁCS, 2012, p. 249). Isso quase como uma superação da fragmentação científica, no caso do entendimento no percurso de Hegel: “Em Hegel, a razão se eleva acima do entendimento na medida em que ela reconhece a verdadeira conexão - contraditória, dialética - entre objetos que parecem ter uma existência inteiramente autônoma e reciprocamente independente na vida, nas categorias e relações categoriais correspondentes na realidade objetiva e no pensamento correto. Todo ato da razão é, portanto, ao mesmo tempo, uma confirmação e uma suprassunção da concepção que o entendimento possui da realidade (LUKÁCS, 2012, p. 248).

suas interações e tendências, Lukács chama a atenção para importância do método estatístico: “sem a expressão matemática das conexões quantitativas e quantificáveis, seria pouco provável que se tivesse chegado a um conhecimento exato das leis que regulam os complexos” (LUKÁCS, 2012, p. 357). Isso, é claro, desde que estas quantificações tenham como base os fatos concretos, exigindo assim uma crítica ontológica permanente.

Trata-se ainda de uma nova forma de apreender o papel da filosofia na condução do conhecimento. Ela deixa de ser, como era em Hegel - mas também, de modo diferente, no positivismo e outras correntes anti-ontológicas -, conduzida pela lógica, ou seja, por critérios internos (epistemológicos e gnosiológicos), que homogeneizam e criam formações ideais puras. A lógica, segundo Lukács, torna-se uma ciência particular e não mais representa a filosofia em si. Esta tem seu papel suprasumido duplamente: “enquanto crítica ontológica de todos os tipos de ser, a filosofia continua sendo, todavia sem a pretensão de dominar e submeter os fenômenos e suas conexões, o princípio condutor dessa nova cientificidade” (LUKÁCS, 2012, p. 297). Portanto, explicita-se o duplo papel da filosofia, qual seja, de crítica ontológica permanente¹⁸⁶ e, conseqüentemente, de integração dos complexos e inter-relações na totalidade realmente existente, como guia do ponto de partida ao final das investigações.¹⁸⁷

Isso é posto de modo mais explícito em outro momento, quando Lukács defende que cabe à filosofia o “papel de operar um controle e crítica ontológicos contínuos, a partir de um ponto de vista ontológico, bem como - aqui e ali - fazer generalizações no sentido de uma ampliação e de um aprofundamento” (LUKÁCS, 2012, p. 316). Na sua relação com a ciência, esta função generalizadora da filosofia deve inserir os resultados científicos nas relações indispensáveis para compreensão do ser social em sua totalidade (LUKÁCS, 2012, p. 316; p. 321). Este princípio encontramos também em Hartmann, para quem, conforme explica Lukács, a ontologia

não é o resultado final metafísico da filosofia, o que ela ainda era nos séculos XVII e XVIII; pelo contrário, ela é, muito antes, a base da filosofia do lado da realidade e,

¹⁸⁶“Este é também um dos limites da filosofia hegeliana, que cava um abismo entre filosofia e ciência, enquanto o marxismo impulsiona continuamente a ciência na direção das soluções das questões ontológicas, como, por exemplo, no problema de astronomia, do qual falamos. Por outro lado, a filosofia pode exercer uma crítica ontológica sobre determinadas hipóteses ou teorias científicas e demonstrar assim que elas se encontram em contradição com a estrutura efetiva da realidade” (LUKÁCS, 2014, p. 35).

¹⁸⁷Fortes sugere que a crítica ontológica seria a própria síntese dos procedimentos empírico e da abstração (do que é razoável, desde que se ponha no centro o papel da filosofia): se referindo a Marx, diz que “seu pensamento se segue sobre a ‘atenta crítica ontológica’ – síntese do procedimento empírico com o procedimento abstrativo – capaz de estabelecer as devidas distinções entre fatos e conexões, entre o processo casual particular e a lei tendencial imanente à realidade” (FORTES, 2013, p. 143).

de modo correspondente, a instância de controle permanente de todo e qualquer conhecimento humano ou atividade humana, ou seja, justamente o critério para ver como seus resultados se posicionam diante da própria realidade, o quanto seus métodos são apropriados para estabelecer a conexão com a realidade (LUKÁCS, 2012, p. 132 - grifo nosso).

Do mesmo modo, temos um novo significado em relação às ciências particulares - e com isso indicações que podem ser produtivas enquanto alternativa marxista aos fundamentos epistemológicos e metodológicos atuais que subjazem as proposições de interdisciplinaridade -, sugerindo uma superação ontológica tanto a sua divisão interdisciplinar por meio da crítica a sua articulação abstrata:

É certo que as obras econômicas do Marx maduro estão centradas coerentemente na cientificidade da economia, mas nada têm em comum com a concepção burguesa, segundo a qual a economia é mera ciência particular¹⁸⁸, na qual os chamados fenômenos econômicos puros são isolados do conjunto das inter-relações do ser social como totalidade e, depois, analisados nesse isolamento artificial, visando - eventualmente - relacionar de maneira abstrata o território assim formado com outros territórios isolados de modo igualmente artificial (o direito, a sociologia etc.). A economia marxiana, ao contrário, parte sempre da totalidade do ser social e volta a desembocar nessa totalidade (LUKÁCS, 2012, p. 291).

Sendo assim, no caso da ciência e da filosofia, trata-se de uma relação e que não pode ser simplesmente submetida, no caso da perspectiva de Lukács, àquela proposta para as ciências particulares. Novamente recai aqui a questão de não homogeneizar a realidade e integrar artificialmente às áreas do conhecimento. Basta lembrar que para Lukács a filosofia não é mais uma ciência particular. O caráter integralizador da ciência e da filosofia, com vistas ao espelhamento objetivo da realidade, não pode, portanto, se confundir com propostas metodológicas que não compartilham da perspectiva da totalidade.

A ideia de pensar a filosofia e a ciência em uma unidade, advém de modo explícito desde Lenin, mais especificamente da sua crítica a Ernst Mach em *Marxismo e empiriocriticismo*. Já na obra *Marxismo ou Existencialismo?* Lukács coloca, a partir de Lenin, a ciência e a filosofia como complementares, ou, mais precisamente, a filosofia como sustento do progresso científico (LUKÁCS, 1979, p. 216). A posição de Lenin, do qual tem explícita concordância Lukács, é de que é dever da filosofia materialista “assimilar todo progresso novo das ciências naturais e aproveitar toda nova descoberta, para obter um conhecimento mais concreto e mais exato da estrutura da matéria” (LUKÁCS, 1979, p. 217). Disso Lukács conclui que

¹⁸⁸“Essa economia tem em comum com as ciências particulares contemporâneas e sucessivas apenas o traço negativo de refutar o método da construção apriorística dos filósofos precedentes (entre os quais também Hegel) e de ver a base real da cientificidade unicamente nos próprios fatos e em suas conexões. Porém, quando dois fazem coisas iguais, não se trata da mesma coisa” (LUKÁCS, 2012, p. 292).

mesmo nas questões especificamente filosóficas, a filosofia é aprendiz das ciência, mas guardando sua independência total nas questões fundamentais da teoria do conhecimento, para poder, graças a essa independência, retomar seu lugar de guia das ciências naturais, todas as vezes que os cientistas ameaçam perder-se, quer por causa da influência de seu meio burguês, quer por falta de cultura filosófica (LUKÁCS, 1979, p. 217).

Posteriormente, como sabemos, esta importância fundamental da filosofia assume a forma de vigilância crítico-ontológica do conhecimento, mas desde esta obra a filosofia possui lugar de destaque nos cuidados do conhecimento correto.

Dois aspectos são fundamentais na integração das ciências particulares e da filosofia na perspectiva de Lukács: por um lado, a superação da fragmentação não pela integração artificial entre conhecimentos, que não supera o próprio princípio onto-metodológico - de como a realidade é em si mesma e do modo da sua apreensão - da fragmentação tal como tem se concretizado, qual seja, a fragmentação da própria realidade ou a negação da totalidade. Isso implica em uma superação pela via onto-metodológica correta da totalidade unitária da realidade, formada por complexos particulares, da qual deve ser o horizonte da totalidade do conhecimento, independente do grau de especialização em que se encontram os diferentes ramos das ciências particulares. Na ontologia, diz Lukács, “interessam-nos, de fato, as conexões do ser, e fazemos abstração do fato de que uma determinada conexão seja tratada pela ciência atual como algo de psicológico, de sociológico, de pertinente à teoria do conhecimento ou a lógica” (LUKÁCS, 2014, p. 30). “O próprio Marx falou de uma ciência unitária da história muito antes que esta desenvolvesse efetivamente tais tendências”, nos lembra ainda (LUKÁCS, 2012, p. 289) Por isso, para o autor, “a ontologia pode superar problemas que a divisão do trabalho nas várias disciplinas tornou insolúvel” (LUKÁCS, 2014, p. 34), constituindo-se como uma espécie de ciência básica que penetra nos espaços entre as disciplinas, tendo diante dessas uma função mediadora, conforme formulação de Holz (LUKÁCS, 2014, p. 35).

Por outro lado, Lukács nega as vias de integralização do conhecimento por meio da homogeneização da realidade que encobre o desenvolvimento desigual, a identidade da não identidade, a particularidade dos complexos e das suas interações, enfim, recusam a prioridade ontológica da economia, resultando na recusa da própria concepção de desenvolvimento do gênero humano. Por partir de uma concepção onto-metodológica fundamentalmente diversa, Lukács pôde antecipar em grande medida propostas atuais de integração de conhecimentos que apesar de diversas, mais complexas e até efetivamente superiores, permanecem sob a mesma base de negação da totalidade enquanto “em-si” da

realidade e da prioridade ontológica da economia, conforme vimos na introdução desta pesquisa.

Em síntese, para Lukács, o método criado por Marx (e Engels) significa “um *tertium datur* com relação à antinomia entre racionalismo e empirismo”, dado que, “Estar direcionado para o ser-propriadamente-assim enquanto síntese de momentos heterogêneos elimina as fetichizações do racionalismo e do empirismo que se orientam predominantemente pela teoria do conhecimento” (LUKÁCS, 2012, p. 370). Em relação ao racionalismo:

no tocante ao conhecimento adequado da historicidade, decorre da *ratio* o perigo de ligar de modo demasiadamente direto o decurso histórico ao conceito (e a um conceito deformado pela abstração) e, por isso, não só de negligenciar o ser-propriadamente-assim de fases e etapas importantes, mas também, ao hiper-racionalizar o processo global, de atribuir-lhe uma linearidade hiperdeterminada, pelo que é possível que esse processo venha a adquirir um caráter fatalista e até mesmo teleológico (LUKÁCS, 2012, p. 370).

A fetichização empirista, gnosiologicamente fundada, por sua vez,

suscita, como diz Hegel de maneira espirituosa, uma “habitual ternura pelas coisas”, de modo que suas contradições mais profundas e seu vínculo com as legalidades fundamentais são apagados e o ser-propriadamente-assim cai nas mãos daquela fetichização objetivista e coagulante que se verifica sempre que os resultados de um processo são considerados apenas em sua forma definitiva e acabada, e não também em sua gênese real e contraditória. A realidade se fetichiza numa “unicidade” ou “singularidade” imediata, desprovida de ideias, que, por isso mesmo, muito facilmente podem se alçar à condição de mito irracionalista (LUKÁCS, 2012, p. 370).¹⁸⁹

“Em ambos os casos”, conclui Lukács, “relações categoriais ontológicas tão fundamentais como fenômeno-essência e singularidade-particularidade-universalidade são ignoradas no processo do pensamento, e por isso a imagem da realidade sofre uma excessiva homogeneização privada de tensões, simplificadora e, portanto, deformante [...] (LUKÁCS, 2012, p. 370).

¹⁸⁹“É óbvio que deve haver, também no âmbito do ser social, investigações estatísticas em que o homem singular aparece apenas como singular abstrato e, por essa razão, é considerado só nessa dimensão em vista dos conhecimentos a serem obtidos. Mas seria um mal-entendido grosseiro pensar que um conhecimento verdadeiro da sociedade real pudesse simplesmente ser compilado a partir de tais investigações. Por mais úteis que estas possam ser para desvendar determinadas questões singulares, só podemos ter um enunciado adequado sobre a própria sociedade quando é direcionado para as suas conexões existentes, verdadeiras, e diz respeito a sua essência existente, verdadeira” (LUKÁCS, 2015, p. 202). Em outro momento, introduzindo uma nota metodológica a respeito da teoria do valor, defende que “essa dialética é incompreensível para quem não é capaz de colocar-se acima daquela visão primitiva da realidade, segundo a qual só se reconhece como materialidade, aliás como objetivamente existente, a coisidade, atribuindo todas as demais formas de objetividade (relações, conexões etc), assim como todos os espelhamentos da realidade que se apresentam imediatamente como produtos do pensamento (abstrações etc.) a uma suposta atividade autônoma da consciência” (LUKÁCS, 2012, p. 314).

