

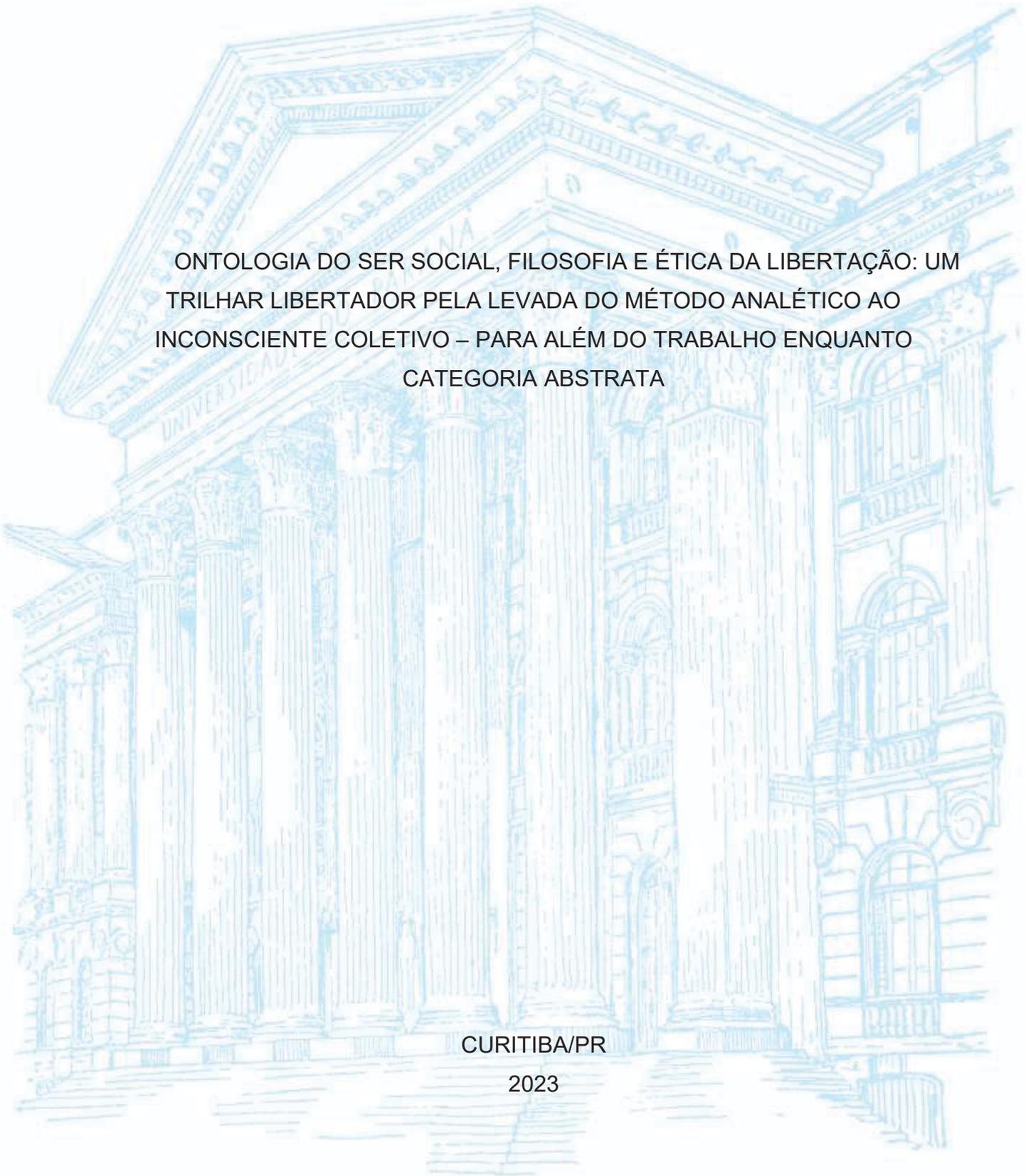
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

ANDRÉ LUAN DOMINGUES

ONTOLOGIA DO SER SOCIAL, FILOSOFIA E ÉTICA DA LIBERTAÇÃO: UM
TRILHAR LIBERTADOR PELA LEVADA DO MÉTODO ANALÉTICO AO
INCONSCIENTE COLETIVO – PARA ALÉM DO TRABALHO ENQUANTO
CATEGORIA ABSTRATA

CURITIBA/PR

2023



ANDRÉ LUAN DOMINGUES

ONTOLOGIA DO SER SOCIAL, FILOSOFIA E ÉTICA DA LIBERTAÇÃO: UM
TRILHAR LIBERTADOR PELA LEVADA DO MÉTODO ANALÉTICO AO
INCONSCIENTE COLETIVO – PARA ALÉM DO TRABALHO ENQUANTO
CATEGORIA ABSTRATA

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em Direito, Setor de Ciências Jurídicas,
Universidade Federal do Paraná, como requisito
parcial à obtenção do título de Doutor em Direito.

Orientador: Prof. Dr. Paulo Ricardo Opuszka

CURITIBA/PR

2023

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SISTEMA DE BIBLIOTECAS – BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS JURÍDICAS

Domingues, André Luan

Ontologia do ser social, filosofia e ética da libertação: um trilhar libertador pela levada do método analético ao inconsciente coletivo – para além do trabalho enquanto categoria abstrata / André Luan Domingues. – Curitiba, 2023.
1 recurso on-line : PDF.

Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Paraná,
Setor de Ciências Jurídicas, Programa de Pós-graduação em
Direito.

Orientador: Paulo Ricardo Opuszka.

1. Ontologia. 2. Filosofia. 3. Ética. 4. Inconsciente.
5. Trabalho. 6. Relações humanas. I. Opuszka, Paulo
Ricardo. II. Título. III. Universidade Federal do Paraná.

Bibliotecário: Pedro Paulo Aquilante Junior – CRB-9/1626

ATA DE SESSÃO PÚBLICA DE DEFESA DE DOUTORADO PARA A OBTENÇÃO DO GRAU DE DOUTOR EM DIREITO

No dia tres de novembro de dois mil e vinte e tres às 13:00 horas, na sala de Defesas - 317 - 3ºandar, Prédio Histórico da UFPR - Praça Santos Andrade, 50, foram instaladas as atividades pertinentes ao rito de defesa de tese do doutorando **ANDRÉ LUAN DOMINGUES**, intitulada: **ONTOLOGIA DO SER SOCIAL, FILOSOFIA E ÉTICA DA LIBERTAÇÃO: um trilhar libertador pela levada do método analético ao inconsciente coletivo para além do trabalho enquanto categoria abstrata**, sob orientação do Prof. Dr. PAULO RICARDO OPUSZKA. A Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação DIREITO da Universidade Federal do Paraná, foi constituída pelos seguintes Membros: PAULO RICARDO OPUSZKA (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ), LUIZ ERNANI BONESSO DE ARAÚJO (UNIVERSIDADE DE PASSO FUNDO), TAYSA SCHIOCCHET (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ), CELSO LUIZ LUDWIG (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ), JERÔNIMO SIQUEIRA TYBUSCH (UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA). A presidência iniciou os ritos definidos pelo Colegiado do Programa e, após exarados os pareceres dos membros do comitê examinador e da respectiva contra argumentação, ocorreu a leitura do parecer final da banca examinadora, que decidiu pela APROVAÇÃO. Este resultado deverá ser homologado pelo Colegiado do programa, mediante o atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca dentro dos prazos regimentais definidos pelo programa. A outorga de título de doutor está condicionada ao atendimento de todos os requisitos e prazos determinados no regimento do Programa de Pós-Graduação. Nada mais havendo a tratar a presidência deu por encerrada a sessão, da qual eu, PAULO RICARDO OPUSZKA, lavrei a presente ata, que vai assinada por mim e pelos demais membros da Comissão Examinadora.

CURITIBA, 03 de Novembro de 2023.

Assinatura Eletrônica

07/11/2023 08:50:39.0

PAULO RICARDO OPUSZKA

Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica

08/11/2023 18:30:25.0

LUIZ ERNANI BONESSO DE ARAÚJO

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE DE PASSO FUNDO)

Assinatura Eletrônica

07/11/2023 08:57:54.0

TAYSA SCHIOCCHET

Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica

07/11/2023 10:54:32.0

CELSO LUIZ LUDWIG

Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica

22/11/2023 16:46:29.0

JERÔNIMO SIQUEIRA TYBUSCH

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA)

TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação DIREITO da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da tese de Doutorado de **ANDRÉ LUAN DOMINGUES** intitulada: **ONTOLOGIA DO SER SOCIAL, FILOSOFIA E ÉTICA DA LIBERTAÇÃO: um trilhar libertador pela levada do método analético ao inconsciente coletivo para além do trabalho enquanto categoria abstrata**, sob orientação do Prof. Dr. PAULO RICARDO OPUSZKA, 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 doutor 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.

CURITIBA, 03 de Novembro de 2023.

Assinatura Eletrônica

07/11/2023 08:50:39.0

PAULO RICARDO OPUSZKA

Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica

08/11/2023 18:30:25.0

LUIZ ERNANI BONESSO DE ARAÚJO

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE DE PASSO FUNDO)

Assinatura Eletrônica

07/11/2023 08:57:54.0

TAYSA SCHIOCCHET

Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica

07/11/2023 10:54:32.0

CELSO LUIZ LUDWIG

Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica

22/11/2023 16:46:29.0

JERÔNIMO SIQUEIRA TYBUSCH

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA)

Ubuntu: Sou o que sou porque nós somos!

A ti, minha mãe, Marli da Silva Portes, mulher que me ensina diariamente o real significado de viver em relação! Amo-te!

Àquela que tem feito de meus dias efetiva e multiplamente felizes, Camila Salvatti, por quem nutro o mais sublime e esplendoroso dos sentimentos!

A todos aqueles que, diariamente, sonham com um novo tempo, marcado pela presença do humano do humano, enfim, ardentemente desejam a era de um digno viver.

AGRADECIMENTOS

Agradeço, inicialmente, minha família, por todo o apoio prestado nesta caminhada errante, mas realizadora, perfeita, mesmo em suas imperfeições!

Querida mãe, Marli da Silva Portes, mulher marcada pelo amor, pela dedicação incondicional e, por, em todas as oportunidades, ao meu lado fazer possível que o sonho permaneça vivo!

Nenhuma dificuldade ou problema é capaz de abalar e retirar o sorriso do seu rosto e a doçura de seu olhar que diariamente cativa-me e me faz forte!

Valeu tia Lu! Sua vinda para nossa casa trouxe novas alegrias!

Meus não menos amados e queridos irmãos, Paola Ariely Domingues, Bruna Gabriela Domingues e Laudemir Domingues Júnior, por toda a compreensão, apoio, carinho, paciência e alegria trazida ao tornar cada momento mais feliz e repleto de encantamento!

O orgulho que sinto em os ter ao meu lado e rotineiramente poder me tornar uma pessoa melhor ao lado de vocês não é passível de expressão em palavras!

Que os anos sejam generosos e possamos seguir fraternamente em real comunhão!

Obrigado ao destino, ao acaso, a vida, por terem colocado em meus dias a possibilidade de viver toda a intensidade do mais sublime amor!

Camila Salvatti, amo você ao infinito e além!

Nossas energias são conexas e você faz de mim um cara melhor! Lembre-se, suas lições diárias são valiosas, sua forma sensível de ver o mundo muito me ensina!

E não esqueça, até o mais destrutivo dos meus vícios (refrigerante) tornou-se passível de controle depois que entraste em minha vida (risos)!

Aos amigos, especialmente, aos novos irmãos de uma vida, Everton Luís da Silva: Mano, és independentemente de qualquer laço de sangue verdadeiro irmão, pouquíssimo mais jovem (risos).

Obrigado pelos múltiplos anos de amizade e pelo companheirismo de permitir estarmos juntos nessa trajetória acadêmica, que foi fascinante e, certamente, não teria sido, não fossemos caminhando lado-a-lado!

Valeu por toda compreensão e apoio, e especialmente, pelas lições de vida e pelo exemplo de como ser um ser humano especial!

Sofia Baur da Silva, minha amada afilhada, obrigado por nos momentos juntos trazer ternura e a leveza da infância aos meus dias!

Amo-te, minha querida!

Pedro Henrique da Silva Baur, querido amiguinho, obrigado por alegrar minha vida nos nossos momentos juntos!

Cainã Domit Vieira, por todo o apoio, e pela contribuição ímpar à minha formação e de meus ideais e, ainda, por todos os momentos de fraterna comunhão, em que o riso, as piadas, fazem-se presentes.

Valeu meu sócio!

Guilherme Pittaluga Hoffmeister, valeu meu parça! Santa Maria trouxe-me grandes amigos, que são para toda a eternidade!

Agradeço a todos os acadêmicos do curso de direito do Ugv Centro Universitário, por estarem presentes e contribuírem para que fosse possível realizar um dos meus maiores sonhos!

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal do Paraná pela experiência única e pela possibilidade de me tornar quem sou!

Foi um sonho, vivi de olhos bens abertos, aprendi, mudei, reafirmei pensamentos, conheci novos saberes, novas pessoas, novos amigos!

A todos os professores que estiveram presentes em minha vida!

Especialmente agradeço ao grande amigo, mentor e exemplo que venho desde há muito tempo buscando seguir, Paulo Ricardo Opuszka, és o responsável por todo fascínio e encantamento que o direito, a filosofia e o sonho por um mundo justo causam-me!

Jerônimo Siqueira Tybusch, professor e amigo que tanto admiro, e com quem tanto aprendi, obrigado por nos ter acolhido e feito deste momento marcado pelo companheirismo!

Ao Mito, ao grande amigo Luiz Ernani Bonesso de Araújo, obrigado pela confiança, pelo apoio e por todas as lições que excedem e muito o acadêmico, afinal se me tornar um dia ainda que pouco parecido com o PROFESSOR que o senhor é, terei sido o mais feliz possível!

Sua humildade latente e disponibilidade ao novo, a estar em relação não verticalizada, propiciando real ambiente de saber são lições inesquecíveis! Ainda que não goste da forma, mais uma vez meu muito obrigado Mito!

Ao mestre dos mestres Celso Luiz Ludwig, o mais genial e gentil dos mestres, aquele com quem, desde a leitura de sua obra, nos idos de minha graduação venho aprendendo e, especialmente, humanizando-me!

À professora Taysa Schiocchet, pelo aceite e contribuição com a presente pesquisa, quando da banca de defesa.

Ao professor Luís Fernando Lopes Pereira, agradeço pelas lições de vida e humildade!

Aos meus familiares animais não humanos: Franklin, Timóteo, Aurora e Gus, o amor sublime trocado com vocês, seres de luz, é fonte de inspiração para o viver!

Clareza na ideia, pureza no coração
Sentimento como guia, honestidade como religião
Sinceramente, é isso irmão.
(A cada vento: Criolo e Emicida)

Conheça todas as teorias, domine todas
as técnicas, mas ao tocar uma alma
humana, seja apenas outra alma humana.
(Carl Gustav Jung)

RESUMO

Compreender-se o que neste escrito chamar-se-á de tempo presente, particularmente respeitando-se as suas condições de espaço e tempo aparece como busca marcada centralmente por um elevado grau de complexidade, sendo, para tanto, pressuposto fundamental buscar por sua racionalidade, e também, irracionalidade de pensamentos e vivências. Traçado, portanto, o ponto de partida para a análise a ser lançada no presente escrito. O contexto atual de vida na periferia será o objeto de análise, buscando-se analisar as bases do pensar-viver local, indicando-se a realidade contemporânea como totalizadora, quando adotada perspectiva eurocêntrica de pensamento, denominada esta como totalidade totalizante, ou seja, a total aniquilação do distinto, enquanto absolutamente outro. Neste contexto, o trabalho traz como inquietação central o seguinte problema de pesquisa: no presente contexto histórico, será possível a compreensão do social a partir do coletivo para o individual e do individual para o coletivo, simétrica, constante e simultaneamente, tornando fenomênico o trilhar de um novo começo, caminhando-se na socialidade humana marcada pela centralidade do trabalho na ontologia do ser social lukácsiana, conectando-se os indivíduos, por meio de um elemento humanamente solidário e libertador (ética e filosofia da libertação dusselianas)? O presente escrito tem como objetivo geral: compreender a possibilidade de (re)criação de uma realidade social altérica de inclusão, por meio de uma necessária leitura da ontologia do ser social a partir do estabelecimento de sua conectividade material-teórica com a ética e a filosofia da libertação dusselianas, pautando-se no reconhecimento da exterioridade do outro, negando-se a totalização solipsista, enquanto forma de se aproximar do verdadeiramente humano do humano, para concretização dos processos de individuação conectados com o inconsciente coletivo, enquanto local de reprodução valorativo-coletiva do conceito de trabalho, lugar primário para a sociabilidade humana, enquanto categoria constitutiva também constituída, visando-se assim a vivência máxima de um espaço público democraticamente criado e recriado para garantia dos direitos humanos, na condição de constante vivência de inclusão social cidadã. Como teoria de base e abordagem filiar-se-á à perspectiva crítica, com a utilização de pensadores com lecionar multidisciplinar, na busca de conexão entre diferentes ramos do saber-viver (direito, filosofia, sociologia, ética e psicologia), para que, a partir de um olhar inicialmente crítico, parta-se para sua superação, diante da necessidade de uma visão complexa dos fenômenos sociais e jurídicos efetuando para isso conjeturas e teorias a respeito da temática, com olhar altericamente múltiplo. Como procedimento utilizou-se da pesquisa bibliográfica e análise documental. Como técnica de coleta de dados utilizou-se da produção de resumos estendidos e fichamentos. Conclui-se que se considerando que a formação arquetípica local, diante das contingências, faz com os arquétipos possam ser vividos, enquanto conscientização e também reformulados com as humanidades postas em-relação. Para tanto, faz-se preciso que se resgate aquilo que fora esquecido (arquétipo da sombra), enquanto reflexo do *ego conquiro* (negatividade do arquétipo persona), verdadeiro ato de libertação do humano, sempre em-relação.

Palavras-chave: Alteridade; Exterioridade; Inconsciente coletivo; Ontologia; Ser social.

ABSTRACT

Understanding what in this writing will be called present time, particularly respecting its conditions of space and time, appears as a search centrally marked by a high degree of complexity, and for this it is a fundamental assumption to search for its rationality, and also irrationality of thoughts and experiences. Therefore, the starting point for the analysis to be launched in the present writing is outlined. The current context of life in the periphery will be the object of analysis, seeking to analyze the bases of local thinking-living, indicating the contemporary reality as totalizing, when adopting a Eurocentric perspective of thought, which is called totalizing totality, that is, the total annihilation of the distinct, as absolutely other. In this context, the work brings as a central concern the following research problem: in the present historical context, will it be possible to understand the social from the collective to the individual and from the individual to the collective, symmetrical, constant and simultaneously, making the treading of a new beginning phenomenal, walking in human sociality marked by the centrality of work in the Lukácsian ontology of social being, connecting individuals, through a humanly supportive and liberating element (Dusselian ethics and philosophy of liberation)? The general objective of this paper is: to understand the possibility of (re)creating an altic social reality of inclusion, through a necessary reading of the ontology of the social being from the establishment of its material-theoretical connectivity with Dusselian ethics and philosophy of liberation, based on the recognition of the exteriority of the other, denying the solipsistic totalization, as a way of approaching the truly human of the human, for the materialization of the processes of individuation connected with the collective unconscious, as a place of evaluative-collective reproduction of the concept of work, a primary place for human sociability, as a constitutive category also constituted, thus aiming at the maximum experience of a public space democratically created and recreated to guarantee human rights, in the condition of constant experience of citizen social inclusion. As a basic theory and approach, it will be affiliated to the critical perspective, with the use of thinkers with multidisciplinary teaching, in the search for connection between different branches of know-how (law, philosophy, sociology, ethics and psychology), so that, from an initially critical look, it is possible to overcome it, in the face of the need for a complex view of social and legal phenomena, making conjectures and theories about the theme. with alterically multiple gaze. As a procedure, bibliographic research and document analysis were used. As a data collection technique, the production of extended abstracts and files was used. It is concluded that considering that the local archetypal formation, in the face of contingencies, makes the archetypes possible to be lived, as awareness and also reformulated with the humanities put in relation. To this end, it is necessary to rescue what had been forgotten (shadow archetype), as a reflection of the ego conquirro (negativity of the persona archetype), a true act of liberation of the human, always in relation.

Keywords: Otherness; Exteriority; Collective unconscious; Ontology; Social being.

RESUMEN

Comprender lo que en este escrito se llamará tiempo presente, particularmente respetando sus condiciones de espacio y tiempo, aparece como una búsqueda marcada centralmente por un alto grado de complejidad, y para ello es un supuesto fundamental buscar su racionalidad, y también la irracionalidad de pensamientos y experiencias. Por lo tanto, se esboza el punto de partida para el análisis que se iniciará en el presente escrito. El contexto actual de la vida en la periferia será objeto de análisis, buscando analizar las bases del pensar-vivir local, señalando la realidad contemporánea como totalizadora, al adoptar una perspectiva eurocéntrica del pensamiento, que se denomina totalidad totalizadora, es decir, la aniquilación total de lo distinto, como absolutamente otro. En este contexto, el trabajo trae como preocupación central el siguiente problema de investigación: en el presente contexto histórico, será posible comprender lo social de lo colectivo a lo individual y de lo individual a lo colectivo, simétrico, constante y simultáneo, haciendo fenoménico el paso de un nuevo comienzo, caminando en la socialidad humana marcada por la centralidad del trabajo en la ontología lukácsiana del ser social, conectando a los individuos, a través de un elemento humanamente solidario y liberador (ética y filosofía de la liberación de Dussel)? El objetivo general de este trabajo es: comprender la posibilidad de (re)crear una realidad social ética de inclusión, a través de una lectura necesaria de la ontología del ser social a partir del establecimiento de su conectividad material-teórica con la ética y la filosofía de la liberación dusseliana, a partir del reconocimiento de la exterioridad del otro, negando la totalización solipsista, como una forma de acercarse a lo verdaderamente humano de lo humano, para la materialización de los procesos de individuación conectados con el inconsciente colectivo, como un lugar de reproducción evaluativa-colectiva del concepto de trabajo, un lugar primario para la sociabilidad humana, como categoría constitutiva también constituida, apuntando así a la máxima experiencia de un espacio público creado y recreado democráticamente para garantizar los derechos humanos, en la condición de experiencia constante de inclusión social ciudadana. Como teoría y enfoque básico, se afiliará a la perspectiva crítica, con el uso de pensadores con docencia multidisciplinaria, en la búsqueda de conexión entre diferentes ramas del saber (derecho, filosofía, sociología, ética y psicología), de manera que, desde una mirada inicialmente crítica, sea posible superarla, ante la necesidad de una visión compleja de los fenómenos sociales y jurídicos, realizando conjeturas y teorías sobre el tema. con múltiples miradas alteradas. Como procedimiento se utilizó la investigación bibliográfica y el análisis documental. Como técnica de recolección de datos, se utilizó la producción de resúmenes y archivos extendidos. Se concluye que considerando que la formación arquetípica local, frente a las contingencias, hace posible que los arquetipos sean vividos, como conciencia y también reformulados con las humanidades puestas en relación. Para ello, es necesario rescatar lo olvidado (arquetipo de la sombra), como reflejo del ego conquiro (negatividad del arquetipo de la persona), un verdadero acto de liberación de lo humano, siempre en relación.

Palabras clave: Otredad; Exterioridad; Inconsciente colectivo; Ontología; Ser social.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	16
2. LUKÁCS E A CENTRALIDADE DO TRABALHO	33
2.1. DO CONCEITO DE TRABALHO EM MARX	47
2.2. DO CONCEITO LUKÁSCIANO DE TRABALHO (DO TRABALHO COMO CATEGORIA CENTRAL)	54
2.3. DO TRABALHO ÚTIL-CONCRETO (POSITIVO): O VALOR DE USO	61
2.4. DO TRABALHO ABSTRATO (NEGATIVO): TRABALHO COMO MERCADORIA – VALOR DE TROCA	66
3. ALIENAÇÃO E TRATATIVA COISIFICANTE POR MEIO DO TRABALHO ENQUANTO CATEGORIA ABSTRATA	73
3.1 DO PROCESSO DE ALIENAÇÃO NAS RELAÇÕES SOCIAIS: DA ALIENAÇÃO NO E PELO TRABALHO	81
3.2 DA LEITURA DUSSELIANA: REIFICAÇÃO PELA RELAÇÃO PROXÊMICA – A OBJETIVAÇÃO DO OUTRO POR MEIO DA INCOMPREENSÃO DO TRABALHO ENQUANTO CATEGORIA CONCRETA	89
4. DA ONTOLOGIA DO SER SOCIAL: TRABALHO E SUBJETIVIDADE	96
4.1 DA ONTOLOGIA LUKÁCSIANA	104
4.2 DO SER SOCIAL EM LUKÁCS	113
4.3 DA CONSTRUÇÃO DA SOCIALIDADE E DA PERSONALIDADE A PARTIR DO CONCEITO DE TRABALHO	121
5. DA FILOSOFIA E DA ÉTICA DA LIBERTAÇÃO – O TRILHAR ANALÉTICO A PARTIR DA ONTOLOGIA DO SER SOCIAL	132
5.1. DA ÉTICA DA LIBERTAÇÃO DUSSELIANA E SEU MÉTODO ANALÉTICO	140
5.2. DA FILOSOFIA DA LIBERTAÇÃO E SEU PARADIGMA	145
5.3. ALTERIDADE E RELAÇÃO NA PROXIMIDADE: DO PRIMADO ÉTICO DO ROSTO	151
5.4. DO TRABALHO ENQUANTO CATEGORIA CONSTITUTIVA TAMBÉM CONSTITUÍDA: PARA ALÉM DO HUMANO PELO HUMANO DO HUMANO	155

6. DO INCONSCIENTE COLETIVO - JUNG PARA ALÉM DO INDIVIDUAL: ARQUÉTIPOS E SUBJETIVAÇÃO	164
6.1. DA FORMAÇÃO DO INCONSCIENTE COLETIVO	172
6.2. DA RELAÇÃO DE TRABALHO COMO ELEMENTO CONSTITUTIVO DA SUBJETIVIDADE: DOS NOVOS ARQUÉTIPOS PERIFÉRICOS (?) – FILOSOFIA E ÉTICA DA LIBERTAÇÃO COMO ELEMENTOS DE COMPREENSÃO DA CATEGORIA TRABALHO – A ONTOLOGIA DO SER SOCIAL RELIDA	183
7. CONSIDERAÇÕES FINAIS	202
REFERÊNCIAS	210

1. INTRODUÇÃO

Compreender-se a atualidade, observando-se as suas contingências, ou seja, as suas condições espaço-temporais, emerge como ato centralmente marcado por largo grau de complexidade.

É pressuposto fundamental materializar-se investigação de sua racionalidade e, também, irracionalidade de pensamentos e vivências, buscando-se clarear o que neste chamar-se-á de pensar-viver.

Eis aí traçado o ponto de partida para a análise a ser lançada no presente escrito.

O contexto local contemporâneo, onde se objetiva analisar as premissas do pensar-viver qualificado como periférico, terá sua caracterização como totalizador, no caso de adoção de perspectiva eurocêntrica de pensamento (totalidade totalizante), ou seja, a total aniquilação do distinto, enquanto absolutamente outro.

Um trilhar pelas teorias filosóficas ocidentais de referência, com lente de leitura para além do que a forma deforma, na condição de busca de libertação e compreensão das características, sempre plurais, que são o eixo central do pensar-viver que aqui se descreverá, enquanto modalidade sociocultural da libertação, por meio das possibilidades (in)conscientes de compreensão e de atribuição de sentido à existência do existente na ontologia do ser social, através do trabalho concreto.

Assim, o constante desafio do pensar-viver, a partir da ontologia do ser social e da ética da libertação, sempre em direção à construção de novas subjetividades, por meio da levada da alteridade ao inconsciente coletivo para periférica libertação do absolutamente outro será o marco teórico.

Buscar-se-á a construção de algo que se pode nominar como libertação social através da transformação do mito, ainda utópico, do bem viver em realidade construído e também construtiva da atualidade e do futuro, pela aplicação da filosofia da libertação, como possibilidade de chegada ao que se arrisca chamar de novo princípio, através da formação do inconsciente coletivo, portanto, da necessidade de sua adequada compreensão para vivência concreta da ontologia do ser social.

Na busca por humanização, funda-se, como primeiro ato, a pretensão do presente escrito no buscar da compreensão da realidade social brasileira do tempo atual, marcada esta forte elevado grau de ataques à direitos sociais, de forma que o

humano do humano tem perecido, diante da força, sempre ideológica, do capital e da constante prática reificadora.

Neste contexto, a condição de ser social tem sido negada e substituída pelas relações-sentido, com verdadeiro encobrimento ontológico, suplantado este pela busca desenfreada e acelerada pelo usar, ou pelo gozar estruturante do próprio humano, na condição de objeto de fruição.

Eis que indicado o não compreender do local de compreensão da humanidade e a prática proxêmica das e nas relações intersubjetivas, enquanto quebra da distância, como paradoxo de afirmação da proximidade:

(...) o homem se acerca, ao deixar a proximidade, dos entes, das coisas, dos objetos, as coisas-sentido, os entes se nos apresentam numa multiplicidade que se indefinida. Todavia, são só momentos, nunca isolados, sempre em sistema, de uma totalidade que compreende, os abarca, os unifica organicamente. Não há um ente aqui e outro ali simplesmente. Têm um lugar numa ordem; têm uma função no todo; estão postos-com, compostos (*systema*, em grego: sistema). O nível dos entes é a proxêmica ou o ôntico; o nível da totalidade, seja mundana, natural, econômica, esboçada, etc., é o ontológico. Dos entes ocupa-se a inteligência interpretadora, estimativa, produtora; da totalidade se ocupa a inteligência dialética; da exterioridade se ocupará a inteligência histórica, analética ou da libertação, inteligência prático poética.¹

Portanto, a realidade aqui descrita é aquela onde as relações humanas têm sido encobertas por uma repetida e irrefletida reificação, pela tratativa a partir da noção de mercadoria nas interrelações.

Acerca, menciona o mestre húngaro:

A essência da estrutura da mercadoria já foi ressaltada várias vezes. Ela se baseia no fato de uma relação entre pessoas tomar o caráter de uma coisa e, dessa maneira, o de uma "objetividade fantasmagórica" que, em sua legalidade própria, rigorosa, aparentemente racional e inteiramente fechada, oculta todo traço de sua essência fundamental: a relação entre os homens."²

Eis que com intuito de buscar a superação da tratativa coisificante das relações humanas e dos humanos, mister a caminhada em direção ao ontológico, enquanto lugar primário de compreensão do ser, como ser social, que não se pode

¹ DUSSEL, Henrique. **Filosofia da libertação na América Latina**. Trad. Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola, 1977. p. 27.

² LUKÁCS, György. **História e Consciência de Classe**: Estudos sobre estrutura e dialética marxista. Trad. Rodnei Nascimento. 2 ed. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2012. p. 194.

fazer de outra forma, senão pela análise da teoria lukácsiana, partindo-se do trabalho enquanto categoria fundamental.

Primeiramente, quanto ao trabalho, mister mencionar, marxianamente:

Pois primeiramente o trabalho, a atividade vital, a vida produtiva mesma aparece ao homem apenas como um meio para a satisfação de uma carência, a necessidade de manutenção da existência física. A vida produtiva é, porém, a vida genérica. É a vida engendradora da vida. No modo da atividade vital encontra-se o caráter inteiro de uma *species*. Seu caráter genético, e a atividade consciente livre é o caráter genérico do homem.³

Nesta senda, o trabalho surge enquanto elemento histórico marcado por ser pressuposto para se considerar a existência social do humano.

Assim, necessário mencionar que o trabalho conceito surge como ponto central da obra lukácsiana, sendo inclusive “um dos poucos a ocupar inteiramente seu pensamento,”⁴ tratando-se “de um conceito, mas que serve também para descrever a essência necessária do ser humano e sua capacidade de viver em comunidade.”⁵

Não se pode olvidar que

é por meio do trabalho que o homem transforma a natureza, e ao transformá-la transforma a si próprio. Com o trabalho, o homem cria as condições necessárias para a reprodução social, ao mesmo tempo em que retira a existência humana das determinações meramente biológicas, a existência social, portanto, é fruto do trabalho humano.^{6 7}

Neste contexto, verifica-se que a ontologia do ser social é premissa para o desenvolvimento da ética da libertação dusseliana e para a compressão da filosofia da libertação também de cariz dusseliano.

Negar-se a negação da exterioridade do absolutamente outro (processo reificante de encobrir otológico), reconhecendo-se este enquanto centro de seu próprio pensar-viver, buscando-se ir além de um pensar-viver marcado pela legitimação da exploração, enfim, a busca por um pensar-viver fenomênico da e na proximidade, na condição de negação da relação sujeito-objeto, é o que se busca,

³ MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2004. p. 84.

⁴ INFRANCA, Antonino. **Trabalho, indivíduo, história: o conceito de trabalho em Lukács**. Trad. Christianne Basilio e Silvia Bernardinis. São Paulo: Boitempo, 2014. p. 11.

⁵ *Ibidem*. p. 12.

⁶ LESSA, Sérgio. **Mundo dos homens: trabalho e ser social**. São Paulo: Boitempo, 2002. p. 27.

⁷ ALMEIDA, Silvio Luiz de. **O direito no jovem Lukács: A filosofia do direito em História e consciência de classe**. São Paulo: Alfa-Omega, 2006. p. 33.

enquanto lugar para além da reificação neoliberal da época atual, o que se justifica como base para análise, crítica e busca de modificação da realidade presente.

Assim sendo, figura de importância inabalável indicar que o surgimento do novo, não se dá na condição de simples superação do velho, uma vez que ocorre condicionado consciente e inconscientemente.

Desde já, buscar-se-á entender que, para além da totalidade, esta qualificada como limite explorador, é real avançar para além da própria eventual crítica, enquanto caminhar-se par ao que ainda não veio, ou esclarecendo-se, em direção àquele que não-é, ou seja com adoção do que de pode qualificar como respeito concreto ao rosto.

A adoção da filosofia e da ética da libertação e seu fundamento primeiro, a ética da alteridade, como elemento da (re)construção das subjetividades locais para o surgir de um novo pensar-viver, ponderando-se o papel ímpar do trabalho como categoria constitutiva também constituída do próprio humano, para além do humano através do humano do humano⁸, agregando-se ao trilhar libertador o processo de formação do inconsciente coletivo, concreta condição de criação do futuro pelo passado e no presente, afere-se como o chamado ponto de partida, para chegada à busca aqui empregada.

Neste sentido, buscar-se um (re)compreender das interrelações humanas (intersubjetividades em-relação), onde estas são indicadas como a origem primária do humanizar-se surge como prática concreta de libertação para que se possibilite vivência individual, mas não só, eis que especialmente e também para um concreto viver coletivo.

⁸ A expressão humano do humano é empregada no presente escrito como elemento para indicação de que a condição humana é sempre marcada pela proximidade dusseliana, ou seja, mais do que uma tautologia, indica que a responsabilidade primária pelo absolutamente outro, enquanto respeito à sua exterioridade, sempre a partir de intersubjetividades que se tocam, é o que humaniza o humano. Nesse sentido, clarifica a expressão o significado de Ubuntu, onde: "Ubuntu consiste de duas palavras numa só. O prefixo *ubu* e a raiz *ntu*. *Ubu* evoca a ideia de ser, em geral. Este conceito ético enfatiza as alianças entre as pessoas e as relações entre estas. Trata-se de uma categoria epistémica e ontológica fundamental do pensamento africano dos grupos que falam línguas Bantu. Tal como o autor defende, *Ubu-*, como o mais amplo e generalizado ser se-ndo, está profundamente marcado pela incerteza, por estar ancorado na busca da compreensão do cosmos numa luta constante pela harmonia. Esta compreensão é importante, pois a política, a religião e o direito assentam e estão banhados na experiência e do conceito de harmonia cósmica." (RAMOSE, Mogobe B. Globalização e Ubuntu. in: SANTOS, Boaventura de Sousa. MENESES, Maria Paula. (orgs). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Almedina, 2009. p. 136).

Tal intencionalidade aparece como um pensar-viver local, na esteira de se buscar compreender periféricamente o existir periférico, ou seja, a liberdade de pensamento não central, qualificada, por tanto decolonialmente.

Assim, a presente tese apresenta justificativa acadêmica relevante, eis que busca o compreender crítico da realidade presente, sempre em concreto trilhar libertador, em direção ao humano do humano (Ubuntu).

Ademais, a releitura da clássica ontologia do ser social lukácsiana, enquanto pressuposto para construção do caminho trilhado pela filosofia e pela ética da libertação dusselianas, somados estes ao inconsciente coletivo junguiano demonstram o trilhar de um caminho prático-teórico do novo, ou seja, de um pensar-viver altérico.

Esta pesquisa está plenamente adequada e sincronizada com o Programa de Pós-Graduação em Direito da Faculdade de Direito da Universidade Federal do Paraná, especialmente na área de concentração intitulada de “Direitos humanos e democracia,” uma vez que se busca a categorização da marca central da sociabilidade humana, enquanto revisitar ontológico desta, na condição de primado para compreensão da centralidade substancial representativa da condição social do humano, elemento mister para vivência real do que se intitula democracia, enquanto busca de vivência de relações sociais sempre pautadas no elemento sociabilidade, portanto, com respeito ao absolutamente outro, seu lugar de fala e existência, na condição de primado para uma real democratização da vivência.

Também para os chamados direitos humanos, uma vez que o que se pode chamar de compreensão ontológica da ontologia do ser social busca a gênese da humanização do humano do humano, enquanto condição de possibilidade para que os chamados direitos humanos irrompam enquanto garantia de libertação.

Há relação direta com a linha de pesquisa “Cidadania e inclusão social,” sendo o objeto direto da pesquisa a superação da negação da exterioridade do absolutamente outro e a (re)construção de bases altericamente libertadoras, sempre na busca de negação da negação da centralidade do outro enquanto centro de sua própria totalidade, ou seja, a busca por inclusão social por meio da compreensão e respeito à condição do rosto, em-relação.

Ainda, há ligação direta com a cidadania, uma vez que a busca pela centralidade do trabalho e pela compreensão libertadora da ontologia do ser social visa assegurar condições de criação de um espaço público (social e jurídico) de

vivência de relações humanas humanizadas, na forma de garantia de condições mínimas para um digno existir.

A relevância social da pesquisa demonstra-se presente, uma vez que a intencionalidade desta, ao analisar as imbricações entre a filosofia e a ética da libertação com a ontologia do ser social, atravessada sempre esta pelo inconsciente coletivo, apresenta-se como o trilhar de uma caminhada que se quer humanizante do humano.

Não se olvide que se negar a negação da exterioridade do absolutamente outro emerge como ato relevante para o reconhecimento deste como centro de seu próprio pensar-viver.

Tal ato deve ser qualificado como elemento mister para avançar-se para além da exploração do humano pelo humano, na condição de produzir-se real pensar-viver fenomênico da proximidade, negando-se a relação sujeito-objeto.

A adoção da filosofia da libertação e seu fundamento central, qual seja, a ética da alteridade, sempre presente na formação do inconsciente coletivo, ato de criação do futuro, aparecer como princípio para concretude de um pensar-viver libertador do humano do humano, sempre por meio da processualidade do trabalho concreto.

Avançar-se no trilhar realizador de humanização do humano através da (re)humanização (sempre periférica), como busca real de se (re)inventar e (re)compreender a ontologia do ser social, esta indicada como momento originário de concretização das interrelações entre intersubjetividades e destas com o local e tempo do pensar-viver, fazendo-se com que o trabalho abstrato seja superado, e mais que isto, emergja como compreensão realizada e realizadora do próprio ato libertador periférico de humanização do humano.

Indica-se como problema de pesquisa do presente escrito: no presente contexto histórico, será possível a compreensão do social a partir do coletivo para o individual e do individual para o coletivo,⁹ simétrica, constante e simultaneamente, tornando fenomênico o trilhar de um novo começo, caminhando-se na sociabilidade humana marcada pela centralidade do trabalho na ontologia do ser social lukácsiana,

⁹ “Do coletivo para o individual e do individual para o coletivo,” tal expressão representa mais que uma tautologia, ou mero jogo de palavras, eis que expressa a noção de formação dos processos de subjetivação e das individualidades, por meio do trabalho, enquanto categoria constitutiva e, também constituída, sempre em-relação. Assim, indica-se o constante processo de formação das identidades, sempre do coletivo para o individual (intersubjetividades que se tocam) e, simetricamente, do individual para o coletivo (intersubjetividades que se tocam e são tocadas).

conectando-se os indivíduos, por meio de um elemento humanamente solidário e libertador (filosofia e ética da libertação dusselianas)?

Como teoria de base e abordagem adotar-se-á à lente crítica, buscando-se a utilização de pensares multidisciplinares, como busca de conectar-se diferentes ramos do saber-viver (direito, filosofia, sociologia, ética e psicologia), buscando-se a partir de um olhar inicialmente crítico, ir-se em direção de seu superar, diante da necessidade de uma visão complexa dos fenômenos sociais materializando-se para isso conjecturas e teorias a respeito da temática, com olhar marcado centralmente pela alteridade, ou seja, pelo respeito à exterioridade do absolutamente outro, especialmente a partir dos escritos de György Lukács, Enrique Dussel, Emmanuel Lévinas, Celso Luiz Ludwig, e Carl Gustav Jung.

Nesta esteira, o método empregado será a dialética do materialismo histórico, partindo da premissa marxiana do homem como ser que se autoproduz e que se determina socialmente por meio de suas relações intersubjetivas (trabalho), através de uma análise ontológica partindo-se sempre do concreto enquanto condição de possibilidade de compreensão, anexando-se a este a lente de leitura do inconsciente coletivo junguiano, ou seja, a noção de que há uma camada mais profunda do inconsciente, para além do individual, a qual sugere o processo de humanização do humano, enquanto concretude social.

O procedimento utilizado é a análise documental e bibliográfica (através de mídias digitais e físicas), por meio da compreensão de material doutrinário (livros e revistas especializadas), nos âmbitos internacional e nacional.

A técnica de pesquisa utilizada será a elaboração de fichamentos e resumos estendidos de doutrinas acerca das temáticas abordadas.

O objetivo geral da pesquisa é: compreender a possibilidade de (re)criação de uma realidade social alterica de inclusão, por meio de uma necessária leitura da ontologia do ser social a partir do estabelecimento de sua conectividade material-teórica com a filosofia e a ética da libertação dusselianas, pautando-se no reconhecimento da exterioridade do outro, negando-se a totalização solipsista, enquanto forma de se aproximar do verdadeiramente humano do humano, para concretização dos processos de individuação conectados com o inconsciente coletivo, enquanto local de reprodução valorativo-coletiva do conceito de trabalho, lugar primário para a sociabilidade humana, enquanto categoria constitutiva também constituída, visando-se assim a vivência máxima de um espaço público

democraticamente criado e recriado para garantia dos direitos humanos, na condição de constante vivência de inclusão social cidadã.

Os objetivos específicos norteadores foram:

a) Analisar a centralidade da categoria trabalho para Karl Marx e György Lukács na formação da ontologia do ser social deste;

b) Investigar a categoria trabalho ontologicamente e a sua versão abstrata a partir da reificação e alienação;

c) Analisar o conceito de ontologia do ser social para a compreensão da construção da socialidade humana e da formação da personalidade a partir do conceito de trabalho;

d) Compreender os elementos paradigmáticos da filosofia e da ética da libertação dusselianas tendo a ontologia do ser social lukácsiana como pressuposto.

e) Pesquisar acerca da formação e do conceito junguiano de inconsciente coletivo, como elemento de formação prévia do conceito do concreto, entendendo-se este como uma ligação com o passado-futuro antropológico-ético da humanidade, pautado em elemento de socialidade e não de competição ou produção de riqueza;

f) Indicar a possibilidade de adoção da alteridade, como elemento arquetípico do pensar, através da práxis analética, como elemento primário de humanização periférica (socialidade originária), relendo-se assim o conceito de ontologia do ser social e a centralidade do trabalho enquanto elemento constitutivo também constituído sempre em-relação.

Quanto à lacuna no campo do saber, que se busca contemplar com a presente pesquisa, primeiramente, mister mencionar que a presente tese tem como base a busca de demonstração de que a ontologia do ser social de cariz lukácsiano é elemento pressuposto para formação da filosofia e da ética da libertação dusselianas, enquanto elementos de (re)construção paradigmática de compreensão concreta da condição humana.

Assim, a centralidade do trabalho na construção ontológica é elemento de elevado grau de relevância.

Portanto, vê-se que a partir da ideia da centralidade do trabalho enquanto eixo fundante da socialidade humana há elementos para construção lukácsiana de uma ética representativa da formação identitária do chamado "*In-dividuum* moderno."¹⁰

¹⁰ Neste sentido: "A fundação de uma ética e de uma ontologia do ser social chega à sua completa maturum reflexão que se estendeu por mais de sessenta anos, tendo requerido um longo e trabalhoso

Assim, a construção lukácsiana caminha na direção de elemento fundante para o pensamento dusseliano, na medida em que a busca pela humanidade do humano, enquanto ponto de partida e simetricamente ponto de chegada, é demonstrada como intencionalidade para chegada ao que se pode chamar de ato de libertação.

Todavia, não se pode olvidar que:

Sob a égide do capitalismo o trabalho perderá seu caráter ontológico e passará a ser abstrato (produtivo ou improdutivo), o que significa dizer que será uma atividade voltada unicamente para a produção da mais-valia. No trabalho abstrato, desaparecerá a função do trabalho como propiciador do intercâmbio entre homem e natureza, para em seu lugar surgir o trabalho que se presta apenas como reprodutor do capital.¹¹

Assim, no tempo presente há, localmente a adoção de pensar-viver totalizante, onde aquele compreendido como diferente sequer é visto em sua concretude humana, mas tão somente como ente fenomênico do capital, ou seja, na condição de objeto possível de apropriação para produção e aumento da riqueza (reificação e trabalho na condição de reprodutor do capital).

Neste aspecto, o processo de alienação

tem encoberto o rosto do outro com uma máscara fabricada pelo sistema para ocultar a interpelação. A máscara é a definição do outro pela função que tem dentro do sistema: é empregado, operário, camponês. Sua exterioridade é definida desde o horizonte do sistema, e por isso funciona dentro. Fixou-se sua função-perfeição-classe social, cristalizou-se o para-que e desapareceu o quem.¹²

período de gestação. A grandeza de Lukács reside justamente no fato de que, na definição do conceito de trabalho mostra-se sempre presente a tentativa de definir o *In-dividuum* moderno, aquilo que somos, nossa essência necessária no mundo da atual globalização. Além disso, Lukács oferece um caráter de universalidade que se faz urgente precisamente nos dias de hoje, quando o futuro de uma democracia madura se apresenta como possibilidade concreta ou utopia inalcançável. Se Lukács houvesse definido uma ética marxista sem antes definir o sujeito ao qual tal ética se referia, só restaria à sua concepção ser interpretada como uma ética classista, ou seja, uma ética do proletariado, essa definição seria posteriormente empregada como instrumento para uma contraposição frontal entre uma ética do proletariado e uma ética da burguesia. Lukács cairia no equívoco, típico do stalinismo, de seguir adiante por meio de contradições incapazes de ser superadas através de síntese, mas cristalizadas em eternas contradições. O ser social, sujeito da ética, é universal na medida em que se baseia em uma categoria também universal, a saber, o trabalho. Esse novo sujeito social, por ser universal, não apresenta mais características de classe: não existe um ser social burguês ou proletário, pois não existe um conceito de trabalho burguês ou proletário. A ética lukácsiana mostra-se tão universal quanto a kantiana, ainda que não seja uma categórica.” (INFRANCA, Antonino. **Trabalho, indivíduo, história: o conceito de trabalho em Lukács**. Trad. Christianne Basilio e Sílvia Bernardinis. São Paulo: Boitempo, 2014. p. 17/18.)

¹¹ ALMEIDA, Sílvio Luiz de. **O direito no jovem Lukács: A filosofia do direito em História e consciência de classe**. São Paulo: Alfa-Omega, 2006. p. 33.

¹² DUSSEL, Enrique. **Filosofia da libertação na América Latina**. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1986. p.

Buscar-se compreender o que se pode chamar de humano do humano, por meio da adoção da ética da alteridade como fundamento do pensar demonstra-se como forma capaz de alterar a cruel realidade social de exploração e exclusão, uma vez que a ética da alteridade, como base da filosofia da libertação, tem como ponto central o outro, na condição de momento originário de todo pensar-viver.

Nesse sentido, a ideia conceitual de proximidade surge como elemento fundamental para humanização do humano, atentando-se ao fato de que na distância, ou na negação da proximidade, das multiplicidades do outro, nem ao menos humano é verdadeiramente o humano.¹³

Com adoção de tal pensar-viver há superação do solipsismo individualista, onde apenas se nega a multiplicidade humana, reduzindo-a ao explorador.

Em sentido inverso, a adoção de tal teorizar filosófico indica concreta superação do atual pensar-viver, vislumbrando-se um momento originário, que se localiza para além do horizonte do totalitário-solipsista, já que é firmado pela recíproca do humano.

Assim,

O outro como outro, isto é, como centro de seu próprio mundo (embora seja um dominado ou oprimido) pode dizer o impossível, o inesperado, o inédito em seu mundo, no sistema. Todo homem, cada homem, enquanto é outro é livre, e enquanto é parte ou ente de um sistema. É funcional, profissional ou membro de uma certa estrutura, mas não é outro. É-se outro na medida em que se é exterior à totalidade, e neste mesmo sentido se é rosto (pessoa) humano interpelante. Sem exterioridade não há liberdade nem pessoa. Somente na incondicionalidade da conduta do outro descobre-se o fato da liberdade, do livre arbítrio. Robinson Crusoe, se tivesse nascido só, não teria sido livre mas espontâneo; além disso, não teria sido homem, porque o homem só se reconhece e se constitui como homem na proximidade, jamais na pura distância solipsista. Seria neste caso um animal cuja racionalidade

68.

¹³ Nesse sentido: "Aproximar-se é surgir do além da origem do mundo. É um ato anárquico (se arché é a origem anterior a toda origem). É anterioridade anterior a toda anterioridade. Se o sistema ou o mundo é o anterior às coisas que habitam nele; se a responsabilidade pelo mundo do outro é anterior ao próprio mundo; aproximar-se à imediatez da proximidade é a anterioridade de toda anterioridade. Aproximar-se para a anterioridade é anterior ao significante e ao significado. É ir em busca da origem do significado-significante, a própria origem da significação. É avançar; é um apresentar-se anterior a toda presença; é um significar significando-se; é avançar como a origem da semiótica. Encurtar distância é a práxis. É um agir do outro para o outro; é uma ação ou atualidade que se dirige à proximidade. A proxemia é um dirigir-se às coisas. Mas é muito diferente tocar alguma coisa, e acariciar ou beijar alguém. É muito diferente compreender o ser, neutro, e abraçar no amor a realidade desejante de alguém, próximo. Aproximar-se é avançar para a origem originária, para a própria arqueologia do discurso metafísico, filosófico, mais ainda: histórico, político." (DUSSEL, Enrique. **Filosofia da libertação na América Latina**. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1986. p. 23-24.)

seria puramente potencial. Não teria mundo porque simplesmente ninguém teria dado o sentido aos entes.¹⁴

Portanto, concreto do eu ao outro e reciprocamente, é a origem originária de todo pensar. A construção humana do humano, diante de sua eterna incompletude demonstra que somente se é concretamente humano na incondicionalidade da conduta do outro, ou seja, na aceitação de que o eu solipsista não basta.

Aqui mister mencionar que:

(...) o trabalho constitui a categoria central da gênese do homem; com ela tem início o processo de desenvolvimento humano. Mais decisivo ainda para o nosso tema é que, em linhas gerais, a personalidade resulta da elevação das capacidades humanas como consequência indireta do desenvolvimento do processo de trabalho e, mesmo que por muitas mediações, tem sempre o trabalho como sua base ontológica fundamental.¹⁵

É também preciso indicar-se que a sociedade tem vida própria, diferente daquela de cada um de seus componentes.

Neste sentido, tem-se que valores, viveres e sentires historicamente compreendidos socialmente como verdadeiros são, ao longo dos tempos, condicionados a fazer parte daquilo que se chamará de inconsciente coletivo.

Dessarte, o humano na sua condição de incompletude, buscador real de sua plenitude de existência, forma-se, constantemente, através das interações sociais com o absolutamente outro, enquanto exterioridade ao seu redor, especialmente em suas relações de exercício material do mister para existência, ou seja, as intersubjetividades que se tocam nas relações de trabalho.

Neste mútuo mudar-se e formar-se valores são elevados a absolutos e incontestes.

Destarte, em tais condições realidades compreensivas transfiguram-se do consciente individual humano para o inconsciente social coletivo, repetindo-se e condicionando as gerações atuais e futuras, as quais apenas aceitarão, ainda que inconscientemente, como verdadeiros estes.¹⁶

¹⁴ DUSSEL, Enrique. **Filosofia da libertação na América Latina**. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1986. p. 51.

¹⁵ COSTA, Gilmaisa Macedo da. **Indivíduo e sociedade**: sobre a teoria de personalidade em Georg Lukács. São Paulo: Instituto Lukács, 2012. p. 17.

¹⁶ Neste sentido: "afora as recordações pessoais, existem em cada indivíduo as grandes imagens "primordiais", como foram designadas acertadamente por Jacok Burckhardt, ou seja, a aptidão hereditária da imaginação humana de ser como era nos primórdios. Essa hereditariedade explica o fenômeno, no fundo surpreendente, de alguns temas e motivos de lendas se repetirem no mundo inteiro

Assim, o tornar os valores da ética da alteridade elementos do inconsciente coletivo, enquanto arquétipos com força para sugerir os processos de subjetivação é o que se quer indicar enquanto momento de (re)construção constantemente construtiva do humano do humano, especialmente como procedimento social de releitura das relações de trabalho, na condição central de ato de humanização do humano, na sua condição de ser social.

Eis que os conteúdos arquetípicos não podem ser relegados:

Os arquétipos são, portanto, coisas extremamente importantes, de efeito considerável, e que merecem toda a nossa atenção. Não devem ser simplesmente reprimidos, mas, devido ao perigo de contaminação psíquica, convém levá-los muito a sério. Como quase sempre se apresentam sob a forma de projeções, e estas só são possíveis quando alguém as recebe, avaliar e julgá-las é extremamente difícil. Pois bem, se alguém projeta o diabo no outro, é porque essa pessoa tem algo em si que possibilita a fixação da imagem. Mas nem por isso essa pessoa tem que ser um diabo. Muito pelo contrário. Pode até ser uma pessoa boníssima, mas é incompatível com a pessoa que projeta, o que tem sobre elas um efeito “diabólico” (isto é, separador). Nem a pessoa que projeta precisa ser diabo (embora deva reconhecer que dentro dela o diabólico também existe) como ainda por cima foi enganada por ele, uma vez que o projeta. Mas nem por isso é “diabólica”; pode ser uma pessoa tão correta quanto a outra (...).¹⁷

Nesta esteira, tornar constitutivas do inconsciente coletivo práticas libertadoras, periféricas, como epistemologias não formadas totalitariamente, emerge como pensar-viver libertador para e através da formação real da subjetividade local, pelo vivenciar da negação da realidade de uma transmodernidade, enquanto roubo de uma forma própria de se viver e ver o mundo, (re)condicionando-se, eticamente, o trabalho considerando-se que este “(...) é apenas uma das categorias componentes da existência, a centralidade do trabalho é inquestionável e caracteriza-se como o momento fundante do ser social, atividade em que se realiza a mediação entre o homem e a natureza.”¹⁸

Assim, deve-se considerar que

Com efeito, se entendemos o trabalho no seu caráter originário – quer dizer, como produtor de valores de uso – como forma “eterna”, que se mantém ao longo das mudanças as formações sociais, do metabolismo entre o homem

e em formas idênticas (...).” (JUNG, Carl Gustav. **Psicologia do inconsciente**. Trad. Maria Luiza Appy. 17. ed. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 57.)

¹⁷ JUNG, Carl Gustav. **Psicologia do inconsciente**. Trad. Maria Luiza Appy. 17. ed. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 86-87.

¹⁸ ALMEIDA, Sílvio Luiz de. **O direito no jovem Lukács: A filosofia do direito em História e consciência de classe**. São Paulo: Alfa-Omega, 2006. p. 33.

(sociedade) e a natureza, fica claro que a intenção que determina o caráter da alternativa, embora desencadeada por necessidades sociais, está orientada para a transformação de objetos naturais.¹⁹

Solidariedade, alteridade, são marcas de um pensar-viver não colonizado porque interligado de forma biopsíquica em todos e por todos, porém, sem imposições, ao contrário, por meio do reconhecimento da dimensão individual de cada humano.

Chega-se ao instante em que se encontra com o que se pode qualificar como ponto de chegada e de partida, e em si mesmo o seu oposto, também, ponto de partida e de chegada.

A *práxis* da libertação é momento de concretude do vivenciar do que se indica, eis que se apresenta como ir-se em direção ao humano do humano.

Romper-se o fechamento da totalidade é possível, vendo-se o rosto e ouvindo-se a voz do absolutamente outro, momento concreto constitutivo e também constituído das e pelas intersubjetividades humanas, agora humanizadas.

Neste mesmo compreender, indica-se que a repetição transmuta valores e forma de compreender o real para conteúdos arquetípicos, levando-os ao inconsciente coletivo. Assim, estes passam a sugerir os processos de subjetivação, portanto de formação as individualidades.

Tal fato, como consequência, faz possível indicar que o praticar constante e repetido da proximidade pode elevar esta à condição de conteúdo arquetípico, tornando ainda maiores as potencialidade do pensar-viver libertador, ao qual suplanta o limite da consciência e, como já dito por Jung, desta forma ampliam-se os horizontes das possibilidades de exercício de seus conteúdos, ou seja, do humano do humano.

Afirmar-se indica possibilidade surge como um ato totalitário, mascarado por um querer libertador, todavia, somente em aparência inicial, uma vez que existem elementos a serem indicados, complementarmente.

Nesta constatação, é mister mencionar-se diretamente o método analético, enquanto ponto de partida e de chegada, compreensão esta que suplanta a eventual crítica de totalitarismo do discurso em (re)construção.

¹⁹ LUKÁCS, György. **Para uma ontologia do ser social II**. Trad. Nélio Schneider, Ivo Tonet e Ronaldo Vielmi Fortes. São Paulo: Boitempo, 2013. p. 77.

O ato a ser levado ao inconsciente é em si mesmo libertador, eis que o vivenciar direto da exterioridade do humano do humano.

O face-a-face, marcado por não ser a reciprocidade questão do reconhecedor, é ato totalmente novo, e indefinível, (in)esperado por aqueles que o vivenciam, de forma que vai muito para além dos limites da forma e da totalidade.

Assim, o processo de subjetivação como intersubjetividades colocadas em relação garante que a humanização do humano emergja, inclusive limitando o poder diretivo dos conteúdos arquetípicos, fator que traz a compreensão de que a ética da libertação em sua *práxis* constrói e reconstrói, em cada tocar de subjetividades, o pensa-viver humano, humanizado.

Desta maneira, o momento analético pode ser indicado como vivenciar libertador do pensar-viver aléxico, onde a subjetivação humana se torna constante.

A construção mutante do conteúdo do inconsciente não mais obnubilada totalitariamente, em verdadeiro egoísmo solipsista, mas agora interliga e compreensiva inclusive do cosmos a sua volta, especialmente, aquilo que se pode denominar imediatez anterior a toda anterioridade, fazendo-se com o que o trabalho enquanto categoria central da ontologia do ser social, seja momento constitutivo também constituído constante e libertariamente.

Esse ato de reconhecer o absolutamente outro afigura-se como prática de libertação periférica, já que tem como ponto de partida epistemologias locais, negando-se qualquer possibilidade de centralização, ou de imposição, em sentido absolutamente inverso, apresenta-se como real buscar da identificação da identidade local não colonizada, sem que se viva uma transmodernidade, enquanto imposição centro-periferia de forma de pensamento e de vida, uma proposta solidária, de se buscar o sentido real da vivência local.²⁰

Mais uma vez apoiando-se nas lições do mestre húngaro afere-se que

²⁰ Nesse sentido: "O grande desafio das propostas solidárias é [...] a capacidade honesta de partir de e de respeitar o ponto de vista de outra cultura. Embora esse posicionamento seja idealizado visivelmente, porque, hermeneuticamente falando, é impraticável ver pelos olhos dos outros, trata-se de cultivar suficiente autocrítica para não cair rapidamente em posturas colonialistas. Significa o gesto generoso de tentar entender o outro a partir do outro. Esse tipo de solidariedade não parte do solidário, mas do outro. Não pretende levar ao outro como objeto de recado já prepotente, mas busca manter com o outro relação de sujeitos. Não implica alinhamento subalterno por parte do outro, antes busca proporcionar ao outro condições para que possa comandar a sua emancipação. Olhando assim, a solidariedade é gesto de extrema exigência e radicalidade, que não se esgota em ofertas moralistas e muito menos em assistencialismos." (DEMO, Pedro. **Solidariedade como efeito de poder**. São Paulo: Cortez/Instituto Paulo Freire, 2002. p. 259-260.)

devemos considerar o trabalho apenas no sentido estrito do termo, na sua forma originária, como órgão do intercâmbio orgânico entre homem e natureza. Somente desta maneira é que poderemos realçar aquelas categorias que nascem de um modo ontologicamente necessário daquela forma originária e que por isso fazem do trabalho, o modelo da práxis social em geral.²¹

Por fim, mister mencionar que a lacuna no campo do conhecimento que se busca preencher está marcada pela inexorável ligação entre a centralidade do trabalho na condição humana de ser social, buscando-se uma releitura desta na qualidade de categoria constitutiva e, também, constituída das e nas intersubjetividades, na condição de relações compreensivas que partem do social para o singular e ao mesmo tempo do singular para o plural, marcadas arquetipicamente pelo inconsciente coletivo.

Enfim, buscar-se-á explicar acerca da constituição ontológica do humano a partir do que de fato lhe qualifica como tal.

Neste sentido, o trabalho será subdividido em cinco capítulos, sendo o primeiro intitulado “Lukács e a centralidade do trabalho”, no qual se buscará desenhar os elementos necessários para se compreender a noção de centralidade do trabalho para se analisar a sua ontologia do ser social, discutindo-se ainda as atuais condições locais de espaço e tempo.

Seu primeiro subitem “Do conceito de trabalho em Marx” analisará as principais características de tal conceito central para o filósofo indicado, o qual serviu de base para construção lukácsiana.

Em seguida, na abordagem “do conceito lukácsiano de trabalho (do trabalho como categoria central)” far-se-á análise da definição de trabalho e de sua centralidade para a ontologia do ser social lukácsiana.

Em frente, tratar-se-á “do trabalho útil-concreto (positivo): o valor de uso”, onde discorrer-se-á sobre a ideia de trabalho concreto como protoforma da ontologia do ser social.

Em seguida abordar-se-á “do trabalho abstrato (negativo): trabalho como mercadoria – valor de troca” tratando do trabalho no capitalismo e sua condição de falseamento da realidade.

²¹ LUKÁCS, György. **Para uma ontologia do ser social II**. Trad. Nélio Schneider, Ivo Tonet e Ronaldo Vielmi Fortes. São Paulo: Boitempo, 2013. p. 77.

Já o segundo capítulo será intitulado “alienação e tratativa coisificante por meio do trabalho enquanto categoria abstrata,” buscando-se definir como o trabalho no capitalismo neoliberal parte as chamadas relações-sentido, desumanizado o humano do humano.

Internamente a este, inicialmente, escrever-se-á acerca “do processo de alienação nas relações sociais: da alienação no e pelo trabalho” e seus principais traços, assim como sobre a noção de estranhamento e retirada da condição de ser social do humano.

No mesmo sentido, tratar-se-á “da leitura dusseliana: reificação pela relação proxêmica – a objetivação do outro por meio da incompreensão do trabalho enquanto categoria concreta”, buscando-se pautar aqui, especificamente, a forma atual de construção do pensar periférico enquanto negação da humanidade do humano.

O terceiro capítulo chamado “da ontologia do ser social: “trabalho e subjetividade” partirá para uma análise lukásciana da ontologia do ser social como local de objetivação e subjetivação para construção das subjetividades humanas, sempre em-relação.

Em seu primeiro subitem “da ontologia lukácsiana” buscar-se-á desenvolver a ideia conceitual de ontologia para Lúkacs.

No seu segundo desdobramento interno “do ser social em Lukács” buscar-se-á desenvolver a ideia conceitual de ser social para o mestre húngaro.

Em frente, no item “da construção da socialidade e da personalidade a partir do conceito de trabalho” discorrer-se-á sobre a sociabilidade como elemento de construção da subjetividade humana, momento de debate acerca da humanização do humano.

No quarto capítulo, nominado de “da ética e da filosofia da libertação – o trilhar analético a partir da ontologia do ser social” iniciar-se-á a construção da ligação central do pensamento lukásciano e do pensamento dusseliano.

Em seu primeiro desdobramento interno tratar-se-á “da ética da libertação dusseliana e seu método analético” indicando-se que o método analético enquanto núcleo central da filosofia da libertação será analisado e qualificado como elemento vivo de construção subjetiva de um pensar-viver múltiplo em possibilidades e individualidades que se tocam.

Em seguida, no subitem “da filosofia da libertação e seu paradigma” discorrer-se-á sobre os seis momentos da ética da libertação.

Em subitem seguinte abordar-se-á “alteridade e relação na proximidade: do primado ético do rosto” introduzir-se-á um olhar efetivamente pautado na alteridade, a partir do conceito de exterioridade e respeito ao que se denominará de exterioridade do absolutamente outro, marco central de construção identitária das subjetividades periféricas.

Como finalização deste capítulo e construção de identidade interna do acima indicado, sob a rubrica “do trabalho enquanto categoria constitutiva também constituída: para além do humano pelo humano do humano” será tratado o conceito vivo de trabalho, enquanto eixo central da construção de um viver sobriamente o que aqui se denominará humanidade do humano.

O derradeiro capítulo “do inconsciente coletivo - Jung para além do individual: arquétipos e subjetivação” tratará inicialmente das marcas, em algum sentido mitológicas, do inconsciente e seu potencial na formação da identidade e do pensar-viver da periferia – múltiplo, por assim se dizer.

Seu primeiro tópico, intitulado “da formação do inconsciente coletivo” abordará o conceito de inconsciente coletivo e formação deste, bem como sua construção e reconstrução constante enquanto elemento de subjetivação potencial do consciente.

Em seguida, no item “da relação de trabalho como elemento constitutivo da subjetividade: dos novos arquétipos periféricos (?) – filosofia e ética da libertação como elementos de compreensão da categoria trabalho – a ontologia do ser social relida” buscar-se-á indicar, como se poderá efetivamente construir por meio das condições locais de espaço e tempo, a formação de um inconsciente coletivo libertador a dialogar francamente em subjetividades que se tocam, em processo de sua conscientização e assim construção de uma vivência altérica, além de se apresentar exemplaridades locais de vivência do que aqui se buscou indicar como trabalho concreto, princípio do novo e novo princípio de humanização do humano.

Assim, parte-se para construção do que se pretende um escrito da libertação marcado pela proximidade da alteridade.

2. LUKÁCS E A CENTRALIDADE DO TRABALHO

Inicialmente, se demonstra de necessidade primordial, para se poder apontar a realidade acerca da centralidade do trabalho para Lukács, indicar-se as razões metodológica e, especialmente, filosófica pela escolha da sua ontologia do ser social como elemento central para enfrentamento e debate no presente escrito.

Nestes termos, tal indicar-se deve seguir um caminho lógico, que se demonstra possível na direção da explanação futura, ou seja, quer-se dizer que o ponto de partida, necessariamente será concreto, em espécie de análise do tempo presente, a partir da qual, as formas de pensamento que daí surgem, como condicionantes e, ao mesmo tempo condicionadas, também precisam ser indicadas, ainda que de forma contingente, ou seja, com os recortes que se apresentam necessários para a compreensão indicada.

No sentido apontado, não se deixe de lado, que o aparentemente óbvio surge como inarredável ponto de partida, ou seja, as condicionantes concretas de espaço e de tempo precisam ser ditas, ou seja, o presente trabalho é desenvolvido no Brasil, no ano de 2023.

Apresentar-se tais elementos é de suma importância para que, desta forma, se possa ter a compreensão de que o lugar e a época de onde se escreve condicionam, materialmente, o objeto analisado, sua escolha e, mesmo as possibilidades de análise a serem realizadas pelo intérprete.

É, portanto, a realidade social brasileira deste tempo o condicionante material a partir do qual se busca partir.

Tal ato se revela absolutamente complexo e, em si, um apontar crítico, com clara intenção de descrever as condicionantes materiais como marcadas, majoritariamente, por aquilo que se pode qualificar como a época de um gigantesco individualismo, enquanto negação do absolutamente outro, anti-intelectualismo e, ainda, uma descrença na sociabilidade humana e no trabalho e sua condição de ente socializador e produtor de condições de vivência humana.

Neste contexto social compreensivo, o pensamento de Achille Mbembe, em diálogo direto com Foucault e Fanon, indica em sua necropolítica uma teoria fundada na máxima expressão da soberania na condição de vivência do poder no tempo atual.

Neste sentido, quanto à mencionada obra:

Este ensaio pressupõe que a expressão máxima da soberania reside, em grande medida, no poder e na capacidade de ditar quem pode viver e quem deve morrer. Por isso, matar ou deixar viver constituem os limites da soberania, seus atributos fundamentais. Exercitar a soberania é exercer controle sobre a mortalidade e definir a vida como a implantação e manifestação de poder.²²

É, portanto, fundamental que a necropolítica indica o exercício soberano do poder, enquanto condição de controle e disposição da vida, ditando-se a partir de seu exercício soberano as condições de matabilidade e as condições de sobrevivência, de forma que a realidade fortemente marcada pela racionalidade neoliberal aponta para um devir-do-sujeito, construído sempre enquanto sujeição ao poder soberanamente exercido.

Assim, tradicionalmente, a compreensão da modernidade a partir de certa noção de razão, pautadora esta da construção de uma soberania dita popular, portanto, fiadora de uma vivência de libertação do sujeito e protetora da vida, enquanto individualidade, é marca central das análises tradicionais da construção moderna de razão e soberania.

Faz-se preciso indicar que desde Descartes a fundamentação do pensar é a consciência, ou seja, o sujeito, eis que “a indicar a mudança paradigmática e a determinação específica da *condição* moderna a direção do movimento, nos pensadores centrais, é, por assim dizer, a mesma: não mais em direção ao ser, mas em direção à consciência,²³ enquanto consciência-de-si.

Veja-se: “do *cogito* como fundante deve-se compreender, num processo de dedução, todo o resto, o mundo, as coisas são compreendidas essencialmente como idéias; o pensamento (fundante) pensa idéias e não coisas. O *cogito* é tudo, ponto de partida e de chegada.”²⁴

Desta forma, afere-se que o saber racional e a aplicação de um modelo pautado na razão lógica deveria ser o método dos métodos, único capaz de levar até a compreensão correta da realidade.

²² MBEMBE, Achille. **Necropolítica**: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte. Trad: Renata Santini. São Paulo: n-1, 2018b. p. 5.

²³ LUDWIG, Celso Luiz. **Para uma Filosofia jurídica da libertação**: paradigmas da filosofia, filosofia da libertação e direito alternativo. Florianópolis: Conceito Editorial, 2006. p. 53.

²⁴ *Ibidem*. p. 55.

Porém, há que se ressaltar que para além do penso logo existo, a modernidade, enquanto momento de concepção de um novo mundo, teve uma marca subjetiva fundamental, qual seja, a dominação, enquanto aniquilação do diferente, daí a necessidade de, com Mbembe, pensar-se as noções de biopoder e de soberania a partir das categorias vida e morte.

Tem-se que “a ideia de que os homens europeus podiam sair colonizando o resto do mundo estava sustentada na premissa de que havia uma humanidade esclarecida que precisava ir ao encontro da humanidade obscurecida, trazendo-a para essa luz incrível.”²⁵

A indicada dominação, ou a levada de um padrão do pensar-viver moderno, realiza-se como totalidade, ou seja, como única forma de se pensar a vida, por meio da partida pelas grandes expedições de conquista (levada da civilização) para o chamado além-mar.

Ressalte-se, dominação enquanto dominação pela conquista, pela chegada e pela colocação de um novo ideal de pensamento, sendo que

este argumento tautológico, porque parte da superioridade da própria cultura simplesmente por ser a própria, irá impor-se em toda a modernidade. Declara-se como não-humano o conteúdo das outras culturas por ser diferente da própria. (...) O mais grave deste argumento filosófico é que se justifica a guerra justa contra os indígenas pelo facto de impedir a 'conquista', que, aos olhos de Ginés, é a 'violência' necessária que se devia exercer para que o bárbaro se civilizasse, porque se fosse civilizado já não haveria causa para a guerra justa.²⁶

Eis que desta forma a busca pela dominação era provada como justa,

uma vez provada a justiça da expansão europeia como uma obra civilizadora, emancipadora da barbárie a que estavam submetidos, tudo o que resta (a conquista pelas armas, a espoliação do ouro e da prata referidos, o declarar os índios 'humanos' em abstrato, mas não as suas culturas, uma organização política em que o poder reside nas instituições coloniais, a imposição de uma religião estrangeira de uma forma dogmática, etc.) fica justificado.²⁷

²⁵ KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019. p. 11.

²⁶ DUSSEL, Enrique. Meditações Anti-Cartesianas sobre a origem do Anti-Discurso Filosófico da Modernidade. In: SANTOS, Boaventura de Sousa. MENESES, Maria Paula. (orgs). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Almedina, 2009. p. 296-297.

²⁷ *Ibidem*. p. 297-298.

Neste contexto, pode-se afirmar que o mundo apenas existe enquanto iluminado²⁸ pelo ser (ideal de pensar-viver).

Assim, aqueles que se localizam para além do horizonte do ser são tidos por não-seres, diferentes, inimigos, adversários, qualificados como potencialmente titulares de vidas que não merecem viver, e que à disposição da soberania são matáveis, instrumentalizando-se assim a vida humana, possibilitando a destruição de corpos e de populações.

A política é, portanto, a morte que vive uma vida humana. Essa também é a definição de conhecimento absoluto e soberania: arriscar a totalidade de uma vida.²⁹

Sobre o ora mencionado, indica Silvio Luiz de Almeida:

O século XVIII e o projeto iluminista de transformação social deram impulso renovado à construção de um saber filosófico que tinha o *homem como seu principal objeto*. O homem do iluminismo não é apenas o sujeito cognoscente do século XVII celebrizado pela afirmação cartesiana *penso, logo existo*: é também aquilo que se pode conhecer; é sujeito, mas também objeto do conhecimento. A novidade do iluminismo é o conhecimento que se funda na observação do homem em suas múltiplas *facetras e diferenças* “enquanto ser vivo (biologia), que trabalha (economia), pensa (psicologia) e fala (linguística)”. Do ponto de vista intelectual, o iluminismo constituiu as ferramentas que tornariam possível a *comparação* e, posteriormente, a *classificação*, dos mais diferentes grupos humanos com base nas características físicas e culturais. Surge então a distinção filosófico-antropológica entre *civilizado* e *selvagem*, que no século seguinte daria lugar para o dístico *civilizado* e *primitivo*.³⁰

O *homo sacer*, enquanto “uma obscura figura do direito romano arcaico, na qual a vida humana é incluída no ordenamento unicamente sob a forma de sua exclusão (ou seja, de sua absoluta *matabilidade*),³¹” surge como demarcador do

²⁸ Acerca do tema: “O iluminismo tornou-se o fundamento filosófico das grandes revoluções liberais que, a pretexto de instituir a liberdade e livrar o mundo das trevas e preconceitos da religião, iria travar guerras contra as instituições absolutistas e o poder tradicional da nobreza. As revoluções inglesas, a americana e a francesa foram o ápice de um processo de reorganização do mundo, de uma longa e brutal transição das sociedades feudais para a sociedade capitalista em que a composição filosófica do homem universal, dos direitos universais e da razão universal mostrou-se fundamental para a vitória da *civilização*. Esta mesma civilização que, no século seguinte, seria levada para outros lugares do mundo, para os *primitivos*, para aqueles que ainda não conheciam os benefícios da liberdade, da igualdade, do Estado de direito e do mercado. E foi esse movimento de levar a civilização para onde ela não existia que redundou em um processo de destruição e morte, de espoliação e aviltamento, feito em nome da *razão* e a que se denominou *colonialismo*. (ALMEIDA, Silvio Luiz de. **Racismo estrutural**. São Paulo: Pólen, 2019.)

²⁹ MBEMBE, Achille. **Necropolítica**: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte. Trad: Renata Santini. São Paulo: n-1, 2018b. p. 12.

³⁰ ALMEIDA, Silvio Luiz de. **Racismo estrutural**. São Paulo: Pólen, 2019.

³¹ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer** – O Poder Soberano e a Vida Nua. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2007. p. 16.

sentido necropolítico que se pretende demonstrar, uma vez que a ideia de soberania na modernidade deve ser vista como visceralmente ligada com a premissa biopolítica de inclusão da vida no sistema soberano, na condição de exclusão, ou seja, uma inclusão que exclui, na medida em que busca trazer para o leque de proteção soberana aquele que qualifica como absolutamente outro,³² apenas para controle de sua vida e de sua morte, enquanto possibilidade soberana de ditar quem vive e quem morre, eis a instalação do chamado estado de exceção, de tal forma que o “ poder de matar opera com apelo à exceção, à emergência e a uma noção ficcional do inimigo”, que precisam ser constantemente criadas e recriadas pelas práticas políticas.”³³

A realidade necropolítica do tempo atual acaba por gerar um estado de exceção permanente, ou seja, a exceção configura-se como regra, de tal maneira que a vida e a morte passam a ser politicamente controladas pela soberania, fazendo-se do soberano quem exerce controle sobre a morte, enquanto mortalidade, e define os traços da vida e do vivível na condição objetiva de implementação e manifestação do biopoder (soberano).³⁴

Destarte, “qualquer relato histórico do surgimento do terror moderno precisa tratar da escravidão, que pode ser considerada uma das primeiras manifestações da experimentação biopolítica.”³⁵

Assim, a noção necropolítica de soberania³⁶, como implementação do biopoder traz à tona a ideia moderna de uma política pautada pela morte, na condição de negação de existência ao existente, mas também controle sobre a vida para a morte, porém não exclusivamente a morte biológica do corpo, mas também o controle

³² Veja-se: “Sentimento de inferioridade? Não, sentimento de inexistência. O pecado é preto como a virtude é branca. Todos esses brancos reunidos, revólver nas mãos, não podem estar errados. Eu sou culpado. Não sei de quê, mas sinto que sou um miserável.” (FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Trad: Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008. p. 125.)

³³ ALMEIDA, Silvio Luiz de. **Racismo estrutural**. São Paulo: Pólen, 2019.)

³⁴ MBEMBE, Achille. **Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte**. Trad: Renata Santini. São Paulo: n-1, 2018b. p, 05.

³⁵ *Ibidem*. p. 27.

³⁶ Acerca: A análise de Achille Mbembe sobre a configuração atual da soberania é absolutamente condizente com o atual estágio das relações na economia do capitalismo pós-fordista e sob a égide da política neoliberal. As políticas de austeridade e o encurtamento das redes de proteção social mergulham o mundo no permanente pesadelo do desamparo e da desesperança. Resta ao Estado, como balizador das relações de conflito, adaptar-se a esta lógica em que a continuidade das formas essenciais da vida socioeconômica depende da morte e do encarceramento. Sob as condições objetivas e subjetivas projetadas no horizonte neoliberal, o estado de exceção torna-se a forma política vigente. (ALMEIDA, Silvio Luiz de. **Racismo estrutural**. São Paulo: Pólen, 2019.)

objetificante da vida biológica humana, na condição de reificação, a vida nua entregue ao controle, eis que aqui surge a figura nefastamente presente do racismo.³⁷

Veja-se que “(...) racismo é acima de tudo uma tecnologia destinada a permitir o exercício do biopoder, “este velho direito soberano de matar.”³⁸”

Na economia do biopoder, a função do racismo é regular a distribuição da morte e tornar possíveis as funções assassinas do Estado.

Segundo Foucault, essa é “a condição para aceitabilidade do fazer morrer,³⁹” de tal forma que a configuração moderna de soberania e não de racionalidade, marcada pela centralidade de vida e da morte tem o racismo como elemento também central e fundante, especialmente quando se quer compreender a realidade por uma leitura necropolítica.⁴⁰

A leitura da realidade atual pela necropolítica, somando-se a ocorrência da conversão da biopolítica em tanatopolítica figuram como aquelas que tem a morte como centralidade tratada esta de forma oposta, uma vez que aqui, a morte é o eixo central e de controle da política da vida, enquanto lá, a morte é elemento para se fazer viver.

Todavia, indicam um traço comum que é marcado pelo seguinte questionamento: em ambas as leituras, ainda que consideradas suas diferenças centrais, quais são as vidas que estão disponíveis para morte?

A partir da ideia de construção da modernidade pela necessidade de proteção (imunitária) enquanto dobra biopolítica da realidade é mister ler-se a presença de uma

³⁷ “Como instrumento de trabalho, o escravo tem um preço. Como propriedade, tem um valor. Seu trabalho é necessário e usado. O escravo, por conseguinte, é mantido vivo, mas em “estado de injúria”, em um mundo espectral de horrores, crueldade e profanidade intensos. O sentido violento da vida de um escravo se manifesta pela disposição de seu supervisor em se comportar de forma cruel e descontrolada, e no espetáculo de dor imposto ao corpo do escravo. Violência, aqui torna-se um elemento inserido na etiqueta, como chicotadas ou tirar a própria vida do escravo: um ato de capricho e pura destruição visando incutir o terror. A vida de um escravo, em muitos aspectos, é uma forma de morte em vida. Como sugere Susan Buck-Morss, a condição de escravo produz uma contradição entre a liberdade de propriedade e a liberdade da pessoa. Uma relação desigual é estabelecida junto com a desigualdade do poder sobre a vida. Esse poder sobre a vida do outro assume a forma de comércio: a humanidade de uma pessoa é dissolvida até o ponto em que se torna possível dizer que a vida do escravo é propriedade de seu dominador. Dado que a vida do escravo é como uma “coisa” possuída por outra pessoa, sua existência é a figura perfeita de uma sombra personificada.” (MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. Trad: Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1, 2018a. p. 28-30)

³⁸ *Idem*. **Necropolítica**: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte. Trad: Renata Santini. São Paulo: n-1, 2018b. p. 18.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ Neste sentido: “Preto sujo!” Ou simplesmente: “Olhe, um preto!” Cheguei no mundo tentando descobrir um sentido nas coisas, minha alma cheia do desejo de estar na origem no mundo, e eis que me descubro objeto, em meio a outros objetos.” (FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Trad: Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008. p. 103)

nova racionalidade devidamente posta e sentida enquanto construção e construtora da forma de disposição (bio)política da vida.

A racionalidade que se busca indicar é a chamada racionalidade neoliberal.