Essa superação crítica tanto do fetichismo empirista como da hipergeneralização da razão, que implicaria em uma homogeneização e teleologização da história, não é restrita a um debate sobre a história da filosofia. Ao contrário, tem implicações decisivas em relação ao próprio processo de conhecimento com base no método dialético e na apreensão da essência da realidade. Conforme nos explica Lukács, “no caminho de cima para baixo, corre-se o risco de superestimar mecanicamente a validade das leis gerais e, aplicando-as de maneira muito direta, de violentar os fatos”. Enquanto que no caminho de baixo para cima “corre-se o perigo de cair num praticismo privado de conceito, de não ver quanto a própria vida cotidiana dos homens singulares deriva da ação direta e indireta de leis gerais (LUKÁCS, 2012, p. 368-9).

A esse problema dos caminhos (de baixo e de cima) Lukács lança como solução exatamente a integração entre ciência e filosofia, baseada numa crítica ontológica recíproca entre uma e outra. Enquanto que a ciência controlaria “‘a partir de baixo’ se as generalizações ontológicas nas sínteses filosóficas se encontram em consonância com o movimento real do ser social”, caberia à filosofia exercer “uma crítica ontológica permanente das ciências ‘a partir de cima’, ao controlar continuamente em que medida cada questão singular é tratada, tanto no plano estrutural como no plano dinâmico, ontologicamente no lugar correto, no contexto correto” (LUKÁCS, 2015, p. 570).

Portanto, a unidade entre generalização e especificação, essência e fenômeno, de apreensão das tendências universais legais e das tendências particulares, da sua constante interação no processo investigativo, como vigilância ontológica dos fatos, tanto evitando a generalização abstrata que violenta os fatos como o empiricismo que não vê legalidades e conexões ao nível dos complexos. A investigação da particularidade do complexo, sem perder de vista as generalizações e tendências gerais de desenvolvimento, é um desafio que reciprocamente desafia um e outro (as particularidades e universalidades).

5.1. O COTIDIANO E SUA INTERAÇÃO COM A CIÊNCIA E A FILOSOFIA

Integramos agora a relação entre filosofia e ciência, a função desempenhada pelo cotidiano. Ao longo de toda a nossa exposição, o cotidiano aparece de modo pontual, mas sempre salientando seu papel fundamental. Já sabemos ao menos duas coisas sobre ele no que diz respeito a sua relação com a ciência e a filosofia: a primeira é a de que o cotidiano deve ser o fim de qualquer ontologia, não somente tendo o papel de ponto de partida. Ou seja, a ciência e a filosofia retroagem no cotidiano e não somente recebem determinações dela. Em

segundo lugar, que no próprio cotidiano encontramos tendências ao conhecimento objetivo da realidade, mesmo que seja igualmente carregado de preconceitos.

A interação entre cotidiano, ciência e filosofia é, tanto em Hartmann quanto em Lukács, fundamental e constitui, na sua intrincada relação, a base da crítica ontológica que, como vimos afirmando, é o núcleo da teoria do espelhamento em Lukács e do método dialético. Hartmann, seguido por Lukács, propõe uma nova relação entre cotidiano, ciência e filosofia em que esta última deixa de ser mera comentadora e justificadora da ciência e passa ser, quando integrada corretamente na ciência e pelo recurso do cotidiano, “capaz de lançar novas luzes na escuridão do que ainda não foi escrutinado cientificamente e, desse modo, eventualmente facilitar os caminhos da pesquisa” (LUKÁCS, 2012, p. 138). O recurso do cotidiano, por sua vez, permite à ciência e ao método científico uma crítica permanente “a partir do ponto de vista de uma ontologia fundada no real”, ou seja, da crítica ontológica permanente da qual vimos nos referindo. Por outro lado, explica Lukács, o recurso do cotidiano indica a nova via “para, com base em um saudável senso ontológico para os problemas, um senso que brota da vida, proporcionar uma interpretação filosófica”, da qual já vimos sua capacidade (LUKÁCS, 2012, p. 138). Na *Estética* o autor afirma que a cotidianidade é como um grande rio do qual a partir dele se seguem formas superiores de recepção e reprodução da realidade, como a ciência e a arte (LUKÁCS, 1966b, p. 12).

A perspectiva de Lukács, que deve muito a *intentio recta* de Hartmann, apesar das ressalvas que veremos a seguir, pode ser assim sintetizada: a *intentio recta* vai do cotidiano até a filosofia ou a ontologia, passando pela ciência, onde a cada qual cabe o papel acima exposto, mas com uma evidente posição de supervisão crítica da filosofia, da qual aparece como salvaguarda da ontologia para o autor (LUKÁCS, 2015, p. 457; 2012, p. 30).

A originalidade de Lukács está, entre outras coisas, em demonstrar que este direcionamento ao conhecimento da realidade na prática cotidiana está fundamentado naquela necessária imbricação entre práxis e conhecimento, que tem no trabalho seu principal modelo. Demonstrando sua filiação a proposta de Hartmann da *intentio recta*, Lukács diz que Hartmann tem razão em averiguar no cotidiano os fenômenos que expressam a confrontação do ser com a realidade, bem como em ver na ciência e na filosofia de orientação ontológica o caminho para apreensão cognitiva da realidade. Lukács diz, inclusive, que este é “o único caminho correto” (LUKÁCS, 2012, p. 151). No entanto, o autor se distancia de Hartmann na medida em que a complicada dialética existente neste caminho não é corretamente apreendida por Hartmann. Para Lukács, Hartmann negligencia as tendências contrárias e necessárias ao

conhecimento correto existentes no cotidiano, que estão sujeitas a mudanças histórico-sociais, mas estão sempre presentes. Conforme afirma Lukács, apesar das representações ontológicas terem sua origem no cotidiano, devemos tomá-las criticamente, dado que “tais representações estão repletas não apenas de preconceitos ingênuos, mas com frequência de ideias manifestamente falsas que, se às vezes provieram da ciência, nela penetraram oriundas sobretudo das religiões etc.” (LUKÁCS, 2012, p. 30). Um exemplo destas representações é a “necessidade humana elementar e primordial” de que os acontecimentos da vida individual tenham um sentido, necessidade que encontramos já na gênese da ciência, mas que segundo Lukács (2015, p. 48), perdura com o seu desenvolvimento e mesmo com a demolição da ontologia religiosa que possibilitava a hegemonia desta teologia da história.

Lukács não nega a tendência do ser no cotidiano para realidade enquanto realidade, como propõe Hartmann, mas nega que esta tendência implique em um caminho necessário e que é preciso apreender a tendência contrária existente na vida cotidiana. A conclusão crítica de Lukács aponta exatamente para lacuna das considerações histórico-sociais na teoria de Hartmann, dado que este coloca o caráter histórico-social do ser do cotidiano entre parênteses “e efetua uma ‘intuição das essências’ do fenômeno artificialmente isolado da realidade concreta” (LUKÁCS, 2012, p. 151) - vê-se, assim, a importância das determinações histórico-sociais do espelhamento que tratamos nos capítulos anteriores.

Sendo assim, a importância do cotidiano, em especial da sua tendência ao conhecimento objetivo da realidade, não deve iludir quanto aos seus limites, dos quais devem ser devidamente explicitados na pesquisa científica. Além disso, não é o caso de hipostasiarmos o conhecimento cotidiano como um fim em si mesmo e portador de uma certeza absoluta da qual deveríamos nos pautar unicamente. Conforme afirma Lukács:

Não se deve, porém, como já observamos ao criticar N. Hartmann, atribuir a essa *intentio recta* uma certeza que não possui, nem sequer no simples sentido de que ela indicaria a direção. Pelo fato de mover-se no plano da realidade indubitável, ainda que apenas imediata, ela pode ser superior ao conhecimento científico, pode às vezes corrigi-lo em termos ontológicos. Todavia, precisamente por ser uma intenção da cotidianidade, costuma ser permeada por preconceitos surgidos necessariamente no terreno dessa cotidianidade, sendo portanto por eles deformada (LUKÁCS, 2012, p. 342).

Segundo Lukács, este erro de Hartmann decorre, em grande medida, da ausência de percepção da centralidade do trabalho no ser social, daí que aquela originalidade em Lukács que dissemos constitui fator preponderante na sua crítica a Hartmann. Esta ausência, por sua vez, decorre, segundo Lukács, de outra: da “categoria ontológica decisiva” da gênese

(LUKÁCS, 2012, p. 155). Uma das consequências, segundo Lukács, é uma incompreensão da transição do ser orgânico para o ser social e ausência de teoria do ser social propriamente, da qual inclusive reverbera naquela ideia de Hartmann, criticada por Lukács, da existência de separação entre o psíquico e o social, como se o primeiro fosse uma esfera própria do ser e, portanto, absolutamente autônoma (LUKÁCS, 2012, p. 159; 160).

Introduzir o cotidiano na relação entre filosofia e ciência é enriquecer a inter-relação e vigilância entre estas últimas. Esta tríplice imbricação é muito presente nas investigações de Lukács a respeito da obra marxiana. A respeito dos escritos econômicos de Marx, por exemplo, afirma que “Eles são diretamente obra da ciência e não da filosofia”. Mas logo em seguida replica que “seu espírito científico passou pela filosofia e jamais a abandonou”. Diante disso, aquela generalização integrativa da filosofia, mas sobretudo a crítica ontológica permanente, de vigilância com relação a correspondência dos resultados científicos para com o “em-si” da realidade, faz-se continuamente presente na obra de Marx. Mas o autor vai além disso, avança no sentido da importância do cotidiano inclusive no pensamento marxiano. Introduce aquela espontaneidade ontológica do cotidiano, defendendo que a “ciência brota da vida, e na vida mesma [...] somos obrigados a nos comportar espontaneamente de modo ontológico”. A passagem para a ciência é uma consequência dessa “inevitável tendência da vida”, podendo enriquecê-la ou empobrecê-la (LUKÁCS, 2012, p. 293). Vemos, portanto, que aquela tendência natural do sujeito ao espelhamento correto da realidade, ou, mais precisamente, ao conhecimento ontológico - que mesmo considerando as tendências contrárias existentes no cotidiano, ainda mantém-se - é pressuposto na ligação entre cotidiano e ciência na obra de Lukács.

Assim, mesmo o correto espelhamento dialético da realidade não pode prescindir desse fundamento no cotidiano, dado que o caminho do conhecimento é o da “cotidianidade à ontologia, passando pela ciência”, em que a passagem de um a outro envolve uma “dialética extremamente complexa”, não podendo ser tomada retilineamente (LUKÁCS, 2012, p. 30). Nesta dialética figura necessariamente a unidade entre espelhamento e práxis, e consequentemente entre teoria (filosófico-científica) e práxis. Por um lado, segundo Lukács, (2015, p. 92), esta vinculação “tem como consequência necessária que esta última [a práxis], nas suas formas fenomênicas sociais concretas, encontre-se amplamente influenciada pelas representações ontológicas que os homens têm a respeito da natureza”. Por outro lado, “a ciência, quando apreende com seriedade e de modo adequado a realidade, não pode evitar tais

formulações ontológicas”. Por fim, Lukács reafirma o caráter inconsciente destas determinações recíprocas:

[...] que isso aconteça conscientemente ou não, que as perguntas e as respostas sejam certas ou erradas, que ela negue a possibilidade de responder de maneira racional a tais questões, não tem nenhuma importância nesse nível, porque essa negação, de qualquer modo, age ontologicamente dentro da consciência social. E, dado que a práxis social sempre se desenrola dentro de um entorno espiritual de representações ontológicas, tanto na vida cotidiana como no horizonte das teorias científicas, essa circunstância por nós referida é fundamental para a sociedade.¹⁹⁰

A obra de Marx seria a expressão mais lapidar de que temos posse desta integração entre ciência, filosofia e cotidiano:

A economia marxiana está impregnada de um espírito científico que jamais renuncia a essa tomada de consciência e de visão crítica em sentido ontológico, acionando-as, muito antes, na verificação de todo fato, de toda conexão, como metro crítico permanentemente operante. Falando de modo bem geral, trata-se aqui, portanto, de uma cientificidade que não perde jamais o vínculo com a atitude ontologicamente espontânea da vida cotidiana; ao contrário, o que faz é depurá-la de forma crítica e desenvolvê-la, elaborando conscientemente as determinações ontológicas que estão necessariamente na base de qualquer ciência [...] Trata-se de uma cooperação consciente e crítica da ontologia espontânea da vida cotidiana com a ontologia corretamente consciente em termos científicos e filosóficos (LUKÁCS, 2012, p. 293).¹⁹¹

Também se aplica ao cotidiano, por vezes, o papel de correção dos caminhos seguidos pela ciência e mesmo de antecipação de alguns dos seus problemas que só posteriormente seriam investigados com afinco. “Existem casos importantes nos quais a *intentio recta* da experiência cotidiana está em condições de perceber indubitáveis casos de desenvolvimento muito antes de ser possível dar-lhes uma fundamentação científica”, diz Lukács (2012, p. 342). O mesmo também é verdadeiro em relação à filosofia. Em certo momento, o autor defende, a respeito da inter-relação entre ciência, filosofia e cotidiano, que em “algumas circunstâncias, o exame crítico, a rejeição crítica da ciência contemporânea, pode ser uma das

¹⁹⁰Em outro momento, reafirma que “independentemente do grau de consciência, todas as representações ontológicas dos homens são amplamente influenciadas pela sociedade, não importando se o componente dominante é a vida cotidiana, a fé religiosa etc. Essas representações cumprem um papel muito influente na práxis dos homens e com frequência se condensam num poder social [...] Às vezes, daí brotam lutas abertas entre concepções ontológicas objetiva e cientificamente fundadas e outras apenas ancoradas no ser social. Em certas circunstâncias - e isto é característico da nossa época - essa oposição penetra no próprio método das ciências. Isso se torna possível porque os novos nexos conhecidos podem ser utilizados na prática, mesmo quando a decisão ontológica permanece em suspenso” (LUKÁCS, 2015, p. 71).