Inicialmente, há grande dificuldade no enquadramento desta, uma vez que o termo neoliberalismo é multiforme, bem como sendo este uma vivência em fluxo, há que se considerar inicialmente, sobre a tentativa de sua conceituação, conforme leciona Wendy Brown:

O neoliberalismo não tem uma definição estabelecida. Existe atualmente uma literatura acadêmica substancial debatendo suas características constitutivas. Alguns chegaram ao ponto de sugerir que o seu caráter amorfo, proteiforme e polêmico lança dúvidas sobre sua própria existência. No entanto, assim como ocorre com outras formações que alteram o mundo, como o capitalismo, socialismo, liberalismo, feudalismo, cristianismo, islamismo e fascismo, os debates intelectuais em curso sobre os seus princípios, elementos, unidade, lógica e dinâmicas subjacentes não invalidam seu poder de criar mundos. O neoliberalismo – as ideias, as instituições, as políticas, a racionalidade política –, juntamente com sua criação, a financeirização, provavelmente moldaram a história mundial recente tão profundamente quanto qualquer outro fenômeno que possa ser situado no mesmo período, mesmo que acadêmicos continuem a debater o que ambos são precisamente.⁴¹

O neoliberalismo possui como eixo central a noção de extensão daquilo que se pode chamar de economicização da vida, como um todo, especialmente para além do que de fato possui uma leitura originariamente econômica.

Assim, esta converte, inclusive as pessoas, ou vidas biológicas singularizadas, em capital humano⁴², dispostos na condição de mercadorias produtoras de riquezas.

Tal racionalidade redefine os sujeitos, tornando-os empresas de si mesmos e inverte a liberdade prometida pelo tradicional contrato social, uma vez que tais sujeitos passam a ser governados por máximas normativas, qualificadas sempre a luz da

⁴¹ BROWN, Wendy. **Nas ruínas do neoliberalismo**: a ascensão da política antidemocrática no ocidente. Trad: Mario A. Marino; Eduardo Altheman C. Santos: Editora Filosófica Politeia, 2019. p. 28.

⁴² Nesse sentido: “retoma a ideia no neoliberalismo o que Marx chamou de acumulação primitiva, e que estaria superada pela institucionalização de elementos suavizados pelo estado, com o capitalista como produtor e intercambiador, desenvolvendo a acumulação como reprodução ampliada (por meio da exploração do trabalho vivo na produção), sempre em condições de paz, propriedade e igualdade. Todavia, o neoliberalismo radicaliza, com retorno à acumulação primitiva, gerando sempre ampliação maciça das desigualdades, sempre baseada na espoliação, enquanto processo amplo de sobreposição de condições reais e negativa do direito de viver, concretamente.” (HARVEY, David. O “novo” imperialismo: acumulação por espoliação. In: PANITCH, Leo; LEYS, Colin (ed.). **Socialist register 2004**: o novo desafio imperial. Tradução Rodrigo Rodrigues. São Paulo; Buenos Aires: CLACSO, 2006. p. 95-125. Disponível em: <https://bit.ly/2k2hVtY>. Acesso em: 16 ago. 2020.)

responsabilidade pelo coletivo (vida da espécie), ao mesmo tempo que assujeitadas por esta.⁴³

Portanto, não há nada desprovido de função e marca racional nas tecnologias do tempo atual, ao reverso, estas funcionam como fatores concretos de segregação e hierarquização social, garantindo relações de dominação e efeitos de hegemonia, seja direcionando-se para corpos ou para populações individuais e processos biológicos gerais⁴⁴, não podendo-se olvidar-se que “no fim do capitalismo, desejoso de sobreviver, há Hitler. No fim do humanismo formal e da renúncia filosófica, há Hitler.”⁴⁵

Dessa forma, indaga-se: “como o governo neoliberal intervém no social? Fazendo do social uma função da empresa. Ele intervém para favorecer a multiplicidade, a diferenciação e a concorrência das empresas, e para incitar, solicitar e forçar cada indivíduo a se tornar empresário de si mesmo, a se tornar “capital humano.”⁴⁶”

Mais uma vez, socorrendo-se dos escritos de Wendy Brown:

A razão neoliberal, especialmente como Friedrich Hayek a formulou, coloca o mercado e a moral como formas singulares de provisão de recursos para as necessidades humanas, compartilhando princípios e dinâmicas ontológicos. Enraizados na liberdade (*liberty*) e gerando uma ordem e evolução espontâneas, seus opostos radicais são qualquer tipo de política, planejamento e justiça sociais deliberados e administrados pelo Estado.⁴⁷

Há, portanto, na chamada racionalidade neoliberal a aposta em um grau de

⁴³ BROWN, Wendy. **Cidadania sacrificial**: neoliberalismo, capital humano e políticas de austeridade. Coleção Pequena Biblioteca de Ensaio. Rio de Janeiro: Zazie Edições, 2018.

⁴⁴ Veja-se acerca da marca colonizadora: “Esta brutal investida fora da Europa ficará conhecida pelo termo “colonização” ou “imperialismo”. Sendo uma das maneiras de a pretensão europeia ao domínio universal se manifestar, a colonização é uma forma de poder constituinte, na qual a relação com a terra, as populações e o território associa, de modo inédito na história da Humanidade, as três lógicas da raça, da burocracia e do negócio (*commercium*). Na ordem colonial, a raça opera enquanto princípio do corpo político. A raça permite classificar os seres humanos em categorias físicas e mentais específicas. A burocracia emerge como um dispositivo de dominação; já a rede que liga a morte e o negócio opera como matriz fulcral do poder. A força passa a ser lei, e a lei tem por conteúdo a própria força.” (MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. Trad: Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1, 2018a. p. 107)

⁴⁵ CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. Trad. Claudio Willer. São Paulo: Veneta, 2020. p. 19.

⁴⁶ LAZZARATO, Maurizio. **O governo das desigualdades**: crítica da insegurança neoliberal. Trad: Renato Abramowicz Santos. São Paulo: EduFScar, 2011. p. 29.

⁴⁷ BROWN, Wendy. **Nas ruínas do neoliberalismo**: a ascensão da política antidemocrática no ocidente. Trad: Mario A. Marino; Eduardo Altheman C. Santos: Editora Filosófica Politeia, 2019. p. 21-22.

individualização supremo, enquanto separação e sobreposição em relação ao absolutamente outro, de forma que a expressão clara de sua aparência multiforme é a defesa dos iguais, por meio da morte/exploração do diferente, funcionalizado para realização econômica das necessidades de preservação dos ideais e especialmente da forma de vida qualificada como aquela que merece viver.

Vê-se, assim, a tecnologia neoliberal como ideal de vivência colonizadora de corpos e mentes, uma vez que “[...] as colônias são o local por excelência em que os controles e as garantias de ordem judicial podem ser suspensos – a zona em que a violência do estado de exceção supostamente opera a serviço da “civilização,”⁴⁸ ou seja, a colonização⁴⁹ de povos e de indivíduos é marca central de tal racionalidade, seja como salvaguarda da vida biológica contra o inimigo, ou ainda como direito de matabilidade sobre o diferente.

Descrita a realidade local atual, onde o neoliberalismo de cariz de superindividuação impera, há que se ressaltar que o que se pode denominar de constância da inconstância da realidade atual, enquanto uma das marcas centrais do presente, é reflexo e reflete a maneira como se vive atualmente a construção da forma de pensar, de tal maneira que inicialmente há que se compreender que:

Os filósofos não brotam da terra como cogumelos, eles são frutos da sua época, do seu povo, cujas energias, tanto as mais sutis e preciosas como as menos visíveis, se exprimem nas ideias filosóficas. O espírito que constrói os sistemas filosóficos no cérebro dos filósofos é o mesmo que constrói os caminhos de ferro com as mãos dos trabalhadores. A filosofia não é exterior ao mundo.⁵⁰

Deste modo ao discutir-se o pensar-viver atual, a filosofia, a busca por

⁴⁸ MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. Trad: Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1, 2018a. p. 28.

⁴⁹ Sobre a situação colonial: “O conceito de situação colonial aparece como noção dinâmica, expressando uma relação de forças entre vários atores sociais dentro da *colônia*, sociedade globalizada, dividida em dois campos antagonistas e desiguais: a *sociedade colonial* e a *sociedade colonizada*. Na situação colonial africana, a dominação é imposta por uma minoria estrangeira, em nome de uma superioridade étnica e cultural dogmaticamente afirmada, a uma maioria autóctone. Ha confronto entre duas civilizações heterogêneas: além das sobreposições econômicas e tecnológicas, de ritmo acelerado, a dominadora infligiu sua origem cristã a uma radicalmente oposta. O caráter antagonista das relações existentes entre elas é ilustrado pela função instrumental, à qual é condenada a sociedade dominada. A necessidade de manter a sua dominação por necessidades econômicas e psicossociais leva os defensores da situação colonial a recorrer não apenas à força bruta, mas a outros mecanismos (...).” (MUNANGA, Kabengele. **Negritude: usos e sentidos**. 4 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2020. p. 22-23)

⁵⁰ MARX, Karl. **Textos filosóficos**. São Paulo: Mandacaru, 1990. p.14.

compreensão e mesmo por alteração da forma de vivência na época atual perpassa pelo necessário reconhecimento das bases sociais estruturantes e estruturadas do e pelo pensamento, enquanto mecanismo de conexão absoluta com uma leitura da realidade capaz de se fazer a partir de uma fissura, ou seja, de uma abertura crítica, enquanto busca de compreensão para além daquilo que a forma deforma, a construção compreensiva capaz de apontar-se como busca de modificação do preestabelecido.

Neste sentido, há que indicar a grande contribuição do pensamento de Kuhn, ao referir-se aos chamados paradigmas.

Deve-se compreender que a palavra ora em análise deriva do grego, especificamente, *parádeigma*, podendo, em sua literalidade, ser entendida como a representação de um modelo padrão a ser pelos demais devidamente observado.⁵¹

Para a presente hipótese, em especial, pode ser entendida como um pressuposto filosófico, uma teoria, um ponto de partida para toda investigação em busca do conhecimento.⁵²

Avançando-se, o mencionado autor assim nominou os fenômenos investigativos capazes de tornarem-se modelos, por período de tempo expressivo, sendo durante este a matriz orientadora de todo o pensar.⁵³

Leciona ainda que um paradigma é algo compartilhável e compartilhado de fato pelos membros de uma comunidade em geral, ou especificamente, do que denomina de comunidade científica, podendo, em sua literalidade, ser entendida como a representação de um modelo padrão a ser pelos demais devidamente observado.⁵⁴

Para a presente hipótese, em especial, pode ser entendido como um pressuposto filosófico, uma teoria, um ponto de partida para toda investigação em busca do conhecimento.⁵⁵

Diante do entendimento acima explicitado, tem-se que paradigmas são “realizações científicas universalmente reconhecidas que, durante algum tempo, fornecem problemas e soluções modelares para uma comunidade de praticantes de uma ciência.”⁵⁶

⁵¹ KUHN, Thomas. **Estrutura das revoluções científicas**. São Paulo: Perspectiva, 1978. *Passim*.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ *Ibidem*. p. 13.

Portanto, pode-se afirmar que um paradigma é o ponto de partida para a investigação, ou seja, durante toda a história, existiram indagações específicas de cada momento, que foram respondidas pelos pensadores respectivos, os quais, devido à compreensão de seu tempo tornaram-se verdadeiros paradigmas novos, para os posteriores estudiosos da filosofia, que partiam das premissas até então alcançadas, buscando complementá-las, alterá-las, ou mesmo questionando-as, na busca de formação de novos pilares estruturais para a verdade de seu tempo.⁵⁷

Nesta esteira, é plenamente compreendida a premissa já anunciada de que todo novo pensamento parte de um paradigma, seja através de sua negação, para construção de um novo, seja para sua complementação e transformação.

Enfim, não se pode dizer que estes se superam, mas sim que se modificam, existindo rupturas não lineares em suas alterações, mas sim a ramificação de interpretações de cada premissa, ao passo que, em determinado momento irrompe como elemento natural de seu tempo o novo, seja natural enquanto natural, seja natural enquanto imposição.

Assim, para melhor compreensão do tempo presente é necessário indicar a utilização da ontologia lukásiana como paradigma interpretativo inicial.

Neste sentido, mister apresentar-se a existência de três esferas ontológicas para este.

Como ponto de partida, a anedota que segue surge como elemento central:

(...) numa tribo primitiva, antes da descoberta dos metais, vivia Ikurski. Ikurski era, acima de tudo, um medroso. Um enorme tigre dente-de-sabre rondava a aldeia por aquela época, matando as criações e atacando as pessoas. Vários dos mais bravos guerreiros já haviam se proposto a matá-lo, mas os resultados foram sempre trágicos: seus corpos foram encontrados devorados pelo felino. Com o tigre à solta, entrar na floresta era um ato de extrema coragem, e nosso heroico Ikurski resolveu se proteger de tal eventualidade. Para tanto, quebrou seu machado e passou vários dias construindo um outro, enorme, tão grande e pesado que seria impossível carregá-lo por uma

⁵⁷ Não se pode deixar de, desde logo, lançar uma visão crítica ao que por ora se enuncia. Neste sentido: “O desafio de Kuhn à filosofia lógico-positivista reside em que, por um lado, o desenvolvimento da ciência não é cumulativo e, por outro, a escolha entre paradigmas alternativos não pode ser fundamentada nas condições teóricas de cientificidade, uma vez que elas próprias entram em processo de ruptura na fase revolucionária. Deixa de haver critérios universalmente aceitos, quer para a suficiência da prova, quer para a adequação das conclusões. Está também precluído o recurso aos critérios mais gerais elaborados para a seleção da teoria ‘verdadeira’, como sejam a exatidão, a simplicidade, a fertilidade, a consistência lógica, etc., uma vez que cientistas diferentes aplicam esses critérios em momentos e situações diferentes. Para explicar as razões de opções científicas fundamentais é preciso sair do círculo das condições teóricas e dos mecanismos internos de validação e procurá-los num vasto alforbe de fatores sociológicos e psicológicos. (SANTOS, Boaventura de Sousa. **Introdução a uma ciência pós-moderna**. Rio de Janeiro: Graal, 1989. p.135)

distância maior que umas poucas dezenas de metros. Tal arma, descomunal no peso e no tamanho, seria um forte argumento, esperava Ikurski, para que a tribo não o enviasse à floresta, já que com ele nosso herói seria presa fácil à agilidade do tigre. Quando o machado estava formando a sua forma final e todos na tribo se deram conta de que Ikurski decidiu não cooperar com o esforço coletivo para matar o tigre, o pajé chamou o nosso herói para uma conversa ao pé da fogueira. Contou a Ikurski a tradicional lenda de Batolau, o guerreiro que se negou a ir para guerra junto com a sua tribo e, por isso, após a morte, abandonado pelos deuses, ficou vagando entre as estrelas. O pajé disse a Ikurski que seu comportamento desagrava aos deuses e que ele deveria queimar o machado que estava construindo. Ikurski saiu da tenda do pajé sem nada responder e, para consternação de todos, no dia seguinte continuou a trabalhar no seu machado com o mesmo empenho de antes. De posse do novo machado, com o passar do tempo Ikurski se sentia cada vez mais seguro. Durante meses, na divisão matinal das tarefas cotidianas, coube a Ikurski acompanhar as mulheres aos coqueirais para auxiliar, com seu enorme machado, na quebra dos cocos. Assim, dia após dia, a decisão de Ikurski de quebrar seu machado e substituí-lo por um outro, descomunal, alcançou o resultado almejado: nosso herói não foi enviado à selva. Todavia, algo inesperado aconteceu. Era um belo final de tarde. O sol se punha no horizonte e uma brisa espantava o calor. Ikurski, já cansado, quebrava os últimos cocos do dia quando, ao levantar o machado, escutou uma respiração e sentiu no cangote um bafo que não eram humanos. Seu coração parou, e seus sêngue congelou nas veias: era o terrível tigre que o atacava pelas costas. O pavor tomou conta do seu ser, o joelho fraquejou, a vista escureceu e um urro horrível, um misto de ai! e mãe!, que apenas os covardes sabem dar, ecoou pela aldeia. Nesse transe de pavor, sabendo que iria morrer nas garras do tigre, seu corpo se contraiu na antecipação da dor, e Ikurski caiu de costas, sua hora havia chegado. Contudo, não com o conteúdo mortal que se imaginara. Na contração espasmódica que terminou por derrubar Ikurski, o machado, por mero acaso, descreveu uma trajetória que terminou na cabeça do tigre, matando-o. O nosso covarde herói, com seu descomunal machado construído propositadamente para ser o mais inadequado possível para lutar contra o tigre, realizara a proeza de que nenhum dos mais valentes e habilidosos guerreiros da tribo fora capaz. O felino estava morto e sua ameaça, finda. A floresta voltava a ser um espaço pouco ameaçador, a aldeia poderia viver em paz com as suas criações. Consequências imediatas deste fato: 1) Ikurski foi nomeado chefe da tribo, pois ele se revelara, indiscutivelmente, ser o mais valoroso dos guerreiros; 2) o machado foi reconhecido como tendo poderes divinos. Pois apenas um instrumento com poderes divinos poderia transformar o medroso Ikurski no mais valioso dos guerreiros; 3) a partir de então, a posse do machado determinaria quem seria o chefe da tribo. Foi assim que Ikurski pôde, ao deixar como herança ao seu filho o machado, tornar o reino hereditário, inaugurando a famosa dinastia dos Ikurski.⁵⁸

Neste sentido, a compreensão da ontologia lukácsiana demanda atentar-se ao fato de que o ocorrido na citação indicada anteriormente é unicamente possível de se materializar no mundo humano.

Assim, dividindo-se em esferas inorgânica, biológica e do ser social, há que se indicar que:

⁵⁸ LESSA, Sergio. **Para compreender a ontologia de Lukács**. 4 ed. Maceió: Coletivo Veredas, 2016. p. 15-17.

Existem três esferas ontológicas distintas: a inorgânica, cuja essência é o incessante tornar-se outro, mineral; a esfera biológica, cuja essência é o repor o mesmo da reprodução da vida; e o ser social, que se particulariza pela incessante produção do novo, através da transformação do mundo que o cerca de maneira conscientemente orientada, teleologicamente posta.⁵⁹

Verifica-se que a esfera ontológica do ser social difere das esferas da natureza, especialmente por conta de sua processualidade, ou seja, a forma como esta concretamente se constrói e reconstrói de maneira constante é sua marca fundante, sendo a produção do novo, enquanto transformação do mundo, resultado do agir humano de forma consciente e desejada, ou seja, previamente pensada, planejada e executada, de acordo com o desejo e a vontade humanas.

Deve-se indicar que é necessário entender-se que não há uma separação estanque e fixa entre as esferas, uma vez que o homem somente existe também enquanto ser biológico, mas, é justamente a processualidade de transformação racional e desejada do cosmos que qualifica a existência da esfera do ser social.

Portanto, é preciso indicar o modo de pensar-viver inteiramente marcado pela sociobiodiversidade enquanto elemento identitário local, sem o qual, não há que se falar em humanidade do humano, pois, ausente qualquer possibilidade de ser social.

Acerca, leciona o professor Luiz Ernani:

Desse modo, se pensa em termos de sociobiodiversidade, isto é, a relação entre o ser humano e natureza, na qual as práticas sociais de produção ou de vivência comunitária revelam modelos próprios e específicos no trato com a biodiversidade, ou seja, comunidades cuja cultura é fruto da convivência harmônica e sustentável com o seu entorno ambiental. É o resultado da soma de natureza mais sociedade: a sociobiodiversidade.⁶⁰

Portanto, há que se indicar que “Marx demonstrou que nesse metabolismo homem/natureza, mediado pelo ato do trabalho, ocorre um processo de simultânea transformação: o homem não apenas transforma a natureza, mas ele próprio também se transforma,”⁶¹ de tal maneira que o trabalho surge como elemento central para

⁵⁹ LESSA, Sergio. **Para compreender a ontologia de Lukács**. 4 ed. Maceió: Coletivo Veredas, 2016. p. 19-20.

⁶⁰ JUNGLES, José Roque. (Bio) ética ambiental. São Leopoldo: Editora Unisinos: 2010. p. 53 *apud* ARAÚJO, Luiz Ernani Bonesso de. O direito da sociobiodiversidade. *In*: TYBUSCH, Jerônimo Siqueira; ARAÚJO, Luiz Ernani Bonesso de; SILVA, Rosane Leal da. **Direitos emergentes na sociedade global**: Anuário do Programa de Pós-Graduação em Direito da UFSM. Ijuí: Unijuí, 2013.p. 278.

⁶¹ BERTOLDO, Maria Edna de Lima. **Trabalho e educação no Brasil**: da centralidade do trabalho à centralidade da política. 2. ed. São Paulo: Instituto Lukács, 2015. p. 92.

esfera ontológica do ser social, já que é justamente este a categoria através da qual se realiza a modificação da realidade de maneira consciente e desejada, sendo assim o trabalho o modelo de toda prática social, a partir de seus constantes criares objetivos e subjetivos⁶²:

Significa que o trabalho, ainda que em sua forma mais primitiva, cria continuamente novidades objetivas e subjetivas; por isso dele surgem, para o ser social, condições reprodutivas completamente diversas daquelas naturalmente existentes. Neste preciso sentido, o trabalho é a protoforma da atividade humana e ainda o modelo de toda prática social, dado que com ele nascem categorias especificamente sociais inexistentes na natureza que irão se explicitando no processo reprodutivo mediante o desenvolvimento histórico-social.⁶³

Portanto, é por meio do trabalho que se inicia a processualidade de reprodução social, a partir da qual se desenvolve um novo complexo do ser.

O dito ser social constitui esse complexo materialmente diferente do chamado mundo natural, por conta de suas bases serem as ações conscientes e desejadas (do homem) voltadas para transformação de uma determinada realidade.

É neste processualizar de objetivação que o humano converte a realidade naturalmente existente em realidade do mundo humano, a partir de suas próprias contingências.⁶⁴

Ainda:

Com este ato singular o homem opera a síntese entre prévia ideação (teleologia) e realidade natural (causalidade dada), dando origem a uma causalidade posta (ser social). Neste sentido originário e preciso, o trabalho é uma posição teleológica primária por meio da qual o homem age sobre fenômenos naturais concretos ou utiliza as legalidades naturais disponíveis, com a finalidade de produzir valores de uso. Trata-se do trabalho no sentido de eterna necessidade humana presente em toda forma de sociedade (...)⁶⁵

Portanto, (...) o trabalho⁶⁶ é apenas uma das categorias componentes da existência, de tal forma que a sua centralidade é inquestionável e caracteriza-se como

⁶² LUKÁCS, György. **Para uma ontologia do ser social I**. Trad. Carlos Nelson Coutinho, Mario Duayer e Nélio Schneider. 2 ed. São Paulo: Boitempo, 2018. *Passim*.

⁶³ COSTA, Gilmaisa Macedo da. **Indivíduo e sociedade**: sobre a teoria de personalidade em Georg Lukács. São Paulo: Instituto Lukács, 2012. p. 18.

⁶⁴ *Ibidem*. p. 19.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ Necessário indicar que: “Não há dúvidas de que o conceito de trabalho em Lukács tem um emprego metafísico. O trabalho representa o princípio do desenvolvimento da humanidade e, ao mesmo tempo, a base desse desenvolvimento, justamente porque a história é a “história dos meios de produção” e das relações de produção, de acordo com sua concepção materialista, que, por sua vez, respeita quase

o momento fundante do ser social, atividade em que se realiza a mediação entre o homem e a natureza.”⁶⁷

Desta forma, indicados os pressupostos materiais e teóricos do presente capítulo, mister partir-se para discussão central do trabalho enquanto conceito fundante da sociabilidade humana, onde o contexto atual é aquele de negação do absolutamente outro e se suas possibilidades de vivência.

2.1. DO CONCEITO DE TRABALHO EM MARX

Considerando-se, conforme já anunciado anteriormente, a realidade concreta do tempo presente como parâmetro e condicionante (também condicionada) da e para compreensão que se constrói neste escrito, é necessário lembrar que uma das grandes teses marxianas indica que o homem é produto do trabalho.

Neste ponto, a partida para conceituação marxiana⁶⁸ original faz-se necessária, devendo-se, todavia, entender-se também a necessidade de mediações para que tal categoria seja lida à luz do tempo atual de forma efetiva.

Há que ressaltar que “toda a concepção de Marx a respeito da auto-realização do homem só pode ser plenamente compreendida em ligação com sua concepção de trabalho.”⁶⁹

Assim sendo, para Marx, o homem é marcado pela condição de autocriação de sua própria realidade e condições de sobrevivência, de forma que o eixo central da compreensão do trabalho deve considerar este como intercambio material com a natureza.

Marx, portanto, indica ser elemento presente em todas as espécies de seres vivos a capacidade de relacionarem-se com a natureza externa, para assim efetivarem o seu chamado processo vital, através de atividades inerentes à necessidade de produção do necessário para sua sobrevivência.

à risca as palavras de Hegel com relação ao começo: “o princípio tem de ser também começo, e o que é anterior (*prius*) ao pensamento tem de ser também o primeiro (*primo*) no curso do pensamento”. (ANTONINO, Infranca. **Trabalho, indivíduo, história: o conceito de trabalho em Lukács**. Trad. Christianne Basilio e Silvia Bernardinis. São Paulo: Boitempo, 2014. p. 13.)

⁶⁷ ALMEIDA, Silvio Luiz de. **O direito no jovem Lukács: A filosofia do direito em História e consciência de classe**. São Paulo: Alfa-Omega, 2006. p. 33.

⁶⁸ Tal termo busca indicar que se trata de ideias e conceituações efetivadas pelo próprio Marx em suas obras originais.

⁶⁹ FROMM, Erich. **Conceito marxista do homem**. Trad. Otávio Alves Velho. Rio de Janeiro: Zahar, 1983. p. 46.

Não é diferente com a espécie humana, já que este também é um ser natural, que precisa realizar o seu processo vital nas suas interrelações com a natureza, para daí realizar e/ou extrair os meios necessários para sua sobrevivência.

Desta forma, a atividade vital, na qual o processo vital humano é posto em marcha é o trabalho, o qual indica ao humano também a condição de ser natural ou biológico.

Portanto, está-se diante da ideia conceitual de trabalho como ato ou conjunto de atos por meio dos quais, o homem se inter-relaciona com a natureza, produzindo assim condições e elementos necessários para sua vivência, sendo o trabalho a atividade vital humana essencial.

Neste sentido:

(...) o trabalho constitui a categoria central da gênese do homem; com ela tem início o processo de desenvolvimento humano. Mais decisivo ainda para o nosso tema é que, em linhas gerais, a personalidade resulta da elevação das capacidades humanas como consequência indireta do desenvolvimento do processo de trabalho e, mesmo que por muitas mediações, tem sempre o trabalho como sua base ontológica fundamental.⁷⁰

É necessário indicar ser o trabalho a origem da construção de todo necessário para a sobrevivência humana, de forma que toda sociabilidade que coloca o humano do humano na condição concreta e subjetiva de humano é originária deste.

Destarte, a base ontológica sobre a qual se fundam os processos de subjetivação humana está exatamente nos processos de trabalho.

Desdobra-se, neste mesmo sentido, a ideia de presença constante da ligação entre natureza-homem-natureza-homem, a qual, assim, ganha sentido especial, uma vez que nunca houve qualquer cindir de tal elo existencial, ou seja, a sociabilidade humana e o processo de autoprodução das condições e necessidades para sobrevivência não retira do humano sua condição de ser biológico.

Assim, a marca da biodiversidade, em uma realidade periférica é presença cultural, ou seja, a partir da presença de elementos de diversidade biológica surge, através dos meios de vida ligados com tal realidade (processos vitais), multiplicidade cultural, portanto, identitária, tendo o trabalho como categoria fundamental.

Assim, leciona o professor Luiz Ernani:

⁷⁰ COSTA, Gilmaisa Macedo da. **Indivíduo e sociedade:** sobre a teoria de personalidade em Georg Lukács. São Paulo: Instituto Lukács, 2012. p. 17.

Desse modo, se pensa em termos de sociobiodiversidade, isto é, a relação entre o ser humano e natureza, na qual as práticas sociais de produção ou de vivência comunitária revelam modelos próprios e específicos no trato com a biodiversidade, ou seja, comunidades cuja cultura é fruto da convivência harmônica e sustentável com o seu entorno ambiental. É o resultado da soma de natureza mais sociedade: a sociobiodiversidade.⁷¹

Vê-se que se quer indicar que, a partir de uma leitura marxiana, com o trabalho na condição de atividade na qual o processo vital humano é posto em prática, há que se considerar que este passa para condição de elemento de compreensão também da ligação humana com o biológico e, especialmente, de como as condições materiais são determinantes no processo de escolha e produção de subjetividades, ou seja, as condições de espaço e tempo têm ímpar relevância nos processos de construção da sociabilidade humana.

Torna-se necessário indicar que Marx compreende o trabalho como marcado por duas características principais.

A primeira é indicada como sendo garantir a existência física dos indivíduos, ou seja, produzir as condições necessárias para sobrevivência em sentido estrito, enquanto atos pelos quais se materializa o necessário para satisfação das necessidades vitais biológicas do humano.

Assim, o humano é capaz de interagir com a natureza, buscando transformá-la, enquanto local de produção de condições e elementos necessários para satisfação de suas necessidades também biológicas, de forma que interage com o meio natural, na condição de componente deste e deste enquanto componente também de seu mundo social.

A produção do necessário para sobreviver é efetivada pela categoria trabalho, onde se produzem elementos não existentes previamente, enquanto alteração do meio natural, voltados para um objetivo primário, a sobrevivência do indivíduo.

A segunda, é assegurar a existência da sociedade, por meio da produção do necessário para que haja condições para vivência humana coletiva.

Neste ponto, faz-se preciso indicar:

o homem não nasce da natureza. Não nasce a partir dos elementos hostis,

⁷¹ ARAÚJO, Luiz Ernani Bonesso de. O direito da sociobiodiversidade. *In*: TYBUSCH, Jerônimo Siqueira; ARAÚJO, Luiz Ernani Bonesso de; SILVA, Rosane Leal da. **Direitos emergentes na sociedade global**: Anuário do Programa de Pós-Graduação em Direito da UFSM. Ijuí: Unijuí, 2013. p. 279.

nem dos astros ou vegetais. Nasce do útero materno e é recebido nos braços da cultura. O homem, por ser o um mamífero, nasce o em outro e é recebido em seus braços. Se fôssemos ovíparos, como os peixes, por exemplo, poder-se-ia dizer que a experiência proxêmica, homem-natureza, é a primeira. O peixinho deve defender-se sozinho nas infinitas e hostis águas que o cercam. O homem, ao contrário, nasce de alguém, e não em algo; alimenta-se de alguém, não de algo.⁷²

Com Dussel quer-se reforçar a ideia do trabalho como a gênese do humano, uma vez que a produção de condições necessárias para sobrevivência humana, que cria a chamada esfera ontológica do ser social não é simples ciclo vital biológico, mas sim verdadeira construção da humanidade do humano, a partir da ideia de valor-de-uso, uma vez que se produz valor por meio da produção da satisfação das necessidades humanas.

Veja-se:

Marx aponta duas características fundamentais do trabalho, portanto, da atividade vital humana: assegurar, de um lado, a existência física dos indivíduos e, de outro, a da sociedade. Para que os indivíduos sobrevivam enquanto seres vivos, biológicos, é preciso, antes de tudo, que sejam capazes de satisfazer suas necessidades básicas, como alimentar-se, beber, vestir-se, entre outras. A satisfação de suas necessidades se faz mediante a produção de “algo” que possa, efetivamente, ser útil à satisfação daquela necessidade. Produzir algo, tendo em vista a superação de uma dada necessidade, é o mesmo que dizer: produzir valor. Estamos nos referindo àquela categoria presente no conceito de trabalho em Marx, que é o valor-de-uso.⁷³

Acrescente-se as ideias de que o trabalho é produzido a partir das categorias idealização e teleologia.

Destarte, deve-se ressaltar que o trabalho, enquanto processo vital humano é uma interação homem-natureza, por meio da ação humana, consciente, voluntária e desejada.

O humano pratica, portanto, mediações, modificações de sua própria relação com a natureza, mas, isto não ocorre de forma reflexa, primitiva, instintiva ou animalésca, mas por meio de atos racionalmente coordenados, de maneira que somente este é capaz de efetivar, sendo, como já dito, o trabalho sua processualidade vital.

⁷² DUSSEL, Henrique. **Filosofia da libertação na América Latina**. Trad. Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola, 1977. p. 23. p. 24.

⁷³ BERTOLDO, Maria Edna de Lima. **Trabalho e educação no Brasil: da centralidade do trabalho à centralidade da política**. 2. ed. São Paulo: Instituto Lukács, 2015. p. 84/85.

Assim, a capacidade racional de ideação e de projeção do imaginado surgem como elementos qualificadores do processo vital humano, ou seja, somente o humano executa um processo vital previamente construído enquanto ideia ou possibilidade, ou seja, o trabalho é sempre resultado de uma ideia de resultado funcionalizada para satisfação de uma necessidade, de maneira que, a partir da realidade material, imagina-se uma forma de satisfazer uma necessidade humana, de resolver um problema para existência, sendo o trabalho o processo pelo qual essa ideia, até então uma representação do trabalhador, vira concretude modificante do real.

Segundo Marx, nenhuma outra espécie biológica é capaz de trabalho, uma vez que suas realizações são meros atos biológicos irracionais, não pautados em representações prévias, ou mesmo teleologias desejantes.

Indica o próprio Marx:

o trabalho é, antes de tudo, um processo entre o homem e a natureza, processo este em que o homem, por sua própria ação, medeia, regula e controla seu metabolismo com a natureza. (...) não se trata, aqui das primeiras formas instintivas, animais (tierartig), do trabalho. (...) Pressupomos o trabalho numa forma em que ele diz respeito unicamente ao homem. Uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão, e uma abelha envergonha muitos arquitetos com a estrutura de sua colmeia. Porém, o que desde o início distingue o pior arquiteto da abelha é o fato de que o primeiro tem a colmeia em sua mente antes de construí-la com a cera. No final, do processo de trabalho, chega-se a um resultado que já estava presente na representação do trabalhador no início do processo, portanto, um resultado que já existia idealmente.⁷⁴

Insiste-se, tal noção de idealização é a concretização de um ato imaginativo, ou seja, a transformação da realidade oriunda do trabalho é a objetificação de uma ideia, que devidamente planejada, projetada, enquanto resultado e enquanto processo construtivo se materializa.

Tal concretização demanda verdadeiro intercâmbio entre homem-natureza, uma vez que o humano é um ser natural e biológico, que modifica o real por meio de suas interações com os demais elementos biológicos (humanos e não humanos) e inorgânicos, ou seja, o processo de trabalho não é apartado do real, pelo contrário, é condicionado por este, enquanto imaginação de um resultado, processo de materialização e, também, na condição de resultado concreto.

⁷⁴ MARX, Karl. **O capital**. São Paulo: Boitempo, 2013. Livro I. p. 255/256.

Também é preciso indicar, como eixo central, a presença de uma teleologia, ou seja, o humano idealiza e projeta o resultado e a forma de execução do trabalho, a partir de uma finalidade, a qual conscientemente dirige e condiciona sua ação.

Assim, pode-se falar em finalidade geral do trabalho, qual seja: a satisfação de uma necessidade para sobrevivência do humano, enquanto indivíduo, ou enquanto sociedade e uma específica, qual seja: a necessidade concreta que aquele, ou aqueles atos de trabalho irão satisfazer.

Portanto, a finalidade posta na condição de projeção de resultado é elemento de partida e de chegada dos atos de trabalho, uma vez que a ideia, a projeção e a execução que se efetivam são todas sugestionadas pelo desejo, na condição de finalidade que se busca atingir para alteração da realidade e satisfação de uma necessidade humana.

Sobre este ponto, indica Maria Edna de Lima Bertoldo:

Segundo Marx, o homem, antes de tornar concreta, antes de transformar em objetos a sua idealização, planeja todo o processo, antecipando-o previamente na imaginação. Uma ideia, um projeto que se tenha em mira, só pode se objetivar mediante a seguinte condição: de um lado, a existência de um ser que põe finalidades, que dirige conscientemente a sua ação em função daquilo que pretende atingir; de outro, um ser natural, com suas próprias características naturais. Para que o processo de trabalho se realize, é necessária a existência tanto da natureza quanto do homem, e o seu intercâmbio.⁷⁵

Desta forma, o trabalho se apresenta como categoria de exercício da liberdade e da autonomia humanas, concretizando no mundo material a objetificação de sua personalidade, ou seja, é categoria onde o humano se humaniza, vivenciando a concretude de sua personalidade, a qual é projetada de forma objetiva (e parcial) no resultado conscientemente ordenado de seu trabalho.

Há o processo de subjetivação e compreensão da própria subjetividade humana no e pelo trabalho, de forma que a liberdade de se autodeterminar e se compreender, tanto enquanto autocompreender, como na condição de compreender-se-com, se demonstram concreta possibilidade no trabalho, atividade humana humanizante do humano.

Assim indica Infranca:

⁷⁵ BERTOLDO, Maria Edna de Lima. **Trabalho e educação no Brasil**: da centralidade do trabalho à centralidade da política. 2. ed. São Paulo: Instituto Lukács, 2015. p. 93.

Nesse sentido, o trabalho é a base, na qualidade de causa, da socialidade do ser humano, estando na origem do ser-social – que, de resto, apresentava já uma predisposição natural para a socialização. Assim, o trabalho é uma possibilidade concreta que permitiu a um animal geneticamente predisposto passar para o estágio da humanidade. A genericidade *em-si* do homem pode passar à sua genericidade *para-si* através do trabalho; desse modo, o trabalho representa um meio de expressão, de realização, da essência necessária do ser social, que permite o estabelecimento de vínculos permanentes entre os seres sociais. No fundo, o trabalho é princípio/fundamento, substância, meio de exteriorização necessária, na medida em que realiza a universalidade do gênero humano. Para Lukács, enfim, o trabalho constitui um complexo de complexos, um conjunto de momentos categoriais mantidos unidos por uma série de relações recíprocas.⁷⁶

Vê-se que o trabalho é causa da sociabilidade humana, enquanto generalidade para-si, ou seja, a produção de resultado modificante da realidade para satisfação de necessidades de sobrevivência humana apontam para um processo de estar-com, de maneira que a autocompreensão e satisfação de necessidades individuais nascem de interrelações, pelo aprendizado prévio que possibilita a projeção de um resultado a ser atingido pelo trabalho ou, ainda, tem uma interrelação enquanto resultado do resultado, ou uma compreensão que se modifica pela divisão do resultado para vivências coletivas.

Assim, é importante indicar que se está a descrever a ideia marxiana de trabalho, a qual difere sobremaneira da ideia de trabalho abstrato, uma vez que este é resultado da relação social explorativa do capital, ou seja, pode ser compreendido como a atividade laboral assalariada.

Portanto, o trabalho abstrato é forma de trabalho alienado pelo capital, na condição de submissão do humano ao mercado capitalista, onde ocorre o chamado estranhamento, produzindo-se assim reificação do humano e das relações de trabalho.

Insiste-se, o trabalho abstrato é exatamente a negação do trabalho e seu fim, uma vez que neste impera a lógica do fetiche e mercadorização do humano.

Ao revés, trabalho é o processo vital humano materializado, enquanto modificação da natureza para satisfação das necessidades de sobrevivência humana, sendo efetivamente categoria de autoconstrução do mundo do ser social, já que nele se constroem o humano do humano para-si e para-com.

⁷⁶ INFRANCA, Antonino. **Trabalho, indivíduo, história:** o conceito de trabalho em Lukács. Trad. Christianne Basílio e Sílvia Bernardinis. São Paulo: Boitempo, 2014. p. 12.

Neste sentido:

Ou seja, para Marx e Engels há uma clara distinção entre trabalho abstrato e trabalho: o primeiro é uma atividade social assalariada, alienada pelo capital. Corresponde à submissão dos homens ao mercado capitalista, forma social que nos transforma a todos em “coisas” (reificação) e articula nossas vidas pelo fetichismo da mercadoria. O trabalho, pelo contrário, é a atividade de transformação da natureza pela qual o homem constrói, concomitantemente, a si próprio como indivíduo e a totalidade social da qual é partícipe. É a categoria decisiva da autoconstrução humana, da elevação dos homens a níveis cada vez mais desenvolvidos de socialidade. Embora a palavra trabalho faça parte das duas categorias, isto não deve velar que há uma enorme distância a separar trabalho de trabalho abstrato.⁷⁷

Indicados os apontamentos centrais da categoria trabalho para Marx, nos termos e recorte do presente trabalho, é chegado o momento de avançar-se na compreensão da categoria trabalho e sua centralidade para construção da chamada ontologia do ser social.

Assim, no próximo tópico buscar-se-á apresentar resposta a dois questionamentos fundamentais em termos da ontologia lukásciana, quais sejam: qual trabalho? O que é e qual centralidade?

Não se olvide que os termos até então apresentados para categoria trabalho são pressupostos fundamentais para os próximos passos do presente escrito.

2.2. DO CONCEITO LUKÁSCIANO DE TRABALHO (DO TRABALHO COMO CATEGORIA CENTRAL)

Deve-se iniciar o presente tópico indicando-se que não há qualquer possibilidade de compreender a teoria lukásciana do ser social sem se passar, inicialmente, pelas suas ideias originárias da categoria trabalho e se sua centralidade.

A centralidade do trabalho no pensamento lukásciano é de tão elevado grau de importância que se pode afirmar que a partir desta o autor húngaro desenvolve uma nova ontologia, a qual apresenta contornos e delimitações que são singulares.

Neste sentido, ao indicar que o trabalho possui uma forma efetivamente central há a construção de tal ideia longe de qualquer noção de determinismo.

Assim, já se pode indicar que

⁷⁷ LESSA, Sérgio. **Mundo dos homens**: trabalho e ser social. São Paulo: Instituto Lukács, 2012. p. 26.

Na investigação ontológica de Lukács, o conceito de trabalho comparece em uma acepção muito precisa: é a atividade humana que transforma a natureza nos bens necessários à reprodução social. Nesse preciso sentido, é a categoria fundante do mundo dos homens. É no trabalho que se efetiva o salto ontológico que retira a existência humana das determinações meramente biológicas. Sendo assim, não pode haver existência social sem trabalho.⁷⁸

Neste ponto, deve-se frisar, sendo o trabalho a processualidade vital humana, é nele que a natureza é transformada em bens que se fazem úteis para reprodução social, ou seja, o salto ontológico ocorre no trabalho, sendo este momento de criação da existência social humana, ou seja, é real processo de humanização do humano.

Todavia, o salto ontológico não se dá enquanto negação e afastamento das demais esferas ontológicas, ou seja, é mister compreender-se que há uma articulação entre as diferentes esferas ontológicas do ser, como momento necessário para existência do ser social e suas interações homem-natureza.

Acerca:

As três esferas ontológicas são essencialmente distintas e essencialmente articuladas. Isso significa, entre outras coisas, que o estudo de cada uma delas deve revelar tanto os momentos de distinção ontológica como, também, os de articulação ontológica que permeiam as três esferas do ser. Em se tratando do ser social, essa exigência genérica se particulariza na necessidade de desvelar de que modo se opera essa simultânea distinção e articulação do mundo dos homens com o conjunto da natureza.⁷⁹

Lukács indica ser o trabalho a chamada protoforma do agir humano, devendo-se entender esta com forma originária, ou primária deste.

Todavia, não se pode reduzir todo agir humano a atos de trabalho, ou seja, a existência social humana pressupõe e indica outros tipos de ação, mas deve-se alertar que sem o trabalho, estas sequer poderiam existir.

Ressalte-se são três as esferas ontológicas no pensamento lukácsiano, quais sejam: a inorgânica, onde o centro é um interminável tornar-se outro, a esfera biológica, onde o eixo é a reposição do mesmo da reprodução da vida e, por fim, o ser social, caracterizado pela constante produção do novo, por meio da alteração conscientemente orientada e teleologicamente posta do mundo circundante.

⁷⁸ LESSA, Sérgio. **Mundo dos homens: trabalho e ser social**. São Paulo: Instituto Lukács, 2012. p. 25.

⁷⁹ *Idem*. **Para compreender a ontologia de Lukács**. 4 ed. Maceió: Coletivo Veredas, 2016. p. 27.

Assim, o ser social não poderia se desligar das esferas da natureza (a inorgânica e a biológica), porém sua processualidade vital demanda a presença de um órgão e de um médium qual seja, a consciência.

É deste ponto que, a partir do trabalho como categoria central da sociabilidade humana, há que se indicar o processo, sempre teleologicamente orientado, de alteração da natureza pela produção de objetos necessários para o viver.

Aqui devem ser destacados os elementos objetificação e exteriorização.

Todo processo de alteração do real começa por aquilo que Lukács chamou de prévia-ideação. A prévia-ideação se materializa na consciência, na condição de ideia originária de uma necessidade de transformação da realidade para satisfação de uma necessidade.⁸⁰

Nesse ponto, pode ser compreendida como o desejo da subjetividade consciente de alteração da realidade para atingir fim determinado, de maneira que ainda que abstrata esta é real, uma vez que existe e produz processualidade, já que com ela os atos preparatórios e iniciais de seleção de hipótese, métodos, materiais e formas de execução suficientes para o resultado surgem.

Portanto, a consciência orientada projeta uma alteração da realidade a qual se materializará enquanto objeto concreto, por meio do trabalho que transforma a natureza.

Veja-se que ocorre a objetificação da consciência por meio do trabalho que concretiza a prévia-ideação. Portanto, a objetificação é o resultado do trabalho consciente que entrega um novo objeto concreto, antes apenas ideado.

Ao falar-se em objetivação se está a indicar a concretude enquanto resultado de uma prévia-ideação, que por meio do trabalho, entregou um novo objeto como existente. Porém, é preciso indicar que não há identidade entre objeto e consciência criadora, ou seja, ontologicamente estes são coisas distintas.

Não se pode negar que o objeto criado carrega em si parte da consciência subjetiva que o criou, todavia, a relação entre criador e criatura não é de identidade, mas de objetivação que origina o novo por meio do trabalho.

Veja-se o seguinte pensamento acerca:

⁸⁰ LUKÁCS, György. **Para uma ontologia do ser social I**. Trad. Carlos Nelson Coutinho, Mario Duayer e Nélio Schneider. 2 ed. São Paulo: Boitempo, 2018. *Passim*.

a objetivação designa, em Lukács, o processo de conversão da prévia-ideação em objeto concreto, sempre com a transformação de um setor da realidade. A exteriorização é o momento da objetivação pelo qual se consubstancializa (isto é, torna-se real, efetiva, substancial) a distinção entre um objeto socialmente criado e a consciência que operou a prévia-ideação que está na gênese desse mesmo objeto. O sujeito se exterioriza em um objeto ontologicamente distinto de si próprio. Reforcemos: apesar de o objeto socialmente criado ser subjetividade objetivada, não há em Lukács qualquer traço de identidade sujeito-objeto. Sujeito e objeto são, enquanto criador e criatura, entes ontologicamente distintos.⁸¹

Tal distinção ontológica indica o objeto como exteriorização, onde “ao previamente idealizar o que será objetivado, o sujeito assume que tanto a natureza, quanto ele pessoalmente, se comportarão da forma prevista na prévia-ideação.”⁸²

Neste ponto, não apenas a objetividade se transforma, pelo surgimento do novo objeto, mas também a subjetividade que concretizou a prévia-ideação por meio do trabalho, uma vez que, ao realizar este, novos conhecimentos surgem, assim como a partir de novos conhecimentos também surgem novas necessidades e assim condições materiais para novas prévias-ideações e novos elementos de trabalho.

Portanto, o trabalho modifica a realidade objetiva e também a consciência enquanto produtora de subjetividade, de maneira que a ação humana é criadora e transformada de si.

Aí que o diálogo entre as ideias de causalidade e finalidade surge novamente como demarcador:

Essa relação dialética entre teleologia (isto é, projetar de forma ideal e prévia a finalidade de uma ação) e causalidade (os nexos causais do mundo objetivo) corresponde à essência do trabalho, segundo Lukács. O que nos permite compreender com clareza que, no contexto da ontologia lukácsiana, a teleologia, longe de ser um epifenômeno da processualidade social, se constitui em “categoria ontologicamente objetiva” pertencente à essência do mundo dos homens.⁸³

Assim, há aqui que se demonstrar, como característica central da categoria ontologia para Lukács, a ideia de permanência da impermanência, ou, dito de outra forma, não se trata de uma ontologia estática que busca capturar a realidade como um retrato, como um concreto processo de continuidade e reprodução do mesmo.

⁸¹ LESSA, Sergio. **Para compreender a ontologia de Lukács**. 4 ed. Maceió: Coletivo Veredas, 2016. p. 33.

⁸² *Ibidem*. p. 30.

⁸³ *Ibidem*. p. 35.

Ao contrário, é marcada sua ontologia pelos processos contínuos e dialéticos de jogo entre causalidade, enquanto condições materiais de espaço e tempo que põem possibilidades teleológicas de alteração da realidade, pelo trabalho, a partir das quais se efetivam novas causalidades, pela alteração do espaço da realidade, ainda que mínimas, mas capazes de projetar novas necessidades e assim novas teleologias.

Vê-se, portanto, que a ontologia do ser social, com o trabalho como categoria central efetivamente é marcada pela transformação constante como presença originária.

Aqui, pode-se indicar:

a substância, “princípio ontológico de permanência na mudança”, já não significa mais “antítese excludente” em relação ao devir. Ao mesmo tempo adquiriu um novo e mais profundo significado à medida que a persistência passa a ser compreendida “como aquilo que continua a se manter, a se explicitar, a se renovar nos complexos reais da realidade”. Isto resulta de que “a continuidade como forma interna do movimento complexo transforma a persistência estática e abstrata em persistência concreta”. Por isso a substância adquire um significado dinâmico em consonância com a continuidade do devir, no sentido de algo que em sua persistência continuamente se renova no movimento dos complexos efetivos da realidade. Lukács pensa a continuidade como momento presente no ser inorgânico que, no ser orgânico e no ser social, se eleva a princípio da reprodução. Por isso a continuidade é um momento universal do ser.⁸⁴

Todavia, deve-se ressaltar que o princípio da reprodução deve ser compreendido enquanto repetir de causalidades e, portanto, de teleologias e de trabalho para objetivação, já que as necessidades para o viver humano costumam projetar-se no tempo enquanto repetição, mas também significa a possibilidade de irrupção do novo, como repetição do círculo ontológico agora com novas contingências.

Aqui, deve-se atentar ao que Lukács denominou de *intentio recta*, ou seja, para que o trabalho produza o resultado projetado faz-se preciso uma espécie de captura do real pela consciência na condição de impulso ao conhecimento do real.⁸⁵

Desta forma, não há como se transformar o real sem que haja uma prévia compreensão deste pela consciência, já que além de projetar uma finalidade o

⁸⁴ COSTA, Gilmaisa Macedo da. **Indivíduo e sociedade:** sobre a teoria de personalidade em Georg Lukács. São Paulo: Instituto Lukács, 2012. p. 49.

⁸⁵ LUKÁCS, György. **Para uma ontologia do ser social I.** Trad. Carlos Nelson Coutinho, Mario Duayer e Nélio Schneider. 2 ed. São Paulo: Boitempo, 2018. *Passim*.

trabalho que esta busca concretizar será concreta alteração da realidade, com uso de elementos concretos da natureza.

Portanto, não se pode olvidar que as condições materiais de espaço e tempo condicionam todo processo de prévia-ideação e por teleológico.

Veja-se:

A necessidade, essencial ao trabalho, de captura do real pela consciência, de modo que possa transformar com sucesso a realidade segundo uma finalidade previamente idealizada, é o fundamento ontológico de um impulso ao conhecimento do real que Lukács, após Hartmann, denominou *intentio recta*.⁸⁶

Ante o até agora exposto neste item, pode-se agora responder aos questionamentos que deram origem a sua necessidade.

Primeiramente, qual trabalho?

A resposta fica agora clara e possível: é o trabalho enquanto categoria da processualidade vital do ser social, ou seja, enquanto elemento de transformação da natureza no necessário para reprodução social.

Neste ínterim, o trabalho aqui descrito é oposição direta à categoria trabalho abstrato, ou seja, ao trabalho assalariado na realidade social capitalista, onde se têm a negação da própria categoria trabalho, uma vez que não presente neste objetivação de uma prévia-ideação, enquanto exteriorização da consciência trabalhadora, mas apenas a reificação do processo vital humano.

Portanto, quer-se categorizar que o trabalho central na ontologia do ser social lukasciana e, portanto, neste escrito, é o trabalho enquanto por ontológico, ou seja, enquanto agir humano que possibilita a própria humanidade do humano.

Ainda, há que se indicar, qual centralidade?

Deve-se introduzir tal resposta indicando-se que “é no trabalho que se efetiva o salto ontológico que retira a existência humana das determinações meramente biológicas. Sendo assim, não pode haver existência social sem trabalho.”⁸⁷

Assim, a centralidade da qual se fala é exatamente a existência do ser social por meio do trabalho na condição de agir humano primário, ou seja, a construção social das objetividades e subjetividades pela categoria trabalho, daí que centralidade

⁸⁶ LESSA, Sergio. **Para compreender a ontologia de Lukács**. 4 ed. Maceió: Coletivo Veredas, 2016. p. 38.

⁸⁷ *Idem*. **Mundo dos homens: trabalho e ser social**. São Paulo: Instituto Lukács, 2012. p. 25.

indica exatamente a relevância ímpar do trabalho como categoria para compreensão e crítica social ontológica.⁸⁸

Não se olvide que a categoria trabalho sofre mediações sociais dos chamados complexos sociais, de forma que é preciso indicar “(...) é impossível a passagem direta, imediata, entre a tese acerca da centralidade ontológica do trabalho tal como encontrada em Marx e Lukács e as teses sobre o fim da centralidade cotidiana do trabalho.”⁸⁹

Quer-se dizer que a mudança das condições materiais de espaço e tempo, ainda que induzidas pelo chamado trabalho abstrato, trouxeram à tona a ideia de que as mudanças sociais fizeram com que o trabalho perdesse sua centralidade cotidiana, como se não fosse mais categoria representativa da processualidade vital humana.

Todavia, as mediações da malha social e toda sua complexidade precisam, e serão incluídas nos capítulos seguintes deste escrito, mas já é possível indicar que, ontologicamente, o processo dialético entre causalidade e finalidade, para previa-ideação e objetivação no e pelo trabalho, seguem presentes na condição de agir humano que humaniza o humano, de forma que as alterações materiais da realidade não foram suficientes para afastar a centralidade do trabalho.

Neste mesmo sentido:

Por outro lado, a importância das atividades de trabalho na vida cotidiana de uma dada sociedade diz respeito à maneira pela qual é alocada a força de trabalho nos diferentes momentos de seu processo reprodutivo. Novamente, entre essa questão e a centralidade ontológica do trabalho se interpõe uma vasta malha de mediações, e o desprezo por elas tem levado a formulações teóricas que indevidamente trafegam de modo direto de uma a outra.⁹⁰

Insiste-se não há como se falar em superação da centralidade do trabalho, todavia, neste trabalho, logo a diante, far-se-á leitura de complementaridade entre esta e a filosofia da libertação dusseliana, como elemento de alocação teórica nas contingências locais contemporâneas.

Assim, apontado o conceito lukasciano de trabalho e sua centralidade, mister que nos próximos desdobramentos deste capítulo inicial se discorra acerca do trabalho como produtor de valor, na sua acepção categorial de agir humano

⁸⁸ LUKÁCS, György. **Para uma ontologia do ser social I**. Trad. Carlos Nelson Coutinho, Mario Duayer e Nélio Schneider. 2 ed. São Paulo: Boitempo, 2018. *Passim*.

⁸⁹ LESSA, Sérgio. **Mundo dos homens: trabalho e ser social**. São Paulo: Instituto Lukács, 2012. p. 32.

⁹⁰ *Ibidem*. p. 34.

socializante, em contraposição com a leitura reificante deste, que o vê como mercadoria.

Neste sentido:

Ao contrário do que pode parecer à primeira vista, conceber o trabalho como categoria ontológico-fundante do ser social – e, portanto, como mediação ineliminável da existência humana – não se constitui em óbice à crítica mais radical do trabalho abstrato. Pelo contrário, a centralidade ontológica do trabalho é um dos fundamentos que possibilitou a Marx propor a superação da submissão do trabalho ao capital (Lessa, 1996). Sendo brevíssimo, é a concepção marxiana, no debate contemporâneo recuperada por Lukács, da centralidade ontológica do trabalho que alicerça sua concepção imanente de história: os homens fazem a história, ainda que em circunstâncias que não escolheram. Tanto as “circunstâncias” como a reação dos homens a elas são igualmente produtos da síntese dos atos singulares em complexos e tendências sócio históricas universais. Por sua vez, é justamente essa radical historicidade do ser social que possibilitou a Marx sua crítica radical do trabalho abstrato, demonstrando que a alienação (Entfremdung) produzida pela exploração do trabalho pelo capital não corresponde a nenhuma essência a-histórica dos homens, podendo, portanto, ser superada pela constituição da sociabilidade comunista.⁹¹

Destarte, mister será trabalhar-se com as categorias estranhamento e alienação, como elementos para identificação de um processo de abstração da realidade concreta do trabalho.

2.3. DO TRABALHO ÚTIL-CONCRETO (POSITIVO): O VALOR DE USO

Inicialmente, há que se destacar a necessidade de separação, em termos marxianos, entre trabalho útil-concreto, na condição geral e positiva de trabalho livre e consciente, como automeadiação entre humano e natureza e autodesenvolvimento humano, marcado ainda pela objetivação, produtor da condições de necessidade para redução da vida humana, a ser tratado neste momento, daquele particular, abstrato, presente nas mercadorias, enquanto condição para a atribuição de valor, reprodução e autovalorização do capital, o qual será enfrentado no próximo tópico.

Acerca, indica Marx:

Todo trabalho é, por um lado, dispêndio de força de trabalho do homem no sentido fisiológico, e nessa qualidade de trabalho humano igual ou trabalho humano abstrato gera o valor das mercadorias. Todo trabalho é, por outro lado, dispêndio de força de trabalho do homem sob forma especificamente

⁹¹ LESSA, Sérgio. **Mundo dos homens: trabalho e ser social**. São Paulo: Instituto Lukács, 2012. p. 30/31.

adequada a um fim, e nessa qualidade de trabalho concreto útil, produz valores de uso.⁹²

O trabalho útil, enquanto expressão concreta do trabalho é aquele que cria valores de uso, ou seja, a partir de uma finalidade previamente posta produz resposta à demandas concretas, produz elementos que serão usados para satisfação de necessidades humanas concretas para sobrevivência, daí indicar-se que se está diante de trabalho que realiza objetificações, com valor de uso.

Portanto, “como criador de valores de uso, como trabalho útil, é o trabalho, por isso, uma condição de existência do homem, independentemente de todas as formas de sociedade, eterna necessidade natural de mediação do metabolismo entre homem e natureza e, portanto, vida humana.”⁹³

Não se pode olvidar que

A história da realização do ser social, muitos já o disseram, objetiva-se através da produção e reprodução da sua existência, ato social que se efetiva pelo trabalho. Este, por sua vez, desenvolve-se pelos laços de cooperação social existentes no processo de produção material. Em outras palavras, o ato de produção e reprodução da vida humana realiza-se pelo trabalho. É a partir do trabalho, em sua cotidianidade, que o homem torna-se ser social, distinguindo-se de todas as formas não humanas.⁹⁴

Quer-se insistir que a realização da humanização do humano, para além da simples condição biológica, ato social de produção da sua própria história ocorre em relação, ou seja, enquanto momento marcado pelos chamados laços sociais de cooperação que se efetiva na processualidade vital humana, ou seja na produção material, portanto, realiza-se no trabalho, que com sua historicidade cria o humano do humano, sempre concretamente e por meio da interação/transformação da natureza.

Aqui é preciso, com Lukács, ressaltar-se que sem trabalho, não haveria a existência social humana, devendo-se indicar também que “se na formulação marxiana o trabalho é o ponto de partida do processo de humanização do ser social, também é verdade que, tal como se objetiva na sociedade capitalista, o trabalho é degradado e aviltado,”⁹⁵ portanto, o chamado trabalho útil-concreto não é uma forma idealizada, metafísica, pelo contrário, é histórico, é social, já que a necessidade de

⁹² MARX, Karl. **O Capital**. São Paulo: Abril Cultural, 1983. p. 53.

⁹³ *Ibidem*. p. 50.

⁹⁴ ANTUNES, Ricardo. **Adeus ao trabalho?** Ensaio sobre as metamorfoses e a centralidade do mundo do trabalho. 16 ed. São Paulo: Cortez, 2015. p. 168.

⁹⁵ *Ibidem*. p. 171.

interação humano-natureza é uma constante histórica, para além de qualquer forma de sociabilidade.

Com o próprio Marx, verifica-se que:

Antes de tudo, o trabalho é um processo entre o homem e a Natureza, um processo em que o homem, por sua própria ação, media, regula e controla seu metabolismo com a Natureza. Ele mesmo se defronta com a matéria natural como uma força natural. Ele põe em movimento as forças naturais pertencentes a sua corporalidade, braços e pernas, cabeça e mão, a fim de apropriar-se da matéria natural numa forma útil para sua própria vida. Ao atuar, por meio desse movimento, sobre a Natureza externa a ele e ao modificá-la, ele modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza. Ele desenvolve as potências nela adormecidas e sujeita o jogo de suas forças a seu próprio domínio. Não se trata aqui das primeiras formas instintivas, animais, de trabalho. O estado em que o trabalhador se apresenta no mercado como vendedor de sua própria força de trabalho deixou para o fundo dos tempos primitivos o estado em que o trabalho humano não se desfez ainda de sua primeira forma instintiva. Pressupomos o trabalho numa forma em que pertence exclusivamente ao homem. Uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão, e a abelha envergonha mais de um arquiteto humano com a construção dos favos de suas colmeias. Mas o que distingue, de antemão, o pior arquiteto da melhor abelha é que ele construiu o favo em sua cabeça, antes de construí-lo em cera. No fim do processo de trabalho obtém-se um resultado que já no início deste existiu na imaginação do trabalhador, e portanto idealmente.⁹⁶

Assim, o trabalho não é um mero ato reflexo, um ato não humano.

Não pode ser compreendido como tal, uma vez que o humano, a partir de uma teleologia, coloca em prática uma prévia-ideação, momento no qual modifica a natureza externa, mas também modifica à si mesmo, sendo assim o trabalho uma atividade livre e consciente, baseada na vontade, já que o seu executar pressupõem uma construção mental, um a priori na consciência.

Configura-se, assim, o trabalho como categoria fundante e central do mundo humano, uma vez que este visa satisfazer as necessidades de produção dos meios necessários para a subsistência e reprodução humanas.

Não é demais repetir que o trabalho funda o ser social.

Em leitura complementar, ausente o trabalho inexistiria a reprodução social humana, de maneira que este está presente em qualquer sociedade. Não se olvide que diante de sua historicidade e contingencialidade, fazendo-se com que, ainda que mantida sua base ontológica, existam alterações temporais da maneira como cada

⁹⁶ MARX, Karl. **O Capital**. Vol. I. Tomo I. Coleção Os Economistas. Tradução Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Nova Cultural, 1985. p. 149/150.

sociedade ao longo da história, constrói e reconstrói o mesmo, sempre com base nas condições de espaço e tempo.

Mais uma vez, recorrendo-se ao pensamento marxiano:

[...] na produção social da própria existência, os homens entram em relações determinadas, necessárias, independentes de sua vontade; essas relações de produção correspondem a um grau determinado de desenvolvimento de suas forças produtivas materiais. A totalidade dessas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se eleva uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência. O modo de produção da vida material condiciona o processo de vida social, política e intelectual. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser; ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência.⁹⁷

Necessário indicar que se o modo de produção da vida material condiciona o processo de vida social, política e intelectual, afere-se que as condições materiais determinam as finalidades postas no trabalho, de forma que este gera uma nova consciência ao se materializar, portanto, não é a consciência dos homens que determina o seu ser, ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência, de tal forma que o trabalho surge como estrutura social determinada previamente, mas determinante para continuidade de sua processualidade, querendo-se dizer que é esta estrutura-estruturante do ser social.

Com Lessa, deve-se indicar que a realidade

ontológica do trabalho que alicerça sua concepção imanente de história: os homens fazem a história, ainda que em circunstâncias que não escolheram. Tanto as “circunstâncias” como a reação dos homens a elas são igualmente produtos da síntese dos atos singulares em complexos e tendências sócio históricas universais. Por sua vez, é justamente essa radical historicidade do ser social que possibilitou a Marx sua crítica radical do trabalho abstrato, demonstrando que a alienação (Entfremdung) produzida pela exploração do trabalho pelo capital não corresponde a nenhuma essência a-histórica dos homens, podendo, portanto, ser superada pela constituição da sociabilidade comunista.⁹⁸

Assim,

Em outras palavras, com o surgimento do ser social – e tão-somente a partir de seu surgimento – o processo de diferenciação ontológica, que perpassa a evolução do mais simples ente inorgânico a mais complexa sociabilidade,

⁹⁷ MARX, Karl. **Contribuição à crítica da economia política**. 2 ed. São Paulo: Expressão Popular, 2008. p. 47.

⁹⁸ LESSA, Sérgio. **Mundo dos homens: trabalho e ser social**. São Paulo: Instituto Lukács, 2012. p. 30/31.

ganha em riqueza com a gênese e o desenvolvimento de uma nova forma de objetividade. No desenvolvimento das formas mais complexas da matéria inorgânica, com o posterior surgimento da vida, há apenas um desdobramento de complexos cada vez mais articulados e ricos, os quais, no entanto, não conseguem ir para além de seu em-si. O surgimento do ser social marca a gênese de uma nova objetividade, mediada pelo momento ideal da categoria do trabalho, a qual se consubstancia como portadora da finalidade posta em cada ação humano-social. O desenvolvimento ontológico, neste momento, adquire uma nova qualidade: a consciência se converte em elemento fundamental à nova esfera ontológica; a teleologia passa a ser uma determinação decisiva, objetiva, da reprodução social. Além da diferenciação entre formas mais simples ou mais complexas da materialidade, temos agora uma nova heterogeneidade: a teleologia passa a atuar na evolução ontológica; a consciência, sem ser fundante, passa a ser uma mediação decisiva na reprodução do novo ser. Desse modo, o ser social é portador de uma potencial consciência para-si absolutamente inédita se comparada à natureza.⁹⁹

Destarte, no trabalho útil-concreto a consciência surge como mediadora de relevância impar para reprodução do novo ser, fazendo-se do ser social uma consciência para-si única e com bases concretas que é originária dos próprios pores teleológicos do trabalho, ou seja, é o trabalho que traz ao humano consciência de sua própria humanidade material, todavia, é preciso perguntar-se: tal ato é um ato de subjetivação puramente individual?

Quer-se aqui com Dussel dizer que

o outro como outro, isto é, como centro de seu próprio mundo (embora seja um dominado ou oprimido) pode dizer o impossível, o inesperado, o inédito em seu mundo, no sistema. Todo homem, cada homem, enquanto é outro é livre, e enquanto é parte ou ente de um sistema. É funcional, profissional ou membro de uma certa estrutura, mas não é outro. É-se outro na medida em que se é exterior à totalidade, e neste mesmo sentido se é rosto (pessoa) humano interpelante. Sem exterioridade não há liberdade nem pessoa. Somente na incondicionalidade da conduta do outro descobre-se o fato da liberdade, do livre arbítrio. Robinson Crusoe, se tivesse nascido só, não teria sido livre mas espontâneo; além disso, não teria sido homem, porque o homem só se reconhece e se constitui como homem na proximidade, jamais na pura distância solipsista. Seria neste caso um animal cuja racionalidade seria puramente potencial. Não teria mundo porque simplesmente ninguém teria dado o sentido aos entes.¹⁰⁰

É necessário indicar-se que um ato finalístico de trabalho não é um ato solipsista, ou seja, há as interações homem-natureza e homem-trabalho.

⁹⁹ LESSA, Sérgio. **Mundo dos homens: trabalho e ser social**. São Paulo: Instituto Lukács, 2012. p. 108/109.

¹⁰⁰ DUSSEL, Enrique. **Filosofia da libertação na América Latina**. Trad. Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola, 1986. p. 51.

Como a interação homem trabalho demanda prévia compreensão do real, há que se ressaltar que surge como mediada pela categoria exterioridade, ou seja, demanda uma saída da própria consciência para compreensão a partir do já compreendido, o qual se dá, sempre em-relação, ou seja, o trabalho constitui o ser social pela interrelação, já que não existe marco zero de trabalho, sendo este sempre mediado pelas prévias relações que constituem as condições de um novo por teleológico.

Todavia, não se pode deixar de indicar que no modo de produção capitalista, este trabalho é abstratizado, ou seja, deixa de ser marcado por um valor de uso, passando a ter como objetivo a reprodução do capital, sendo assim este (trabalho abstrato) forma de trabalho particular, tipicamente do modo de produção capitalista.

Tendo-se que “a articulação entre o trabalho vivo e o trabalho morto é condição para que o sistema produtivo do capital se mantenha,”¹⁰¹ mister passar-se à análise do chamado trabalho abstrato, momento no qual as mediações necessárias com o presente tópico serão devidamente demonstradas.

2.4. DO TRABALHO ABSTRATO (NEGATIVO): TRABALHO COMO MERCADORIA – VALOR DE TROCA

Há que se indicar que o que agora se qualifica como trabalho abstrato, tem uma ligação direta com a realidade fenomênica explorativa do capital, ou seja, não se está a falar em um conceito, um ideal, mas em um processo de retirada da condição essencial do trabalho, de produtor de valores de uso, enquanto alteração da realidade natural para satisfação do necessário para vida humana, e sim em valor de troca, enquanto necessário para manutenção da sociedade do capital.

Neste sentido, a ontologia lukácsiana sugere um princípio de humanidade e de história, considerando-se o trabalho o modelo de toda atividade humana que objetiva à realização de um fim.

Assim, o trabalho concreto é marcado por uma dialética de sua estrutura interna, uma vez que este constitui o princípio do humano, desencadeando duas cadeias causais: o indivíduo e o ser histórico-social, onde a formação do indivíduo surge como uma espécie de espelhar do ser social.

¹⁰¹ ANTUNES, Ricardo. **Os sentidos do trabalho**: ensaio sobre a afirmação e a negação do trabalho. 2 ed. São Paulo: Boitempo, 2019. p. 120.

Todavia, na chamada sociedade do capital, baseada na propriedade privada, o trabalho perde o seu caráter positivo de construção de realidade, deixando de ser livre e consciente, passando a operar sobre o jugo do absolutamente outro, potencialmente, então hostil e estranho ao humano do humano e a toda ideia de trabalho enquanto construção do ser social pela produção deste e, dialeticamente, do indivíduo na condição de complexo de subjetividades.

Neste sentido, deve-se indicar que

No processo de trabalho, realiza-se simultaneamente a objetivação do objeto e a exteriorização do sujeito humano, do que resulta um produto como materialização de um projeto previamente elaborado pelo homem. A personalidade se revela no produto do trabalho como expressão da exteriorização dos sujeitos no to de criar novas objetivações.¹⁰²

Com Lukács é preciso compreender “o processo de objetivação como uma via de mão dupla na qual, ao criar o novo, o sujeito transforma a realidade material existente e se recria como ser humano,”¹⁰³ ou seja, o trabalho concreto é capaz de constituir-se enquanto categoria fundante do humano do humano, ou seja,

No âmbito do pensamento marxiano, a categoria do trabalho, na sua dimensão ontológica, é aquela na qual se explica a verdadeira *humanitas* do *homo humanus*. Isto significa dizer, em outras palavras, que o trabalho é a categoria responsável pelo processo de autoconstrução humana, desde sua gênese ao seu conseqüente processo de desenvolvimento social.¹⁰⁴

Todavia, considerando-se que a categoria trabalho não pode ser compreendida fora de sua processualidade histórica, é preciso indicar-se que nas sociedades capitalistas a condição humanizante do trabalho vai perdendo centralidade, não se podendo falar em perda da condição concreta do trabalho em absoluto, diante de sua prioridade ontológica, onde deve-se entender que

Para esclarecer esta questão da prioridade ontológica, ele cita, por exemplo, a relação entre valor de uso e valor de troca. O primeiro expressa, em termos econômicos, um valor natural que é elaborado através do trabalho; o segundo só pode se expressar em função do primeiro, ou seja, é possível existir apenas o valor de uso, mas o valor de troca só existe com o valor de uso.

¹⁰² COSTA, Gilmaisa Macedo da. **Indivíduo e sociedade:** sobre a teoria de personalidade em Georg Lukács. São Paulo: Instituto Lukács, 2012. p. 26.

¹⁰³ *Ibidem*. p. 27.

¹⁰⁴ BERTOLDO, Maria Edna de Lima. **Trabalho e educação no Brasil:** da centralidade do trabalho à centralidade da política. 2. ed. São Paulo: Instituto Lukács, 2015. p. 32.

Portanto, o valor de uso tem prioridade ontológica em relação ao valor de troca.¹⁰⁵

Neste sentido, há que se ressaltar que nas sociedades com base capitalista, o valor de troca do produto exteriorizado pelo trabalho surge com protagonismo, ou seja:

Em geral, em toda formação social baseada na propriedade privada, o trabalho deixa de ser uma atividade positiva, livre e consciente, com a qual o homem se identifica, e se transforma numa atividade sob o controle de um outro, numa potência negativa, estranha e hostil ao homem. Particularmente, no capitalismo, a sociedade material que havia entre os trabalhos úteis- concretos, ligados externamente, passa a ser uma sociedade formal, articulada pelo trabalho abstrato, mas contra o trabalho útil-concreto. Então, a sociedade do capital, articulada pelo trabalho abstrato, é uma sociedade formal que não é uma sociabilidade efetiva, já que ela, embora precise do trabalho útil-concreto e o conserve, está em oposição a ele, negando-o, excluindo-o. O produto do trabalho é um valor de uso, como linho, fio, casaco, cadeira, sapatos etc. Embora cadeira, sapatos sejam úteis à sociedade, o capitalismo não os produz tendo em vista simplesmente os valores de uso, mas produz esses valores de uso por serem o substrato material do valor de troca; ou seja, só produz um valor de uso que tenha um valor de troca, que seja destinado à venda, uma mercadoria de valor mais elevado do que o valor que foi necessário para produzi-la, isto é, superior a soma dos valores dos meios de produção (matéria-prima + desgaste de ferramentas) e da força de trabalho (salário), pelos quais o capitalista “antecipou” seu dinheiro no mercado. Quer dizer, no capitalismo, produz-se não só valor de uso, mas mercadoria valor de troca, valor excedente (mais-valia). E, na medida em que a mercadoria é unidade imediata de valor de uso e valor de troca, o trabalho deixa de ser exclusivamente trabalho útil-concreto, que produz valor de uso, e se transforma em trabalho abstrato, trabalho simples, trabalho social médio, que produz valor de uso e, ao mesmo tempo, valor. O trabalho do carpinteiro, por exemplo, enquanto trabalho útil concreto, que produz valor de uso, é distinto de outros trabalhos produtivos, como o trabalho do sapateiro. Considerando-se, porém, o trabalho do carpinteiro como criador de valor, como fonte de valor, sob este aspecto, ele não difere do trabalho do sapateiro. É essa identidade que permite aos trabalhos do carpinteiro e do sapateiro constituírem partes, que diferem apenas quantitativamente, do mesmo valor global, como, por exemplo, do valor do couro, das botas, do banco de quatro pés forrado a couro. Não se trata mais, aqui, da qualidade, do conteúdo específico do trabalho, mas apenas de sua quantidade, do dispêndio da força de trabalho (*Arbeitskraft*), do trabalho abstrato.¹⁰⁶

¹⁰⁵ BERTOLDO, Maria Edna de Lima. **Trabalho e educação no Brasil:** da centralidade do trabalho à centralidade da política. 2. ed. São Paulo: Instituto Lukács, 2015. p. 32.

¹⁰⁶ CHAGAS, Eduardo F. A determinação dupla do trabalho em Marx: **trabalho concreto e trabalho abstrato.** Disponível em: <https://d1wqtxts1xzle7.cloudfront.net/42615753/A_determinacao_dupla_do_trabalho_em_Marx_Trabalho_concreto_e_Trabalho_abstrato-libre.pdf?1455289502=&response-content-disposition=inline%3B+filename%3DA_DETERMINACAO_DUPLA_DO_TRABALHO_EM_MARX.pdf&Expires=1678050042&Signature=QMwlb1sWNwhzfpvL27mYcaT8R4fllZhy2z9w1T~Ruys1soZ7IYFddSOcG24af7rNSLg6f8tkhpONfepI6bRxTkNySRcHQUBKB4KuwANarSSSiCfni8yhQJw6IVvQsuemPpmFU~G8uDKwT5tfCkAXBR2ouswyjvNwVi6NPHgRY1ITET-V0K9Zmh3tgz4kDpV5aJfB0p2k0nAy-Liqj5FD05IJ--Nixr5QbJ1zRKBV5q7tH2BrFcGmUEkAOJbO6llV296PJ->

Assim, verifica-se que “o trabalho abstrato instaura uma forma nova de dominação social historicamente específica, que se caracteriza por ser um tipo ímpar de compulsão social, por conta do caráter abstrato de suas estruturas sociais,”¹⁰⁷ ou seja, o trabalho abstrato nega os processos de objetivação, enquanto um por subjetivo no produto do trabalho, uma vez que substitui a ideia de produção do necessário (por aquele que produz) para sobrevivência e construção do humano, pela produção do necessário para sua automanutenção, de tal forma que o trabalhador não se identifica e não tem direito de acesso ao produto de seu trabalho, causando-se assim concreto afastamento ontológico entre produtor e produto, além do que se deve indicar, há a retirada de um por teleológico próprio, já que o produzido no trabalho não tem mais uma finalidade posta por aquele que trabalha, mas sim imposta desde fora, enquanto necessidade do próprio capital e suas estruturas, para manutenção do processo de produção deste.

Desta forma, deve-se afirmar que no capitalismo, produz-se mercadoria, enquanto valor de troca, valor excedente (mais-valia), de forma que a função do trabalho não é outra, senão simplesmente a reprodução de mercadorias para atendimento a valores que não tem relação direta com o próprio trabalhador, “ou seja, o trabalho é a categoria fundante dos valores; todavia, a gênese dos valores não se encontra na relação práxis/valores, mas na contínua mudança do ser social.”¹⁰⁸

Insiste-se:

No capitalismo, o trabalho não aparecerá mais exclusivamente como trabalho útil-concreto, que visa à satisfação das necessidades humanas (M-D- M), mas, substancialmente, como mero gasto de força humana de trabalho, como trabalho abstrato, que tem como função específica, como expresso, a valorização do valor (D-M-D’). Trabalho abstrato não é, para Marx, nem simples generalização (generalização não posta), trabalho em geral (generalidade fisiológica, universalidade natural, como gasto de cérebro, músculos e nervos humanos), nem um *constructum* subjetivo do espírito, uma abstração imaginária, um conceito abstrato, ou um processo mental de abstração, exterior ao mundo, mas sim uma abstração que se opera no real,

X48K9B9pM2d3Awmk7ufvidmIKgQUQ-bNRzjPLTrKIBzxkDXqUPDOhMiZNXc~uAJ1h-zPzxm~zXP2g__&Key-Pair-Id=APKAJLOHF5GGSLRBV4ZA>. Acesso em 05 mar. 2023. p. 06-07.

107 ARAÚJO, Paulo Henrique furtado de; DUAYER, Mário. **Trabalho abstrato, objetivação, alienação, fetiche:** Marx lido por Postone. Disponível em: <<https://revistasep.org.br/index.php/SEP/article/view/753>>. Acesso em 05 mar. 2023. p 14.

108 LESSA, Sérgio. **Mundo dos homens:** trabalho e ser social. São Paulo: Instituto Lukács, 2012. p. 139.

uma abstração objetiva do trabalho no capitalismo, a homogeneidade, a redução, a simplicidade, a equivalência, o comum do trabalho social cristalizado num produto, numa mercadoria, que é trocada por outra, a fim de se obter mais-valia.¹⁰⁹

Vê-se, assim, que, para além da alienação do seu objeto, o trabalho abstrato aliena o próprio trabalhador e sua subjetividade, uma vez que todo processo de exteriorização e de por teleológico são afastados, sobrepondo-se a estes a necessidade de produção de uma mercadoria, com valor de troca, tão somente, nada além de um ato de venda alienante de força de trabalho, o qual é dessubjetivado e dessubjetivante, a partir da ideia de valor.

Quanto a este:

O valor é, como foi demonstrado, o fundamento (*Grund*), a essência do valor de troca (*Tauschwert*), e o trabalho abstrato, isto é, o trabalho sob o domínio do capitalismo, é a essência incrementadora da riqueza, a substância comum, social (*die gemeinsame gesellschaftliche Substanz*) do valor, isto é, ele é o criador do valor, pois este é aquele objetivado. Como ocorre, todavia, a medida do valor? Marx faz entender que, para medir a grandeza do valor, deve-se medir sua substância, ou seja, medir a magnitude do trabalho abstrato, que é dada pelo tempo médio durante o qual o trabalho é realizado na produção. O valor é determinado, portanto, por um padrão, pelo tempo de trabalho socialmente necessário, a duração social do trabalho, a média social do dispêndio da força humana, da quantidade de trabalho. Como diz Marx em *O Capital*: “Tempo de trabalho socialmente necessário é o tempo de trabalho requerido para produzir-se um valor de uso qualquer, nas condições de produção socialmente normais, existentes, e com o grau social médio de destreza e intensidade do trabalho.” Aqui se deve ter o cuidado para não se entender a magnitude do valor como uma aritmética fictícia, uma mágica introjetada num produto pelas mãos individuais do trabalhador, quer dizer, diretamente mensurável pelo tempo cronológico (relógio, calendário etc.) ou pelo tempo de cada trabalho individual incorporado a uma mercadoria particular, perdendo de vista o caráter social do valor, resultante do tempo médio dos trabalhos individuais, isto é, determinado pela média social do trabalho coletivo, cooperado.¹¹⁰

¹⁰⁹ CHAGAS, Eduardo F. A determinação dupla do trabalho em Marx: **trabalho concreto e trabalho abstrato**. Disponível em: <https://d1wqtxts1xzle7.cloudfront.net/42615753/A_determinacao_dupla_do_trabalho_em_Marx_Trabalho_concreto_e_Trabalho_abstrato-libre.pdf?1455289502=&response-content-disposition=inline%3B+filename%3DA_DETERMINACAO_DUPLA_DO_TRABALHO_EM_MARX.pdf&Expires=1678050042&Signature=QMwlb1sWNwhzfpvL27mYcaT8R4fllZhy2z9w1T~Ruys1soZ7IYFddSOcG24af7rNSLg6f8tkhpONfepl6bRxTkNySRcHQUBKB4KuwANarSSSiCfnl8yhQJw6IVvQsuemPpmFU~G8uDKwT5tfCkAXBR2ouswyjvNwVi6NPHgRY1ITET-V0K9Zmh3tgz4kDpV5aJfB0p2k0nAy-gllLiqj5FD05IJ--Nixr5QbJ1zRKBV5q7tH2BrFcGmUEkAOJbO6IIV296PJ-X48K9B9pM2d3Awmk7ufvidmIKgQUQ-bNRzjPLTrKIBzxDXqUPDOhMiZNXc~uAJ1h-zPzxm~zXP2g__&Key-Pair-Id=APKAJLOHF5GGSLRBV4ZA>. Acesso em 05 mar. 2023. p. 08.

¹¹⁰ CHAGAS, Eduardo F. A determinação dupla do trabalho em Marx: **trabalho concreto e trabalho abstrato**. Disponível em: <https://d1wqtxts1xzle7.cloudfront.net/42615753/A_determinacao_dupla_do_trabalho_em_Marx_Trabalho_concreto_e_Trabalho_abstrato-libre.pdf?1455289502=&response-content-disposition=inline%3B+filename%3DA_DETERMINACAO_DUPLA_DO_TRABALHO_EM_MARX.pdf&>

Diante destes processos alienantes, por vezes surge discurso de que a centralidade do trabalho, não pode ser defendida, uma vez que seria incompatível com a crítica ao trabalho abstrato, enquanto elemento de desumanização.