¹⁹¹“el ininterrumpido fluir, hacia arriba y hacia abajo, que va de la cotidianidad a la ciencia y el arte y viceversa, es necesario, es una condición del funcionamiento del movimiento progresivo de las tres esferas vitales” (LUKÁCS, 1966b, p. 81). Ver também Lukács (1966b, p. 210).

tarefas principais dessa aliança” (LUKÁCS, 2012, p. 293).¹⁹² O papel da ciência, em ambos os casos, por vezes aparece como de confirmação ou detalhamento de impressões ou intuições anteriormente postas pela filosofia e pelo cotidiano.¹⁹³

A interação entre ciência e cotidiano é alvo de sistemáticas elaborações na obra *Estética*. Indo além do que já foi dito anteriormente, a esse respeito gostaríamos de salientar que para o autor “lo decisivo es más bien el grado de abstracción, el alejamiento respecto de la práctica inmediata de la vida cotidiana, con la que desde luego, quedan en todo caso vinculados unos y otros tanto en sus presupuestos cuanto en sus consecuencias” (LUKÁCS, 1966b, p. 42). Até mesmo pelo caráter relativamente autônomo da ciência, esta tem de superar a imediaticidade do cotidiano, se despir dos seus preconceitos, sem, no entanto, suprimir o caráter de inter-relação com o cotidiano, muito menos com as necessidades sociais imediatas (LUKÁCS, 1966b, p. 46; p. 52). A ciência tem, portanto, um papel decisivo no conhecimento objetivo da realidade, dado a superação da vida cotidiana, “su correcta elevación evolutiva, su adecuación al conocimiento de la realidad objetiva, no es posible más que por el camino de la ciencia, abandonando el pensamiento cotidiano” (LUKÁCS, 1966b, p. 75).¹⁹⁴

5.2. A CATEGORIA DE APROXIMAÇÃO E UMA NOVA INTEGRAÇÃO ENTRE AS CIÊNCIAS (E A FILOSOFIA)

No capítulo sobre os complexos da filosofia e da ciência tratamos da função de continuidade da consciência e da linguagem, indicando que no pensamento de Lukács se trata de uma capacidade fundamental para reprodução do ser social, além de imprescindível para existência e desenvolvimento dos complexos citados, inclusive assumindo modos de ser particulares no seu interior. Além disso, ao final do último tópico do referido capítulo

¹⁹²Cita, a respeito disso, Engels: “E um altíssimo mérito da filosofia de então o fato de não se tenha deixado induzir a erro pelo estágio limitado dos conhecimentos naturais da época, que - de Espinosa aos grandes materialistas franceses - tenha conservado com firmeza o propósito de explicar o universo por si mesma, deixando à ciência do futuro as justificações de detalhe” (ENGELS, 1935, p. 486 *apud* LUKÁCS, 2012, p. 293).

¹⁹³É o caso, por exemplo, da história universal: “Marx diz no ‘Rascunho’: ‘A história universal não existiu sempre; a história como história universal é um resultado’. O fato de a ciência histórica estar hoje em vias de desvelar e expor o processo que gerou essa situação, ou seja, que já se tenham hoje rudimentos de uma ciência da história universal, esse fato não se choca com aquela constatação ontológica, mas antes a confirma” (LUKÁCS, 2012, p. 403).

¹⁹⁴“Hemos intentado mostrar que en el reflejo y en la práctica de la cotidianidad se encuentra ya una tendencia al conocimiento de la esencia. Pero esa tendencia no llega a ser método consciente sino en el comportamiento científico: entonces es una clara separación entre el fenómeno y la esencia, para posibilitar la vuelta, desde la esencia claramente conocida, a la legalidad del mundo fenoménico. Cuanto más enérgicamente se consti tuye ese método, tanto más radicalmente se separa, por el contenido y por la forma, la realidad reflejada en la ciencia de los modos inmediatos de reflejo propios de la cotidianidad” (LUKÁCS, 1966b, p. 140).

tratamos de passagem da concepção de progresso científico, ou seja, de ampliação do conhecimento correto da realidade, tornando-se patrimônio histórico da humanidade. Na obra tardia de Lukács comparece ainda outra categoria central para a compreensão tanto da sua teoria dialética do espelhamento como para o desenvolvimento da ciência e da filosofia. Trata-se da categoria de aproximação.

Esta categoria foi por nós referida em diversos momentos ao longo desta pesquisa, especialmente no capítulo anterior quando tratamos do processo de reconstrução da totalidade concreta da realidade pelo método dialético. Com o risco de deixar algumas dúvidas em relação ao seu preciso conteúdo, optamos por abordar esta categoria neste momento devido a sua forte ligação com a proposta de integração entre filosofia e ciência na obra de Lukács, bem como devido à necessidade que identificamos em um tratamento prévio tanto do método dialético, da teoria dialética do espelhamento, como da concepção de desenvolvimento científico na obra do autor.

Como vimos, o espelhamento filosófico-científico da realidade, na teoria do espelhamento em Lukács, não é um processo simples nem direto entre a consciência do sujeito e a realidade ou objeto visado. Trata-se antes de um “espelhamento dialético”, ou seja, de um processo que pressupõe mediações entre a realidade objetiva e a consciência. Todo conhecimento, inclusive o filosófico-científico, por isso, é sempre processual e produz necessariamente resultados aproximados¹⁹⁵. Diante disso, o objetivo do espelhamento não pode ser outra coisa do que ser “aproximadamente fiel”, o máximo possível, da realidade objetiva (LUKÁCS, 2012, p. 27), devendo esse ser o objetivo da ciência e da filosofia: se orientar “para o conhecimento mais adequado possível da realidade existente em si” (LUKÁCS, 2012, p. 47).

A posição de Lukács pode ser apreendida no elogio feito a Hegel no que diz respeito ao seu avanço em relação a Schelling ao considerar que a natureza é completamente indiferente a qualquer subjetividade em seu modo de existência sem sujeito. A consequência ao conhecimento da natureza é, como diz Hegel, o recuo das coisas naturais, deixando-as tal como são e nos orientamos segundo elas. Isso significa, para Lukács, a afirmação da possibilidade de um método objetivo, desantropomorfizador. No entanto, lembra Lukács, “a afirmação da cognoscibilidade do ente-em-si”, em Hegel, “não implica de modo algum dogmatismo acrítico”, antes, diz, “Hegel parte sempre da infinitude intensiva de todo

¹⁹⁵“la infinitud extensiva e intensiva de los objetos, sus relaciones estáticas y dinámicas, etc., no permiten concebir como absolutamente definitivo ningún conocimiento, en ninguna forma, ni pensar que pueda estar exento alguna vez de correcciones, limitaciones, ampliaciones, etc.” (LUKÁCS, 1966b, p. 26).

ente-em-si, e é perfeitamente consciente do *caráter apenas aproximativo de todo ato de conhecimento*” (LUKÁCS, 2012, p. 206 - *grifo nosso*).¹⁹⁶

A importância da categoria de aproximação está posta na teoria de Lukács de modo explícito desde pelo menos 1948, com *Existencialismo e marxismo*, em que o autor dedica algumas páginas para o seu tratamento. Novamente a influência de Lênin é limpidamente perceptível em toda teoria de Lukács, mesmo na maturidade. “A concepção leniniana do conhecimento científico reserva”, diz Lukács (1979, p. 234), “um lugar de primeiro plano à noção de aproximação e esse fato é de uma importância prática considerável do ponto de vista da metodologia das ciências naturais e da sociologia”. Ali torna-se mais evidente a conexão existente entre a essência e fenômeno dos objetos com a própria categoria de aproximação. Dado que a essência não é dada imediatamente ao conhecimento, as aproximações sucessivas ao objeto emergem já aqui como uma necessidade.

Com a questão da aproximação ao objeto real, Lukács pretende nesta mesma obra resolver o problema da relatividade do conhecimento sem cair em um relativismo (do mesmo modo que sem negar totalmente o caráter absoluto do conhecimento). Na dialética entre relativo e absoluto ao conhecimento, a categoria de aproximação figura como momento preponderante: “Nossos conhecimentos são apenas aproximações da plenitude da realidade, e por isso mesmo, são sempre relativos; na medida, entretanto, em que representam a aproximação efetiva da realidade objetiva, que existe independente de nossa consciência, são sempre absolutos” (LUKÁCS, 1979, p. 233). Mesmo quando o conhecimento atinge um nível de apreensão significativo da essência de uma realidade, nunca significa um completo esgotamento deste conhecimento, dado que a realidade é sempre mais rica e completa do que qualquer nível obtido de conhecimento (LUKÁCS, 1979, p. 232-3; 236-7).¹⁹⁷

Em outro momento encontramos por outros meios uma explicitação deste problema da relação entre o caráter aproximado e processual do conhecimento, e a inesgotabilidade da

¹⁹⁶De passagem, cabe afirmar a influência hegeliana para teoria do espelhamento de Lukács e a importância da categoria de aproximação, como se explicita na afirmação de Lukács de que “é precisamente mérito seu [de Hegel] ter posto no centro da teoria do conhecimento dialética a categoria de aproximação” (LUKÁCS, 2012, p. 213) e que a dialética quando posta na sua real dependência em relação a ontologia realista pode “orientar a teoria do conhecimento em pontos profundamente essenciais” (LUKÁCS, 2012, p. 214).

¹⁹⁷Anteriormente em *Arte e verdade objetiva* o autor já havia posto a solução deste problema nestes termos: “[o] movimento do conhecimento científico da realidade é um movimento infinito. Isto significa que em cada conhecimento científico correto se reflete corretamente a realidade objetiva; neste sentido, tal conhecimento é absoluto. Porém, como a realidade mesma é sempre mais rica, mais variada que toda lei, é próprio da essência do conhecimento a necessidade de ser constantemente desenvolvido, aprofundado, enriquecido, que o absoluto sempre apareça como algo relativo e aproximado” (LUKÁCS, 1934, s.p.).

própria realidade e do que pode ser conhecido¹⁹⁸. Para Lukács, o processo de conhecimento se aproxima progressivamente da realidade, ao mesmo tempo em que amplia, no mesmo movimento, os desconhecimentos. “Quanto mais conhecemos a natureza”, diz, “tanto mais evidente resulta este *medium* desconhecido, pleno de consequências mais importantes para o desenvolvimento posterior da humanidade” (LUKÁCS, 2014, p. 29).¹⁹⁹

Feito este preâmbulo acerca da categoria de aproximação, que em maior ou menor medida encontrava-se pulverizada ao longo das nossas exposições anteriores, estamos agora em condições de expor o seu papel na integração das ciências e da filosofia. Conforme pontuamos rapidamente no capítulo anterior, a aproximação de que estamos tratando (bem como o progresso que ela representa para Lukács), deve ser entendida não como algo restrito ao pesquisador individual, mas primeiramente enquanto um processo coletivo, ou melhor, como processo real da história do conhecimento filosófico e científico. As aproximações ocorrem em um sentido social e histórico mais amplo. Como encontramos em *Arte e verdade objetiva*, “os conhecimentos científicos singulares (leis, etc.) não são independentes uns dos outros, mas formam um sistema integral. E esta conexão é tanto mais intensiva quanto mais a ciência em questão se desenvolve” (LUKÁCS, 1934, s.p.)²⁰⁰. Sendo assim, para Lukács, “O conhecimento certamente não atingiu ainda toda a realidade, mas isto é apenas um encorajamento para o progresso” (LUKÁCS, 1979, p. 237).