Todavia,

Ao contrário do que pode parecer à primeira vista, conceber o trabalho como categoria ontológico-fundante do ser social – e, portanto, como mediação ineliminável da existência humana – não se constitui em óbice à crítica mais radical do trabalho abstrato. Pelo contrário, a centralidade ontológica do trabalho é um dos fundamentos que possibilitou a Marx propor a superação da submissão do trabalho ao capital (Lessa, 1996). Sendo brevíssimo, é a concepção marxiana, no debate contemporâneo recuperada por Lukács, da centralidade ontológica do trabalho que alicerça sua concepção imanente de história: os homens fazem a história, ainda que em circunstâncias que não escolheram. Tanto as “circunstâncias” como a reação dos homens a elas são igualmente produtos da síntese dos atos singulares em complexos e tendências sócio históricas universais. Por sua vez, é justamente essa radical historicidade do ser social que possibilitou a Marx sua crítica radical do trabalho abstrato, demonstrando que a alienação (Entfremdung) produzida pela exploração do trabalho pelo capital não corresponde a nenhuma essência a-histórica dos homens, podendo, portanto, ser superada pela constituição da sociabilidade comunista.¹¹¹

Neste contexto, a realidade do trabalho abstrato enquanto substrato da sociedade do capital, indica, a partir de sua historicidade, a possibilidade e necessidade de uma crítica efetiva e contumaz a tal forma reificante de reprodução social, de maneira que o resgaste do trabalho concreto enquanto centralidade é elemento ímpar.

Neste sentido:

Com base nessas considerações sobre a determinação dupla do trabalho, pode-se expressar, para concluir, que constituem cegueira e sandice algumas posições teóricas que recusam o trabalho ou defendem o seu fim, sem sequer, fazer distinção dos dois lados do trabalho e a sua inter-relação. A eliminação do trabalho da sociedade capitalista, ou do trabalho abstrato (do trabalho estranhado), sem o qual não há capital, deve ser interpretada com cuidado e prudência, pois trata-se, aqui, da negação do trabalho abstrato, e não do trabalho útil-concreto. Tal negação não deve ser compreendida

Expires=1678050042&Signature=QMwlb1sWNwhzfpvL27mYcaT8R4fllZhy2z9w1T~Ruys1soZ7IYFdd SOcG24af7rNSLg6f8tkhpONfepI6bRxTkNySRcHQUBKB4KuwANarSSSiCfnl8yhQJw6IVvQsuemPpm FU~G8uDKwT5tfCkAXBR2ouswyjvNwVi6NPHgRY1ITET-V0K9Zmh3tgz4kDpV5aJfB0p2k0nAy-gLLiqj5FD05IJ--Nixr5QbJ1zRKBV5q7tH2BrFcGmUEkAOJbO6llV296PJ-X48K9B9pM2d3Awmk7ufvidmIKgQUQ-bNRzjPLTrKIBzXkDXqUPDOhMiZNXc~uAJ1h-zPzxm~zXP2g__&Key-Pair-Id=APKAJLOHF5GGSLRBV4ZA>. Acesso em 05 mar. 2023. p. 08.

¹¹¹ LESSA, Sérgio. **Mundo dos homens: trabalho e ser social**. São Paulo: Instituto Lukács, 2012. p. 30/31.

erroneamente, como trabalho-zero, o fim do trabalho, a negação do trabalho útil concreto, mas apenas como eliminação da degradação do trabalho, da modelação do trabalho pelo capital, para assegurar a reprodução do sistema, para aumentar a acumulação e satisfazer as suas necessidades egoístas; ou seja, trata-se apenas da negação da dominação do trabalho morto sobre o trabalho vivo, da negação do trabalho imposto pelo capitalismo, do domínio do capital sobre o trabalho, como forma de controle social.¹¹²

Nesta senda, o trabalho surge enquanto elemento histórico marcado por ser pressuposto para se considerar a existência social do humano e, também, a existência individual das subjetividades que se tocam nas relações sociais, inclusive e especialmente as de trabalho.

Contextualmente, a realidade de vivência no trabalho abstrato é processualidade social desumanizante, sendo que a busca pela sua superação e compreensão adequada da ontologia do ser social e da centralidade do trabalho nesta é elemento fundamental do presente escrito.

Assim, o próximo capítulo é destinado à análise dos processos sociais de alienação e estranhamento pelo trabalho abstrato, além do que, se buscará ampliar o debate para a ideia de reificação dusseliana pela relação proxêmica, de forma que as aparentes contradições entre ideia de alienação objetiva e subjetiva serão profanadas, na intencionalidade de indicação da necessidade de leitura conjunta destas, para que assim se possa, contingencialmente, compreender e criticar os presentes e locais processos alienantes.

¹¹² CHAGAS, Eduardo F. A determinação dupla do trabalho em Marx: **trabalho concreto e trabalho abstrato**. Disponível em: <https://d1wqtxts1xzle7.cloudfront.net/42615753/A_determinacao_dupla_do_trabalho_em_Marx_Trabalho_concreto_e_Trabalho_abstrato-libre.pdf?1455289502=&response-content-disposition=inline%3B+filename%3DA_DETERMINACAO_DUPLA_DO_TRABALHO_EM_MARX.pdf&Expires=1678050042&Signature=QMwIb1sWNwhzfpvL27mYcaT8R4fIIzHy2z9w1T~Ruys1soZ7IYFddSOcG24af7rNSLg6f8tkhpONfepI6bRxTkNySRcHQUBKB4KuwANarSSSiCfnI8yhQJw6IVvQsuemPpmFU~G8uDKwT5tfCkAXBR2ouswyjvNwVi6NPHgRY1ITET-V0K9Zmh3tgz4kDpV5aJfB0p2k0nAy-gLIqj5FD05IJ--Nixr5QbJ1zRKBV5q7tH2BrFcGmUEkAOJbO6IIV296PJ-X48K9B9pM2d3Awmk7ufvidmIKgQUQ-bNRzjPLTrKIBzXkDXqUPDOhMiZNXc~uAJ1h-zPzxmN~zXP2g__&Key-Pair-Id=APKAJLOHF5GGSLRBV4ZA>. Acesso em 05 mar. 2023. p. 15-16.

3. ALIENAÇÃO E TRATATIVA COISIFICANTE POR MEIO DO TRABALHO ENQUANTO CATEGORIA ABSTRATA

Faz-se necessário iniciar-se o caminhar interno ao presente capítulo indicando-se que se tratará da alienação, não enquanto categoria ideal abstrata, mas sim na condição de realidade presente no tempo atual, onde o humano no humano é substituído por algo que se pode, inicialmente, denominar de relação coisificante, ou seja, que trata o humano como apropriável e apenas relevante na condição de ente fenomênico natural necessário para a sobrevivência do eu, fato que nega a existência do absolutamente outro, além de afastar, a própria noção de sociabilidade.

Não se negue que a análise da alienação deve partir do real, enquanto concretude, ou seja “(...) a alienação é, no contexto da ontologia lukácsiana, uma negação socialmente construída do ser humano,”¹¹³ ou seja, não há uma naturalização da alienação, mas sim a construção social dessa nos processos de vivência humanos.

Neste aspecto, deve-se indicar que “segundo Marx, ao longo do processo de subordinação do trabalho ao capital, estabelece-se também um processo de qualificação para o capital, processo esse desqualificador da força de trabalho. Como resultante, o trabalho é parcelizado, rotinizado, submetido, dispensado, rejeitado, enfim, negado.”¹¹⁴

Vê-se, portanto que a força de trabalho é desqualifica e o trabalho abstratizado, ou seja, subordinado ao capital, onde há real alienação.

Neste sentido:

Avida de cada um de nós passa, com o desenvolvimento desse processo até nossos dias, a conter um elevadíssimo *quantum* de substância social alienada. A angústia e a solidão, frequentemente potencializadas pela miséria material mais primária, passa a ser elementos ideológicos e afetivos das nossas vidas. Mas a tragédia não é apenas no plano individual. Na totalidade social, a tragédia da alienação também se faz marcadamente presente: a desagregação dos grandes centros urbanos em zonas de guerra civil, o desemprego crescente, a concentração de renda e a miséria que se eleva a cada dia, a inviabilização de todas as alternativas reformistas, mesmo no prazo mais imediato, a destruição do planeta etc. É este enorme campo de

¹¹³ LESSA, Sérgio. **Lukács – ética e política**: observações acerca dos fundamentos ontológicos da ética e d política. Chapecó: Argos, 2007. p. 67.

¹¹⁴ CARLEAL, Liana Maria da Frota. **Ciência econômica e trabalho**. p. 80. In: Revista da Faculdade de Direito da UFPR. v. 36, 200. p. 72/85. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/direito/article/view/1783/1480>. Acesso em: 19 mar. 2023.

contradições, que permeia toda a vida cotidiana – mesmo nas suas dimensões mais pessoalmente íntimas -, que gera necessidades que apenas poderão ser plenamente atendidas com a exploração das possibilidades que se abrem com a superação do capital. Também na esfera dos valores, o desenvolvimento das forças produtivas capitalistas produz novas necessidades, e gera novas possibilidades, que apenas poderão ser plenamente atendidas (as necessidades) e exploradas (as possibilidades) com a transição para a sociedade emancipada, comunista.¹¹⁵

Ou seja, o processo de alienação é marca da realidade social plasmada no capital, existindo assim o que se pode denominar de substância social alienada que se embrenha nos processos de subjetivação de tal forma que representam não somente um problema individual, mas também problema de totalidade, já que os processos de subjetivação, que se dão na troca, passam a partir de uma objetivação falseada, de tal forma que o por ontológico que deveria ser humanizante do humano, enquanto ato de socialidade do que confere a condição de ser social, passa, por meio da atividade criadora humana, à condição de processo dessocializante.

Veja-se, novamente com Lessa:

Seguindo Marx muito de perto, Lukács assinala em seguida que nem todas as objetivações jogam papel positivo no desenvolvimento humano. Algumas das objetivações, em momentos historicamente determinados, podem se transformar em obstáculos ao desenvolvimento da humanidade. E, nesses momentos, tais objetivações se transmutam em desumanidades criadas pelos próprios homens. A esses obstáculos sócio-genéricos ao desenvolvimento humano Lukács denomina, após Marx, de alienação (*Entfremdung*).¹¹⁶

Assim, com Louis Althusser é possível vislumbrar-se, na ideologia capitalista, materialmente constituída e constituinte dos processos de objetivação e subjetivação concreta, interpelação e sujeição ideológica na formação do próprio humano do humano, ao qual se dessocializa.

A busca pela interpretação da ideologia na obra de Louis Althusser passa, necessariamente, pela compreensão da leitura materialista marxiana, devendo-se mencionar-se como se estruturam as sociedades, a partir da infraestrutura ou base econômica e da resultante ou consequente superestrutura, enquanto elementos jurídico-políticos e a ideologia propriamente dita.

¹¹⁵ LESSA, Sérgio. **Lukács – ética e política**: observações acerca dos fundamentos ontológicos da ética e da política. Chapecó: Argos, 2007. p. 60/61.

¹¹⁶ *Ibidem*. p. 66.

Nas palavras de Althusser:

(...) Marx concebe a estrutura de qualquer sociedade como constituída pelos – níveis – ou – instâncias -, articulados por uma determinação específica: a infraestrutura ou base económica (- unidade - das forças produtivas e das relações de produção), e a superestrutura, que comporta em si mesma dois - níveis – ou – instâncias -: o jurídico-político (o direito e o Estado) e a ideologia (as diferentes ideologias, religiosas, moral, jurídica, política, etc.).¹¹⁷

Necessário compreender que a descrição estruturante da sociedade efetivada por Marx não é negada por Althusser, o qual busca aprofundá-la, lançando mão de um novo arcabouço teórico, pautado na divisão dos mecanismos de Estado em Aparelhos Repressivos de Estado e Aparelhos Ideológicos de Estado.

Os ARE podem ser compreendidos a partir da ideia de que “(...) repressivo indica que o aparelho de Estado em que –, funciona pela violência -, pelo menos no limite (porque a repressão, por exemplo administrativa, pode revestir formas não físicas).”¹¹⁸

De outro lado, e no foco do presente, os AIE são instituições especializadas e distintas, as quais funcionam através da ideologia, uma vez que são mecanismos que visam a manutenção da realidade, portanto, das relações de produção.

Neste sentido:

(...) Podemos desde já considerar como Aparelhos Ideológicos de Estado as instituições seguintes (a ordem pela qual as enunciamos não tem qualquer significado particular): - O AIE religioso (o sistema das diferentes Igrejas), - o AIE escolar (o sistema das diferentes escolas públicas e particulares, o AIE familiar, o AIE jurídico, o AIE político (o sistema político de que fazem parte os diferentes partidos), o AIE sindical, o AIE da informação (imprensa, rádio, televisão, etc.), o AIE cultural (Letras, Belas Artes, desportos, etc.).¹¹⁹

É preciso indicar que, “(...) o que distingue os AIE do Aparelho (repressivo) de Estado, é a diferença fundamental seguinte: o Aparelho repressivo de Estado – funciona pela violência -, enquanto os Aparelhos Ideológicos de Estado funcionam – pela ideologia-,”¹²⁰ ideologia esta que tem por primariedade o objetivo de manutenção do que se pode chamar de coesão social (manutenção e estabilidade

¹¹⁷ ALTHUSSER, Louis. **Ideologia e aparelhos ideológicos do Estado**. Trad. Joaquim José de Moura Ramos. Lisboa: Editorial Presença/Martins Fontes, 1980. p. 25-26.

¹¹⁸ *Ibidem*. p. 43.

¹¹⁹ *Ibidem*. p.43-44.

¹²⁰ *Ibidem*. p. 46.

das relações e condições de produção, estruturando e normatizando as vivências sociais e individuais, fazendo-se assim, passar-se do material para o espiritual e do espiritual para o material.

Tal se dá produzindo assujeitamentos e normalizações, ou seja, a ideologia do capital é o material de atuação dos AIE, de forma que a existência social das instituições e da ideologia é absolutamente indissociável, já que são estabelecidas rotinas, práticas, rituais, representações do ideal de vivência, buscando converter indivíduos concretos em sujeitos concretos.

Neste contexto, indica Marx:

o trabalhador se torna tanto mais pobre quanto mais riqueza produz, quanto mais a sua produção aumenta em poder e extensão. O trabalhador se torna uma mercadoria tão mais barata quanto mais mercadorias cria. Com a valorização do mundo das coisas (*Sachenwelt*) aumenta em proporção direta a desvalorização do mundo dos homens (*Mensschenwelt*). O trabalho não produz somente mercadorias; ele produz a si mesmo e ao trabalhador como uma mercadoria, e isto na medida em que produz, de fato, mercadorias, em geral.¹²¹

Assim, pode-se afirmar que “só existe ideologia pelo sujeito e para sujeitos. Entenda-se: só existe ideologia para sujeitos concretos, e esta destinação da ideologia só é possível pelo sujeito, pela categoria de sujeito e pelo seu funcionamento”¹²², ou seja, esta representa real alienação da condição humana do humano enquanto assujeitamento de um processo social dessocializante.

Destarte, inicialmente, quanto à ideologia:

Sabe-se que a expressão: a ideologia, foi forjada por Cabanis, Destutt de Tracy e pelos seus amigos, que lhe atribuíram por objecto a teoria (genética) das ideias. Quando, 50 anos mais tarde, Marx retoma o termo, dá-lhe, a partir das obras de Juventude, um sentido totalmente diferente. A ideologia passa então a ser o sistema das ideias, das representações, que domina o espírito de um homem ou de um grupo social.¹²³

Neste sentido, a dialeticidade da ideologia na formação dos sujeitos e dos sujeitos na formação da ideologia surge como concreta:

¹²¹ Marx, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2004. p. 80.

¹²² ALTHUSSER, Louis. **Ideologia e aparelhos ideológicos do Estado**. Trad. Joaquim José de Moura Ramos. Lisboa: Editorial Presença/Martins Fontes, 1980. p. 93.

¹²³ *Ibidem*. p. 39/70.

(...) a categoria de sujeito é constitutiva de toda a ideologia, mas ao mesmo tempo e imediatamente acrescentamos que a categoria de sujeito só é constitutiva de toda a ideologia, na medida em que toda a ideologia tem por função (que a define) constituir os indivíduos concretos em sujeitos. É neste jogo de dupla constituição que consiste o funcionamento de toda a ideologia, pois que a ideologia não é mais que o seu próprio funcionamento nas formas materiais da existência deste funcionamento.¹²⁴

Neste contexto, “toda a ideologia interpela os indivíduos concretos como sujeitos concretos, pelo funcionamento da categoria sujeito,”¹²⁵ sendo este o contexto para se indicar que:

O mercado capitalista cumpre a função de igualar os trabalhos diferentes, no caso as mercadorias. O trabalho mercantil capitalista é a unidade de trabalho concreto e trabalho abstrato. Esses dois aspectos do trabalho coexistem nas relações sócio-históricas da produção mercantil capitalista. “É justamente por possuir esse duplo aspecto que ele é capaz de produzir uma mercadoria, isto é, produzir duas coisas ao mesmo tempo: valor de uso e valor.”¹²⁶

Portanto, pode-se afirmar que para o filósofo em debate a ideologia é uma prática, permeada pelas interpelações, de forma que assim constitui sujeitos por meio de uma relação imaginária com as reais condições de existência, ou seja, a vivência humana é sempre efetivada a partir de relações sociais ideológicas, de maneira que os indivíduos são sempre sujeitos, ou seja, assujeitados por processos ideológicos de sua própria constituição subjetiva concreta.¹²⁷

Portanto, a abstratização do trabalho é real concreto da ideologia capitalista, onde a alienação do humano se efetiva na condição de processo de alienação, desumanizante, enquanto obstáculos sociais concretos ao desenvolvimento humano.

Destarte, “(...) os indivíduos são sempre-já sujeitos. Portanto, os indivíduos são abstractos relativamente aos sujeitos que sempre-já são. Esta proposição pode parecer um paradoxo.”¹²⁸

¹²⁴ ALTHUSSER, Louis. **Ideologia e aparelhos ideológicos do Estado**. Trad. Joaquim José de Moura Ramos. Lisboa: Editorial Presença/Martins Fontes, 1980. p. 94.

¹²⁵ *Ibidem*. p. 98/99.

¹²⁶ LARA, Ricardo. **História e práxis social: introdução aos complexos categoriais do ser social**. Bauru: Canal 6, 2017. p. 47.

¹²⁷ Neste sentido: “Sugerimos então que a ideologia age ou funciona de tal forma que recruta sujeitos entre os indivíduos (recruta-os a todos), ou transforma os indivíduos em sujeitos (transforma-os a todos) por esta operação muito precisa a que chamamos a interpelação, que podemos representar-nos com base no tipo da mais banal interpelação policial (ou não) de todos os dias: É você! (ALTHUSSER, Louis. **Ideologia e aparelhos ideológicos do Estado**. Trad. Joaquim José de Moura Ramos. Lisboa: Editorial Presença/Martins Fontes, 1980. p. 99)

¹²⁸ *Ibidem*. p. 102.

Não se olvide que para Althusser a compreensão da realidade perpassa, necessariamente, por uma leitura que não é exclusivamente material, no sentido marxiano originário, já que o autor em questão, ao buscar compreender o processo de assujeitamento da ideologia lança mão de elementos da psicanálise, especialmente, ao conceber a ideologia como sem história, ou seja, como um desde-já-sempre, que interpela e assujeita os indivíduos de forma não consciente, mas inconsciente, portanto, a teoria geral da ideologia althusseriana é similar a teoria geral do inconsciente freudiana.

Todavia, esse sem história não pode ser entendido como naturalização da ideologia capitalista, mas sim como um processo de significação para ideologia e sua forma condicionante da realidade.

Porém, há que se ressaltar que a ideologia capitalista é um processo material dentro da ideia de ideologia, portanto, com vivência ontologicamente condicionada pelas condições de espaço e tempo, sendo as ideias althusserianas de interpelação e criação de um concreto novo, elementos que aqui se utilizam, em real ligação com a ideia de alienação que se descreve, superando-se assim a aparente contradição.

Quanto à interpelação:

(...) O indivíduo é interpelado como sujeito (livre) para que se submeta livremente às ordens do Sujeito, portanto para que aceite (livremente) a sua sujeição, portanto, para que realize sozinho os gestos e os actos da sua sujeição. Só existem sujeitos para e pela sua sujeição. É por isso que andam sozinhos.¹²⁹

A ideologia é um representar da relação imaginária quanto às condições concretas de existência, ou seja, são concepções de existência, que criam condições de assujeitamento, portanto, de que o sujeito inconscientemente se constitua e constitua suas vivências concretas a partir dos elementos ideológicos dos AIE, de forma que a falseada das suas relações com as suas condições de existência¹³⁰ garanta a manutenção das condições de produção, criando assim subjetividades que

¹²⁹ ALTHUSSER, Louis. **Ideologia e aparelhos ideológicos do Estado**. Trad. Joaquim José de Moura Ramos. Lisboa: Editorial Presença/Martins Fontes, 1980. p. 113.

¹³⁰ Acerca: "(...) Toda ideologia representa, na sua deformação necessariamente imaginária, não as relações de produção existentes (e as outras relações que delas derivam), mas antes de mais a relação (imaginária) dos indivíduos com as relações de produção e com as relações que delas derivam. Na ideologia, o que é representado não é o sistema das relações reais que governam a existência dos indivíduos, mas a relação imaginária destes indivíduos com as relações reais em que vivem." (*Ibidem*. p. 82)

estão inconscientemente de acordo com uma realidade que, ideologicamente, foram, pelo aceite voluntário da interpelação (assujeitamento aceite), impedidos de compreender, portanto, concreto processo de alienação dessocializante.

Em mesmo sentido:

A ideologia representa a relação imaginária dos indivíduos com as suas condições reais de existência. De uma maneira geral, diz-se da ideologia religiosa, da ideologia moral, da ideologia jurídica, etc., que são concepções do mundo. E é claro que se admite, a menos que se viva uma destas ideologias como verdade (por exemplo, se se acreditar em Deus, no dever ou na justiça, etc.), que a ideologia de que se fala então de um ponto de vista crítico, ao examina-la como um etnólogo examina os mitos de uma sociedade primitiva, que estas concepções de mundo são na sua grande parte imaginárias, isto é, não correspondentes à realidade.¹³¹

Vê-se que a ideologia, pode, assim, ser definida como uma representação falsa, a partir dos processos de subjetivação (assujeitamento) pela estrutura, a qual cria uma relação imaginária do sujeito com a realidade, fazendo-se parecer ser esta real, concreta e natural.

Veja-se:

Sublinhemos que, se para Marx e Lukács o capital é a fonte mais nefasta de alienações de sociabilidade contemporânea, devemos evitar qualquer identificação entre o capital e alienação que implique a afirmação de que o desaparecimento de um levaria, necessariamente, ao desaparecimento da outra. Se o capital é uma fonte de alienação, certamente há alienações eu não se originam no capital.¹³²

Nesse sentido: pode-se afirmar: “(...) esse sistema de representaciones falso por el cual el sujeto se piensa em uma relación imaginária com la realidad objetiva natural y social, y que Herbert llama ideologia. (...)”¹³³

Há que se acrescentar que a ideologia capitalista, atualmente, é constitutiva do sujeito e o sujeito é constitutivo da ideologia capitalista, a qual, ainda que não histórica para Althusser, é sempre constituída a partir de processos históricos concretos, necessários para o seu continuar e manutenção da realidade.

Ainda, há que se considerar que

¹³¹ ALTHUSSER, Louis. **Ideologia e aparelhos ideológicos do Estado**. Trad. Joaquim José de Moura Ramos. Lisboa: Editorial Presença/Martins Fontes, 1980. p. 78.

¹³² LESSA, Sérgio. **Lukács – ética e política: observações acerca dos fundamentos ontológicos da ética e d política**. Chapecó: Argos, 2007. p. 78/79.

¹³³ MILLER, Jacques-Alain. THOMAS, Herbert. **Ciencias sociales: ideologia y conocimiento**. Trad. Oscar Landi. Hugo Acevedo. Argentina: Siglo Veintiuno, 1971. p. 9.

em las sociedades de clase, entonces, las relaciones contradictorias se enmascaran, integrando no conflictivamente o por lo menos sin riesgos de poner em juego al sistema, a las clases dominadas, garantizando así la autorreproducción permanente de la formación social em cuestion.¹³⁴

Vê-se aqui a ideia do permanente processo de alienação, enquanto eixo central da realidade social capitalista, como condição necessária para geração do chamado excedente de produção, onde há real contradição entre a produção e a apropriação do produzido:

Este mesmo desenvolvimento que potencializa ao máximo a antinomia entre o indivíduo e a sociedade resulta, todavia, em um outro campo de contradições não menos importante: o da contradição entre o desenvolvimento das forças produtivas e a propriedade privada, a contradição entre o caráter social da produção e o caráter privado de sua apropriação. Esta última contradição de agudiza de tal modo que intensifica as alienações ao extremo, conduzindo à humanidade próxima à sua extinção.¹³⁵

Assim, evidenciado o caráter mais nefasto da ideia de alienação, que quebra a sociabilidade humana, colocando a humanidade do humano em concreto risco de inexistência e substituição pela repetição da ideia de individualismo exacerbado.

Com Dussel sequer indicar que

a alienação, contudo, decide-se essencialmente na *poiesis* de uma formação social. A *praxis* de dominação, como relação homem-homem coloca o outro ao serviço dominador; mas é no trabalho (*poiesis*) que tal dominação se realiza realmente. É quando o fruto do trabalho não é recuperado por um povo, pelo trabalhador, pela mulher, pelo filho que se usa fica alienado. Quando o fruto do trabalho do outro dominado, totalizado, é tido sistematicamente pelo dominador; quando tal apropriação se torna habitual, institucional, histórica, nesse momento a alienação é real, certa, efetiva; é um modo de produção injusto. A propriedade, como direito de posse daquilo que é produzido por outro, é a contrapartida do dominador da alienação do dominado. Na sociedade de consumo, é propriedade de capital; na sociedade burocrática é posse das funções que controlam o poder. Exercício do poder dominador e alienação são dois aspectos da totalidade totalizadora.¹³⁶

¹³⁴ MILLER, Jacques-Alain. THOMAS, Herbert. **Ciencias sociales: ideología y conocimiento**. Trad. Oscar Landi. Hugo Acevedo. Argentina: Siglo Veintiuno, 1971. p. 9.

¹³⁵ LESSA, Sérgio. **Lukács – ética e política: observações acerca dos fundamentos ontológicos da ética e d política**. Chapecó: Argos, 2007. p. 63.

¹³⁶ DUSSEL, Enrique. **Filosofia da libertação na América Latina**. Trad. Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola, 1986. p. 59.

Enfim, a totalização manifesta-se na alienação do absolutamente outro, ou seja, na alienação da exterioridade local, do ideal de vida aqui existente, o qual é subjugado pela vinda de um pensamento dominador imposto, não proposto (exterioridade negada).

Não se olvide que

O trabalho então é um verdadeiro exercício de liberdade, consciente, pleno. No entanto, à medida que a relação capitalista de aprofunda, e com isto se diferencia a divisão social do trabalho e se intensifica a sua divisão técnica, o trabalho se transfigura de atividade consciente em atividade alienada. O trabalho sob o capital é trabalho alienado.¹³⁷

Insiste-se, a totalização ocorre no exercício da alienação do absolutamente outro pelo capital, eis o fundamento da negação da realidade atual, sendo que tais negativos aconteceres manifestam-se graças à forma de pensamento adotada, sendo que há aqui que se dizer que a dominação enquanto exploração totalizadora manifesta-se em vários aspectos: na econômica, na pedagógica, na fraterno-parental, na sexual, na política.

Em resumo, em todas as relações humanas, se negada a imediatez, haverá o que se tem verificado todos os dias em uma sociedade exploradora de si própria, a qual se buscará negar no presente escrito, enquanto possibilidade do novo.¹³⁸

3.1 DO PROCESSO DE ALIENAÇÃO NAS RELAÇÕES SOCIAIS: DA ALIENAÇÃO NO E PELO TRABALHO

Há que mencionar que a teoria marxiana, ao indicar a centralidade do trabalho, parte da ideia deste marcado por uma tentativa humana de dominar a natureza, a partir de um por teleológico, portanto, sempre voltado para realização de uma

¹³⁷ CARLEAL, Liana Maria da Frota. **Ciência econômica e trabalho**. p. 80. In: Revista da Faculdade de Direito da UFPR. v. 36, 200. p. 72/85. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/direito/article/view/1783/1480>. Acesso em: 19 mar. 2023.

¹³⁸ Importante e esclarecedora a passagem a ser aqui citada: “a experiência nos ensina que consciência demasiado impregnada de lucidez cartesiana impede que o homem invoque os abismos interiores e que evoque, como o deseja, os misteriosos climas da vida inconsciente, tente dissolver seus fantasmas e exerça sua rebelião contra os castradores profissionais ou amadores. Enfim, o sonho como bom exercício para superar as consciências alienadas. Os sonhos e a magia como antídotos da ideologia. O sonho para superar a mentalidade cartesiana: esse lucidez vizinha do poder. (WARAT, Luís Alberto. **Manifestos para uma ecologia do desejo**. São Paulo: Editora Acadêmica, 1990. p. 17)

finalidade concreta, sendo no trabalho que ocorrem as interações sociais e a partir deste que o humano do humano é construído pelo próprio humano, sempre em-relação.

Todavia, é importante indicar-se que

(...) à medida que a relação capitalista se aprofunda, e com isso se diferencia a divisão social do trabalho e se intensifica a sua visão técnica, o trabalho se transfigura de atividade consciente em atividade alienada. O trabalho sob o capital é trabalho alienado.¹³⁹

Daí que, sob o capital, o trabalho é alienado e alienante, de forma que a resposta marxiana para a ideia da origem do excedente produzido no exercício do trabalho, que é o chamado lucro, indica o caminho alienante do trabalho nas relações sociais sob à batuta do capital.

Assim,

Alienação é, no contexto da ontologia lukácsiana, uma negação socialmente construída do ser humano. A regência do capital em nossos dias é exemplo nítido desse processo: relações sociais, historicamente dadas, se transformam em obstáculos para que os indivíduos possam e desenvolver ao nível máxima da generalidade humana já realizada. Hoje, se há fome não é porque falta comida, mas porque relações sociais desumanas impedem que a necessidade de todos os indivíduos por comida seja igualmente satisfeita. Esta é a essência mais geral da alienação.¹⁴⁰

Portanto, a alienação é verdadeiro ato de negação da humanidade do humano, porém, não é um elemento natural, mas sim um constructo social a partir das condições de espaço e tempo criadas na realidade social capitalista.

É nesse contexto que se deve afirmar que

Na medida em que o trabalho concreto se realiza mediante a relação do homem com a natureza e a sua transformação em trabalho abstrato é, ao invés, um processo puramente social, ou seja, determinado exclusivamente pelas categorias do ser social, este último adquire uma essência que não se limita pura e simplesmente à transformação de uma objetividade natural em objetivação social, mas “determina o papel, a função etc., sociais das objetivações no complexo dinâmico dos processos socio-econômicos”. Também faz parte da essência desse processo o fato de que nele o homem

¹³⁹ CARLEAL, Liana Maria da Frota. **Ciência econômica e trabalho**. p. 80. In: Revista da Faculdade de Direito da UFPR. v. 36, 200. p. 72/85. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/direito/article/view/1783/1480>. Acesso em: 19 mar. 2023.

¹⁴⁰ LESSA, Sérgio. **Lukács – ética e política**: observações acerca dos fundamentos ontológicos da ética e d política. Chapecó: Argos, 2007. p. 67.

comparece não apenas como sujeito (como na pura troca orgânica da sociedade com a natureza), mas “simultaneamente como sujeito e objeto das interações sociais que aqui se verificam”. Com isto inicia-se o afastamento da barreira natural e, em decorrência, o desenvolvimento do gênero humano, a socialização das relações sociais. Já é do nosso conhecimento que, não obstante o início imediato desses processos seja marcado por posições teleológicas de homens singulares, eles nada têm de teleológico, ao contrário, são sínteses sociais, resultados de processualidades causais.¹⁴¹

Deve-se ressaltar aqui a superação da ideia do humano enquanto sujeito condicionante e condicionado das relações de trabalho, marca do que se chamou até aqui de trabalho concreto, mas passa ao mesmo tempo, à condição de sujeito e objeto das interações sociais, ou seja, há alienação, enquanto negação da sociabilidade humana, e reificação, ao objetificar-se o humano, que se configura agora também como objeto das relações sociais postas, por meio de uma constante revalorização social da realidade, onde “o trabalho é a categoria fundante dos valores; todavia, a gênese dos valores não se encontra na relação práxis/valores, mas na contínua mudança do ser social.”¹⁴²

Neste contexto:

Em outras palavras, a ação efetiva, real, dos valores na reprodução social apenas é possível quando eles são incorporados às posições teleológicas que adentram aos processos de objetivação. Sem essa sua inserção na práxis os valores carecem de toda e qualquer existência social efetiva.¹⁴³

Destarte, mister indicar-se que a teoria marxiana, funda-se na perspectiva de que o valor de um produto é determinado pelo trabalho necessário para produzi-lo.

Surge, assim a ideia de tempo de trabalho socialmente necessário, que deve ser compreendido como o tempo de trabalho necessário para produzir-se um valor de uso qualquer, nas condições de produção socialmente normais, existentes, e com o grau social médio de destreza e intensidade do trabalho.¹⁴⁴

Assim, deve-se apontar que o valor de certo bem ou serviço não é determinado pela quantidade de capital que se está disposto a pagar por este, mas pela quantidade de trabalho que foi mister na sua produção, eis aí a ideia de valor, portanto, de alienação da força de trabalho e, conseqüentemente do trabalhador.

¹⁴¹ ALCÂNTARA, Norma. **Lukács: ontologia e alienação**. São Paulo: Instituto Lukács, 2014. p. 118.

¹⁴² LESSA, Sérgio. **Mundo dos homens: trabalho e ser social**. São Paulo: Boitempo, 2002. p. 139.

¹⁴³ *Ibidem*. p. 138.

¹⁴⁴ MARX, Karl. **O Capital**. Vol. I. Tomo I. Coleção Os Economistas. Tradução Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Nova Cultural, 1985.

Eis o contexto necessário para se indicar que os trabalhadores produzem mais valor do que recebem como contraprestação pela venda de suas forças de trabalho, ou seja, por meio do chamado salário, condição básica da ideia de trabalho abstrato na sociedade do capital, onde efetivamente o assalariamento do trabalhador surge como marca central.

Essa indicada “diferença” resta apropriada pelos proprietários dos meios de produção, ou seja, o excedente do processo de produção é incorporado pelo empregador, sendo o fundamento social real do que se convencionou chamar de lucro, criando-se, assim, uma abissal desigualdade, esta como fundamento do trabalho abstrato capitalista, já que fundamental na produção e reprodução da chamada sociedade capitalista, que, portanto, tem na exploração e na alienação dos trabalhadores elementos que lhe são centrais e caracterizadores.

Tal fenômeno social indica que a forma de produção do mercado capitalista, que prioriza e visa o lucro, traz inerentemente ao seu contexto concreto, uma sociedade na qual o valor é sempre determinado por fatores econômicos (capitalistas) e não pelos interesses e necessidades humanas, modificando-se assim os valores sociais de forma concreta, de maneira que as objetivações sociais postas nas relações de trabalho passam a ser condições sociais para manutenção da sociedade de capital e não mais condições para satisfação de necessidades humanas e sua sociabilidade.

Assim, a ideia conceitual de mercadoria ganha especial relevo no presente momento. Marx indica que todas as mercadorias possuem dois tipos de valor, quais sejam: valor de uso e valor de troca.

O valor de uso deve ser compreendido como decorrente da utilidade que a mercadoria tem para a realidade social, enquanto o valor de troca é o valor que uma mercadoria tem no mercado de capital, ou seja, o preço pelo qual pode ser comprada ou vendida.

Assim, vê-se que o valor de uso é exatamente decorrente da produção de uma mercadoria capaz de satisfazer alguma necessidade humana, mas, não deve tratar este como essencialmente natural, ou seja, como inerente à mercadoria, pois sua realidade também é histórica, variando se alteradas as condições de espaço e tempo.

Já o valor de troca, é determinado exclusivamente pela lógica direta do mercado de capital, ou seja, pelo interesse social e disponibilidade de condições para pagamento pela mercadoria, ou mesmo para troca direta deste, portanto,

absolutamente concreto, já que condicionante da realidade social de produção de mercadorias, mas também absolutamente abstrato, dada sua origem criada por uma falseada ideologia.

Deve-se, marxianamente, indicar que o valor de uma mercadoria não é determinado pelo seu valor de uso, mas pela quantidade de trabalho socialmente necessário para produzi-la, de tal forma que se deve entender que o trabalho é a origem de todo valor, pois é por meio deste que o humanos transformam a natureza para produzir bens e serviços e satisfazer suas necessidades.

Não se olvide que o valor do trabalho é determinado pelo tempo necessário para produzir uma mercadoria, levando em conta as habilidades e conhecimentos necessários para realizá-la, bem como as condições técnicas e materiais disponíveis.

Pode-se, portanto, concluir que o valor de uma mercadoria é determinado pela quantidade de trabalho socialmente necessário para produzi-la, levando em conta as condições técnicas e materiais disponíveis.

Todavia, aqui é preciso indicar que na realidade de produção social capitalista, o conceito de estranhamento surge como fundamental, referindo-se este ao processo pelo qual os trabalhadores perdem a capacidade de se reconhecer no produto do seu próprio trabalho e, conseqüentemente, de se reconhecer como criadores daquilo que produzem.

Veja-se, a produção na sociedade capitalista é articulada de tal forma que os trabalhadores são separados dos meios de produção, e seu trabalho é dividido em tarefas simples e repetitivas (divisão social do trabalho).

Via de consequência, os trabalhadores não têm controle sobre o processo de produção e não têm a oportunidade de desenvolver habilidades especializadas ou criativas. Ao revés, tornam-se meros apêndices da máquina produtiva, estando cada vez mais distantes do resultado final de seu trabalho.

Esse processo de estranhamento leva à perda de identidade, autoestima e senso de propósito, já que os trabalhadores não se veem como criadores ou proprietários do que produzem, mas sim como simples fornecedores de mão de obra.

Além disso, essa alienação também leva a um conflito entre o trabalhador e o produto de seu trabalho, uma vez que o produto se torna algo estranho e separado dele mesmo.

Assim, a alienação dá-se no trabalho capitalista, onde o trabalhador deixa de exercer trabalho em sentido concreto, ou seja, aquele onde o seu por teleológico gera

objetivação e subjetivação, simetricamente, diante da alteração da realidade pela produção de um resultado que satisfaz uma necessidade humana concreta, que deu origem ao trabalho, além de indicar subjetivação pelo processo de humanização do trabalhador, que encontra a humanidade do humano em relação, ou seja, no trabalho posto e praticado.

Ao contrário, o processo de alienação encobre o rosto trabalhador, já se inicia de forma alienante, uma vez que não há um por teleológico, enquanto satisfação de uma necessidade humana, mas sim a reprodução de uma falsa necessidade, que possui efeitos concretos bastante reais, qual seja, a ideia de reprodução das condições necessárias para manutenção da realidade da sociedade do capital.

Tal falseada também burocratiza o trabalho, fazendo deste ato de reprodução e não mais de alteração de realidade, prendendo a subjetividade dos trabalhadores em uma circuito reprodutivo, que não os permite condições para acessar o produto de seu trabalho o qual não pertence e não tem identificação com a subjetividade produtora, gerando-se assim afastamento concreto e objetivo do trabalhador da realidade produzida por este em seu exercício laboral.

Ainda, há total alienação, na condição de quebra da subjetivação e da sociabilidade que o trabalho concreto gera, ou seja, não sendo mais o trabalho livre e consciente, perde também este a possibilidade de se indicar como elemento que possibilita a chegada ao humano do humano por meio da relação do trabalho, criando assim uma crise identitária e uma total reificação dos trabalhadores.

Retome-se que

Marx apontou três momentos essenciais no processo de trabalho: a atividade de acordo com uma meta, ou trabalho propriamente dito; seu objetivo; e seu meio. A atividade de acordo com uma meta é a atividade teleológica, aquela que passa por uma antecipação do resultado visado na teleológica, consciência do sujeito que pretende alcançá-lo. Sem essa experiência que lhe permite prefigurar o seu *télos* (o ponto onde quer chegar), o sujeito humano não seria sujeito, ficaria sujeitado a uma força superior à sua e permaneceria tão completamente preso a uma dinâmica objetiva como uma folha seca levada por um rio caudaloso.¹⁴⁵

Não se olvide que o primeiro e essencial momento do trabalho é o por teleológico, onde a atividade laborativa de modificação da realidade efetivamente

¹⁴⁵ KONDER, Leandro. **O futuro da filosofia da práxis**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992. p. 106.

acontece, praticando o resultado anteriormente antecipado, de forma que a alienação já incide nesse momento, pois essa impede a ocorrência concreta de uma teleologia autêntica, fazendo-se do humano um não humano, absolutamente condicionado em seus agires a um desejo que não é seu.

Portanto,

Enquanto ser biológico, o ser humano é um produto da evolução natural. Com sua autorrealização, que, naturalmente, também nele mesmo pode significar um retrocesso dos limites naturais, mas nunca o desaparecimento, a plena superação desses limites, o ser humano ingressa num novo ser e por ele mesmo fundado: o ser social.¹⁴⁶

Neste contexto, há que se entender, lukáscianamente, que há uma “[...] ontologia fundada e fundante que encontre na realidade objetiva da natureza a base real do ser social, ou seja, ao mesmo tempo, capaz de apresentar o ser social em sua simultânea identidade e diferença com a ontologia da natureza,”¹⁴⁷ a alienação é alienação concreta e não uma ideia, ocorrendo esta na realidade concreta dos processos de objetivação e subjetivação, impedindo uma real sociabilidade e humanização do humano.

Não se olvide, que a falseada de realidade e, do por teleológico, causada pela alienação é uma falseada concreta que produz resultados também concretos e reais, alterando assim a realidade e desumanizando o próprio humano, por meio de um processo histórico concreto.

Eis o momento de relembrar-se que

As formas de objetividade do ser social se desenvolvem, à medida que surge e se explicita a práxis social, a partir do ser natural, tornando-se cada vez mais claramente sociais. Esse desenvolvimento, porém, é um processo dialético, que começa com um salto, com o pôr (Setzen) teleológico do trabalho, não podendo ter nenhuma analogia na natureza.¹⁴⁸

Quer-se indicar que a realidade da sociedade do capital é marcada pela alienação nos processos de trabalho, de tal forma que a práxis social falseia e reproduz objetividades que não são ontologicamente humanizantes, gerando-se

¹⁴⁶ LUKÁCS, György. **Ontología del ser social: el trabajo**. Traducción de Antonino Infranca e Miguel Veda. Buenos Aires: Herramienta, 2004. p. 102.

¹⁴⁷ *Idem*. **A falsa e a verdadeira ontologia de Hegel**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Lech, 1979. p. 64.

¹⁴⁸ LUKÁCS, György. **Ontologia do ser social. Os princípios ontológicos fundamentais de Marx**. Trad. Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Livraria e Editora Ciências Humanas, 1.979. p. 17.

assim reprodução social dos processos alienantes e condições de manutenção da realidade do capital.

Em tal contexto,

(...) o homem, como produtor e produto da sociedade, realiza em seu ser-homem algo mais elevado que ser simplesmente exemplar gênero abstrato, que o gênero nesse nível ontológico, no nível do ser social desenvolvido — não é mais uma mera generalização à qual os vários exemplares se ligam “mudamente” ; é mostrar que estes, ao contrário, elevam-se até o ponto de adquirirem uma voz cada vez mais claramente articulada, até alcançarem a síntese ontológico-social de sua singularidade, convertida em individualidade, com o gênero humano, convertido neles, por sua vez consciente de si.¹⁴⁹

Insiste-se, o processo de alienação do e pelo trabalho desumaniza o humano e os processos de subjetivação e individuação são prejudicados, substituindo o humano pela função-sentido, ou seja, desaparecem a liberdade, a sociabilidade e a humanidade do humano, substituídas essas pela leitura deste enquanto produtor de força de trabalho, portanto à condição de insumo para o processo produtivo capitalista, sem mínimas condições de escape dessa nefasta e reificante realidade.

Nesse ponto indica-se que

Só quando o trabalho for efetiva e completamente dominado pela humanidade e, portanto, só quando ele tiver em si a possibilidade de ser ‘não apenas meio de vida’, mas ‘o primeiro carecimento da vida’, só quando a humanidade tiver superado qualquer caráter coercitivo em sua própria autoprodução, só então terá sido aberto o caminho social da atividade humana como fim autônomo.¹⁵⁰

Ou seja, a busca pela libertação e retorno da sociabilidade humanizante do humano do humano somente se materializará se superado o trabalho abstrato e a reificação do humano.

Como leitura que se soma a empregada neste momento, passar-se-á a falar dos processos de reificação a partir da leitura dusseliana, uma vez que a complementaridade entre os pensamentos deste e de Lukács é objetivo do presente escrito.

¹⁴⁹ *Idem. As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem.* Trad. Carlos Nelson Coutinho. In *Temas de ciências humanas* n. 04. São Paulo: Livraria e Editora Ciências Humanas, 1978. p. 14.

¹⁵⁰ *Ibidem.* p. 16.

3.2 DA LEITURA DUSSELIANA: REIFICAÇÃO PELA RELAÇÃO PROXÊMICA – A OBJETIVAÇÃO DO OUTRO POR MEIO DA INCOMPREENSÃO DO TRABALHO ENQUANTO CATEGORIA CONCRETA

É preciso partir-se indicando-se que, neste momento do presente escrito, buscar-se-á, por meio da filosofia da libertação, tendo-se como eixo central o pensamento de Enrique Dussel, a construção de mais um elemento de diagnóstico compreensivo inicial para alienação e sua vivência do contexto social atual.

Portanto, esse pensar-viver será aqui qualificado como reificante em sua origem originária, conquanto, não se pode deixar de insistir que as marcas do *ego conquiro* (conforme indicado anteriormente) são presença constante e rotineira na (re)construção da subjetividade social atual, fator este impossibilitador para prática concreta de uma pluralidade como ponto fulcral do pensar-viver.

A adoção de um sistema de pensamento e construção das subjetividades com elementos basilares importados e reproduzidos encobre a marca central da construção do que realmente surge como característica identitária periférica, ou seja, a reificação enquanto ato de dessocialização segue reinante.

Neste sentido:

Embora, em última análise, a solução de problemas teóricos cruciais dependa da ação prática, convém fazer a ressalva de que a ação prática capaz de resolver esses problemas precisa, ela mesma, da teoria. Quer dizer: precisa de uma teoria melhor, mais abrangente e mais rigorosa do que aquela que tem tido. Essa conclusão não implica menosprezo algum pelo trabalho dos teóricos que se empenharam em decifrar enigmas dos períodos anteriores ao nosso. Ao contrário, o avanço no trabalho teórico a ser empreendido agora pressupõe o exame rigoroso – e por isso mesmo respeitoso – do que já foi feito no plano da teoria.¹⁵¹

Neste contexto, deve-se compreender a realidade local atual como de modernidade tardia,^{152 153} marca essa de um pensar-viver colonial de exploração,

¹⁵¹ KONDER, Leandro. **A Questão da Ideologia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 265.

¹⁵² Neste sentido ver: STRECK, Lenio Luiz. **Verdade e consenso**. 2. ed. Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 2008.

¹⁵³ Importante, aqui mencionar passagem da lição de José Joaquim Gomes Canotilho: “As constituições de fachada, as constituições simbólicas, as constituições álibi, as constituições semânticas, gastam muitas palavras na afirmação de direitos, mas pouco podem fazer quanto à sua efetiva garantia se os princípios da própria ordem constitucional não forem os de um verdadeiro Estado de Direito.” (CANOTILHO, José Joaquim Gomes. **Estado de direito**. Coimbra: Fundação Mário Soares, 1999. p. 58.)

onde a história se fez através de direta submissão no aspecto norte-sul, buscando-se sempre indicar que mesmo após os processos históricos da chamada independência, ainda assim, um elevado grau de influência da realidade colonial europeia segue rondando e contaminando o contexto social de construção de um pensar-viver local.¹⁵⁴

Neste aspecto, deve-se considerar que o concreto construir de uma realidade plural, marcada pela presença não suplantada do absolutamente outro, como formação de uma subjetividade social libertadora, pressupõe um real ato de se estar em comunidade, no seguinte sentido:

Estar-em-la-comunidade” y “de-acuerdo,” es ya “ser parte” del grupo hegemónico; “poder” argumentar es ya, em algún sentido, ser libre de opresión, y esti no puede darse como fácilmente sobreentendido. De hecho, la mayoría de la humanidad (el Tercer Mundo, los nuevos “pobres” del capitalismo central, las mujeres em casi todas las culturas, etc.), um 75% o más de las personas humanas, no formam parte “fácticamente,” no son participantes plenos de las “comunidades de comunicación reales,” hegemónicas. Essa inmensa mayoría está silenciada, enmudecida.¹⁵⁵

Portanto, há que se esclarecer a ideia de que se vive, nestes moldes, a sociedade da totalização. Portanto, o ponto de partida da compreensão do real e dos processos de subjetivação é o idêntico, e não o plural, enquanto respeito às diferenças.

Chegado o momento de indicar-se que a contemporânea racionalidade do pensar-viver assenta-se nos fundamentos do pensamento que lhe é atual, sendo que se efetivou até aqui caracterização da racionalidade em que se vive, verificando-se, ainda que inicialmente, seus fundamentos, para logo à frente, a partir da filosofia da libertação, identificá-la como totalizadora, mais precisamente como a totalidade de várias totalidades, observando-se a sua premissa fundamental, a negação do absolutamente outro e sua humanidade, ou seja, a negação da exterioridade do outro,

¹⁵⁴ Neste sentido: “é neste jogo entre desejos e estruturas que as mercadorias e o consumo servem também para ordenar politicamente cada sociedade. O consumo é um processo em que os desejos se transformam em demandas e em atos socialmente regulados. Por que artesãos indígenas ou comerciantes populares que enriquecem pela repercussão afortunada de seu trabalho, por que tantos políticos e líderes sindicais que acumulam dinheiro por meio da corrupção continuam vivendo em bairros populares? Porque acham mais interessante continuar pertencendo a seus grupos originários (e às vezes precisam disso para manter seu poder) (...)”. (CANCLINI, Néstor Garcia. **Consumidores e cidadãos: conflitos multiculturais da globalização**. Trad. Maurício Santana Dias. 6 ed. Rio de Janeiro: UFRJ, 2006. p.65.)

¹⁵⁵ DUSSEL, Enrique Transformación de la filosofía de K.-O. Appel y la filosofía de la liberación: *in* **Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación**. México: Siglo Veintiuno, 1992. p. 78.

de sua condição de centro de sua própria totalidade, afastamento das multiplicidades e pluralidade, mascaradas estas pelo pensar-viver eurocêntrico, enquanto expressão máxima do ora mencionado.

Deve-se mencionar que desde a Grécia, especificamente, Parmênides, faz-se possível indicar que o mundo é visto porque é iluminado pelo ser. Há aqui, pois a nítida adoção do ser como o paradigma do pensamento.¹⁵⁶

A batizada viragem linguística e compreensão por meio das variantes desde novo paradigma, como fenômeno histórico, efetivou-se no seu momento histórico, através da mutação epistemológica das formas de se pensar anteriores, de tal forma que, portanto, não efetivou-se de forma imediata, em momento predeterminado, mas sim de forma gradativa e historicamente construída, diante do debate e da aceitação de novas formas de compreensão.

Porém, há que se clarear que a forma de se pensar constantemente em evolução não deixa de lado de forma singela os padrões anteriormente construídos, mas agrega a estes novas elementares. Assim, há que se indicar que a forma contemporânea não abandona por completo o paradigma do ser, ao contrário, o melhora, trazendo novas roupagens ao pensar-viver

Assim sendo, indica-se que o mundo apenas existe por ser iluminado pelo ser. Correto, desta maneira, que todo aquele que se localize para além do horizonte do ser é tido por não-ser.¹⁵⁷

Tal forma de construção das identidades traz, para comunidade real, excluídos que se localizam para além do ser – não-seres -, que são, na verdade, absolutamente outros que sofrem os efeitos de uma realidade exploratória, diante das condições de espaço e tempo, de forma alienada e cruelmente concreta.

Neste ínterim,

a proximidade, o face-a-face do homem com o homem, deixa sempre lugar à distância. A criança é deixada em seu berço; o amado deve partir para o seu trabalho; o mestre e o discípulo devem afastar-se para preparar na vida seu discurso futuro; os membros da cidade abandonam a assembléia para reintegrar-se nos trabalhos da economia política; o próprio culto deixa lugar ao serviço... O rodeio da distância torna possível a proximidade futura.¹⁵⁸

¹⁵⁶ LUDWIG, Celso Luiz. **Para uma Filosofia jurídica da libertação**: paradigmas da filosofia, filosofia da libertação e direito alternativo. Florianópolis: Conceito Editorial, 2006. *Passim*.

¹⁵⁷ *Ibidem*.

¹⁵⁸ DUSSEL, Henrique. **Filosofia da libertação na América Latina**. Trad. Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola, 1977. p. 27.

Indicada compreensão (da distância), na condição de afastar do humano em-relação ao humano surge como, em um compreender mais raso, um afastar da proximidade – em contraposição proxêmica, na condição de origem original, ou seja, há que se entender que a distância é o eixo central da proximidade, que não poder ser confundida com junção de dois, que um passam a ser, ao revés, é na proximidade da proximidade do face-a-face que duas subjetividades concretamente tornam-se dois, humanizando-se.

Deve-se entender que a noção de consenso subjetivo como sobreposição e exclusão verifica-se não pela prevalência deste ou aquele, mas sim pelo silenciamento a voz do absolutamente outro, como já mencionado, o qual resta compreendido como não-ser, como aquele absolutamente outro.

Destarte, o indicado absolutamente outro deve ser observado como:

o Outro metafísico é outro de uma alteridade que não é formal, de uma alteridade que não é um simples inverso da identidade, nem de uma alteridade feita de resistência ao Mesmo, mas de uma alteridade anterior a toda a iniciativa, a todo o imperialismo do Mesmo; outro de uma alteridade que não limita o Mesmo, porque nesse caso o Outro não seria rigorosamente Outro: pela comunidade da fronteira, seria, dentro do sistema, ainda o Mesmo. O absolutamente Outro é Outrem; não faz número comigo. A coletividade em que eu digo 'tu' ou 'nós' não é um plural de 'eu'. Eu, tu, não são indivíduos de um conceito comum.¹⁵⁹

Com o acima mencionado compreende-se que a prática de negação do absolutamente outro, pela inobservação da distinção, e não diferença, qualifica-se como adoção de um pensar-viver perverso, uma vez que este possui a igual, e não o distinto como elemento de (re)construção da humanidade do humano.

A relação face-a-face, na condição de origem originária do humano do humano, é suplantada com o vivenciar da relação proxêmica, enquanto tratativa coisificante do homem-objeto, lançando-se olhar que não observa a exterioridade humanizador do absolutamente do outro, em distanciamento total, ou seja como sobrepor do eu em-relação ao absolutamente outro, portanto, negando-se a concretude da proximidade.

O chamado absolutamente outro – sua exterioridade – é a condição de possibilidade do pensar-viver, uma vez que deve-se supor que o outro tem uma razão

¹⁵⁹ LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**. Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1988, p. 26.

peculiar e única que coloca em questão qualquer pretensão de verdade absoluta, ou sobreposição outrora alcançada. Este absolutamente outro pode bradar inesperado, o não desejável, mas também pode silenciar, podendo ainda exclamar: - aqui estou, tenho sede de viver!

Para possibilitar-se a compreensão necessário indicar que o sistema capitalista, empregado espoliativamente na realidade periférica traz a negação do absolutamente outro fazendo-se com que o ato originário da identidade local seja o próprio eu egoisticamente só, ou até mesmo, um nós totalizado, que apenas identifica o mesmo, o idêntico.

Destarte, aquele que não pode ser classificado como explorador, ou, ao menos, como útil à realidade, ao *status quo*, será, pois, invisível ao sistema, no ato de construção das subjetividades.

Com Ludwig, há que se indicar que:

na comunidade real há sempre excluídos, ainda que vítimas não intencionais. Apel reconhece isso, porém como efeito do próprio argumentar. Portanto, trata-se do outro que a posteriori sofre os efeitos de um consenso do qual não foi parte. Trata-se, nesse caso, de consequência da argumentação. Não é, no entanto, o caso de um a priori da própria argumentação. À Filosofia da libertação interessa essa situação: o outro como condição a priori de possibilidade de toda a argumentação, e, portanto, de todo novo argumento. Trata-se do excluído, antes de ser afetado. Isso implica levar em conta as condições materiais de possibilidade de participar - deve-se levar em conta o poder efetivamente participar. A não-comunicação—a incomunicabilidade (o não-ser) — é o ponto de partida. Na periferia do mundo latino-americano, esse não é um tema apenas teórico, mas uma experiência fática que dura mais de meio milênio.¹⁶⁰

Todavia, efetivas tais afirmações, deve-se questionar: sendo o mundo a totalidade das totalidades, informação já agregada a este escrito, de que forma, então negar a totalidade? Como negar o próprio mundo?

O construir de resposta ao antes apresentado, em um primeiro passo, se faz preciso entender que o mundo, enquanto compreensão atual da realidade pode ser facilmente negado, pensando o pensar a verdade sob novo prisma, levando a entender que o *cosmos*¹⁶¹, enquanto mundo na ideia atual pode ser mudado, dando-

¹⁶⁰ LUDWIG, Celso Luiz. **Para uma Filosofia jurídica da libertação**: paradigmas da filosofia, filosofia da libertação e direito alternativo. Florianópolis: Conceito Editorial, 2006. p. 138.

¹⁶¹ Cosmos, entendido como “a totalidade das coisas reais, conhecidas ou não pelo homem. A totalidade dos astros, a vida, a realidade, enquanto é algo constituído de si, a partir de sua própria essência. (DUSSEL, Henrique. **Filosofia da libertação na América Latina**. Trad. Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola, 1977. p. 29).

se azo para o novo, enquanto expressão do mais puro raciocinar.

Assim, negar a totalização, a aniquilação do outro enquanto outro, é algo de elementar, se pensado a partir do horizonte da realidade presente, o que seria uma afirmação do humano, em contraste total com a totalização excludente.

Demonstra-se, portanto, a dicotomia existente nas relações a serem vividas pelo humano, enquanto humano, em-relação, e as vivências de relação menos complexa entre homem-ente, ou seja, a interação do ser humano com os objetos, com o mundo a sua volta, enquanto simples proximidade, na qual se opera busca individual de compreensão dos sentidos colocados para análise.

Opostamente, há a relação do face-a-face, verdadeiro ato de interagir entre o eu-outro, onde se deve estabelecer um ambiente de reciprocidade das distintas subjetividades.

Segundo Dussel, está deve ser compreendida como a origem anterior a toda origem, como o momento fundamental, uma vez que a responsabilidade pelo absolutamente outro é originária ao próprio eu, quando em-relação, não totalitária.

A totalização, sempre totalizante, concretiza ato de afastar-se da imediatez da anterioridade, já que se caracteriza como ir-se na contramão do que há de originário do humano, concreto ato de negação da subjetividade do absolutamente outro.

Portanto, no pensar-viver atual as relações intersubjetivas são realizadas de maneira que se mascara a relação do face-a-face, sobrepondo-se a esta a relação dominador-outro, este na condição de objeto-apreciável-apreensível.

Nesta relação não há observância do ponto de partida de todo o pensar humano, a já apresentada imediatez, enquanto caminhar em direção à proximidade, na observação da exterioridade do absolutamente outro, existente para além, anterior e posteriormente, ao sistema totalizador do eu, e que a este não é reduzível.

Tal pensar-viver que nega a exterioridade, qualifica-se como negador da humanidade do humano, negando também a própria racionalidade do negador, que permanece como que parado diante de sua falência, encontrando-se como no exemplo do filósofo nesta já mencionado, ao citar Crusoé.

Enfim, a totalização se concretiza na prática de um pensar-viver que aliena o absolutamente outro, eis o fundamento para se negar tal conjuntura.¹⁶²

¹⁶² Importante e esclarecedora a passagem a ser aqui citada: “a experiência nos ensina que consciência demasiado impregnada de lucidez cartesiana impede que o homem invoque os abismos interiores e

Acerca, mister mencionar:

A experiência histórica de culturas não ocidentais sugere que os sistemas ocidentais de saber é que são cegos a alternativas. O rótulo de 'científico' atribui uma espécie de sacralidade ou imunidade social ao sistema ocidental. Ao se elevar acima da sociedade e de outros sistemas de saber da esfera do saber fidedigno e sistemático, o sistema dominante cria seu monopólio exclusivo. paradoxalmente, os sistemas de saber considerados mais abertos é que estão, na realidade, fechados ao exame e à avaliação. A ciência ocidental moderna não deve ser avaliada, deve ser simplesmente aceita. ¹⁶³

Mas indaga-se: do que se fala, ao tanto mencionar a exterioridade do outro?
Partir-se-á, neste momento, para tentativa de se responder tal indagação.

que evoque, como o deseja, os misteriosos climas da vida inconsciente, tente dissolver seus fantasmas e exerça sua rebelião contra os castradores profissionais ou amadores. Enfim, o sonho como bom exercício para superar as consciências alienadas. Os sonhos e a magia como antídotos da ideologia. O sonho para superar a mentalidade cartesiana: esse lucidez vizinha do poder. (WARAT, Luís Alberto. **Manifestos para uma ecologia do desejo**. São Paulo: Editora Acadêmica, 1990, p. 17)

¹⁶³ SHIVA, Vandana. **Monoculturas da mente**: perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia. Trad. Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Gaia, 2003. p. 24.

4. DA ONTOLOGIA DO SER SOCIAL: TRABALHO E SUBJETIVIDADE

Georg Lukács (1885-1971) “nasceu em uma família de “classe média alta” em Budapeste em 1885.”¹⁶⁴ Seu pai era diretor do Banco Anglo-Húngaro, sendo em sua época uma das pessoas mais ricas de seu país.¹⁶⁵

Lukács foi filósofo, teórico literário e político húngaro. Sem sombra de dúvidas, deve-se considerar como um dos principais representantes da teoria crítica marxista.

Não se pode olvidar que Lukács buscou renovar a teoria marxista com sua ontologia, a qual foi pensada na condição de uma verdadeira retomada de uma perspectiva filosófica marxiana, configurando-se em uma busca de renascimento do marxismo.

Todavia, é preciso advertir-se que um pensar ontológico não se qualifica, necessariamente, como um projeto de perspectiva essencialista.

As ontologias que podem ser qualificadas como contemporâneas indicam um dinamismo, considerado intrínseco a todo momento histórico.

Veja-se acerca da alternativa e sua relevância para ontologia lukácsiana:

Como mediação necessária à criação do novo, a alternativa age desde as formas mais simples do trabalho. Constitui os atos de escolha dos homens na realização das suas atividades diante das possíveis alternativas para cada situação concreta ante o desafio da matéria natural. A decisão entre alternativas existentes permite à consciência transformar em ato aquilo que potencialmente está contido na prévia ideação do sujeito. Neste sentido, a alternativa está ligada à possibilidade de transformação de algo ainda não existente em existente.¹⁶⁶

Neste contexto, o mestre húngaro parte da ideia de que o humano do humano se configura através do trabalho e da linguagem, indicando-se um simultâneo desdobramento e descontinuidade quanto à *physis* originária.

Ou seja, a substância, “princípio ontológico de permanência na mudança”, já não significa mais “antítese excludente” em relação ao devir. Ao mesmo tempo adquiriu um novo e mais profundo significado à medida que a persistência passa a ser compreendida “como aquilo que continua a se manter, a se explicitar, a se renovar nos complexos reais da realidade”. Isto resulta de que “a continuidade como forma interna do movimento complexo

¹⁶⁴ INFRANCA, Antonino. **Gyorgy Lukács**. Trad. Ariovaldo Santos. São Paulo: Práxis, 2022. p. 11.

¹⁶⁵ *Ibidem*.

¹⁶⁶ COSTA, Gilmaisa Macedo da. **Indivíduo e sociedade**: sobre a teoria de personalidade em Georg Lukács. São Paulo: Instituto Lukács, 2012. p. 50.

transforma a persistência estática e abstrata em persistência concreta”. Por isso a substância adquire um significado dinâmico em consonância com a continuidade do devir, no sentido de algo que em sua persistência continuamente se renova no movimento dos complexos efetivos da realidade. Lukács pensa a continuidade como momento presente no ser inorgânico que, no ser orgânico e no ser social, se eleva a princípio da reprodução. Por isso a continuidade é um momento universal do ser.¹⁶⁷

Assim, a ontologia lukácsiana é centrada em um devir-humano dos homens, que é histórico, ou seja, condicionado pelas condições de espaço e tempo, sem que a continuidade dos processos ontológicos (essência) seja também em si a-histórica.

Portanto, não se trata de um olhar totalitário, criador de uma ideia de inamovibilidade e engessamento sociais enquanto condições primárias imutáveis, mas sim de uma ideia ontológica de captação das categorias, complexos e mediações que permitem ao humano sua condição humana, sempre em-relação.

Pois,

A sociedade age inevitavelmente sobre os indivíduos em sua interioridade, até nas formas mais íntimas de pensamento, de sentimento, de ações e reações e nesse permanente processo de interação entre indivíduo e sociedade se constitui a substância da individualidade humana, a personalidade como manifestação da interioridade do sujeito humano.¹⁶⁸

Eis o momento onde surge como necessidade a apresentação de uma conectividade entre o mestre húngaro e Dussel.

Com vistas à noção dusseliana de exterioridade, esta como centro de um pensar-viver pautado na alteridade.

Faz-se paradigmático indicar-se que o pensar-viver concreto, portanto em plenitude, ou seja, socializante do humano do humano, vem a se concretizar através do chamado respeito ao absolutamente outro.

Este momento é centrado na responsabilidade, para além do eu-tu, enquanto garantia de um real tu-tu e simultaneamente eu-eu, já que se busca a configuração de um real encontro de subjetividades que se tocam, socializam e se humanizam.

O chamado humano do humano, pela sociabilidade, portanto, se dá na proximidade, pela origem originária, pela proximidade, de fato além da proxemia.

Destarte,

¹⁶⁷ COSTA, Gilmaisa Macedo da. **Indivíduo e sociedade:** sobre a teoria de personalidade em Georg Lukács. São Paulo: Instituto Lukács, 2012. p. 49.

¹⁶⁸ *Ibidem.* p. 48.

aqui não falamos em ir para uma mesa, uma cadeira, uma coisa. Aproximar-se de alguma coisa, chegar junto dela para pegá-la, comprá-la, vê-la, usá-la. (...) Aqui falamos de aproximar-nos na fraternidade, encurtando distância para alguém que pode esperar-nos ou rejeitar-nos, dar-nos a mão ou ferir-nos, beijar-nos ou assassinar-nos. Aproximar-se na justiça é sempre um risco porque é encurtar distância para uma liberdade distinta.¹⁶⁹

Surge, assim, a proximidade como ato de reconhecimento da exterioridade do absolutamente outro, segundo a filosofia da libertação. Ao discorrer acerca, Dussel inicia seu pensar citando o que denomina de proximidade originária, a qual se pode mencionar, figura como a proximidade primeira.¹⁷⁰

Afere-se, contextualmente, que na proximidade, enquanto primeira proximidade, o humano, nasce do humano, não havendo vida na absoluta distância, portanto, a vida parte da proximidade, sendo assim a sociabilidade humana e sua capacidade de criação histórica de seu próprio mundo elementos também de ímpar relevância, uma vez que demonstram que os processos identitários, nos quais se formam as subjetividades são sempre históricos e em-relação.

Insiste-se:

A sociabilidade é um dos polos decisivos da evolução humana, pois sob o impulso do desenvolvimento das forças produtivas o homem constrói a vida em sociedade no longo processo histórico em que produz a base material de sua existência. Ao mesmo tempo, na visão de Lukács, “um dos conteúdos centrais da história é o modo pelo qual o homem, da mera singularidade (de exemplar da espécie), se desenvolveu para o homem real, a personalidade, a individualidade”. Este último, o processo de individuação, se caracteriza justamente pelo fato de que, quanto mais social o desenvolvimento das comunidades humanas, “tanto maior é o número de casos nos quais o homem pode figurar em tal singularidade abstrata. Contudo, não limitado a ela.” À medida que a sociedade se desenvolve, o indivíduo ganha uma substância pessoal que pode ser abstratamente expressa mediante a autoconsciência da própria individualidade humana. Essa expressão é parte do movimento do seu fazer-se homem e na realidade resulta do movimento real de sociabilidade e de individuação pelo qual evolui de mera singularidade até transformar-se em individualidade e personalidade.¹⁷¹

Diga-se, ademais que o humano do humano surge de um ato libertador de proximidade, e não da proxêmica, uma vez que a formação da sociabilidade se dá no

¹⁶⁹ DUSSEL, Henrique. **Filosofia da libertação na América Latina**. Trad. Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola, 1977. p. 23.

¹⁷⁰ *Ibidem*. p. 24.

¹⁷¹ COSTA, Gilmaisa Macedo da. **Indivíduo e sociedade**: sobre a teoria de personalidade em Georg Lukács. São Paulo: Instituto Lukács, 2012. p. 47.

ser social, portanto, de forma concreta e histórica, ou seja, não de forma autopoietica.

Dussel indica:

face-a-face o filho-mãe no mamar; sexo-a-sexo o homem-mulher no amor; ombro-a-ombro os irmãos na assembléia onde se decide o destino da pátria; palavra-ouvido do mestre-discípulo na aprendizagem do viver... proximidade é a palavra que exprime a essência do homem, sua plenitude primeira (arqueológica) e última (escatológica), experiência cuja memória mobiliza o homem em suas mais profundas entranhas e seus projetos mais amplos, magnânimos.¹⁷²

Quer-se afirmar que a história subjetiva do humano é vivenciada em meio ao grupo social em que este se vive, de forma que não existe no isolamento presença de humanidade, uma vez que o processo de subjetivação e de construção da própria identidade individual e, ainda, de compreensão de que se é humano, se dá necessariamente pelo tu-tu, portanto, sempre em-relação.

Quanto à proximidade sincronia acrônica:

no face-a-face, na imediatez histórica por excelência, joga-se a reciprocidade. O dar a mão, a carícia suave, a luta cruel, a colaboração fraterna, o diálogo amistoso, o beijo apaixonado... reciprocidade originária da proximidade. Ainda não há distância; não de encurtou o distanciamento anterior; vive-se o instante absoluto onde o tempo não é senão um distante contexto. A história econômica, bosquejante, semiótica é diacrônica. Passa o tempo à espera da proximidade passada. Mas na imediatez da proximidade mesma o tempo se torna sincrônico: meu tempo é teu tempo; nosso tempo é vosso tempo, é tempo da fraternidade na justiça e festa... A sincronia dos que vivem a proximidade se torna anacrônica: o instante da proximidade dos tempos distintos e separados convergem e se dissolvem na alegria de estar juntos. A acronia do instante da proximidade é, contudo, o ponto de referência da história: é onde começam as idades e as épocas, e onde terminam. A acronia da proximidade supera a temporalidade abstrata e abre caminho à espacialidade agora negada. A inespacialidade da proximidade dará origem também ao sentido da distância e da longinquidade. Acronia inespacial do instante sem mediações, a proximidade, é o a toda tematização de consciência e a todo trabalho da econômica. A acronia inespacial é o dizer sem o dito; é o concreto de alguém que avança sem necessidade do universal significante. A proximidade é a raiz da práxis e o ponto de partida da toda responsabilidade pelo outro. Somente aquele que viveu a proximidade na justiça e na alegria assume sua responsabilidade pelo pobre, a quem deseja na proximidade dos iguais.¹⁷³

Já o que Dussel chama de “da proximidade arqueológica à escatológica:”

¹⁷² DUSSEL, Henrique. **Filosofia da libertação na América Latina**. Trad. Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola, 1977. p. 25.

¹⁷³ *Ibidem*. p. 25-26.

a proximidade erótica do beijo e do coito, a proximidade política de fraternidade, a pedagógica do mamar, a proximidade “feliz” é essencialmente equívoca. O beijo dos amados pode ser totalização auto-erótica, utilização hedônica do outro. A assembléia dos irmãos pode fechar-se como grupo de sectários dominadores e assassinos. O próprio mamar pode ser vivido pela mãe como compensação da carência orgásmica com relação ao varão castrador e machista. A proximidade se torna assim equívoca. A proximidade metafísica se realiza inequivocamente, realmente, diante do rosto do oprimido, do pobre, daquele que, exterior a todo sistema, clama justiça, provoca a liberdade, encova responsabilidade. A proximidade inequívoca é a que se estabelece com aquele que precisa de serviço, porque é fraco, miserável, necessitado.¹⁷⁴

Do acima mencionado compreende-se que a proximidade como tal não pode ser concretizada no pensar-viver contemporâneo, ou seja, na proxemia, a qual deve ser qualificada como distância, na forma de vivência conjunta, eis que:

Neste sentido, os indivíduos singulares não podem ser meros objetos completamente passivos da reprodução econômica, já que a totalidade social é a síntese em tendências históricas universais das incontáveis interações no agir cotidiano de todos os indivíduos. Especialmente por ser socialmente determinado, o indivíduo forma sua essência como ser socialmente ativo na interação com a sociedade na qual vive e age.¹⁷⁵

Neste contexto, a proximidade originária, na condição de humanização do humano, é concreto ato de sociabilidade, fazendo-se assim com que se possa indicar que o humano cria o seu mundo e significa sua existência, porém na realidade neoliberal atual os processos de proximidade desaparecem, dando lugar a processo de negação da exterioridade do absolutamente outro.

Neste sentido, pode-se antecipar que

o rosto do homem se revela como outro quando se apresenta em nosso sistema de instrumentos como exterior, como alguém, como uma liberdade que interpela, que provoca que aparece como aquele que resiste à totalização instrumental. Não é algo; é alguém.¹⁷⁶

Assim, “somente o livre, cada homem, é uma totalidade auto-substantiva autônoma, outra: exterioridade metafísica, realidade realíssima além do mundo e do ser.”¹⁷⁷

¹⁷⁴ DUSSEL, Henrique. **Filosofia da libertação na América Latina**. Trad. Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola, 1977.p. 26.

¹⁷⁵ COSTA, Gilmaisa Macedo da. **Indivíduo e sociedade**: sobre a teoria de personalidade em Georg Lukács. São Paulo: Instituto Lukács, 2012. p. 46-47.

¹⁷⁶ DUSSEL, Henrique. **Filosofia da libertação na América Latina**. Trad. Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola, 1977. p. 47.

¹⁷⁷ *Ibidem*. p. 48.

É chegado o momento de se indicar que a exterioridade deve ser compreendida como fundamento originário da libertação, todavia, não se deve interpretar esta como feito por Hegel, ou seja, na condição de ato da totalidade, mas de maneira à esta contrária.

Exterioridade, deve-se compreender aqui como o partir-se o pensar-viver pela alteridade, forma de ver-se o rosto interpelante, como rosto, capaz de dizer o inesperado, capaz de desejar, expressão de vida, de liberdade, identidade.

Veja-se:

Encurtar distância é a práxis. É um agir do outro para o outro; é uma ação ou atualidade que se dirige à proximidade. A proxemia é um dirigir-se às coisas. Mas é muito diferente tocar alguma coisa, e acariciar ou beijar alguém. É muito diferente compreender o ser, neutro, e abraçar no amor a realidade desejante de alguém, próximo.¹⁷⁸

Mais uma vez o mencionado pelo mestre da filosofia da libertação:

(...) para poder ouvir a voz do outro, é necessário que sejamos ateus ao sistema, ou descobrir seu fetichismo. Em segundo lugar, é necessário respeitar o outro como outro. O respeito é a posição de metafísica passividade com a qual se presta culto à exterioridade do outro: deixa-se que este seja aquilo que é como distinto. O respeito é a atitude metafísica como ponto de partida de toda atividade na justiça. Mas não é respeito à lei (que é universal ou abstrata), nem pelo sistema ou seu projeto. É respeito por alguém, pela liberdade do outro. O outro é o único realmente sagrado e digno de respeito sem limite. O respeito é silêncio, mas não silêncio daquele que nada tem a dizer, e sim daquele que tem que escutar tudo, porque nada sabe do outro como outro.¹⁷⁹

Avançar-se à proximidade esta como ato de reconhecimento e reafirmação da exterioridade do absolutamente outro e, também, de afirmação da exterioridade do eu quanto ao outro, emerge como prática de libertação.

Mais uma vez, dusselianamente:

a libertação é o próprio movimento metafísico ou transontológico pelo qual se ultrapassa o horizonte do mundo. É o ato que abre a brecha, que fura o muro e se adentra na exterioridade insuspeitada, futura, nova da realidade. A libertação, ato do oprimido pelo qual sedes-oprime, do reprimido pelo qual se expressa ou realiza, tem dois momentos de uma mesma atividade: negação da negação do sistema. O duplo momento passa desapercibido na mera dialética como negação da negação. Negar o negado pelo sistema é afirmar o sistema em seu fundamento, porquanto o negado ou determinado no sistema (o oprimido) não deixa de ser um momento interno no sistema. Pelo

¹⁷⁸ DUSSEL, Henrique. **Filosofia da libertação na América Latina**. Trad. Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola, 1977. p. 23.

¹⁷⁹ *Ibidem*. p. 65.

contrário, negar o negado no sistema, concomitantemente à afirmação expassiva daquilo que no oprimido é exterioridade (e por isso nunca esteve no sistema, porque é distinto, separado e fora desde sempre), tal duplo momento de uma só atividade é a libertação. Libertação é deixar a prisão (negar a negação) e afirmação da história que foi anterior e exterior à prisão (a do preso antes do cárcere e a história que ele mesmo foi vivendo como biografia pessoal, embora fosse na prisão, como os onze anos nela passados por Gramsci).¹⁸⁰

Reconhecer-se a exterioridade do absolutamente outro, como concreto para além do sistema posto é ato inicial para a *práxis* buscada.

Neste contexto,

a práxis de libertação (...), é questionamento real (não só possível ou pensado, mas constitutivo e realmente abrindo um caminho desde si) do sistema; é uma práxis metafísica, transontológica, a libertação propriamente dita. Deveríamos denominar esta práxis não em grego (porque os gregos não tiveram este tipo de experiência) mas em semita (em hebraico *habodáh* significa trabalho, mas também serviço como em grego *diakonía*). Serviço que não é um mero trabalho funcional intra-sistemático, que se realiza por dever ou coagido pela lei. É um trabalho (*poiesis* prática e práxis poiética) que se realiza pelo outro na responsabilidade.¹⁸¹

Deve-se indicar que o humano, para além de um ser meramente biológico é um ser social, ou seja, tem como marca fundamental a superação da vida muda da reprodução do biológico, caminhando-se para uma sociabilidade inerente ao processo de subjetivação e formação da própria ideia de humano do humano.

Nesse sentido:

A reprodução social tem um carácter essencialmente distinto da reprodução na esfera natural, antes de tudo porque se tornou possível mediante um salto ontológico no qual o ser social passou a operar a partir de leis qualitativamente diferentes daquelas leis operantes na natureza. Ou seja, com o trabalho tem lugar o processo de reprodução realmente social que impulsiona indivíduo e sociedade a patamares superiores de desenvolvimento. De modo que, embora o trabalho constitua a protoforma da atividade humana, o ser social não pode ser a ele reduzido, já que “a sociabilidade, a primeira divisão do trabalho, a linguagem etc. surgem do trabalho, mas não numa sucessão temporal claramente identificável, e sim, quanto a sua essência, simultaneamente”. Portanto, o trabalho não existe isoladamente; o ser social, mesmo na forma mais simples, é um complexo, assim expresso pelo autor: “O ser social, até no seu estágio mais primitivo, representa um complexo de complexos, no qual há interações permanentes seja entre os complexos parciais seja entre os complexos totais e as suas partes.”¹⁸²

¹⁸⁰ DUSSEL, Henrique. **Filosofia da libertação na América Latina**. Trad. Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola, 1977. p. 67-68.

¹⁸¹ *Ibidem*. p. 69.

¹⁸² COSTA, Gilmaisa Macedo da. **Indivíduo e sociedade**: sobre a teoria de personalidade em Georg Lukács. São Paulo: Instituto Lukács, 2012. p. 46.

Assim, a ontologia do ser social exsurge como elemento de busca de compreensão da processualidade social por meio da qual ocorre o chamado salto ontológico, ou seja, momento no qual mais que um ser meramente biológico o humano se torna de fato humano, sendo que se pode indicar que é sua capacidade de ser social que cria seu mundo.

Quer-se indicar ser social como referente à forma como os indivíduos se relacionam entre si e com a sociedade.

Tais relações são mediadas por uma estrutura central, qual seja, o trabalho, o qual molda as experiências e possibilidades de cada pessoa, a partir de uma processualidade, onde se transforma o mundo objetivo, criando objetos e também à subjetividade, colocando o humano em-relação, surgindo-se assim a personalidade.

Não se olvide que o trabalho humano concreto se dá sempre a partir de conhecimentos prévios que possibilitam a compreensão do biológico para sua transformação, portanto, é sempre um processo mediador e mediado, que ocorre para além da distância ou isolamento absoluto, ou seja, o trabalho enquanto categoria humanizante do humano do humano sempre se dá em-relação, com e a partir do absolutamente outro, com quem se aprende previamente, e com quem se compartilha o produto do trabalho, enquanto um ato de objetivação de um por teleológico, qual seja, a satisfação de uma necessidade humana para sobrevivência, também humana, e não meramente individual, portanto aléfrica, na proximidade e histórica.

Destarte,

No processo de trabalho, realiza-se simultaneamente a objetivação do objeto e a exteriorização do sujeito humano, do que resulta um produto como materialização de um projeto previamente elaborado pelo homem. A personalidade se revela no produto do trabalho como expressão da exteriorização dos sujeitos no ato de criar novas objetivações.¹⁸³

Não se pode negar, portanto, que

(...) em Para a Ontologia do Ser Social é um fato decisivo que no trabalho se encontra a gênese de todas as determinações que formam a especificidade do ser social. Para o nosso problema da personalidade, mostrou-se igualmente decisiva a exposição do autor acerca da objetivação enquanto

¹⁸³ COSTA, Gilmaisa Macedo da. **Indivíduo e sociedade:** sobre a teoria de personalidade em Georg Lukács. São Paulo: Instituto Lukács, 2012. p. 26.

momento composto de objetivação e exteriorização que formam, em sua unidade, a base da práxis e da subjetividade humana. Os atos de objetivação possibilitam o desenvolvimento das forças produtivas enquanto mais precisamente pela exteriorização os homens se autorreconhecem como pessoas, tendo início o processo de individuação e desenvolvimento das singularidades humanas em individualidades e personalidades. Este duplo e indissociável processo, histórica e efetivamente existente, constitui o suporte ontologicamente concreto da separação abstrata que Lukács faz do processo de objetivação em objetivação e exteriorização, extraindo daí consequências amplamente significativas para a apreensão da personalidade.¹⁸⁴

Assim, nos processos de trabalho e subjetivação “a personalidade se expressa como tal somente mediante atos de exteriorização e somente na permanente interação com a realidade do sujeito que vive e age, conseqüentemente, na efetividade da vida cotidiana.”¹⁸⁵

Devidamente apontada a conectividade inicial entre os pensamentos lukácsiano e dusseliano, de forma que se indica que os processos de humanização do humano, historicamente postos sempre o são em relação, portanto, os atos de por teleológico do trabalho produzem processos, também de subjetivação.