Para os propósitos deste momento da pesquisa, o que queremos destacar é que aproximação e processualidade formam uma unidade do ponto de vista da universalidade do processo histórico da filosofia e da ciência. Conforme vimos a respeito do método dialético, para Lukács, “aquilo que é real num fenômeno real só pode ser desvendado pelo espelhamento e pela análise da totalidade de seus momentos” (LUKÁCS, 2012, p. 66). O alcance, sempre aproximado, desta totalidade, é uma tarefa de toda a história do complexo da filosofia e da ciência até nossos dias. Quando Lukács trata da processualidade e em aproximações sucessivas do conhecimento ao objeto ou realidade, se refere, portanto, ao modo necessário de proceder no conhecimento tanto do pesquisador individual quanto do conjunto das ciências e da filosofia. A partir das indicações do autor é possível apreender que

¹⁹⁸“O termo aproximativo [...] deve ser entendido em sentido ontológico e não gnosiológico. A aproximação é a apreensão ideal não totalizadora da malha causal intrincada da realidade, é a representação na consciência das articulações mais gerais e preponderantes das categorias da realidade, como forma de revelar as necessidades responsáveis pelo engendramento dos processos decisivos do ser social” (FORTES, 2013, p. 106).

¹⁹⁹“quanto mais uma coisa é complexa, tanto mais ilimitado - seja extensivamente, seja intensivamente - é o objeto diante do qual se encontra a consciência do homem, de modo que mesmo o melhor saber só pode ser um conhecimento relativo e aproximativo” (LUKÁCS, 2014, p. 29).

²⁰⁰Na mesma obra Lukács defende que “totalidade extensiva [da realidade] só pode ser reproduzida mentalmente pelo processo infinito da ciência de forma sempre crescente” (LUKÁCS, 1934, s.p.).

o espelhamento dialético da realidade é uma inter-relação entre o saber ontologicamente constituído histórica e socialmente e que é incorporado pelo pesquisador individual, que, por sua vez, retorna ao conjunto da totalidade daquele saber, auxiliando no progresso do correto espelhamento da totalidade dos momentos da realidade.

Especificamente no caso da ciência e da filosofia, quando novas verdades - portanto necessariamente fundadas em termos ontológicos - são descobertas, elas “aprofundam e multiplicam os conhecimentos ontológicos” (LUKÁCS, 2012, p. 47), dos quais, portanto, vão sendo apropriados e descobertos de maneira processualmente progressiva, porém não retilínea, como já vimos no primeiro capítulo. O resultado da inter-relação dos resultados da totalidade das ciências e da generalização dos seus métodos deve ser, assim, “um espelhamento adequado da realidade em si, uma imagem de mundo” (LUKÁCS, 2012, p. 51). Este foi, inclusive, um dos percursos do conhecimento obtido na práxis (em oposição àquele, igualmente efetivo, baseado na manipulação, como vimos): “os resultados da práxis”, diz Lukács (LUKÁCS, 2012, p. 57), “corretamente generalizados, integravam-se a totalidade do saber até então obtido, o que se constituía numa força motriz decisiva para o progresso a ciência, para a correção e o alargamento verifico da concepção humana de mundo”.

Apesar desta integração se constituir, para Lukács, em um fato histórico objetivo, no decorrer do desenvolvimento das ciências, pela sua crescente divisão disciplinar, a “diferenciação das pesquisas singulares cresce desmesuradamente e vai tão longe que, às vezes, mesmo eruditos de grande capacidade não mais entendem a ‘linguagem’ de áreas limítrofes”, diz Lukács (2012, p. 67). “E essa situação parece ainda mais grotesca e intolerável por quanto”, prossegue, “precisamente, a atual pesquisa científica da realidade, simultaneamente à especialização, rompe com mais frequência as delimitações acadêmicas das disciplinas, iluminando suas cada vez mais ricas interconexões, inter-relações etc” (LUKÁCS, 2012, p. 67). No entanto, para Lukács esta diferenciação da ciência em campos não é por si só deletéria ao conhecimento, mas ante “um pressuposto imprescindível do conhecimento exato da realidade, do domínio prático e teórico da realidade”. Mas imediatamente em seguida, o autor explica que esta divisão torna-se reificadora “onde for concebida como um ser autônomo *sui generis* a autonomia de um ramo do saber”, dado que “nesse caso desaparecem de tal modo tanto toda gênese real quanto todo processo real, que no plano do ser é sempre um processo total” (LUKÁCS, 2015, p. 684).

Disso resulta uma exigência de integração da totalidade do saber verdadeiramente fundado ontologicamente de modo consciente, em um novo tipo de universalidade científica, como propõe Lukács:

Por essa razão, a efetiva exigência que hoje se põe é voltar a recorrer à realidade existente em si, sem levar em conta onde e como são academicamente classificados seus grupos de fenômenos isolados. Poderia e deveria resultar daí um novo tipo de universalidade na ciência: a da multilateralidade intensiva e concreta na apreensão dos fatos singulares concretos. Algumas iniciativas nessa direção já existem hoje, cujo pressuposto, no entanto, é o seguinte: *tomar como ponto de partida a realidade, do verdadeiro ser-em-si dos fatos concretos em questão*. Fosse essa realidade compreendida de modo correto, as delimitações artificiais erigidas pelo espelhamento baseado na divisão do trabalho não poderiam constituir-se num impedimento para o progresso do conhecimento (LUKÁCS, 2012, p. 67 - *grifo nosso*).

Em relação ao novo tipo de universalização da ciência do qual propõe Lukács, como é evidente a essa altura das nossas exposições, ela tem fundamento numa concepção ontológica da própria realidade enquanto uma totalidade formada por totalidades (ou complexo constituído de complexos). Sabendo, com base na perspectiva lukacsiana, que a divisão da ciência em campos isolados implica em uma fratura do modo de ser da realidade, a universalização que propõe Lukács, a partir do princípio ontológico da sua unidade dialética, não é mais uma imposição artificial para o seu conhecimento, mas uma busca em aprendê-la tão como ela “em-si” se constitui. Aqui é possível vislumbrar uma outra potencialidade das contribuições de Lukács, inclusive com importantes princípios para repensar a pesquisa em torno da questão ambiental e a integração entre diferentes campos do saber que não coaduna necessariamente com as corriqueiras perspectivas interdisciplinares.

Somente aqui podemos compreender de modo mais conclusivo, ao menos no nível mais geral do desenvolvimento histórico-social, a indissociabilidade entre ciência e filosofia para Lukács. A passagem a seguir demonstra que, para o autor, a divisão rígida hoje existente entre filosofia e ciência é feita de modo artificial e fetichizante:

Ao voltar agora o nosso interesse para a gênese da filosofia, devemos tomar ciência, de início, que *a priori não existe nenhum limite que possa ser traçado com precisão entre generalizações científicas e generalizações filosóficas*; ainda hoje, numa época em que a divisão do trabalho leva à tendência de erigir barreiras artificiais, fetichizantes, entre os diversos ramos do saber, muitas vezes é difícil constatar, no caso de certas generalizações, se elas possuem um caráter científico ou filosófico (LUKÁCS, 2015, p. 540 - *grifo nosso*).

Em outro momento, em passagem extensa, mas que sintetiza e evidencia a percepção do autor a respeito da relação entre filosofia e ciência, defende que

[...] a filosofia aprofunda as generalizações das ciências, antes de tudo, por estabelecer uma relação inseparável com o nascimento histórico e o destino do gênero humano, com a essência, o ser e o devir humanos. Enquanto o método da generalização nas ciências se torna cada vez mais desantropomorfizador, a sua culminância na filosofia representa simultaneamente um antropocentrismo. Nesse caso, a palavra “simultaneamente” deve ser sublinhada. Porque em contraposição à tendência básica antropomorfizante das artes, o método da filosofia nunca representa uma ruptura com o das ciências. O ato de ultrapassar as barreiras da apreensão antropologicamente comprometida do mundo é mantido na filosofia, sendo até por vezes intensificado; o seu desenvolvimento evidencia um pacto cada vez mais aprofundado, claro que sempre também crítico, com os métodos autênticos (não do tipo manipulador) da cientificidade. Nesse contexto, o antropocentrismo tem significado duplo: por um lado, significa que, para a filosofia, a essência e o destino do gênero humano, o seu “de onde?” e o seu “para onde?”, constituem o problema central permanente – todavia, em constante transformação temporal e histórica. Na filosofia autêntica, o ultrapassar das necessárias divisões do trabalho das ciências, a universalidade filosófica, nunca constitui um fim em si mesmo, nunca é uma síntese meramente enciclopédica ou pedagógica de resultados acreditados, mas uma sistematização como meio de possibilitar a compreensão mais adequada possível desse “de onde?” e “para onde?” do gênero humano (LUKÁCS, 2015, p. 540).

Portanto, o fato histórico da autonomização das generalizações filosóficas-científicas, fruto já inicialmente da divisão social do trabalho, na ampliação desta termina por especializar internamente estes conhecimentos, ao ponto de criar barreiras internas entre os complexos da filosofia e da ciência, e no interior do próprio complexo científico. Esta visão fetichizante e artificial permanece atualmente ainda muito viva.

A partir disso, e do que foi apresentado ao longo deste capítulo e nos anteriores, com vistas a clarificar outras possíveis contribuições do autor a questão ambiental, vemos que preocupação de integração comparece sob outros fundamentos também no pensamento de Lukács, de maneira radicalmente diferente da proposta do PPGDTS, daí, talvez, sua possível e central contribuição.

Começemos por lembrar que para o autor está em curso um processo de crescente integração dos complexos menores em complexos maiores, o que implica em uma igualmente crescente interação entre estes complexos (LUKÁCS, 2012, p. 402-3). No campo da ciência, por sua vez, “cresce objetivamente a intensidade e a quantidade das ‘ligações transversais’”, se referindo a interpenetração de campos que foram isolados pela divisão do trabalho. Mantê-los isolados significa a manutenção de uma ideologia de manipulação da própria realidade. A partir da própria perspectiva global da realidade, a inferência de que as disciplinas que hoje compõem a ciência fazem parte (ou formam) um complexo ontológico é evidente. Tal como vimos, o processo de abstração dos elementos e complexos menores é necessário ao conhecimento, sendo assim, esta ontologia unitária “naturalmente não só admite

como também exige pesquisas especializadas” (LUKÁCS, 2015, p. 817), o que não significa a negação da unidade ontológica da realidade, nem mesmo o isolamento especializado.

Caso contrário, afirmar que com a crescente sociabilidade e integração das comunidades “a articulação recíproca dos vários complexos sociais aumenta constantemente, em termos extensivos e intensivos” (LUKÁCS, 2012, p. 402), seria impossível. De fato, como vimos, Lukács defende a existência de um “processo desigual, porém cada vez mais explícito, da crescente integração das unidades menores em unidades maiores”, além de uma ampliação extensiva e intensiva do contato recíproco entre elas, que impacta na própria estrutura interna destes complexos (LUKÁCS, 2012, p. 403). Sendo assim, diferentemente do que se observa em Leff (1998), aqui a necessidade de uma integração entre as ciências não decorre de um objeto complexo que é a crise ambiental, mas uma necessidade ontológica anterior a esta crise e de uma crescente integração e complexificação da realidade no seu conjunto.

Em carta datada de 1939, endereçada à Anna Seghers, Lukács afirma que “nenhum trabalho crítico pode ser completo e fechado em si”, e ainda, que “completo – relativamente completo – somente seria um sistema completo da teoria e da arte, que contivesse ao mesmo tempo uma história completa da evolução da arte” (LUKÁCS, 1939 *apud* OLDRINI, 2002, p. 55). Oldrini, comentando o contido na carta supracitada, afirma que: “Exatamente por isso, é preciso que o crítico não se feche na especialização unilateral; que, sem cada discussão singular, ele pelo menos faça alusão ‘ao quadro geral, ao desenvolvimento sistemático e histórico’”, sendo necessário, além disso, “ter ‘conhecimento da conexão universal de todos os problemas entre si’” (OLDRINI, 2002, p. 56).

A própria teoria lukacsiana do realismo estético é uma demonstração desta busca de integrar domínios aparentemente distantes. Conforme apresenta Oldrini (2002, 2008), para Lukács, entre o realismo como método de criação artística e a teoria materialista marxiana da objetividade, impera uma derivação mútua e uma conexão estreita. Ou ainda, para Tertulian (2002a p. 45), Lukács elaborou uma teoria da arte, da ciência, da religião, da moral e da ética, ou seja, que abarcam um conjunto de domínios da realidade, todas “fundamentadas sobre um estudo original da dialética entre subjetividade e objetividade, entre a heteronomia e a autonomia do sujeito”.

O fato da teoria do conhecimento ontológica proposta por Lukács não sustentar abordagens interdisciplinares, multidisciplinares e etc., decorre da compreensão, portanto, de que o conhecimento deve ser ontológico e que a forma de ser da realidade é em totalidade, sendo que todo fracionamento em partes é produto somente da consciência. Logo, prescinde

de qualquer método interdisciplinar em nome de uma visão de totalidade ontológica. Segundo defende Coutinho (1996, p. 10)

[...] contra a rígida divisão do trabalho científico proposta pelo positivismo em suas diferentes vertentes, o projeto ontológico lukacsiano resgata claramente o ponto de vista da totalidade, buscando mostrar que a análise do social e suas relações com a natureza sofre sérias limitações se for fragmentada em disciplinas sociais particulares e estanques.

Mas é no método dialético, a partir do que Lukács considera como uma nova cientificidade inaugurada por Marx, que a alternativa às formas contemporâneas de integração das ciências pode encontrar solo fértil, dado que pretende não somente abordar a realidade sob uma nova perspectiva onto-metodológica, mas devido aos próprios procedimentos que são adotados rumo à apreensão desta totalidade que é a realidade.

Por um lado, o pensamento de Lukács pode consistir em uma contribuição fundamental para refletir sobre as bases dos diferentes campos do conhecimento, dado que suas preocupações estão voltadas aos próprios fundamentos do ser social e do conhecimento ontológico a partir desta base. Por outro lado, a obra lukacsiana não é um tratado epistemológico, nem possui um fim em si mesmo. Basta recordarmos do seu projeto de escrever uma *Ética*, do qual nos deixou somente suas bases introdutórias, constantes na *Ontologia*, que “foi programaticamente concebida como um ato de intervenção política” (COUTINHO, 1996, p. 23). Trata-se de um conhecimento com vistas à transformação do estado de coisas atuais. Conforme afirma Vaisman e Fortes (2010, p. 15), a “incursão lukacsiana no debate da ontologia não é de modo algum fruto de inclinações particulares ou meramente teóricas”, antes, da compreensão de que a realidade deve ser transformada, “e que, para tanto, uma série de questões do campo prático e do teórico devem ser tratadas a partir de uma nova perspectiva”.

Nos furtaremos aqui de retomar todas as ressalvas com relação à pretensão ontológica do processo de conhecimento para Lukács, das quais tornam frágeis diversos momentos da sua teoria. Diremos tão somente que estas debilidades podem receber importantes correções a partir do próprio método dialético e da sua concepção onto-genérica da ciência e da filosofia, implicando em uma fertilidade ainda maior para reflexão em torno da integração entre as ciências e a filosofia.

5.3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com este capítulo esperamos ter apresentado com fidelidade e crítica criteriosa reflexões acerca da integração tanto entre os diferentes ramos da ciência, mas sobretudo entre esta e a filosofia - considerando o papel desempenhado pelo cotidiano nesta integração -, a partir de indicações deixadas por Lukács em sua obra tardia. Pensamos que esta abordagem, independente da concordância ou discordância a respeito dos seus fundamentos ontológicos e proposta epistemológica, é original com relação ao presente no debate socioambiental, inclusive marxista. Sobretudo o tópico anterior deixou mais explícito as potencialidades contidas na obra do autor a respeito desta problemática. Nestas considerações finais, nos cabe somente pontuar alguns aspectos relativos ao tratamento dedicado à ciência e a filosofia, assim como a sua proposta de um conhecimento ontológico pautado da vigilância recíproca entre elas - mas do qual deve ser visto no interior do método dialético em geral.

Cabe lembrar ainda daquela tendência crítico-ontológica fundamental da história: “o próprio controle ontológico é algo histórico”, por isso mesmo, “a crítica ontológica da ciência não é uma simples crítica atribuída a qualquer professor, mas um grande processo histórico no qual, mediante o trabalho e a atividade histórica, certos modos de representação, ontologicamente falsos, vão sendo gradualmente superados” (LUKÁCS, 2014, p. 39). Em outras palavras, quanto a possibilidade de uma crítica (ou correção) ontológica, Lukács a todo momento se refere a um policiamento recíproco baseado em capacidades internas de ambas, filosofia e ciência. No entanto, o autor não demonstra suficientemente os mecanismos internos capazes de garantir a fidelidade ao “ser-em-si”. Sugerimos, assim, que as pretensões de Lukács não podem ser provadas abstratamente tal como sua obra apresenta, antes necessitam de análises concretas no interior da ciência e da filosofia.

Em específico em relação à ciência, cabe lembrar que na *Ontologia* temos, por um lado, uma crítica da ciência moderna do ponto de vista das suas concepções ontológicas, bem como das teorias acerca da ciência, sobretudo do neopositivismo; por outro lado, a defesa de uma outra concepção do conhecimento científico. No entanto, tanto em um caso como no outro, isso é feito prescindindo do estudo da legalidade específica da ciência, que não encontramos na ontologia, apesar de um esboço da sua gênese e indicações quanto a aspectos do seu desenvolvimento. Ademais, “espírito científico” recebe muita pouca atenção na obra de Lukács, a não ser no seu sentido crítico-negativo. Quando se refere diretamente ao seu conteúdo, é quase sempre evocado o rigor metodológico, sem desenvolvimentos significativos a respeito do seu conteúdo, ou enquanto uma intencionalidade: “A cientificidade está fundada na aspiração por conhecer a realidade objetiva, como ela é em si” (LUKÁCS, 2015, p. 567).

A esse respeito, o problema do marxismo como ideologia é relevante de ser aqui ao menos citado, pois demonstra como esta lacuna acerca do conteúdo da ciência é fundamental. Lukács admite que o marxismo possui uma gênese e função ideológica, mas que “em todas as suas exposições teóricas, históricas e sociocríticas, ele sempre levanta a pretensão da cientificidade”, ademais, que “a sua polêmica contra concepções falsas [...] sempre se mantém, pela própria essência da coisa, num plano puramente científico, consistindo na comprovação racional e programática de incoerências na teoria, de imprecisões na exposição de fatos históricos etc.”. Conclusivamente, diz o autor que “O antagonismo real entre científico e não científico é uma questão objetiva e metodológica” (LUKÁCS, 2015, p. 570). Vemos, portanto, que a cientificidade ou não de uma teoria independe do seu caráter ideológico, mas principalmente dos confrontos sociais existentes. Trata-se de algo a ser resolvido no plano puramente científico, objetivamente e metodologicamente. Isso, por si só, evidencia o problema que estamos levantando. Mas é possível ir além, dado que o sentido atribuído ao científico não é redutível à ciência moderna tal como gnosiologicamente se apreende, dado que, para Lukács, Marx desenvolveu uma nova cientificidade, conforme vimos. Ao mesmo tempo, como também vimos, Lukács não rechaça completamente a ciência moderna, nem critica diretamente seus fundamentos (FORTES, 2013, p. 273)²⁰¹, sendo assim, mesmo esta nova cientificidade marxiana não é totalmente apartada daquela que fundamenta a ciência moderna. Ambas, a ciência moderna em geral e na nova cientificidade marxiana, existem no âmbito dos complexos sociais da ciência e da filosofia, possuindo uma autonomia relativa com relação às determinações dos demais complexos e da totalidade. Com base nisso, deveríamos nos indagar mais profundamente acerca da relação entre esta nova cientificidade marxiana e os fundamentos da ciência moderna. No entanto, dado que não encontramos em Lukács uma análise destes fundamentos (especialmente seus métodos), a não ser do ponto de vista da crítica gnosiológica, tal apreciação torna-se difícil, apesar de fundamental.

Em relação à filosofia, esta não é rebaixada pelo autor à uma ciência particular (LUKÁCS, 2012, p. 290) e por isso sua integração à ciência não se faz enquanto uma simples interação disciplinar. A filosofia, ao contrário, assume um caráter de fundamento do conhecimento, enquanto guia para pesquisa científica, é a “visão crítica em sentido ontológico”. Lukács busca superar a inter-relação entre filosofia e ciência em que “uma

²⁰¹Dado que, conforme afirma Fortes (2013, p. 274), retomando o juízo de Marx acerca de Sismondi, “mesmo um ferrenho defensor ideológico das bases da sociabilidade do capital é capaz de apreender de maneira cientificamente correta fenômenos importantes da economia capitalista”. Neste caso, devemos nos indagar a respeito do que se entende por “maneira cientificamente correta”.

afirmação, no fundo ontológica, feita pela ciência seja confrontada simplesmente com exigências conceituais da filosofia”, como ocorria com Hegel. Exige, ao contrário, que “haja uma confrontação do próprio ser físico com as afirmações científicas feitas pela ciência física mesma”, cabendo a filosofia “exigir apenas que cada ciência não incorra num antagonismo com a peculiaridade do ser” (LUKÁCS, 2015, p. 456). Como confrontar o ser físico, neste caso, senão pela ciência física? A filosofia possui instrumentos e métodos mais apropriados que a ciência física para julgar a correspondência das suas afirmações com a realidade?

Nas nossas investigações é possível verificar similaridades entre esta visão da relação entre filosofia e ciência é um modo repaginado e aquela da interação entre materialismo histórico e materialismo dialético explicitada logo no início da obra *Estética*. Esta interação representaria a unidade entre determinações teóricas e históricas. Ou seja, é possível visualizar uma certa persistência da visão mecânica do materialismo histórico e do materialismo dialético como esferas diferentes, mesmo que unitárias, do método. Lukács chega a dizer que a sua *Estética* está dividida entre o ponto de vista dominante do materialismo dialético na primeira e segunda partes, porque “se trata de expresar conceptualmente la esencia objetiva de lo estético”, enquanto que na terceira parte domina “el método del materialismo histórico”, posto que ali o foco está nas “determinaciones y peculiaridades históricas de la génesis de las artes [...]” etc.²⁰² Na *Ontologia* não encontramos esta relação que então era fundamental nos mesmos termos, elas aparecem agora na interação entre filosofia e ciência, materializando-se naqueles procedimentos das observações empíricas e da abstração isoladora²⁰³. De todo modo, a concepção inicial de duas esferas, uma teórica e uma histórica, parece persistir. Enquanto na *Estética* caberia o fundamento ao materialismo dialético, na *Ontologia* caberia à filosofia enquanto salvaguarda da crítica ontológica e da integração do conhecimento à totalidade.²⁰⁴

Em resumo, diríamos que Lukács apresenta o pensamento de Marx e a sua crítica ontológica como uma nova cientificidade prescindindo a exposição sistemática na ciência concreta, mais precisamente da prática científica, bem como dos instrumentos de que dispõe a

²⁰²Frederico (2014, p. 9) defende que esta divisão entre materialismo histórico e materialismo dialético “contradiz o caráter monista da ontologia marxiana e, conseqüentemente, a própria orientação ontológica do pensamento lukacsiano”, levantando a hipótese de que “Talvez isso tenha contribuído para o abandono da *Estética*”.

²⁰³Ademais, persiste a ideia do materialismo dialético enquanto “a filosofia geral do marxismo” e o materialismo histórico como a “sua teoria do desenvolvimento histórico-social” (LUKÁCS, 2015, p. 196).

²⁰⁴Mesmo que esta questão seja pouco posta em discussão pelos adeptos da teoria de Lukács, talvez pelos seus problemas evidentes de esquematismo, consideramos que pela posição assumida certa vez por um dos seus principais seguidores (NETTO, 2011b), trata-se de uma questão mais ou menos aceita.

filosofia para garantir a vigilância ontológica dos resultados científicos²⁰⁵. Neste caso, consideramos que o melhor caminho para superação desta limitação seja a retomada efetiva, ou seja, na prática investigativa, da oitava tese de Marx contra Feuerbach: “A vida social é essencialmente prática. Todos os mistérios que desviam a teoria para o misticismo encontram sua solução racional na prática humana e na compreensão desta prática”. O ponto de partida deve ser, portanto, a prática científica e filosófica.

²⁰⁵Uma hipótese é a de que esta ausência de sistematização se deva ao próprio modo com que Lukács abordava o pensamento de Marx, sempre positivo com relação às suas elaborações. Sendo assim, não tinha porque se questionar se os resultados que Marx chegou e seus enunciados eram ontológicos ou construtos mentais para fornecer uma explicação mais ou menos satisfatória daquele fenômeno. “O ‘verdadeiro’ Marx tinha que ser descoberto e a verdadeira sucessão de suas idéias na forma de uma construção filosófica tinha que ser encontrada, essa era a ‘tarefa’” (HELLER, 1979, p. 162 – *tradução nossa*).

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A obra escrita de Lukács [a Ontologia] [...] é paralela à obra de arte imaginária em Le chef-d'oeuvre inconnu de Balzac, em que uma perna de forma admirável no meio de uma tela estragada, mas colorida, testemunha o gênio artístico original e o fato da genialidade subjacente do artista e a ousadia de seu pensamento (HELLER, 1979, p. 162-3).