Partindo-se desta primeira conclusão, faz-se mister verticalizar-se a compreensão acerca da noção lukácsiana de ontologia e suas especificidades, enquanto momento de relevância ímpar para construção de resposta ao problema de pesquisa posto no presente trabalho, vislumbrando-se, sempre a perspectiva de uma ontologia que parte da ideia de que o ser social é também um ser concreto e histórico.

4.1 DA ONTOLOGIA LUKÁCSIANA

Outro não poderia ser o ponto estratégico de partida para análise da ontologia do ser social lukácsiano senão pela forma como este utiliza a noção de ontologia.

Para tanto, indica-se como esforço inicial a utilização da classificação paradigmática da filosofia, assentando-se sob a estruturação efetivada pelo professor Celso Luiz Ludwig.¹⁸⁶

¹⁸⁴ COSTA, Gilmaisa Macedo da. **Indivíduo e sociedade:** sobre a teoria de personalidade em Georg Lukács. São Paulo: Instituto Lukács, 2012.p. 45.

¹⁸⁵ *Ibidem.* p. 58.

¹⁸⁶ LUDWIG, Celso Luiz. **Para uma Filosofia jurídica da libertação:** paradigmas da filosofia, filosofia da libertação e direito alternativo. Florianópolis: Conceito Editorial, 2006. *Passim.*

Destarte, no chamado paradigma do ser, faz-se necessário compreender que Parmênides foi o responsável de fato pela instauração do pensamento filosófico enquanto ontologia.¹⁸⁷

É de conhecimento geral sua clássica afirmação: “o ser é, o não-ser não é.”

Desta há que se concluir que para mencionado autor o ser é o fundamento dos entes, o fundamento originário do mundo, e o que não é não existe, é o vazio, o nada, o para além da realidade.

Veja-se:

ser não é pensado, compreendido como um fundamento distante e isolado do mundo. Ao contrário, o ser como fundamento significa que o mundo, os entes, as coisas (*tà ónta*), os úteis (*tà prágmata*) são vistos porque são iluminados por ele. Ser e mundo coincidem.”¹⁸⁸

Necessário indicar que aqui os significados do mundo são compreendidos nos limites do ser, ou seja, as compreensões efetivas definem o próprio paradigma, ao fixar-se a máxima de que o ser é o fundamento primeiro.

Há que se ressaltar que a ontologia dos clássicos gregos não é única, devendo-se compreender as diferenças entre as possibilidades, porém, sempre nos limites do mesmo paradigma, independentemente das variáveis construídas.

Assim, “apesar de todas as diferenças entre Platão e Aristóteles, a totalidade do pensamento metafísico obedece a Parmênides e toma como ponto de partida a questão do ser do ente – o que o torna ontológico.”¹⁸⁹

Na compreensão de Platão há um filosofar, no qual aparece o que se pode chamar de antítese dual, já que este analisa o que denomina de mundo sensível e também o que batiza de mundo das ideias, partindo-se da premissa primária de que o ser é a ideia.

Destarte, afere-se que o ser é composto por duas faces primaras, a dimensão inteligível e a contraposta dimensão sensível. No mundo sensível alocampse todos os seres perceptíveis pelos sentidos, já o inteligível é composto pelas ideias e essências.

¹⁸⁷ LUDWIG, Celso Luiz. **Para uma Filosofia jurídica da libertação**: paradigmas da filosofia, filosofia da libertação e direito alternativo. Florianópolis: Conceito Editorial, 2006. *Passim*.

¹⁸⁸ *Ibidem*. p. 28.

¹⁸⁹ HABERMAS, Jürgen. **Pensamento Pós-metafísico**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990. p. 22.

Aqui verifica-se que “à estrutura do ser vincula-se, direta e intrinsecamente, a estrutura ou forma do conhecimento. É assim porque as formas do conhecimento se acham implicitamente nas formas de ser.”¹⁹⁰

Tal dualidade tem como pressuposto que mesmo se ocorrido o desaparecimento das coisas, fiquem as essências e ideias, assim, indica que “achamos belo em si, bem em si e assim por diante, o ser real de cada uma das coisas que colocávamos de início como múltiplos, mas que alinhamos em seguida sob sua idéia própria, postulando a unidade desta.”¹⁹¹

Vê-se que o conhecimento para o filósofo em comento é elemento central para se compreender a sua estruturação do ser, sendo correto indicar que “a divisão do ser em sensível e inteligível correspondem, na esfera do conhecimento, a opinião (*dóxa*) e a ciência (*episteme*), respectivamente.”¹⁹²

Assim,

a gnosiologia platônica supõe sua teoria do ser. A gnosiologia supõe a ontologia. Ao contrário de Aristóteles, a ontologia platônica afirma que as idéias ou essências das coisas não estão nelas mesmas, mas fora delas, transcendentem às coisas. Em consequência, o conhecimento verdadeiro (a *episteme*) não poderá consistir em retirar (abstrair) as essências; eis que não estão contidas nas coisas. O conhecimento consiste em lembrar (teoria da reminiscência) as idéias, ao contemplar suas cópias (mundo sensível). Destarte, o conhecimento verdadeiro ou a verdade consiste na contemplação das idéias constitutivas do verdadeiro ser das coisas. A obtenção não é, porém, imediata, não ocorre no ponto de partida, mas de chegada. Essa verdade como descobrimento do ser (*alétheia*) é o resultado de um processo intelectual que permite ascender do sensível ao inteligível. Trata-se de um proceder dialético.¹⁹³

Conclui-se que a verdade no pensamento platônico é a contemplação das ideias, portanto, o desvelar, o chegar até o ser das coisas, tais como são de fato, eis que é a ideia destas.

Já Aristóteles apresenta um subparadigma do ser, no qual, este é a unidade de matéria e forma, ou seja, o real, onde matéria e forma convergem como momentos constitutivos das coisas.

¹⁹⁰ LUDWIG, Celso Luiz. **Para uma Filosofia jurídica da libertação**: paradigmas da filosofia, filosofia da libertação e direito alternativo. Florianópolis: Conceito Editorial, 2006. p. 30.

¹⁹¹ PLATÃO. **A República**. Trad. Pietro Nasseti. São Paulo: Martin Claret, 2007. p. 71.

¹⁹² LUDWIG, Celso Luiz. **Para uma Filosofia jurídica da libertação**: paradigmas da filosofia, filosofia da libertação e direito alternativo. Florianópolis: Conceito Editorial, 2006. p. 30.

¹⁹³ *Ibidem*. p. 31.

Assim para tal filósofo o princípio primário é a substância, “nessa perspectiva pode-se dizer que para Aristóteles a essência de uma coisa, isto é, aquilo que a define no seu modo de ser, é a essência necessária ou a substância: aquilo que é necessariamente aquilo que é.”¹⁹⁴

Compreende-se que, para Aristóteles, conhecer é extrair através da inteligência o conteúdo inteligível encontrado na realidade. Veja-se que o Dussel indica acerca:

A dialética é, então para Aristóteles, um método o caminho originário que partindo da cotidianidade, abre-se ao fundamento, ao ser. (...) A dialética aristotélica, como todo pensar grego, repete de várias maneiras o *Fragmento 6* de Parmênides, que diz que 'o ser é, o não ser não é'. Não se deve, porém, esquecer que 'são o mesmo o pensar e o ser' (*Fragmento 3*), e o *pensar* deve identificar-se como o *lógos* grego.¹⁹⁵

Aristóteles assevera que diante da *práxis*,

nossa discussão será adequada se tiver a clareza compatível com o assunto, pois não se pode aspirar à mesma precisão em todas as discussões, da mesma forma que não se pode atingi-la em todas as profissões. As ações boas e justas que a ciência política investiga parecem muito variadas e vagas, a ponto de se poder considerar a sua existência apenas convencional, e não natural. Os bens parecem igualmente vagos (...). Falando de tais assuntos e partindo de tais premissas, devemos contentar-nos, então, com a apresentação da verdade sob forma rudimentar e sumária; (...) Cada tipo de afirmação, portanto, deve ser aceita dentro dos mesmos pressupostos; os homens instruídos se caracterizam por buscar precisão em cada classe de coisas somente até onde a natureza do assunto permite.¹⁹⁶

Igualmente,

tendo em vista a peculiaridade do objeto – contingente e particular – Aristóteles percebe a necessidade de estabelecer uma inteligibilidade específica da *práxis*. Em que pese à advertência que faz às especificidades do método, a natureza da verdade a ser obtida na esfera do *ethos*, não propõe uma ética empírica individual, marcada pelo caso particular, o que impediria a pretensão de uma ciência do *Ethos*.¹⁹⁷

¹⁹⁴ LUDWIG, Celso Luiz. **Para uma Filosofia jurídica da libertação**: paradigmas da filosofia, filosofia da libertação e direito alternativo. Florianópolis: Conceito Editorial, 2006. p. 36.

¹⁹⁵ DUSSEL, Enrique. **Método para uma filosofia da libertação**. São Paulo: Loyola, 1976. p. 35.

¹⁹⁶ ARISTÓTELES. **Ética a Nicômacos**. 2. ed. Brasília: Universidade da cidade de Brasília, 1992. p. 18.

¹⁹⁷ LUDWIG, Celso Luiz. **Para uma Filosofia jurídica da libertação**: paradigmas da filosofia, filosofia da libertação e direito alternativo. Florianópolis: Conceito Editorial, 2006. p. 48.

Corroborando o anteriormente indicado, verifica-se que “através de sua limitação do intelectualismo socrático-platônico na questão do bem, Aristóteles funda, como se sabe, a ética como disciplina autônoma frente à metafísica.”¹⁹⁸

Diante das características já apresentadas conclui-se que o paradigma indicado tem na razão metafísica sua determinação fundamental.

Já no chamado paradigma do sujeito, mas ainda com vinculação essencial à ontologia há que se indicar o pensamento de Hegel, demarcado este pelo clássico conceito de dialética, ponto crucial de toda a sua obra.

Neste, as múltiplas manifestações do espírito devem, necessariamente, levar ao conhecimento de si mesmo e também conhecimento de que o mundo das coisas não difere dele mesmo, eis aqui o central momento da unidade do sujeito e do objeto, o surgir da verdade, pela captação do conceito.

Deve-se indicar que

o absoluto, como início e ponto de chegada, caracteriza-se pela indeterminação, sem qualificação alguma, pois seria como que a própria subjetividade absoluta sem conteúdo algum. O absoluto nesta concepção, seria todo o ser e, ao mesmo tempo nada: *o ser é tudo, mas nada em particular*. O começo radial de tudo é o ser imediato e indeterminado.¹⁹⁹

Dussel alerta que “desde o *ser, puro ser* – como conceito em si – passa-se pelo processo dialético ao *nada, puro nada*, para alcançar a síntese do *dever*”,²⁰⁰ onde referido processo dialético chega ao seu grau máximo na ideia hegeliana de absoluto, o pensar que pensa o pensamento, de tal forma que se indica que “o verdadeiro é o todo. Mas o todo é somente a essência que se implementa através de seu desenvolvimento. Sobre o absoluto, deve-se dizer que é essencialmente resultado, que só no fim é o que é na verdade.”²⁰¹

O processo dialético estende-se a cada parte da realidade, finalizando-se enquanto totalidade das totalidades, ou seja, quando o todo chega à denominada unidade, uma vez que é elementar o entendimento de que cada parte somente existe se considerada em relação à totalidade, sendo que cada entidade particular tão

¹⁹⁸ GADAMER, G.-H. **Verdade e Método**. v. I. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 465.

¹⁹⁹ LUDWIG, Celso Luiz. **Para uma Filosofia jurídica da libertação**: paradigmas da filosofia, filosofia da libertação e direito alternativo. Florianópolis: Conceito Editorial, 2006. p. 76.

²⁰⁰ DUSSEL, Enrique. **Método para uma filosofia da libertação**, 2. ed. São Paulo: Loyola, 1986. p. 158.

²⁰¹ HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do espírito**. v1. Petrópolis: Vozes, 1992. p. 32.

somente ganha sentido e significado se pensado em sua relação com o todo.

Assim, estabelecidas tais premissas dentro da história da filosofia sobre a ideia de ontologia, é preciso se perguntar nesse momento, de forma especial e contundente, como Lukács emprega tal terminologia?

György Lukács, filósofo marxista húngaro do século XX, considerado por muitos o mais relevante marxista de seu século, utiliza o termo ontologia para se referir à investigação sobre a natureza do ser em si mesmo, independentemente de sua relação com a consciência humana.²⁰²

Todavia, é necessário lembrar-se que Lukács nunca tentou desenvolver o que se poder denominar de ontologia geral, mas exclusivamente uma ontologia do ser social, ou seja, uma ontologia do mundo dos homens.

Para o mestre húngaro, a ontologia é fundamental para se entender a natureza do mundo em que se vive e, conseqüentemente, para compreender-se as condições de possibilidade em que se desenvolve a atividade humana.

A ontologia surge como ponto de partida para uma compreensão da realidade qualificada como crítica, uma vez que possibilita que se compreenda as contradições que caracterizam a realidade do ser social.

Indica Lukács que a ontologia marxista deve partir da concepção de que a realidade é dialética, ou seja, que ela é composta de contradições e conflitos que se manifestam em todos os níveis, da natureza à sociedade.²⁰³

Essa perspectiva implica que a ontologia marxista deve estar comprometida com a análise crítica da realidade social, buscando compreender como as contradições sociais se manifestam e como podem ser superadas.

Insiste-se, “os delineamentos de uma ontologia geral que podemos encontrar tanto em *Para uma ontologia do ser social* como nos *Prolegômenos para uma ontologia do ser social* compõem apenas o imprescindível para a fundamentação de uma ontologia do mundo dos homens,”²⁰⁴ ou seja, não se pode perder de vista que a ontologia lukácsiana é sempre vinculada ao ser social.

Ainda, há também que se perguntar quanto a concepção lukácsiana de ontologia a presença de uma substância ou essência e sua mutabilidade, ou seja,

²⁰² LUKÁCS, György. **Para uma ontologia do ser social I**. Trad. Carlos Nelson Coutinho, Mario Duayer e Nélio Schneider. 2 ed. São Paulo: Boitempo, 2018. *Passim*.

²⁰³ *Ibidem*.

²⁰⁴ LESSA, Sérgio. **Mundo dos homens: trabalho e ser social**. São Paulo: Boitempo, 2002. p. 43.

estar-se-ia no pensamento do autor húngaro diante da ideia de presença de uma noção de substância fundamental e inalterável a ser desvendada?

Há que se indicar que

Na ontologia de Lukács, encontramos dois pontos de partida fundamentais no tratamento da categoria da substância. O primeiro: Marx teria descoberto e delineado uma nova concepção, absolutamente histórica, da substância. O segundo: essência e fenômeno se diferenciam não por uma distinção quantitativa do grau de ser, nem por uma exclusiva articulação da essência com a necessidade (restando ao fenômeno a casualidade), mas sim pelo fato de a essência ser o locus da continuidade.²⁰⁵

Veja-se, a concepção de substância empregada na ontologia lukácsiana é a mesma marxiana, quanto à historicidade da substância, ou seja, essa é mutável e as condições de espaço e tempo fazem com que a substância possa ser alterada, de tal forma que a historicidade se transforma em característica fundante da ideia de ontologia do ser social, fazendo-se com que se possa indicar que “o ser é histórico porque sua essência, em vez de ser dada a priori, se consubstancia ao longo do próprio processo de desenvolvimento ontológico.”²⁰⁶

Vê-se, portanto, que a historicidade do próprio ser se dá porque sua essência é construída e reconstruída ao longo do processo de desenvolvimento ontológico, ou seja, não há uma eternidade neste sentido, sendo a mutabilidade histórica uma concreta possibilidade.

Destarte, “em lugar de determinar o processo do exterior, a essência em Lukács é parte integrante e imprescindível de toda a processualidade. O mesmo ocorre com a esfera fenomênica. Por isso afirma ele que “o fenômeno é sempre algo que é e não algo contraposto ao ser.”²⁰⁷

Assim,

Em outras palavras, a essência, na acepção lukácsiana, é o complexo de determinações que permanece ao longo do desdobramento categorial do ser; a essências são os traços mais profundos que articulam em unidade os heterogêneos momentos que se sucedem ao longo do tempo. A essência é o locus da continuidade.²⁰⁸

²⁰⁵ LESSA, Sérgio. **Mundo dos homens**: trabalho e ser social. São Paulo: Boitempo, 2002. p. 43.

²⁰⁶ *Ibidem*.

²⁰⁷ *Ibidem*.

²⁰⁸ *Ibidem*.

Há que se perguntar, se a essência é o *locus* da continuidade, há erro ou contradição com o dito anteriormente acerca de sua historicidade e mutabilidade?

Deve-se ressaltar, mais uma vez, que há uma

[...] ontologia fundada e fundante que encontre na realidade objetiva da natureza a base real do ser social e seja, ao mesmo tempo, capaz de apresentar o ser social em sua simultânea identidade e diferença com a ontologia da natureza, ou seja, a ontologia lukásciana indica para um dinamismo que é intrínseco a qualquer momento histórico, instaurando-se humanamente, através do trabalho e da linguagem um desdobramento e descontinuidade com a ontologia da natureza, sem que isso significa que o ser social deixa de ser também um ser biológico.²⁰⁹

Retome-se que o único princípio universal admitido na ontologia lukásciana é o da chamada historicidade do ser, de forma que ainda que a essência seja marcada pela continuidade, está é mutável, enquanto conteúdo, sendo a sua processualidade que deve ser, em um primeiro momento entendida como marcada por uma rigorosa continuidade.

“Em suma, no ser social a essência, em vez de uma “determinação geral, inevitável de todo conteúdo prático”, desenha o horizonte de possibilidades dentro do qual pode se desenvolver o ineliminável caráter de alternativa de todos os atos humanos.”²¹⁰

Indica-se, “novamente, a essência do real é o campo privilegiado na delimitação do escopo de possibilidades e impossibilidades a cada momento; o ser-precisamente-assim existente é a base sobre a qual se desdobra a relação entre a subjetividade e o mundo objetivo.”²¹¹

Ou seja, a essência não representa, na ontologia lukásciana, um conteudizar a-histórico do ser e da realidade, enquanto elemento imutável e universal, mas ao revés, sua historicidade indica a presença de possibilidades de conteúdo, ditadas pelas condições de espaço e tempo, condicionantes de pores teleológicos que podem modificar-se, de forma que a processualidade é que é marcada por continuidade, mas não há uma essência natural, sem história e superior ao sujeito a condicionar este.

Assim,

²⁰⁹ LUKÁCS, György. **Ontologia do ser social. Os princípios ontológicos fundamentais de Marx.** Trad. Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Livraria e Editora Ciências Humanas, 1.979.

²¹⁰ LESSA, Sérgio. **Mundo dos homens: trabalho e ser social.** São Paulo: Boitempo, 2002. p. 48.

²¹¹ *Ibidem.* p. 49.

(...) ponto: para o filósofo húngaro o ser é essencialmente histórico. O desdobramento categorial do ser dá origem a dois momentos distintos, porém intrinsecamente articulados. Um primeiro momento é composto por aqueles elementos que articulam em unidade o processo enquanto tal – o que implica, imediatamente, a existência e ação dos momentos singulares em toda processualidade. Tais elementos marcam a continuidade do processo no interior de seu devir, são a sua essência. O segundo momento é dado por aqueles elementos que distinguem cada instante de todos os outros instantes. Essa esfera fenomênica, todavia, apenas pode vir a ser se articulada aos momentos de continuidade, que fazem dessas características fenomênicas partícipes de um dado processo mais geral. E isso, frisemos, é válido tanto para o ser social como para o ser em geral.²¹²

Há na ontologia do mestre húngaro uma ideia de continuidade de processualidade, que não significa imutabilidade, mas sim a possibilidade de articulação de momentos singulares em toda processualidade histórica.

Veja-se

Temos aqui, em linhas as mais gerais, a moldura conceitual no interior da qual Lukács se coloca. De um lado, a radical historicidade do ser; a conseqüente distinção entre essência e fenômeno tendo como eixo principal a dinâmica entre ruptura e continuidade dos processos ontológicos – e a recusa daí decorrente de toda e qualquer fetichização quer da totalidade, quer da singularidade. Por outro lado, a radical sociabilidade do mundo dos homens: nas ações humanas, e não em qualquer essência a-histórica, transcendente ou não, teríamos o fundamento ontológico último do devir-humano dos homens.²¹³

Quer-se novamente indicar que a ontologia lukácsiana é marcada por um devir-humano dos homens, que é histórico, ou seja, condicionado pelas condições de espaço e tempo, sem que a continuidade dos processos ontológicos (essência) seja também em si a-histórica.

Neste sentido:

Segundo Lukács, o fundamento ontológico último da síntese que funda a totalidade social é o processo de generalização desencadeado pelo trabalho; o fato de cada ato de trabalho conduzir, nas suas conseqüências objetivas e subjetivas, sempre para além de sua finalidade imediata. Tornando curta uma longa história, para o filósofo húngaro, ao produzir novos conhecimentos e novas habilidades, a reprodução social se desdobra de tal modo que tais conhecimentos e habilidades não apenas tendem a se generalizar por todos os membros da sociedade, como também se generalizam no sentido que podem ser empregados em situações muito diferentes daquelas em que surgiram. E, concomitantemente, ao produzir novos objetos, novos meios de produção ou subsistência, ao alterar objetivamente a situação histórica, todo ato de trabalho promove conseqüências que se generalizam a todo corpo social, que adentram à reprodução da totalidade social. Deste modo, o ato de

²¹² LESSA, Sérgio. **Mundo dos homens**: trabalho e ser social. São Paulo: Boitempo, 2002. p. 50.

²¹³ *Ibidem*. p. 58.

trabalho, ao produzir generalizações, articula, pelo fluxo da práxis social, cada ato singular à processualidade social global. Essa articulação, por sua vez, faz do ato singular uma singularidade da totalidade social.²¹⁴

Assim, para superação da tratativa coisificante das relações humanas e dos humanos, indicada no capítulo anterior, faz-se preciso efetivar real caminhar a partir do e para o chamado ontológico, na condição de primariedade da compreensão do ser, como ser social, fato que não pode ocorrer de outra maneira, senão pela análise da teoria lukásciana, partindo-se do trabalho enquanto categoria fundamental.

Deve-se considerar, portanto, que a construção lukásciana apresenta-se como elemento fundante para o pensamento dusseliano, na medida em que a busca pela humanidade do humano, enquanto ponto de partida e simetricamente ponto de chegada, é demonstrada enquanto intencionalidade para a chegada ao que se pode chamar de ato de libertação.

Buscar-se-á uma releitura desta na qualidade de categoria constitutiva e, também, constituída das e nas intersubjetividades, na condição de relações compreensivas que partem do social para o singular e ao mesmo tempo do singular para o plural, de forma que a ontologia do ser social não deve ser compreendida enquanto teoria que busca uma apreensão e engessamento do real enquanto a-histórico, mas, ao revés, busca compreender sua historicidade e possibilidade de que sua processualidade permita o irromper do novo.

Para tanto, inafastável a necessidade de aprofundar e complementar a análise partindo-se para análise do ser social e da socialidade lukáscianas.

4.2 DO SER SOCIAL EM LUKÁCS

Se no tópico anterior buscou-se explicitar a ideia lukásciana de ontologia, necessário agora olhar especial sobre a ideia de ser social empregada pelo mestre húngaro.

Assim, deve-se indicar que o homem para além de um ser meramente biológico é um ser social, ou seja, tem como marca central a superação da vida muda

²¹⁴ LESSA, Sérgio. **Lukács – ética e política**: observações acerca dos fundamentos ontológicos da ética e da política. Chapecó: Argos, 2007. p. 12-13.

da reprodução do biológico, caminhando-se para uma sociabilidade inerente ao processo de subjetivação e formação da própria ideia de humano do humano.

Para Lukács, ser social refere-se à maneira como os indivíduos se inter-relacionam entre si e com a sociedade. Essas relações são mediadas por uma estrutura central, o trabalho, que molda as experiências e possibilidades de cada pessoa, a partir de uma processualidade onde o “caráter dialético do trabalho manifesta-se na mediação transformadora voltada não apenas para o objeto, mas também para o sujeito.”²¹⁵

Portanto, o ser social é uma construção histórica, ou seja, desenvolve-se e se transforma ao longo do tempo. Além disso, o ser social é também um processo dialético, ou seja, ele envolve conflitos, contradições e transformações constantes.²¹⁶

Atente-se ao dito pelo mestre húngaro:

Antes de tudo, vida cotidiana, ciência e religião (teologia incluída) de uma época formam um complexo interdependente, sem dúvida frequentemente contraditório, cuja unidade muitas vezes permanece inconsciente. A investigação do pensamento cotidiano é uma das áreas menos pesquisadas até o presente. Há muitos trabalhos sobre a história das ciências, da filosofia, da religião e da teologia, mas são extremamente raros os que se aprofundam em suas relações recíprocas. Em virtude disso, resulta claro que justamente a ontologia se eleva do solo do pensamento cotidiano e nunca mais poderá tornar-se eficaz caso não seja capaz de nele voltar a aterrar – mesmo que de forma muito simplificada, vulgarizada e Tentaremos mostrar, no capítulo sobre o trabalho, a maneira como a ciência ascende a partir do pensamento e da práxis da cotidianidade, em primeiro lugar do trabalho, e sempre a este retorna, fecundando-o. O fato de que a origem de nossas representações ontológicas está na cotidianidade não significa que podem e devem ser aceitas acriticamente. Ao contrário. 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. Entretanto, a crítica necessária não autoriza descurar desse fundamento cotidiano. O prosaico e terreno senso do cotidiano, alimentado pela práxis diária, pode de quando em quando constituir um saudável contrapeso aos modos de ver estranhados da realidade das esferas “superiores”. Porém, do ponto de vista de uma ontologia do ser social, talvez o mais importante seja aquela ininterrupta interação que tem lugar entre teorias ontológicas e práxis cotidiana. A missão social – em geral não expressa, raramente formulável, mas na maioria das vezes bastante inequívoca em seu “sim” ou “não” – que aqui ascende às esferas “superiores” modifica com muita frequência as noções sobre ontologia proclamadas pela filosofia ou pela religião, e não só as noções sobre o ser social, mas igualmente sobre a imagem geral do mundo. Nicolai Hartmann, que talvez tenha sido o primeiro a descobrir o caminho da cotidianidade à ontologia, passando pela ciência, e sobretudo a reconhecer que as questões gnosiológicas têm uma dimensão totalmente diversa,

²¹⁵ INFRANCA, Antonino. **Trabalho, indivíduo, história**: o conceito de trabalho em Lukács. Trad. Christianne Basilio e Silvia Bernardinis. São Paulo: Boitempo, 2014. p. 69.

²¹⁶ LUKÁCS, György. **Para uma ontologia do ser social I**. Trad. Carlos Nelson Coutinho, Mario Duayer e Nélio Schneider. 2 ed. São Paulo: Boitempo, 2018. *Passim*.

derivada, transversal em relação àquelas, não se dá conta da dialética extremamente complexa que tem aqui origem e concebe acriticamente o caminho para a ontologia de maneira em geral muito retilínea. Sobre essas questões retornaremos amiúde.²¹⁷

Assim, ser social para Lukács não é uma característica fixa ou inata de cada indivíduo, mas sim uma condição que é produzida e reproduzida em uma complexa rede de relações sociais e históricas, sempre de forma mediada.

Acerca:

O caráter de transformação do trabalho pode ser explicado tanto por intermédio do sujeito quanto do objeto e origina-se da função de mediação que o trabalho desenvolve entre homem e natureza. A mediação aparece, no trabalho, sob a forma de cadeia de alternativas, e estas últimas implicam uma escolha entre o certo e o errado. Nisso está a sua essência ontológica, o seu poder de transformar a *dýnamis* aristotélica em uma realização concreta.²¹⁸

Dessarte, tem-se que o trabalho é forma de mediação entre o homem e a natureza, de maneira que este modifica a realidade social, transformando assim o elemento natural, na condição de objeto e ao mesmo tempo o sujeito, já que é na processualidade do trabalho, através do por teleológico, inerente à necessidade de produção de um resultado concreto ideado, que o sujeito se autocria, enquanto ser social, ou seja, sujeito para a vivência coletiva humana.

É, assim, necessário indicar que a atividade transformadora do trabalho, voltada em via de mão dupla ao objeto e ao sujeito, apresenta um caráter de continuidade que assegura o constante domínio do sujeito sobre a natureza e estende-se naquela cadeia de alternativas, o que implica uma correta visão da realidade.

Para Lukács, a centralidade do trabalho é um conceito fundamental para entender a natureza da sociedade capitalista.

Segundo ele, o trabalho é a atividade humana que produz e reproduz a vida material e social, e é através dele que os seres humanos transformam a natureza e criam as condições para a sua própria existência.

²¹⁷ LUKÁCS, György. **Para uma ontologia do ser social I**. Trad. Carlos Nelson Coutinho, Mario Duayer e Nélio Schneider. 2 ed. São Paulo: Boitempo, 2018. p. 30-31.

²¹⁸ INFRANCA, Antonino. **Trabalho, indivíduo, história: o conceito de trabalho em Lukács**. Trad. Christianne Basilio e Sílvia Bernardinis. São Paulo: Boitempo, 2014. p. 69.

Na sociedade capitalista, a centralidade do trabalho se expressa de forma intensa e contraditória.

Por um lado, o trabalho é uma fonte de alienação e exploração, uma vez que os trabalhadores vendem sua força de trabalho em troca de salários, e não têm controle sobre o processo de produção nem sobre o produto final.

O trabalho é também uma fonte potencial de libertação e transformação social, uma vez que os trabalhadores são capazes de organizar-se coletivamente e lutar por melhores condições de trabalho e por mudanças mais amplas na estrutura da sociedade.

Assim, para Lukács, a centralidade do trabalho na sociedade capitalista é uma das principais fontes de contradição e conflito, mas também pode ser uma força motriz para a transformação social e a construção de uma sociedade mais justa e igualitária.

Como passo inicial, há que se pontar que:

Mas, se o marxismo quiser hoje voltar a ser uma força viva do desenvolvimento filosófico, deve em todas as questões retornar ao próprio Marx, sendo que tais esforços podem muito bem ser apoiados de maneira eficaz por muitos elementos das obras de Engels e de Lenin, ao passo que, em nossas considerações, no tratamento que pretendemos adotar, podemos deixar de lado tanto o período da Segunda Internacional quanto o período de Stalin, por mais que a crítica mais incisiva possível de ambos seja tarefa da maior importância – tendo em vista a restauração do prestígio da doutrina marxiana.²¹⁹

Insiste-se, a noção lukácsiana de sociabilidade refere-se à capacidade dos seres humanos de estabelecerem relações sociais, de se comunicarem e de agirem em conjunto para alcançar objetivos comuns, sendo, portanto, uma característica fundamental da vida humana, uma vez que os seres humanos são seres sociais, e não podem sobreviver ou se desenvolver plenamente isolados.

A sociabilidade é um elemento fundamental para se entender a natureza da vida social, e pode ser uma força positiva para a construção de uma sociedade mais justa e solidária, eis a intenção deste desvelar lukácsiano.

Neste ponto, faz-se de importância ímpar indicar que o ser social tem uma construção histórica, não sendo uma característica fixa ou inata de cada indivíduo,

²¹⁹ LUKÁCS, György. **Para uma ontologia do ser social I**. Trad. Carlos Nelson Coutinho, Mario Duayer e Nélio Schneider. 2 ed. São Paulo: Boitempo, 2018. p. 302.

mas sim uma construção social histórica, enquanto autoconstrução, que se desenvolve e se transforma ao longo do tempo.

Destarte,

Pelo caráter criador como ato de superação da imediaticidade e pelas exigências impostas neste ato de criação, o trabalho impulsiona sempre para além de si mesmo, desenvolvendo nos homens novas capacidades, novas habilidades e novas necessidades. Por sua vez, os objetos criados através do trabalho conservam os conhecimentos básicos utilizados na sua criação, capazes de assegurar que objetos mais simples sejam tornados cada vez mais avançados e complexos, promovendo tanto o impulso à evolução do conhecimento a partir do trabalho, quanto o desenvolvimento dos meios necessários à reprodução social. Pois, como o trabalho somente existe no interior de uma sociedade, a nova situação resultante de um ato de objetivação possui sempre uma dimensão social.²²⁰

Isso significa que as formas de sociabilidade, de cultura, de política, de economia, entre outras, não são dadas de forma natural ou determinada pela natureza humana, mas são resultado das condições sociais e históricas em que os seres humanos vivem, sendo o processo histórico que retira o humano do humano da simples reprodução biológica mecanicista, veja-se:

No processo histórico o homem supera a animalidade, afasta-se evolutivamente da reprodução puramente biológica mediante a atividade do trabalho, que contém, em germe, os atos de consciência capazes de elaborar respostas ao ambiente natural, assegurando a sobrevivência da espécie humana como gênero não-mais-mudo. Nestes atos imperam leis de desenvolvimento histórico em nada iguais às leis do desenvolvimento presentes nos processos típicos da natureza.²²¹

Daí a materialização do chamado salto ontológico, através do qual o humano demonstra sua capacidade de trabalhar e falar (trabalho e linguagem como categorias mediadoras), seguindo como um organismo biologicamente determinado, desenvolvendo atividades de novo tipo, cuja constituição essencial não pode ser encontrada em nenhuma categoria da natureza, ou seja, há aqui não uma superação ou saída definitiva da existência biológica, mas um agregar de uma existência socialmente rica e teleologicamente posta, que muda a realidade objetiva e subjetivamente de forma nem sempre simétrica, mas sempre presente.

²²⁰ COSTA, Gilmaisa Macedo da. **Indivíduo e sociedade:** sobre a teoria de personalidade em Georg Lukács. São Paulo: Instituto Lukács, 2012. p. 20.

²²¹ *Ibidem.* p. 19-20.

Essa perspectiva tem implicações importantes para a compreensão da história e da sociedade.

Em primeiro lugar, ela coloca em questão as teorias que buscam explicar as diferenças entre os povos ou as sociedades com base em características biológicas ou culturais supostamente inatas.

Em segundo lugar, sugere que as formas de sociabilidade, de cultura, de política, de economia, entre outras, são passíveis de mudança e transformação, pois são resultado de uma construção histórica e não de uma determinação natural.

Assim,

Pelo caráter criador como ato de superação da imediaticidade e pelas exigências impostas neste ato de criação, o trabalho impulsiona sempre para além de si mesmo, desenvolvendo nos homens novas capacidades, novas habilidades e novas necessidades. Por sua vez, os objetos criados através do trabalho conservam os conhecimentos básicos utilizados na sua criação, capazes de assegurar que objetos mais simples sejam tornados cada vez mais avançados e complexos, promovendo tanto o impulso à evolução do conhecimento a partir do trabalho, quanto o desenvolvimento dos meios necessários à reprodução social. Pois, como o trabalho somente existe no interior de uma sociedade, a nova situação resultante de um ato de objetivação possui sempre uma dimensão social.²²²

Ainda, há elementos importantes de caracterização do ser social, em seu processo dialético, ou seja, além de ser uma construção histórica, o ser social é também um processo dialético, ou seja, ele envolve conflitos, contradições e transformações constantes.

Para Lukács, a dialética é um método de análise que permite captar a dinâmica do ser social, a relação entre as partes e o todo, e a luta entre as forças antagônicas que produzem as mudanças sociais.

Nesse ponto deve-se indicar que

Mediante essas reflexões, o autor realça a dialética interna do processo de reprodução social do homem, justamente a dialética da objetivação como processo criador da sociabilidade e da individuação pela qual se forjam as individualidades, de cujo intrincado complexo de interações emerge e se configura o processo de constituição da personalidade humana.²²³

²²² COSTA, Gilmaisa Macedo da. **Indivíduo e sociedade:** sobre a teoria de personalidade em Georg Lukács. São Paulo: Instituto Lukács, 2012. p. 20.

²²³ *Ibidem.* p. 25-26.

Essa perspectiva implica que a sociedade não é estática, mas sim dinâmica e em constante transformação.

Portanto,

O fato é que com o trabalho tem início o processo de reprodução social, responsável pelo desenvolvimento de um novo complexo do ser. O ser social constitui um complexo essencialmente distinto do mundo natural, por ter sua base numa ação conscientemente orientada para modificação de uma determinada realidade. É no processo de objetivação que o homem converte a realidade existente no mundo natural em realidade somente existente no mundo dos homens. Com este ato singular o homem opera a síntese entre prévia ideação (teleologia) e realidade natural (causalidade dada), dando origem a uma causalidade posta (ser social). Neste sentido originário e preciso, o trabalho é uma posição teleológica primária por meio da qual o homem age sobre fenômenos naturais concretos ou utiliza as legalidades naturais disponíveis, com a finalidade de produzir valores de uso. Trata-se do trabalho no sentido de eterna necessidade humana presente em toda forma de sociedade, já visto por Marx, com o qual Lukács concorda.²²⁴

Desta forma, “Lukács compreende que não se trata nem de atribuir ao sujeito um papel autônomo, nem de atribuir um misterioso poder mecânico ao ambiente. É a troca orgânica com a natureza que põe alternativas às quais o homem deve responder com decisões alternativas ativas.”²²⁵

É preciso complementar-se que

Com a criação e a inserção no mundo humano de algo antes inexistente, não apenas o indivíduo se encontra em uma nova situação, mas toda a sociedade está diante de um novo objeto, significando a abertura de novas possibilidades para seu desenvolvimento. Tanto indivíduo quanto sociedade evoluem através dos objetos construídos pelos indivíduos e, visto que os objetos são produzidos com base naquilo que foi produzido anteriormente por outros homens, são parte da história passada, da sociedade na qual indivíduos vivem e agem, enfim, da história humana. Assim, o trabalho torna as relações entre o homem e a natureza mediadas por categorias sociais crescentemente mais complexas. Nisto reside o caráter central e decisivo do trabalho no mundo dos homens.²²⁶

Verifica-se, do já exposto, que não há como se falar em ser social sem se indicar a real centralidade do trabalho, o que

²²⁴ COSTA, Gilmaisa Macedo da. **Indivíduo e sociedade:** sobre a teoria de personalidade em Georg Lukács. São Paulo: Instituto Lukács, 2012. p. 19.

²²⁵ *Ibidem.* p. 25.

²²⁶ *Ibidem.* p. 20.

Significa que o trabalho, ainda que em sua forma mais primitiva, cria continuamente novidades objetivas e subjetivas; por isso dele surgem, para o ser social, condições reprodutivas completamente diversas daquelas naturalmente existentes. Neste preciso sentido, o trabalho é a protoforma da atividade humana e ainda o modelo de toda prática social, dado que com ele nascem categorias especificamente sociais inexistentes na natureza que irão se explicitando no processo reprodutivo mediante o desenvolvimento histórico-social.²²⁷

Há que se ressaltar que o trabalho produz, historicamente, condições de sociabilidade, agregando ao humano do humano sua humanidade, sempre em relação, uma vez que não existe marco zero de trabalho, ou seja, este sempre parte de experiências e conhecimentos conscientemente existentes, garantindo assim altericamente, alteração objetiva e subjetiva da realidade.

Neste ponto

Lukács também propôs, no ato do trabalho, a distinção entre o momento da objetivação (a *Vergegenständlichung* da qual Marx falava em seus Manuscritos de 1844, associando *Vergegenständlichung* a *Entgegenständlichung*, objetivação e desobjetivação) e o momento de exteriorização (*Entäusserung*); o primeiro traduziria as transformações estabelecidas no mundo dos objetos para torná-los conforme o objetivo pretendido; o segundo, as reverberações destas atividades na constituição da subjetividade, as qualidades especificamente subjetivas que se exprimem no objeto criado.²²⁸

Portanto, um dos conceitos fundamentais para Lukács é a centralidade do trabalho no ser social, uma vez que o trabalho é a atividade humana que produz e reproduz a vida material e social e, é através dele que os seres humanos transformam a natureza e criam as condições para a sua própria existência.

Não se olvide que

Pelo trabalho o homem, sem jamais perder a determinação natural da sua existência biológica, produz e desenvolve condições para sua própria interação com o ambiente, edificando uma nova forma de ser, a sociedade, cujos momentos dinâmicos são a ferramenta e o processo de trabalho, a palavra e a proposição. Para que esse complexo processual e unitário possa se realizar, todos os seus momentos são objetivados no pensamento e assim tornados autônomos. Então a consciência elabora análises e sínteses das

²²⁷ COSTA, Gilmaisa Macedo da. **Indivíduo e sociedade:** sobre a teoria de personalidade em Georg Lukács. São Paulo: Instituto Lukács, 2012. p. 18.

²²⁸ TERTULIAN, Nicolas. **Marx:** uma filosofia da subjetividade. Trad. Juarez Duayer, Outubro n.10, São Paulo: Instituto de Estudos Socialistas, 2004. p. 11.

quais resulta uma nova posição teleológica que deverá servir de base para repetir, modificar ou mesmo plasmar por completo a posição teleológica que a precedeu.²²⁹

Destarte, a sociabilidade é característica central do ser social, de forma que a realidade social do humano, portanto, para além das simples reproduções biológicas naturais, é uma autoconstrução, ou seja, o mundo do humano do humano é construído pelo humano em suas relações de trabalho, que constituem o mundo e as condições necessárias para sobrevivência humana.

Tais condições de sobrevivência são sempre construídas teleologicamente, enquanto alteração da realidade objetiva e a da subjetividade criada e criadora, de forma dialética, ou seja, o trabalho cria a humanidade do humano pelo sujeito que, ao mesmo tempo, é assujeitado pela processualidade que o humaniza.