Dissemos em outro momento, no início deste trabalho²⁰⁶, que a obra de Lukács atraiu algumas posições extremadas, tanto de críticos como de defensores. A avaliação de Netto a respeito da recepção da teoria de Marx nos parece apropriada para explicar estas posições no caso do nosso autor, qual seja, de que problemas com relação ao tratamento da sua teoria tem razões de ser também ideopolíticas, dada sua vinculação a um projeto societário revolucionário, e com isso, “a análise e a crítica da sua concepção teórico-metodológica (e não só) estiveram sempre condicionadas às reações que tal projeto despertou e continua despertando” (NETTO, 2009, p. 10). Isso se aplica, pensamos, aos críticos, mas também aos adeptos. Ainda mais se tratando de um autor em que lhe é atribuído o papel de colocar as bases para renovação do marxismo e, no limite, de manter esta tradição viva no cenário acadêmico. Criticar Lukács, portanto, poderia soar como uma crítica ao próprio Marx e ao marxismo; no universo específico do Serviço Social, mais precisamente no microcosmo acadêmico, abrir as portas para o neoconservadorismo e ao pensamento pós-moderno.

Esperamos que este trabalho não seja um sintoma nem de anti-marxismo, nem de culto ao autor. Nossas intenções de pesquisa não eram nem de superação do autor, muito menos de sugerir qualquer substituição de referência teórica ao debate epistemológico no âmbito das reflexões socioambientais. Nossas pretensões se limitaram a realizar uma avaliação crítica – portanto, aberta, sistemática, rigorosa e profunda – das elaborações do autor a respeito da temática epistemológica e metodológica, e a partir daí apresentar sobre isso uma elaboração marginalizada – para não dizer desconhecida – no âmbito do debate socioambiental, da qual pode ou não trazer contribuições significativas, sobretudo no que toca a integração das disciplinas e conhecimentos para produção de pesquisas.

Talvez uma das maiores dificuldades na discussão sobre a filosofia e a ciência nos dias atuais seja imprimir uma atitude prudente que não seja conservadora com relação às mudanças e novidades, nem demasiadamente apressada no abandono do passado, numa pretensão de jovialidade que termina por reproduzir amadorismo. Esta pesquisa na sua fase

²⁰⁶ Cf. p. 31.

investigativa teve altos e baixos entre a imprudência e a prudência conversadora, até chegar ao resultado exposto, do qual consideramos que pode ser considerado prudente na medida em que não nega nem aceita dogmaticamente a teoria de Lukács, mas antes, a partir dele visa abrir novas possibilidades entre as suas lacunas. Acreditamos que, por um lado, tenhamos indicado algumas rachaduras no duro casco dos dogmáticos marxistas que pretendem ver na obra de Lukács uma armadura impenetrável. Por outro lado, mostrando que não se faz ciência nova sem rigor teórico para com sua própria história, em que o marxismo tem papel fundamental e não pode ser reduzido aos dogmáticos e vulgarizadores, tendo muito a contribuir para pensar a ciência e a filosofia hoje, em particular os estudos socioambientais.

Em alguma medida a percepção de Vaisman e Fortes (2022, p. 14), estudiosos e comentadores notáveis da obra de Lukács no Brasil, é representativa do modo como vemos e buscamos investigá-lo: “O autor nos deixou, de fato, um testamento filosófico que aponta caminhos que precisam ser desdobrados e desenvolvidos”; portanto, Lukács “deve ser tratado com toda a seriedade a que faz jus todo grande pensador; o que significa enfrentar de maneira rigorosa os limites de seu pensamento e extrair as devidas consequências dos elementos-chave e seu legado”. Isso significa

Destacar a grandeza do pensamento lukácsiano, suas análises contributivas para a compreensão do desdobramento das disputas das ideias do século XX, não significa, portanto, a adesão desmedida e acrítica a todos os seus apontamentos. É preciso desenvolver, diante de todo e qualquer pensador, a mesma postura de rigor que o próprio filósofo húngaro postulou diante dos autores que passaram por sua pena, inclusive ele próprio (VAISMAN; FORTES, 2022, p 11-2).

Não é o caso aqui de dizer considerações finais protocolares, seja de resumo de tudo o que já foi dito ou mesmo de buscar realizar uma avaliação de cada discussão. Para este último as considerações finais constantes em cada um dos capítulos nos parece suficiente e esperamos ter deixado explícito nestes momentos tanto a nossa percepção mais sintética das elaborações do autor como de possíveis contribuições ao debate socioambiental. Em cada uma das discussões, e portanto ao todo de que fazem parte, tornou-se evidente que os resultados não são unívocos (aceitação ou negação das elaborações do autor). Uma avaliação mais satisfatória deve estar voltada não para posições rígidas, mas para as potencialidades, maiores ou menores, contidas nestas elaborações, das quais não podem ser feitas somente por meios interpretativos, mas antes a partir do acúmulo filosófico e científico acerca das questões tratadas.

Em todo caso, especificamente no caso das contribuições ao debate socioambiental, a avaliação da fecundidade e capacidade de investigação das problemáticas postas no interior do debate socioambiental não pode ser feita somente com base no que esta pesquisa apresentou. Trata-se de uma avaliação que requer sua utilização em pesquisas concretas, da demonstração da sua potencialidade no processo investigativo de problemas específicos. Nesse sentido, a pesquisa que aqui apresentamos não pode deixar de ter um caráter normativo e incentivador a novos caminhos, reflexos e hipóteses de pesquisa, mas não conclusivo.

Nossas considerações finais caminham, assim, muito mais para novas hipóteses e rumos possíveis de pesquisa do que propriamente para uma conclusão. A partir disso, consideramos que refletir as Ciências Ambientais, em específico a questão da articulação entre diferentes disciplinas e pesquisadores que este espaço acadêmico busca proporcionar de modo epistemologicamente e metodologicamente determinado, mas não unívoco e homogêneo, a partir da obra de Lukács pode ser feito, de maneira mais rica inclusive, não em termos de polarização, com base em uma oposição de paradigmas, mas de aproximações e limites possíveis. A relação entre política e Ciências Ambientais (FORYSTH, 2003 *apud* AZEVEDO *et. al.*, 2022), por exemplo, pode encontrar em Lukács contribuições importantes, sobretudo no que diz respeito a origem da questão nos ditames da estrutura capitalista, ao mesmo tempo em que estas contribuições devem ser pensadas para além dos termos universais em que o autor coloca, voltado a estrutura geral das determinações no que diz respeito ao conhecimento, pensado sobretudo a partir dos influxos da lógica do capital à produção do conhecimento. Para que seja uma articulação realmente fecunda, seria necessário não prescindir daquilo que é próprio das Ciências Ambientais no que diz respeito às pesquisas que já foram realizadas sobre si próprias, suas agendas de pesquisa e opções teóricas. Esta aproximação, a princípio simplesmente entre teoria lukacsiana e prática de pesquisa nas Ciências Ambientais com enriquecimento desta por aquela, pode produzir, ao contrário, avanços nos limites da teoria de Lukács no que diz respeito, por exemplo, a reflexão geopolítica do conhecimento (AZEVEDO *et. al.*, 2022) e do seu papel na determinação do espelhamento e dos rumos investigativos (do uso do método portanto).

Ao mesmo tempo, mais diretamente ao tocante da problemática do conhecimento na obra do autor, a compreensão do conhecimento científico do ponto de vista das contribuições, por exemplo, da sociologia da ciência, da qual aparecem em alguns casos no interior do debate socioambiental, como em Azevedo *et. al.* (2022, p. 165), a partir de Silva e Costa (2005), pela ideia de agenda de pesquisa, entendida como “um conjunto organizado de

ferramentas (teorias, metodologias, tecnologias, etc.) e instituições (normas, padrões de comportamento, convenções, etc.), que organizam a produção científica em contextos históricos específicos, demarcados por uma conduta de ação do cientista que é socialmente compartilhada por seus pares” (AZEVEDO *et. al.*, 2022, p. 165), considerando tanto fatores externos ao campo científico, como suas particularidades (sua autonomia relativa), pode proporcionar novas questões que vão além de um olhar direcionado exclusivamente a fidelidade ou não do pesquisador ao seu objeto de pesquisa (com vimos sintetizado em Netto, 1988).

É preciso recordar, no entanto, que esta pesquisa abordou somente uma parcela muito restrita (apesar de significativa) da literatura sobre a questão epistemológica no interior do debate socioambiental, dado o recorte pelo constante no PPGDTS. Ao fim da trajetória ao longo deste programa de pós-graduação verificamos uma marginalidade do marxismo enquanto tradição teórica e política, da qual não se restringe ao âmbito das discussões epistemológicas e metodológicas. Nesse sentido, discutir a obra de Lukács pode resultar em uma nova percepção acerca da tradição marxista, sobretudo de que ela não é impermeável a críticas, mas àqueles que se propõem a fazê-las devem ter consciência do rigor teórico do qual esta tarefa exige, ao mesmo tempo em que esta tradição não pode simplesmente ser descartada como um mero artefato da história dos séculos XIX e XX. Além disso, observamos ainda a forte presença de um ecletismo teórico, sem uma definição explícita de uma linha teórica no interior do programa ou mesmo um conjunto explícito de perspectivas em disputa. Ao contrário disso, verificamos um conjunto de ilhas com contatos muito remotos, dos quais se devem muito menos por afinidade teórica. Estas ilhas teóricas em relação aos seus fundamentos epistemológicos e metodológicos, por sua vez, não recebem a devida avaliação das possibilidades reais de interdisciplinaridade, dado que são muito mais instrumentos de pesquisa do que objetos de análise. Cabe, portanto, a reflexão se o que ocorre no interior do programa é um rico pluralismo teórico ou de um pernicioso ecletismo; reflexão que deve necessariamente passar por um aprofundamento acerca dos fundamentos epistemológicos e metodológicos destas perspectivas teóricas. Ou seja, retirar esta discussão do espaço do pressuposto, do recalque, e abrir essas caixas-pretas para investigação sistemática e rigorosa.

Aos interessados em um estudo mais restrito a obra do autor, um caminho de pesquisa do qual se abriu ao longo das nossas investigações e do qual nos permitimos aqui explanar, sem necessariamente pretender nós mesmos desenvolver mais do que já fizemos, diz respeito ao tratamento dado pelo autor às pesquisas científicas na sua obra. Em diversos momentos da

segunda parte da *Ontologia* - em relação a primeira parte já discutimos brevemente no segundo capítulo deste trabalho - Lukács faz referência a este tipo de pesquisa nas mais diferentes áreas²⁰⁷ e também a pensadores como Darwin (LUKÁCS, 2015, p. 50, 459-60), Gordon Childe (LUKÁCS, 2015, p. 59, 473, 496), John Bernal LUKÁCS, (LUKÁCS, 2015, p. 60), Arnold Gehlen (LUKÁCS, 2015, p. 65), Ivan Pavlov (LUKÁCS, 2015, p. 66), Pierre Duhem (LUKÁCS, 2015, p. 96, 146), Henri Poincaré (LUKÁCS, 2015, p. 96), William Whyte (LUKÁCS, 2015, p. 149), Johann von Uexküll (LUKÁCS, 2015, p. 202) e outros. Com relação a tais referências deveríamos nos perguntar ao menos duas coisas: os juízos do autor a respeito destes pensadores são ainda hoje considerados corretos? Aqueles pensadores e pesquisas das quais Lukács realiza juízos positivos e os toma como parte do seu próprio constructo teórico são ainda atualmente consideradas válidas ou já foram superadas no interior das suas respectivas disciplinas/ciências? Isso tudo deve ser acrescido ao incentivo de buscar avançar para além da esfera interpretativa da obra do autor (ou seja, daquilo que o autor quis dizer), para se aquilo que por ele foi dito ainda se sustenta (ou um dia se sustentou) com base no conhecimento científico acumulado. Pensemos, por exemplo, na questão da prioridade do trabalho e no papel da linguagem na gênese do ser social, questões que até o momento só tem sido enfrentadas de modo quase que estritamente filosófico e/ou interpretativo²⁰⁸. Este, portanto, pode ser um caminho a pesquisadores(as) interessados(as) na obra do autor.

Mas o que para nós se mostrou de maior interesse enquanto uma agenda futura de pesquisa parte da seguinte constatação: o empreendimento de Lukács é inacabado e não impermeável a correções, sendo que a continuidade na sua empreitada, assim como a sua crítica, devem ser feitas tanto endogenamente quanto de maneira exógena ao marxismo, confrontando com o que fora produzido dentro e fora desta tradição. Ambas são tarefas ainda por fazer, sendo esta última ainda uma possibilidade pouco explorada – e da qual as reflexões no interior das Ciências Ambientais podem ser um caminho. A esse respeito, para nós tornou-se ainda mais premente a necessidade de que a respeito dos problemas epistemológicos e metodológicos o marxismo e o Serviço Social – mais precisamente o marxismo presente no Serviço Social -, voltem-se a própria história recente de desconstrução e construção filosófica e científica sobre tema. Temos em mente a valorização das riquíssimas

²⁰⁷ Ver (LUKÁCS, 2015, p. 42, 60, 61, 65, 129, 133, 148-9, 163, 192, 202, 294, 310, 402, 409-10, 452, 457-8, 459-60, 476, 478).

²⁰⁸ Ver, por exemplo, os trabalhos muito explicativos, no entanto limitados no sentido aqui exposto, de Fortes (2016) e Lessa (2012).

e vastas pesquisas e discussões no interior das disciplinas de História da Ciência, Sociologia do Conhecimento e, mais recentemente, a Sociologia da Ciência e a Filosofia da Ciência, que abarcam uma série de problemas que foram colocados nesta pesquisa, além de vários outros que poderiam ser tratados. Não é demais ainda lembrar que a Epistemologia, enquanto ramo da filosofia, não deixou de existir, continua produzindo e discutindo, devendo ser também investigada. Evidentemente se trata de um esforço coletivo gigantesco, mas que, segundo concebemos, é pressuposto inapelável sua incorporação se quisermos discutir este tipo de problemática com seriedade e atualidade.

Em outra pesquisa (CORDEIRO, *no prelo*), tendo como objeto as produções no âmbito do Serviço Social sobre o método do materialismo histórico-dialético, concluímos, entre outras coisas, que há uma baixa produção acadêmica, especialmente no nosso século, sobre este método e, em menor medida, sobre os fundamentos teórico-metodológicos da profissão. Diante disso, visando se manter no interior da temática desta dissertação, nos parece fecunda a investigação a respeito do tratamento epistemológico e metodológico, e portanto, a respeito do conhecimento científico, que tem sido dedicado no âmbito da produção acadêmica em Serviço Social; objetivando, por um lado, identificar os principais fundamentos teóricos acerca desta discussão – e, conseqüentemente, seus principais autores de referência, do qual, considerando sua forte presença nas elaborações sobre teoria, método e cientificidade (SOUSA, 2010), Lukács deve figurar com certa centralidade – e o modo como elas se consolidaram, assim como, por outro lado, abrir o debate para fora dos muros até então delimitados, exercitando o pluralismo teórico de modo crítico exatamente a partir do seu situar no interior das principais contribuições do nosso tempo sobre a ciência e o conhecimento científico.

7. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALEXANDER, Jeffrey. O novo movimento teórico. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v.2, n.4, jun., 1987.

ALIER, Joan. **O ecologismo dos pobres**: conflitos ambientais e linguagens de valoração. São Paulo, Contexto, 2011.

ANDERSON, Perry. **A crise da crise do marxismo**: introdução a um debate contemporâneo. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.

AZEVEDO, Natalia *et. al.* Desenvolvimento e ciências ambientais: analisando as redes temáticas. Paraná, **Desenvolvimento e Meio Ambiente**, vol. 56, p. 158-182, jan./jun. 2021.

BACHRACH, Peter; BARATZ, Morton. Duas faces do poder. Curitiba, **Rev. Sociol. Polít.**, v. 19, n. 40, p. 149-157, out. 2011.

BARROS, José. **Teoria da História**. Volume 1. Princípios e conceitos fundamentais. Editora Vozes, Petrópolis, Rio de Janeiro, 2011.

BENSELER, Frank. Zur 'Ontologie' von Georg Lukács. In: BERMBACH, Udo; TRAUTMANN, Günter (orgs). **Georg Lukács**: Kultur, Politik, Ontologie. Westdeutscher Verl., Opladen, 1987.

BENSELER, Frank. Pós-fácio. In: LESSA, Sergio. **Aparato Crítico 2018**: obras de Georg Lukács volumes 13 e 14. Maceió, Coletivo Veredas, 2018.

BOURDIEU, Pierre. **Meditações pascalianas**. Tradução: Sergio Miceli. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

CASTREE, Noel. Broaden research on the human dimensions of climate change. **Nature Climate Change**, 6, 731, 2016.

COSTA, César. Horizontes críticos entre dialética marxista e interdisciplinaridade: uma perspectiva à luz da questão ambiental. Goiás, **Terceiro Incluído**, v. 2, n. 2, jul./dez. 2012.

CORDEIRO, Michael. **Materialismo dialético e serviço social**: um retorno aos fundamentos do método no pensamento de Marx. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Serviço Social). Universidade Federal do Paraná. Paraná, p. 77. 2019. Disponível em: <https://acervodigital.ufpr.br/handle/1884/64584>.

CORDEIRO, Michael. **Apontamentos sobre "conhecer" pelas mãos de um marxista**: algumas indagações. Trabalho de Conclusão de Curso (Pós-graduação *lato sensu* em Questão

Social pela perspectiva interdisciplinar). Universidade Federal do Paraná. Paraná. 2021 (*trabalho ainda não publicado*).

COUTINHO, Carlos Nelson. Lukács, a ontologia e a política. In: ANTUNES, Ricardo; RÊGO, Walquiria. **Lukács: um Galileu no século XX**. São Paulo, Boitempo, 1996.

DALLABRIDA, V. R.; ROTTA, E.; BÜTTENBENDER, P. L. **Pressupostos epistêmico-teóricos convergentes com a abordagem territorial**. Revista Brasileira de Gestão e Desenvolvimento Regional, v. 17, n. 2, p. 256-273, mai-ago/2021.

FEHER, F.; HELLER, A.; MARKUS, G.; VAJDA, M. Notes on Lukacs' Ontology. **Télos**, v. 29, p. 160-181, 1976.

FEITOSA, Raphael. Uma crítica marxista à interdisciplinaridade. **Acta Scientiarum: história e filosofia da educação**, v. 41, 2019.

FEYERABEND, Paul. **Ciência, um monstro: lições trentinas**. Tradução: Rogério Bettoni. Belo Horizonte, Editora Autêntica, 2017.

FLORIANI, Dimas. Nuevos sentidos para una ciencia socioambiental desde la perspectiva del pensamiento complejo. **LIDER (Osorno)**, v. 24, p. 9-31, 2014.

FLORIANI, Dimas. **Conhecimento, meio ambiente e globalização**. Curitiba: Juruá (co-edição) com PNUMA do México, 2004.

FLORIANI, Dimas. Ciências em trânsito, objetos complexos: práticas e discursos ambientais. Campinas, **Ambiente e Sociedade**, v. IX, 2006.

FLORIANI, Dimas. Educação Ambiental e epistemologia: conhecimento e prática de fronteira ou uma disciplina a mais? UFSCAR, **Pesquisa em Educação Ambiental**, v. 4, 2009.

FOSTER, John. **A ecologia de Marx: materialismo e natureza**. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2005.

FORTES, Ronaldo. **As novas vias da ontologia de Gyorgy Lukács: as bases ontológicas do conhecimento**. Moldávia, Novas edições acadêmicas, 2013.

FORTES, Ronaldo. **O estranhamento**. Aula ministrada no Minicurso: Introdução à Ontologia do Ser Social de Georg Lukács. LabLegal/GEPOC, 2019. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=FL8x9hCM2Es&t=529s>.

FRAGOZO, Fernando; VIDEIRA, Antonio. **Max Planck e a relevância metafísica: do realismo para a ciência natural**. Revista Portuguesa de Filosofia, vol. 68, n. 1/2, pp. 51–72, 2012. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/41955623>.

FREDERICO, Celso. A presença de Lukács na política cultural do PCB e na universidade. In: MORAES, João (org.). **História do marxismo no Brasil**. Campinas, Editora da UNICAMP, 1995.

FURTADO, Celso. **Criatividade e dependência na civilização industrial**. São Paulo, Companhia das Letras, 2008.

GARCÍA, Roland. Interdisciplinariedad y sistemas complejos. In: LEFF, Enrique. (Org.), **Ciencias sociales y formación ambiental**. Barcelona: Gedisa, 1994, pp. 85-124. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/237761567_Interdisciplinariedad_y_sistemas_complejos.

GAVROGLU, Kostas. **O passado das Ciências como História**. Porto, Porto Editora, 2007.

GONÇALVES, Carlos. **Os (des)caminhos do meio ambiente**. São Paulo, Contexto, 2006.

HEGEL, Friedrich. **Fenomenologia do Espírito**. Rio de Janeiro, Editora Petrópolis, 1992.

HELLER, Agnes. The philosophy of the late Lukacs. **Philosophy and Social Criticism**, v. 6 n. 2, p.146-163, 1979.

HOLLEMAN, Hannah. Method in Ecological Marxism Science and the Struggle for Change. **Monthly Review**, 2015. Disponível em: <https://monthlyreview.org/2015/10/01/method-in-ecological-marxism/>

HOLZ, Hans. El papel de la mimesis en la *estética* de Lukács. In: VEDDA, Miguel; COSTA, Gilmaisa; NORMA, Alcântara. **Anuário Lukács**, 2015. São Paulo, Instituto Lukács, 2015.

IANNI, Octavio. A crise dos paradigmas na sociologia. **Cadernos do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas**, São Paulo, n. 20, 1990.

JOLLIVET, M. ; PAVÉ, A. O meio ambiente: questões e perspectivas para a pesquisa. In: VIEIRA, P. F.; WEBER, J. **Gestão dos recursos naturais renováveis e desenvolvimento: novos desafios para a pesquisa ambiental**. São Paulo: Cortez, 2000. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/232421718_O_meio_ambiente_questoes_e_perspectivas_para_a_pesquisa.

KOSIK, Karel. **Dialética do concreto**. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1976.

KOVEL, Joel. A Materialism Worthy of Nature. **Capitalism Nature Socialism**, 12:2, 73-84, 2001. DOI: 10.1080/104557501101244974.

KUHN, Thomas. **A função do dogma na investigação científica**. Tradução: Jorge Dias de Deus. Curitiba, UFPR/SCHLA, 2012.

LARA, Ricardo. Pesquisa e Serviço Social: da concepção burguesa de ciências sociais à perspectiva ontológica. **Revista Katálisis**, v.10, esp. P. 73-82, 2007.

LATOUR, Bruno. **Ciência em ação: como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora**. São Paulo: Editora UNESP, 2000.

LATOUCHE, Serge. **Pequeno tratado do decrescimento sereno**. Tradução Claudia Berliner. São Paulo, Editora WMF Martins Fontes, 2009.

LEFF, Enrique. **Saber ambiental**: sustentabilidade, racionalidade, complexidade, poder. Madrid, Siglo XXI Editores, 1998.

LEFF, Enrique. Complexidade, interdisciplinaridade e saber ambiental. In: PHILIPPI JR., Arlindo. Interdisciplinaridade em Ciências Ambientais. São Paulo: Signus Editora, 2000.

LEFF, Enrique. **Racionalidade ambiental**: a reapropriação social da natureza. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2006.

LEFF, Enrique. **Aventuras da epistemologia ambiental**: Da articulação das ciências ao diálogo de saberes. São Paulo, Cortez, 2012.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Campinas, SP Editora da UNICAMP, 1990.

LE GOFF, Jacques. **Em busca da idade média**. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2005.

LESSA, Sérgio. **Mundo dos homens**: trabalho e ser social. São Paulo, Instituto Lukács, 2012.

LESSA, Sérgio. O reflexo como “não-ser” na ontologia de Lukács: uma polêmica de décadas. **Crítica Marxista**, São Paulo, Xamã, v.1, n.4, 1997, p.89-112.

LOUREIRO, Carlos; VIÉGAS, Aline. Complexidade e dialética: por uma busca de novos elementos na tradição crítica diante dos desafios da educação ambiental. Rio Grande, **Ambiente & Educação**, v. 12, 2007.

LOUREIRO, Carlos; VIÉGAS, Aline. Algumas considerações sobre as influências do marxismo na teoria da complexidade de Edgar Morin: aportes para a pesquisa em educação ambiental. Rio Grande, **Ambiente & Educação**, v. 17, n. 2, 2012.

LOUREIRO, Carlos et. al. Contribuições da teoria marxista para a educação ambiental crítica. Campinas, **Cad. Cedes**, vol. 29, n. 77, p. 81-97, jan./abr. 2009.

LOWY, Michael. **A evolução política de Lukács (1909-1929)**. São Paulo, Cortez, 1998.

LOWY, Michael. **As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Munchhausen**: marxismo e positivismo na sociologia do conhecimento. São Paulo, Cortez, 2000.

LOWY, Michael. **O que é ecossocialismo?** São Paulo: Cortez, 2014.

LOWY, Michael; FERNANDES, Sabrina. **Tempos de barbárie pedem ousadia**. Jacobin Brasil, 2020. Disponível em: <https://jacobin.com.br/2021/04/tempos-de-barbarie-pedem-ousadia/>. Acesso em: 06/01/2021.

LUKÁCS, György. Arte e verdade objetiva. In: **Problemas del Realismo**. México: Fondo de Cultura Economica, 1966a.

LUKÁCS, György. **Estética**: la peculiaridad de lo estético. Vol. 1. Barcelona/México, Ediciones Grijalbo, 1966b.

- LUKÁCS, György. **Estética**: la peculiaridad de lo estético. Vol. 2. Barcelona/México, Ediciones Grijalbo, 1966c.
- LUKÁCS, György. **Estética**: la peculiaridad de lo estético. Vol. 3. Barcelona/México, Ediciones Grijalbo, 1966d.
- LUKÁCS, György. **Introdução a uma estética marxista**: sobre a categoria de particularidade. Rio de Janeiro, Editora Civilização Brasileira, 1978.
- LUKÁCS, György. **Existencialismo ou marxismo**. São Paulo, Livraria Editora Ciências Humanas LTDA, 1979.
- LUKÁCS, György. **História e Consciência de Classe**: Estudos sobre a dialética marxista. São Paulo, Martins Fontes, 2003.
- LUKÁCS, György. As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem. In: **O Jovem Marx e Outros Escritos de Filosofia**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009.
- LUKÁCS, György. Meu caminho para Marx. Niterói, **Verinotio**, n. 12, ano 6, out./2010a.
- LUKÁCS, György. **Prolegômenos para uma ontologia do ser social**: questões de princípios para uma ontologia hoje tornada possível. São Paulo, Boitempo, 2010b.
- LUKÁCS, György. **Para uma ontologia do ser social I**. São Paulo, Boitempo, 2012.
- LUKÁCS, György. **Conversando com Lukács**: Entrevista a Léo Kofler, Wolfgang Abendroth e Hans Heinz Holz. Instituto Lukács, 2014.
- LUKÁCS, György. **Para uma ontologia do ser social II**. São Paulo, Boitempo, 2015.
- LUKÁCS, György. **O jovem Hegel e os problemas da sociedade capitalista**. São Paulo Boitempo, 2018.
- LUKÁCS, György. **A Destruição de Razão**. São Paulo, Instituto Lukács, 2020.
- MACIEL, Otávio. Ensaio introdutório à filosofia de Nicolai Hartmann. Salvador, **Anãnsi**: Revista de Filosofia, v. 1, n. 2, 2020.
- MALERBA, Jurandir (org.). **A história escrita**: teoria e história da historiografia. São Paulo, Contexto, 2006.
- MANDEL, Ernst. **A formação do pensamento econômico de Karl Marx**. Rio de Janeiro, Zahar, 1968.
- MARQUES, Luiz. **Capitalismo e colapso ambiental**. São Paulo, SP Editora da UNICAMP, 2015.
- MÁRKUS, György. **A teoria do conhecimento no jovem Marx**. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1974.

MARX, Karl. **O capital I: o processo de produção do capital**. São Paulo, Editora Nova Cultura Ltda, 1986.

MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2004.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stiner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas. São Paulo: Boitempo, 2007.

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

MARX, Karl. **Grundrisse**: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política. São Paulo: Boitempo, 2011.

MAYR, Ernst. **Biologia, ciência única**: reflexões sobre a autonomia de uma disciplina científica. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

MÉSZÁROS, István. **Para além do capital**: rumo a uma teoria da transição. São Paulo: Boitempo, 2011.

MÉSZÁROS, István. **O conceito de dialética em Lukács**. São Paulo, Boitempo, 2013.

MESTRADO em Desenvolvimento Territorial Sustentável. PPGDTS, Matinhos, s.d. Disponível em: http://www.ppgdts.ufpr.br/?page_id=104. Acesso em: 24/03/2022.

MORIN, Edgar. **Ciência com consciência**. Tradução: Maria D. Alexandre e Maria Alice Sampaio Dora. 8 edição. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2005.

MUELLER, Rafael; BIANCHETTI, Lucídio; JANTSCH, Ari. Interdisciplinaridade, pesquisa e formação de trabalhadores: as interações entre o mundo do trabalho e o da educação. **Educação, Sociedade & Culturas**, n. 27, 2008.

NETTO, José Paulo. **Lukács e a crítica da filosofia burguesa**. Lisboa, Seara Nova, 1978.

NETTO, José Paulo. **Lukács**: um guerreiro sem repouso. São Paulo, Brasiliense, 1983.

NETTO, José Paulo. Teoria, método e história na formação profissional. **Cadernos ABESS**, São Paulo, n. 1, 1986.

NETTO, José Paulo. A controvérsia paradigmática nas ciências sociais. **Cadernos ABESS**, São Paulo, n. 5, 1992.

NETTO, José Paulo. Lukács e o marxismo ocidental. In: ANTUNES, Ricardo; RÊGO, Walquiria. **Lukács**: um Galileu no século XX. São Paulo, Boitempo, 1996.

NETTO, José Paulo. Relendo a teoria marxista da história. In: IV Seminário de Estudos e Pesquisas História, Sociedade e Educação no Brasil. **Anais [...]**, UNICAMP, Campinas, 1997. Disponível em: <https://marxismo21.org/wp-content/uploads/2015/10/Teoria-social-JP-Netto.pdf>.

NETTO, José Paulo. Georg Lukács: um exílio na pós-modernidade. In: PIASSI, Maria; LESSA, Sérgio (org.). **Lukács e a atualidade do marxismo**. São Paulo, Boitempo Editorial, 2002a.

NETTO, José Paulo. O método em Marx. Curso ministrado na Pós-Graduação em Serviço Social da UFPE. 2002b. Aula 2, parte 1. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=mvNjhpcWDic&list=PLDA073072E8011665&index=2>.

NETTO, José Paulo. **O método em Marx**. Curso ministrado na Pós-Graduação em Serviço Social da UFPE. 2002c. Aula 3, parte 2. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=PtVpGzcyKJc&list=PLDA073072E8011665&index=8>.

NETTO, José Paulo. Introdução ao método na teoria social. In: **Serviço Social: direitos sociais e competências profissionais**. Brasília: CFESS/ABEPSS, p. 667-700, 2009.

NETTO, José Paulo. Introdução ao método da teoria social. In: CFESS; ABEPSS. **Serviço Social: direitos sociais e competências profissionais**. CFESS/ABEPSS, Brasília, 2011a [Versão destacada]. Disponível em: <http://www.cressrn.org.br/files/arquivos/50RJ5W8gL69H4A2o122W.pdf>.

NETTO, José Paulo. Lukács e Gramsci: apontamentos preliminares para uma análise comparativa. In: COUTINHO, Carlos Nelson. **De Rousseau a Gramsci: ensaios de teoria política**. São Paulo, Boitempo, 2011b.

NETTO, José Paulo. Apresentação. In: Gyorgy Lukács. **Para uma ontologia do ser social**. Tradução: Carlos Nelson Coutinho, Mario Duayer e Nélio Schneider. São Paulo, Boitempo, 2012.

NETTO, José Paulo. **Karl Marx: uma biografia**. São Paulo: Boitempo, 2020.

O'CONNOR, James. A prolegomenon to an ecological marxism: Thoughts on the materialist conception of history. **Capitalism Nature Socialism**, 10:2, 77-106, 1999. DOI: 10.1080/10455759909358859.

OLDRINI, Guido. Em busca das raízes da ontologia (marxista) de Lukács. In: PIASSI, Maria; LESSA, Sérgio (org.). **Lukács e a atualidade do marxismo**. São Paulo, Boitempo Editorial, 2002.

OLDRINI, Guido. Lukács e os dilemas da dialética marxista. **Crítica Marxista**, São Paulo, Ed. Revan, v.1, n.26, 2008, p.50-64.

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

OLIVEIRA, Ana; KAPLAN, Leonardo; Dawidman, Larissa. Por uma educação ambiental crítica-marxista: pressupostos teórico-metodológicos e implicações políticas no embate com as correntes pós-modernas. Salvador, **Germinal: marxismo e educação em debate**, v. 13, n. 2, p. 550-574, 2021.

ORLANDE, Emiliano. Algunas consideraciones críticas sobre el problema de lá mimesis artística en Adorno y Lukács. Belo Horizonte, **Seppure aude**, v. 9, n. 18, p. 209-222, jul./dez. 2018.

PINASSI, Maria. Lukács: da Estética aos fundamentos da ontologia marxista. In: PIASSI, Maria; LESSA, Sérgio (org.). **Lukács e a atualidade do marxismo**. São Paulo, Boitempo Editorial, 2002.

PIASSI, Maria; LESSA, Sérgio. Presença de Lukács no Brasil. Entrevista com Leandro Konder e Carlos Nelson Coutinho. In: PIASSI, Maria; LESSA, Sérgio (org.). **Lukács e a atualidade do marxismo**. São Paulo, Boitempo Editorial, 2002.

PIZZUTTI, Pedro. **A filosofia da ciência de Rudolf Carnap**: da teoria construcional à lógica da ciência. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Londrina, UEL, 2020.

POPPER Karl. **A lógica da investigação científica**. São Paulo, Nova Cultural, 1980.

RICHARDSON, Alan. **That Sort of Everyday Image of Logical Positivism**: Thomas Kuhn and the Decline of Logical Empiricist Philosophy of Science. In: RICHARDSON, Alan; UEBEL, Thomas (Org.). *The Cambridge Companion to Logical Empiricism*. Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

RODRIGUES, Arlindo. **Ecosocialismo**: uma utopia concreta. Estudo das correntes ecosocialistas na França e no Brasil. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2015, p. 262.

ROSDOLSKY, Roman. **Gênese e estrutura de O Capital de Karl Marx**. Rio de Janeiro, Contraponto/UERJ, 2001.

SATRÚSTEGUI, Koldo. Desenvolvimento, subdesenvolvimento, mau-desenvolvimento e pós-desenvolvimento: um olhar transdisciplinar sobre o debate e suas implicações. Brasília, **Revista Perspectivas do Desenvolvimento Um enfoque multidimensional**, v. 1, n. 1, 2013.

SILVA, Renan; COSTA, Maria. Sociologia da Ciência e da Tecnologia: instrumentos para a análise do processo de formação de agendas de pesquisa. In: MARINHO, Maria *et. al.* **A. Abordagens em ciência, tecnologia e sociedade**. Santo André: Editora da UFABC, 2015.

SOUSA, Adrianyce. **Lukács no debate do Serviço Social brasileiro**. Tese de Doutorado em Serviço Social. Rio de Janeiro: UFRJ, 2010.

TERTULIAN, Nicolas. A estética de Lukács trinta anos depois. In: PIASSI, Maria; LESSA, Sérgio (org.). **Lukács e a atualidade do marxismo**. São Paulo, Boitempo Editorial, 2002a.

TERTULIAN, Nicolas. Lukács hoje. In: PIASSI, Maria; LESSA, Sérgio (org.). **Lukács e a atualidade do marxismo**. São Paulo, Boitempo Editorial, 2002b.

TERTULIAN, Nicolas. Sobre o método onto-genérico em Filosofia. Florianópolis, **Perspectiva**, v. 27, n. 2, 375-408, jul./dez. 2009.

TERTULIAN, Nicolas. Pós-facio. In: LUKÁCS, György. **Prolegômenos para uma ontologia do ser social**: questões de princípios para uma ontologia hoje tornada possível. São Paulo, Boitempo, 2010b.

TONET, Ivo. Interdisciplinaridade, formação humana e emancipação humana. **Serviço Social e Sociedade**, v. 116, 2013. 725-742.

VAISMAN, Ester. A usina onto-socioetária do pensamento. **Verinoto**, n. 4, ano II, abril, 2006.

VAISMAN, Ester. **O estranhamento religioso na ontologia lukacsiana**. Aula ministrada no Curso Livre Lukács da TV Boitempo. 2016. Disponível em: <https://youtu.be/QEEmxHPzpBQ>.

VAISMAN, Ester; FORTES, Ronaldo. Apresentação. In: **Prolegômenos para uma ontologia do ser social**: questões de princípios para uma ontologia hoje tornada possível. Tradução: Lya Luft e Rodnei Nascimento. São Paulo, Boitempo, 2010.

VAISMAN, Ester.; FORTES, Ronaldo. Apresentação a LUKÁCS, G. **A destruição da razão**. São Paulo, Instituto Lukács, 2020.

VAISMAN, Ester; FORTES, Ronaldo V. Editorial: Por que não somos lukácsianos. **Verinotio**, Rio das Ostras, v. 27, n. 2, pp. VII-XXIII, mar. 2022.

VANHULST, Julien.; ZACCAI, Edwin. Sustainability in latin America: An analysis of the academic discursive field. **Environmental Development**, 20, 68-82, 2016.

YORK, Richard; MANCUS, Philip. Critical Human Ecology: Historical Materialism and Natural Laws. **Sociological Theory**, 27(2), 122-149, 2009. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9558.2009.01340.x>