Nesse ponto, há que se ressaltar que não há como se pensar o trabalho no isolamento e nas relações unicamente entre humano e natureza, uma vez que sem intersubjetividades que se toquem, o por teleológico não se demonstra possível enquanto processualidade, já que o circuito se completa, dialeticamente, onde há sempre um anterior de humanidade humanizante que, dusselianamente, se pode chamar de responsabilidade pelo absolutamente outro, elemento este que será devidamente enfrentado nos próximos capítulos.

4.3 DA CONSTRUÇÃO DA SOCIALIDADE E DA PERSONALIDADE A PARTIR DO CONCEITO DE TRABALHO

Não se pode iniciar o presente tópico sem reiterar-se a relevância central da ideia de que o trabalho é um meio de relacionamento entre homem e natureza, no qual há um certo grau de afastamento do homem em relação à natureza, conforme o trabalho se desenvolve, se reproduz e assim sociabiliza o homem, em grau de sociabilidade cada vez mais elevado.

Todavia, é importante compreender-se que o processo de desenvolvimento do trabalho e, portanto, da sociabilidade humana faz surgir novas categorias e

²²⁹ COSTA, Gilmaisa Macedo da. **Indivíduo e sociedade:** sobre a teoria de personalidade em Georg Lukács. São Paulo: Instituto Lukács, 2012. p. 22.

alternativas de possibilidade que serão parte integrante do processo de reprodução e criação da própria humanidade do humano, portanto, de sociabilidade qualificada, criando-se verdadeiramente a condição humana de ser social, mas isso sem que se tenha o desligamento do humano do humano do natural, ou seja, de sua condição biológica.

Ressalte-se o processo humanizante do humano trazido à concretude pela sua condição de ser social apenas efetiva um afastamento da natureza, sem que aja um rompimento, ou seja, o ser social é ainda um ser biológico, de tal forma que

não significa que o surgimento de novas categorias elimine aquela base ontológica a partir da qual se originou o ser social. Isto corresponde ao que Marx denominou de afastamento das barreiras naturais, ou seja, na medida em que o ser social se desenvolve, vai se tornando mais crescente o seu caráter social, e isto significa dizer que vai se dando um afastamento do seu processo natural, sem que ocorra uma ruptura com a natureza. O termo “afastamento”, utilizado por Marx, pretende exatamente acentuar esta ideia: o crescente processo de sociabilização do ser social não significa uma ruptura com a natureza, apenas um distanciamento, um afastamento, sem o qual seria impossível que o ser se tornasse socialmente desenvolvido.²³⁰

Assim, pode-se dizer que Lukács indica a sociedade como uma espécie de “segunda natureza”, onde se pode desvelar a existência do chamado homem inteiro, ou seja, do humano humanizado, que segue na condição de ser biológico, mas que é capaz de superar tal condição, por meio de sua capacidade de transformação da realidade, de forma teleologicamente ordenada, tendo a categoria trabalho como o constructo concreto de sua segunda natureza, ou de sua condição de ser social.

Acerca, veja-se o dito por Infranca:

Lukács reitera as raízes da dialética marxista, traçando até Hegel a compreensão do trabalho como um meio de relacionamento entre sujeito e natureza. O marxismo aprofundou essa relação colocando entre o sujeito e a sociedade, as forças produtivas e as relações de produção, fazendo da sociedade uma “segunda natureza”. Lukács fez uma clara distinção entre o homem inteiro e o homem plenamente comprometido, que é basicamente o homem estranhado.²³¹

É nesse processo dialético de relacionamento entre sujeito e natureza, por meio do trabalho que o humano, na condição de gênero humano, modifica a realidade

²³⁰ BERTOLDO, Maria Edna de Lima. **Trabalho e educação no Brasil**: da centralidade do trabalho à centralidade da política. 2. ed. São Paulo: Instituto Lukács, 2015. p. 99-100.

²³¹ INFRANCA, Antonino. **Gyorgy Lukács**. Trad. Ariovaldo Santos. São Paulo: Práxis, 2022. p. 58.

e também modifica, cria e compreende a si próprio como humano, estabelecendo assim uma condição concreta e histórica de criação de seu próprio mundo.

Assim, o trabalho não é um marco zero de sentido compreensivo, ou seja, a alteração de realidade se dá por meio da intenção de alteração da realidade para satisfação de uma necessidade, mediante o domínio de formas capazes de, quando empregadas na condição de trabalho, modificar a realidade e entregar uma nova objetividade, suficiente e concretamente capaz de satisfazer a intenção que originou o ato construtor.

Assim, é preciso indicar que todo ato de trabalho é um ato gerador de novas capacidades, novos conhecimentos, novas possibilidades, além de novas necessidades que podem advir como resultado consequente da alteração histórica da realidade concretizada.

Quer-se dizer que o processo de objetivação realizado pelo trabalho não se resume ao produzido diretamente enquanto resultado material do trabalho, mas caracteriza-se pela sua condição de criação de novos elementos concretos capazes de manter o ciclo reprodutivo de alteração da realidade a girar, de forma que o complexo trabalho é fonte de um abertura humana única, para além da esfera singular daquele que realiza direta e concretamente a atividade em si.

Neste sentido, o mestre húngaro indica que

o trabalho é capaz de despertar novas capacidades e novas necessidades no homem, as conseqüências do trabalho ultrapassam aquilo que nele foi posto de modo imediato e consciente, elas trazem ao mundo novas necessidades e novas capacidades para satisfação destas e não estão pré-traçados – dentro das possibilidades objetivas de cada formação determinada – quaisquer limites apriorísticos para esse crescimento na ‘natureza humana’.²³²

Portanto, o trabalho é eixo central nos processos de sociabilidade e formação da personalidade, enquanto individualidade humana humanizada, sempre considerando-se que é no trabalho enquanto realidade concreta e histórica que possibilidades se transformam em habilidades concretas que se desenvolvem de maneira contínua, tornando, desta maneira, concretas também novas possibilidades humanas.

Volta-se novamente ao indicado por Lukács:

²³² LUKÁCS, György. **Para uma ontologia do ser social II**. Trad. Nélio Schneider, Ivo Tonet e Ronaldo Vielmi Fortes. São Paulo: Boitempo, 2013. p. 302-303.

O momento da transformação do sujeito que trabalha, momento sublinhado por todos aqueles que compreenderam realmente o trabalho numa perspectiva ontológica, é um despertar sistemático de possibilidades. São poucos, provavelmente, os movimentos, as operações manuais, etc. utilizados durante o trabalho, que o homem conhecia ou nos quais tinha se exercitado anteriormente. Somente mediante o trabalho estes movimentos se transformam de mera possibilidade em habilidade que, num desenvolvimento contínuo, tornam reais sempre novas possibilidades humanas.²³³

Portanto, o trabalho é, evidentemente, meio de criação do mundo do ser social pelo próprio humano, que ao criar sua chamada segunda natureza, traz ínsita a possibilidade de que o surgimento de novas possibilidades amplie o horizonte de sociabilidade, sempre de forma concreta e histórica, enquanto marca ontológica central.

Destarte,

Por “concretude” quero dizer aquela referência contínua às coisas, aos homens, à realidade concreta e objetiva, que está fora do ego; por “ontológico” quero dizer que aquela realidade concreta é uma realidade social e histórica, produzida por um ser social e histórico, que é um ser humano que pertence ao gênero humano e se reconhece em tal pertencimento.²³⁴

Vê-se, destarte, que o humano biológico é o criador da sua condição de ser social, por meio das transformações históricas e concretas que este pratica na natureza, de forma que o sentido do humano do humano é sempre resultado de atos de pores teleológicos praticados pela mediação homem-natureza materializada pelo trabalho.

“Em síntese, para a ontologia do ser social, o indivíduo se reproduz tanto individualmente quanto genericamente,”²³⁵ ou seja, as condições históricas nas quais a personalidade, enquanto processo de individuação, ocorre é um constructo do ser social e sua capacidade de criar novas realidades, mas, há que se ressaltar que o processo de individuação nunca é um processo solipsista ou neutro, uma vez que este se dá sempre também na conexão de reprodução genérica, ou do gênero humano que é resultante dos atos de trabalho.

²³³ LUKÁCS, György. **Para uma ontologia do ser social II**. Trad. Nélio Schneider, Ivo Tonet e Ronaldo Vielmi Fortes. São Paulo: Boitempo, 2013. p. 146.

²³⁴ INFRANCA, Antonino. **Gyorgy Lukács**. Trad. Ariovaldo Santos. São Paulo: Práxis, 2022. p. 59-60.

²³⁵ BERTOLDO, Maria Edna de Lima. **Trabalho e educação no Brasil: da centralidade do trabalho à centralidade da política**. 2. ed. São Paulo: Instituto Lukács, 2015. p. 112.

Para além de um ato de produção individual de subjetividade/personalidade, o trabalho, que mais do que caracterizar, possibilita a existência concreta do ser social, é ato de produção coletiva, ou seja, não se dá no isolamento ou na personalidade que por si só se autoproduz, mas sempre enquanto possibilidade de compreensão do coletivo e do individual, por meio do em-relação.

Com Infranca pode-se afirmar que

Lukács indica claramente quando o ser humano entra na condição de pertencer ao gênero humano: “assim como a consciência especificamente humana só pode agir em conexão e como um efeito da atividade social dos homens (trabalho e linguagem), assim a consciência de pertencer ao gênero se desenvolve a partir de sua convivência e cooperação concreta.” O homem se sente homem quando age com outros seres humanos, e sua coerção e interação estabelece a humanidade concretamente, ou seja, através de ações práticas livres e sem constrangimento.²³⁶

Ou seja, quer-se indicar que a condição de ser social é elemento que somente se reproduz enquanto tal, evitando assim uma possível contradição performativa insuperável, uma vez que se se entendesse que o trabalho produtor de consciência de pertencimento ao gênero humano e também de consciência de si, enquanto processo de individuação e produção da personalidade, se desse no campo das relações próximas, ou seja, nas relações humano-natureza, de forma simples se estaria a defender a sociabilidade não social.

A definitiva superação desta possibilidade se concretiza quanto se compreende que os atos livres e, sem constrangimento, de concretização da humanidade somente o podem ser se na condição de humano-natureza-humano, ou seja, em relação, já que não se poderia falar-se em humanização do humano e sociabilidade no isolamento.

Neste contexto, é preciso ressaltar que

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.²³⁷

²³⁶ INFRANCA, Antonino. **Gyorgy Lukács**. Trad. Ariovaldo Santos. São Paulo: Práxis, 2022. p.61-62.

²³⁷ LUKÁCS, György. **Para uma ontologia do ser social II**. Trad. Nélio Schneider, Ivo Tonet e Ronaldo Vielmi Fortes. São Paulo: Boitempo, 2013. p. 171.

Não se pode olvidar que se está novamente indicando que o processo de sociabilidade que cria e marca o ser social é um processo que se dá em-relação, e que nunca é um processo finalizado, uma vez que os atos de trabalho que criam novas possibilidades e conexões são sempre produtores de devires, enquanto possibilidades históricas de irrupção do novo, portanto a sociabilidade que produz compreensão de pertencimento ao gênero humano e que indica também a subjetivação, enquanto autocompreensão do eu, sempre se dá no eu-tu, mas nunca se perfectibiliza, já que altera a realidade, produzindo novas condições espaço-temporais.

Nesse sentido,

a substância, “princípio ontológico de permanência na mudança”, já não significa mais “antítese excludente” em relação ao devir. Ao mesmo tempo adquiriu um novo e mais profundo significado à medida que a persistência passa a ser compreendida “como aquilo que continua a se manter, a se explicitar, a se renovar nos complexos reais da realidade”. Isto resulta de que “a continuidade como forma interna do movimento complexo transforma a persistência estática e abstrata em persistência concreta”. Por isso a substância adquire um significado dinâmico em consonância com a continuidade do devir, no sentido de algo que em sua persistência continuamente se renova no movimento dos complexos efetivos da realidade. Lukács pensa a continuidade como momento presente no ser inorgânico que, no ser orgânico e no ser social, se eleva a princípio da reprodução. Por isso a continuidade é um momento universal do ser.²³⁸

Há que se ressaltar, portanto que a sociabilidade é elemento central do processo de superação da vivência em puro e único estado biológico, mas esta não é simplesmente pressuposta do salto ontológico que é realizado por meio do trabalho.

Ela é presença concreta humanizante do humano, pois com ela o humano produz e cria a base material necessária para sua sobrevivência, mas não só, já que é também por meio dela que o humano se humaniza, ou seja, que surge o humano concreto e histórico, dotado de personalidade e de individualidade.

Deve-se indicar que

A sociabilidade é um dos polos decisivos da evolução humana, pois sob o impulso do desenvolvimento das forças produtivas o homem constrói a vida em sociedade no longo processo histórico em que produz a base material de sua existência. Ao mesmo tempo, na visão de Lukács, “um dos conteúdos centrais da história é o modo pelo qual o homem, da mera singularidade (de

²³⁸ COSTA, Gilmaisa Macedo da. **Indivíduo e sociedade**: sobre a teoria de personalidade em Georg Lukács. São Paulo: Instituto Lukács, 2012. p. 49.

exemplar da espécie), se desenvolveu para o homem real, a personalidade, a individualidade” (p.256).²³⁹

Está-se indicando, portanto, o chamado processo de individuação que sempre se dá em-relação conforme já indicado, e que ocorre enquanto consciência-de-si, sendo presente em maior grau de possibilidade quanto maior for o grau de sociabilidade, ou seja, o processo de humanização do humano é tanto mais presente quanto mais se reproduzem condições históricas favoráveis à concretude dos processos de vivência do chamado trabalho concreto, tratado anteriormente do presente escrito.

Assim, deve-se compreender que

Este último, o processo de individuação, se caracteriza justamente pelo fato de que, quanto mais social o desenvolvimento das comunidades humanas, “tanto maior é o número de casos nos quais o homem pode figurar em tal singularidade abstrata. Contudo, não limitado a ela” (p.256). À medida que a sociedade se desenvolve, o indivíduo ganha uma substância pessoal que pode ser abstratamente expressa mediante a autoconsciência da própria individualidade humana. Essa expressão é parte do movimento do seu fazer-se homem e na realidade resulta do movimento real de sociabilidade e de individuação pelo qual evolui de mera singularidade até transformar-se em individualidade e personalidade.²⁴⁰

O fazer-se humano humanizado é elemento que somente se concretiza se a sociabilidade for também concreta, de forma que não há possibilidade de ocorrência de processo de subjetivação sem que este se dê na ontologia do ser social, enquanto lugar primário de prática do trabalho concreto que humaniza, sempre em-relação.

Não se negue que

O “trabalho bem feito” é muito mais do que a satisfação de uma necessidade, já um colocar em valor a humanidade do homem, depois de ter satisfeito as necessidades básicas da vida material. Somente o trabalho realizado de acordo com o critério de “trabalho bem feito” permite ao trabalhador reapropriar-se espiritualmente de sua atividade produtiva, tomar consciência de sua atividade produtiva e superar o estranhamento.²⁴¹

²³⁹ COSTA, Gilmaisa Macedo da. **Indivíduo e sociedade:** sobre a teoria de personalidade em Georg Lukács. São Paulo: Instituto Lukács, 2012. p. 47.

²⁴⁰ *Ibidem.*

²⁴¹ INFRANCA, Antonino. **Gyorgy Lukács.** Trad. Ariovaldo Santos. São Paulo: Práxis, 2022. p. 71.

É chegado o momento no qual se pode afirmar que o trabalho concreto tem por consequência mais do que mero atendimento às necessidades humanas para sobrevivência, no sentido biológico, uma vez que, sempre marcado por sociabilidade, portanto, em-relação.

Necessário indicar, portanto, que se está a descrever concreta processualidade produtora das condições para concretude do ser social, ou seja, é aqui que o humano se humaniza, produzindo concretamente sua própria história, tanto no campo individual quanto no campo coletivo.

Surge como lukáscianamente necessário indicar a potente relação entre a genericidade, enquanto aquilo que é comum a todos os seres humanos, na condição de gênero humano e a chamada particularidade, ou seja, aquilo que é particular de cada indivíduo, enquanto personalidade (processo de subjetivação).

Tal relação é de impar relevância quando se busca compreender a constituição da identidade humana e social, enquanto ontologia do ser social.

A genericidade, enquanto características e capacidades que são comuns a todos os seres humanos, portanto, ao gênero humano, desvela a condição racional e de sociabilidade humanas por meio do trabalho.

Disto se deve indicar que há um conjunto de características e habilidades que todos os seres humanos possuem, enquanto indivíduos do gênero humano, independentemente de suas diferenças individuais, enquanto personalidade resultante do processo de subjetivação.

Tais características definem o gênero humano e o distinguem de outras espécies animais.

De outra banda, a chamada particularidade é a esfera da subjetividade individual, portanto da personalidade.

Assim, deve ser compreendida como o conjunto de características e experiências que tem por eixo central os atos de trabalho concreto que permitem a condição de autocompreensão desta, sempre em-relação.

Estas não podem ser entendidas como contraditórias ou excludentes, mas sim como complementares e sempre em franco diálogo na processualidade de constituição da identidade humana e social.

A genericidade permite reconhecer a condição de seres humanos humanizados, portanto, seres sociais marcados por solidariedade e cooperação, sem os quais o gênero humano não existiria (enquanto ser social) e, também não seriam

possíveis os elementos de particularidade, já que os processos de subjetivação que originam a personalidade são sempre em-relação, portanto, uma processualidade inseparável da generalidade-para-si, enquanto consciência subjetiva que reconhece a genericidade como elemento formador das individualidades em seus múltiplos coloridos.

Acerca:

A genericidade revela nossa substância humana e racional, enquanto a particularidade é a esfera da nossa subjetividade individual. Naturalmente, nossa genericidade-em-si tende a passar para uma genericidade-para -si, que é o momento da mais madura e consciente subjetividade, aquele que opera em circunstâncias muitas vezes independentes da vontade do indivíduo, mas que é também o momento constitutivo do indivíduo (Indivíduo, ou seja, “indivisível”), ou seja, a unidade indivisível e indivisível do social e do particular, do universal e do singular, formando assim uma harmonia entre genericidade e individualidade que determina a consciência do ser social individual, mas também a consciência de uma coletividade social.²⁴²

Deste contexto lukásciano, pode-se indicar que “esta é a última mensagem que Lukács nos deixou: a convicção de que cada indivíduo pode iniciar um processo lento e crescente de sua própria emancipação e de sua emancipação coletiva,”²⁴³ portanto, quer-se aqui indicar que a processualidade do trabalho concreto, sempre em-relação é capaz de gerar condições para subjetivação humanizante do humano, portanto, para sua compreensão da chamada generalidade-para-si, e de libertação, enquanto ato de liberdade, que além de individual é sempre também coletiva já que a genericidade que condiciona a personalidade não é uma realidade natural imutável, uma vez que é histórica, portanto, possível que, por meio de sua própria processualidade seja dialeticamente modificada.

Indica-se que os processos de individuação são mais que apenas produtores de consciência da personalidade pelo indivíduo, ou seja, eles são potenciais como capacidade de troca com a genericidade, portanto, afirma-se que cada ato singular de sociabilidade, é sempre coletivo, uma vez que além de condicionado pela genericidade também é condicionante desta.

Assim, “(...) o velho Lukács dedicaria os últimos anos de sua vida a escrever uma Ontologia do Ser Social, que seria a introdução a uma ética que ele não tinha

²⁴² INFRANCA, Antonino. **Gyorgy Lukács**. Trad. Ariovaldo Santos. São Paulo: Práxis, 2022. p. 68.

²⁴³ *Ibidem*. p. 71.

tempo de escrever e que permanece para nós sob a forma de simples notas,”²⁴⁴ portanto, é preciso indicar-se a filosofia e a ética da libertação dusselianas como uma possibilidade de se apresentarem como complementares à ontologia lukácsiana, elementos que serão objeto de detida análise do próximo capítulo do presente escrito.

Apontados os elementos sociabilidade e personalidade a partir do conceito de trabalho, é preciso indicar-se:

Lukács sabe que na fundação do capitalismo, como em qualquer sistema de produção de riqueza, existe o homem, mas não o homem em sua humanidade abstrata, mas na condição concreta de um ser humano explorado, alienado e estranhado pelo modo capitalista de produção de riqueza. O capitalismo tem sua própria forma específica de produção e reprodução da vida e existência humanas. Esta é a concretude da condição humana típica do capitalismo. É uma visão antropológica a ontológica do ser humano, o ser-propriadamente-assim do homem na época do capital.²⁴⁵

Assim, quer-se indicar que na realidade concreta atual, onde impera o trabalho estranhado não há espaço concreto para vivência da ontologia do ser social, uma vez que o capitalismo e sua forma específica de produção e reprodução da vida e da existência humanas desumaniza o humano, impedindo a concretização de atos de sociabilidade e de processos de subjetivação humanizantes, substituindo estes pelo que dusselianamente se deve chamar de função-sentido, ou seja, a perda da humanidade do humano, que se torna elemento de produção capitalista.

Nesse contexto:

(...) o capitalismo sempre precisou de *subsídios raciais* para explorar os recursos do planeta. Assim o foi ontem e assim o é hoje, ainda que esteja a recolonizar ao seu próprio centro e que as perspectivas de um *devir-negro do mundo* nunca tenham sido tão evidentes. As lógicas de distribuição da violência em escala planetária não poupam mais nenhuma região do mundo, assim como a vasta operação em curso de depreciação das forças produtivas.²⁴⁶

Indicativa a concretude da realidade atual, onde os processos capitalistas de produção bloqueiam qualquer possibilidade de vivência humana humanizada, uma vez que não há sociabilidade real.

²⁴⁴ INFRANCA, Antonino. **Gyorgy Lukács**. Trad. Ariovaldo Santos. São Paulo: Práxis, 2022. p. 59.

²⁴⁵ *Ibidem*. p. 60.

²⁴⁶ MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. Trad: Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1, 2018. p. 307.

Mais um a vez com Mbembe, pode-se compreender que

(...) Os novos “condenados da Terra” são aqueles a quem é recusado o direito de ter direitos, aqueles que se avalia que não devam se mover, os que são condenados a viver em todo tipo de estruturas de reclusão – os campos, os centros de triagem, os milhares dos locais de detenção que se espalham por nossos espaços jurídicos e políticos. São os rejeitados, os deportados, os expulsos, os clandestinos e outros “sem-documentos” – esses intrusos e essa escória de nossa humanidade que temos pressa em despachar, por que achamos que, entre eles e nós, nada existe que valha a pena ser salvo, visto que eles prejudicam imensamente a nossa vida, a nossa saúde e o nosso bem-estar. Os novos “condenados da Terra” são o resultado de um trabalho brutal de controle e de seleção, cujos pressupostos reais são bem conhecidos.²⁴⁷

Assim, a superação do trabalho alienado e estranhado por um trabalho concretamente lukásciano é o devir que se deseja, e buscar-se-á, no próximo capítulo do presente escrito indicar como a leitura da ontologia do ser social conjuntamente com a ética e filosofia da libertação dusselianas é uma possível chave compreensiva ímpar para a finalidade desejada.

²⁴⁷ MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. Trad: Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1, 2018. p. 306.

5. DA FILOSOFIA E DA ÉTICA DA LIBERTAÇÃO – O TRILHAR ANALÉTICO A PARTIR DA ONTOLOGIA DO SER SOCIAL

Para além de uma leitura eurocêntrica redutora de complexidades, é preciso novamente indicar-se que as condições de espaço e tempo são determinantes para compreensão e transformação do real.

O trilhar dusseliano é marcado pela necessidade de superação também do colonialismo.

Assim, deve-se ressaltar, novamente, que o *ego conquiro* se manifesta exatamente através da expressão do colonialismo como eixo de centralidade da dominação da racionalidade europeia enquanto ideal civilizatório, podendo-se compreender este como a construção histórica das chamadas colônias, forma através da qual “os impérios ocidentais colonizaram a maior parte do mundo desde a “descoberta”.²⁴⁸

Não se olvide que a sociedade colonizada

abrange os autóctones, habitualmente chamados indígenas ou nativos, na linguagem do administrador colonial. Embora superior numericamente, a sociedade colonizada era considerada minoria sociológica. Antes instrumento criador de riqueza, seus territórios arbitrariamente divididos sem outros critérios senão os interesses das potências coloniais.²⁴⁹

Desta maneira, o colonialismo é, portanto, marcado como racionalidade da divisão pela não observação da diferença, normalização e padronização do que se tem como ideal racional do pensar-viver, classificando-se e separando-se arbitrariamente os espaços entre colônias/periferia e metrópole/centro e pessoas entre selvagens/civilizados.

Neste sentido,

²⁴⁸ MALDONADO-TORRES, Nelson. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGUÉL, Ramón. **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2020. p. 35/36.

²⁴⁹ MUNANGA, Kabengele. **Negritude: usos e sentidos**. 4 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2020. p. 23.

a Europa se considerava o centro do mundo civilizado e se contrapunha ao Resto, cujo o símbolo maior era a África e o Negro, figura do ser-outro, poderosamente trabalhado pelo vazio, perigo, destruição – era a noite do mundo, conforme a expressão de Aimé Césaire. Mas, quando o princípio da raça é submetido ao capital, tudo isso ganha fôlego histórico. Pois o Atlântico se tornou o epicentro de uma nova “concatenação dos mundos, o lugar de onde emerge uma nova consciência planetária”. Depois de 1492, ele se torna o feixe que une a África, as Américas, o Caribe e a Europa, e essa economia que exige capitais colossais inclui toda uma circulação inédita, um tráfico entre religiões, línguas, tecnologias. A transnacionalização da condição negra é um momento constitutivo da modernidade. E o conceito de raça serve para diagnosticar as populações longínquas, sua “degradação” e um déficit ontológico – são “menos” ser. Ou misto de monstros e fósseis. Em suma, produzir o Negro é produzir uma submissão e um *corpo de extração*. O Negro é também o nome de uma injúria, de uma calúnia, do perigo, do revoltoso a ser domado incessantemente – no contexto da *plantation*, isso tudo é como que uma condição da produção, permite uma das formas mais eficazes de acumulação. A racialização foi um elemento central na acumulação colonial que deu origem ao capitalismo. Capitalismo, colonialismo, racismo são peças de uma mesma engrenagem da qual somos herdeiros diretos – herdeiros dos colonos ou de duas vítimas.²⁵⁰

A ideia e forma do colonialismo deram origem à racionalidade colonial como eixo de construção da própria identidade ocidental, devendo-se entender colonialidade como racionalidade global, existente para além da existência das colônias de maneira formal, sendo portanto, um pensar-viver marcado pela retirada do humano do humano e construção de um ideal de superioridade capaz este de justificar a exploração econômica dos desumanizados.

Neste sentido:

colonialidade pode ser compreendida como uma lógica global de desumanização que é capaz de existir até mesmo na ausência de colônias formais. A “descoberta” do Novo Mundo e as formas de escravidão que imediatamente resultaram daquele acontecimento são alguns dos eventos-chave que serviram como fundação da colonialidade. Outra maneira de se referir à colonialidade é pelo uso dos termos modernidade/colonialidade, uma forma mais completa de se dirigir também à modernidade ocidental.²⁵¹

Assim,

a colonialidade é um dos elementos constitutivos e específicos do padrão mundial do poder capitalista. Sustenta-se na imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo como pedra angular do referido padrão de poder e opera em cada um dos planos, meios e dimensões, materiais e

²⁵⁰ PELBART, Peter Pál. **Ensaio do assombro**. São Paulo: n-1. 2019. p. 171/172.

²⁵¹ MALDONADO-TORRES, Nelson. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón. **Decoloniaidade e pensamento afrodiasporádico**. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2020. p. 35/36.

subjectivos, da existência social quotidiana e da escala societal. Origina-se e mundializa-se a partir da América.²⁵²

Portanto, a colonialidade, que foi marca central de todo pensar moderno, enquanto colonialismo formal, segue como eixo de formação de um ideal de pensamento que sustenta a construção da forma material de vida atualmente, possuindo lugar de centralidade na construção do poder capitalista, e mesmo na forma e exercício do pensar-viver que se materializa enquanto competitivo, especialmente de exploração e ausência de respeito ao distinto, portanto, de desumanização.

Acerca:

Extermínio, expropriação, dominação, exploração, morte prematura e condições que são piores que a morte, tais como a tortura e o estupro, são ações predominantes nos conflitos beligerantes. Algumas delas são às vezes consideradas legalmente legítimas até um certo ponto, e outras são tidas no máximo como temporárias ou são concebidas como tendo efeitos não pretendidos. Na modernidade/colonialidade, todas essas ações ocorrem permanentemente, não como uma resposta a conflitos específicos, mas como forma de estar em acordo com a ordem percebida da natureza e do mundo. Como o colonialismo, a colonialidade envolve a expropriação de terras e recursos, mas isso acontece não somente através de expropriação estrangeira, mas também pelos mecanismos do mercado e dos Estados-nações modernos. Isso leva uma situação de ex-colônias, em que os sujeitos nativos estão despossuídos. Não somente terras e recursos são tomados, mas as mentes também são dominadas por formas de pensamento que promovem a colonização e a autocolonização. Os corpos são também explorados pelo trabalho de maneira que os mantem em um status inferior ao da maioria do proletariado metropolitano. (...) ²⁵³

Neste sentido, os pensadores latinos Anibal Quijano e Enrique Dussel, trouxeram à tona a constatação de que o sistema mundial dito moderno tem por marca central ser pensado e vivido a partir da noção de modernidades coloniais, ou seja, a racionalidade neoliberal que se espraia é efetivamente constituída a partir da colonialidade (Quijano), portanto, por meio de expropriação, espoliação e aniquilação da diferença e império de uma só forma de pensar-viver, marcando-se assim a realidade latina como transmoderna (Dussel), enquanto aquela que tem suas próprias racionalidade e modos de pensar-viver subalternizados, vivendo assim um processo

²⁵² QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder e classificação social. p. In: SANTOS, Boaventura de Sousa. MENESES, Maria Paula. (orgs). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Almedina, 2009. p. 73.

²⁵³ MALDONADO-TORRES, Nelson. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGUÉL, Ramón. **Decoloniaidade e pensamento afrodiasporádico**. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2020. p. 41.

de construção de subjetividade que não é seu, mas imposto na condição de outro, periférico, em relação ao centro.

Assim,

O aspecto “oculto” do sistema mundial “moderno” foi recentemente trazido à luz pelo sociólogo peruano Anibal Quijano e por Enrique Dussel, filósofo argentino da libertação. Quijano introduziu o conceito de colonialidade, enquanto Enrique Dussel concebeu a ideia diferente mas complementar de transmodernidade. O que esses dois conceitos têm em comum, no entanto, é o sentimento de que o sistema mundial moderno ou modernidade está sendo pensado do “outro extremo”, ou seja, a partir da ideia de “modernidades coloniais”.²⁵⁴

Ocorre o que se pode chamar de totalização, enquanto negação do outro, a partir de relações sociais marcadas como proxêmicas, ou seja, relações sujeito-objeto, de reificação do humano.

Neste ponto, a filosofia da libertação dusseliana busca a superação de um ideal de pensar-viver eurocêntrico e colonialista, com leitura neoliberal de exploração social do humano pelo humano, enquanto processo de desumanização.

Portanto, o ponto de partida é uma construção ética pautada na localidade, no discurso e rosto do absolutamente outro, superando-se as amarras do *ego conquiro*.

Deve-se indicar aqui que a ideia da colonialidade está diretamente ligada com a perspectiva social de uma vivência fora do que se pode indicar como a ontologia do ser social lukásciana e sua vivência humanizante e atreladora de sentido no aspecto dos complexos sociais nos quais se atribuí sentido ao existente, especialmente no chamado trabalho concreto.

Como já dito, a relação de dominação estende-se para todos os agires humanos, ocupando também o espaço das relações de trabalho e sua processualidade, mascarando-se, assim, a possibilidade de objetivação e subjetivação, ou seja, a humanização do humano, que se dá sempre em-relação, já que não existe marco zero de por teleológico nas relações de trabalho concreto.

Portanto, a adoção da filosofia da libertação dusseiana e sua ética, pautada na alteridade é elemento central para vivência humana do humano e para que assim

²⁵⁴ MIGNOLO, Walter D. **Histórias locais / projetos globais: Colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar**. Trad. Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte, UFMG. 2020. 81.

se possa evidenciar as relações de trabalho como processualidades de constituição do humano como ser-com e para-o, ou seja, o humano do humano criado pelo próprio humano nas suas relações sociais que significam objetividades e subjetividades.

A negação da negação à centralidade do humano é momento material ímpar e necessário para que se possa efetivamente constituir-se uma realidade onde ontologicamente, portanto, processualmente, as condições de humanização do humano sejam reais.

Assim, a superação da tratativa proxêmica nas relações humanas é ponto nevrálgico para busca da intencionalidade posta de tal forma que

(...) a distinção entre sujeito e objecto, (...) aprofunda a distinção entre o humano e o não-humano. O não-humano epistemológico tanto pode ser a natureza como a sociedade. Foi isso mesmo que Durkheim quis salientar como base da sociologia, ao afirmar que os factos sociais são coisas, devendo ser analisados enquanto tais (...). Esta desumanização do objecto foi crucial para consolidar uma concepção do conhecimento instrumental e regulatória, cuja forma do saber era a conquista do caos pela ordem. Do ponto de vista do conhecimento emancipatório, a distinção entre sujeito e objecto é um ponto de partida e nunca um ponto de chegada. Corresponde ao momento da ignorância, ou colonialismo, que é nada mais nada menos do que a incapacidade de estabelecer relação com o outro a não ser transformando-o em objeto. O saber enquanto solidariedade visa substituir o objecto-para-o-sujeito pela reciprocidade entre sujeitos.²⁵⁵

Vê-se que com a ética da libertação lida como tendo a ontologia do ser social como pressuposto quer-se indicar que as relações de trabalho precisam ser lidas e vivenciadas efetivamente como ponto de partida e de chegada da humanização do humano, sempre construtoras de subjetividades que se tocam, portanto.

A superação de um ideal de trabalho abstrato, enquanto produtor de valor de troca e estranhado pelo seu concretizador é necessária, uma vez que tal agir impede a subjetivação e mesmo a objetivação capazes de indicar efetivamente a vivência do humano do humano, em-relação.

Destarte,

[...] Ao se questionar o real (a sociedade, o poder, seus valores e instituições) e abrir um espaço ideal, irreal ou futuro, a utopia é subversiva. Subverte o real e abre uma janela para o possível. Há, pois, uma incongruência entre utopia e topia, entre o possível e o real, que se tenta superar transcendendo

²⁵⁵ SANTOS, Boaventura de Sousa. **A Crítica da razão indolente**: contra o desperdício da experiência. 6. ed. São Paulo: Cortez, 2007. p. 83.

o real, transformando-o, para que o possível encontre seu lugar na realidade.²⁵⁶

Portanto, a utopia de uma realidade ontologia do ser social altericamente constituído e constituinte é efetivamente concreta, ou seja, partindo-se da crítica às condições de espaço e tempo atuais, que falseiam e criam uma realidade desumanizante estar-se-á recriando as próprias condições de espaço e tempo, como ponto de nascedouro do novo, enquanto humano do humano.

Novamente com Dussel quer-se afirmar, acerca da subjetividade intersubjetiva:

A “subjetividade” inter-subjetiva constitui-se a partir de uma certa comunidade de vida, desde uma comunidade linguística (como mundo da vida comunicável), desde uma certa memória coletiva de gestas de libertação, desde necessidades e modos de consumo semelhantes, desde uma cultura com alguma tradição, desde projetos históricos concretos aos que se aspira e, esperança solidária. Os participantes podem falar, argumentar, comunicar-se, chegar a consensos, ter co-responsabilidade, consumir produtos materiais, ter desejos de bens de comum, ansiar por utopias, coordenar ações instrumentais ou estratégicas, “aparecer” no âmbito público da sociedade civil com um rosto semelhante que os diferencia dos outros. São os “movimentos sociais”, momentos de uma microestrutura de poder, de instituições, de sistemas funcionais produtivos, classes sociais, etnias, regiões, povos inteiros, nações, países, estados, etc.²⁵⁷

Quer-se indicar que a construção da subjetividade é sempre intersubjetiva, ou seja, em-relação, de tal forma que somente o respeito ao absolutamente outro como centro de sua existência, mas esta sempre em-relação é capaz de humanizar o humano do humano, portanto, há que se compreender que a processualidade do ser social é que faz do humano humano.

Há que compreender que nas relações do humano com o mundo biológico sempre surgiram momentos proxêmicos, mas para além desses

(....) entre as coisas reais que conservam exterioridade do ser, encontra-se uma coisa que tem eventos, que tem história, biografia, liberdade: outro homem. O homem, para além do ser, da compreensão do mundo, do sentido constituído por uma interpretação que supõe meu sistema, transcende as determinações e condicionamentos da totalidade, pode revelar-se como o extremamente oposto; pode increpar-nos em totalidade. Mesmo na extrema

²⁵⁶ ÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo. **Entre a realidade e a utopia**: ensaios sobre política, moral e socialismo. Trad. Gilson B. Soares. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001. p. 317.

²⁵⁷ DUSSEL, Enrique. **Ética da Libertação na idade da globalização e da exclusão**. Trad. Ephraim Ferreira Alves, Jaime A. Clasen e Lúcia M. E. Orth. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 531.

humilhação da prisão, no frio da cela e na total dor da tortura, mesmo quando seu corpo não era senão uma chaga viva, podia exclamar: “ – Sou outro; sou homem; tenho direitos!”.²⁵⁸

Assim, vê-se que nas interrelações, ou seja, nas subjetividades que se tocam há a humanização do humano, de tal modo que efetivamente o trabalho, enquanto protoforma da humanização do humano, é efetivamente o lugar ideal da prática da alteridade, ou seja, é nele que ocorrem as condições de processualidade para vivência do ser social do ser humano, ou seja, um ser em-relação.

Neste contexto,

Lo esencial, entonces, para una *Filosofía de la Libertación*, no es el 'yo' o el 'nosotros' (aun como 'comunidad de comunicación'), o la 'sociedad abierta' que de hecho puede 'cerrarse' em uma totalización totalitaria de la Totalidad..., sino el 'tú', el 'vosotros', 'el otro' de toda comunidad de comunicación.²⁵⁹

Vê-se, desta forma, que a ruptura do isolamento solipsista pela interrelação aléfrica tem o trabalho como local primário para sua possibilidade de ocorrência.

Mais uma vez, dusselianamente, deve-se afirmar que

Da nossa parte, como latino-americanos, participantes de uma comunidade de comunicação periférica – dentro da qual a experiência da “exclusão” é um ponto de partida (e não de chegada) cotidiano, isto é, um a priori e não um a posteriori – nós precisamos obrigatoriamente encontrar o “enquadramento” filosófico dessa nossa experiência de miséria, de pobreza, de dificuldade para argumentar (por falta de recursos), de ausência de comunicação ou, pura e simplesmente, de não-fazermos-parte dessa comunidade de comunicação hegemônica.²⁶⁰

Ou seja, é a partir das condições locais concretas (condições de espaço e tempo) que a irrupção do novo, enquanto humanização efetiva do humano pode surgir, através das condições concretas enquanto pensar-viver, como utopia possível.²⁶¹

²⁵⁸ DUSSEL, Enrique. **Filosofia da libertação**. São Paulo: Loyola, 1977. p. 47.

²⁵⁹ *Idem*, apud LUDWIG, Celso Luiz. **Para uma Filosofia jurídica da libertação**: paradigmas da filosofia, filosofia da libertação e direito alternativo. Florianópolis: Conceito Editorial, 2006 p. 137.

²⁶⁰ *Idem*. **Filosofia da libertação**: crítica à ideologia da exclusão. São Paulo: Paulus, 1.995. p. 60.

²⁶¹ Sobre o tema: “Porém o possível só tem consequências se não ocorrer apenas como formalmente permitido ou ainda como objetivamente presumível ou mesmo como aberto conforme o objeto, mas se constitua uma determinação portadora de futuro no real mesmo. Há uma condicionalidade parcial-real do objeto que representa nele mesmo a sua possibilidade real. Assim, o homem é a possibilidade real de tudo o que ele tem sido na sua história e principalmente de tudo o que ainda pode vir a ser no caso de um progresso sem entraves. Ele é, portanto, uma possibilidade que não está, como um fruto, esgotada na realização concluída do carvalho, mas que ainda não chegou à maturação de suas condições, de suas condicionantes tanto internas quanto externas. E no todo inesgotado do próprio

Acerca:

Assim, a função utópica é a única transcendente que restou, e a única que é digna de permanecer: uma função transcendente sem transcendência. Seu esteio e correlato é o processo que ainda não resultou no seu conteúdo mais imanente, o qual está sempre a caminho de se realizar – logo, o qual existe, ele próprio, em esperança e em intuição objetiva do que ainda-não-veio-a-ser como de algo que-ainda-não-se-tornou-bom. A consciência fornece melhor luz para isso: a função utópica como compreendida atividade do afeto expectante, a intuição da esperança, mantém a aliança com tudo o que ainda é auroral no mundo.²⁶²

O Princípio Esperança não surge aqui como um elemento de psiquismo, ou seja, imaginário.

Para além disso, demonstra-se concreto, a partir da compreensão crítica das condições de espaço e tempo, uma vez que a utopia se sedimenta na “ética crítica a partir das vítimas (pois) são as vítimas, quando irrompem na história, que criam o novo,”²⁶³ dito de outro modo, há que se considerar que a humanização do humano e pelo trabalho concreto é ato real, uma processualidade crítica possível, capaz de efetivar a sociabilidade e a própria humanidade do humano.

Insiste-se que o pensar-viver periférico precisa ser efetivado de modo efetivamente local, a partir das atuais condições de espaço e tempo, portanto.

Nesta toada, a crítica à realidade concreta falseada que se vive é elemento necessário para compreensão das processualidades a partir das quais o novo deve irromper.

Explicitadas as condições iniciais é chegado o momento de partir-se para análise interna de elementos da filosofia e da ética da libertação dusselianas e suas relações com a ontologia do ser social lukásciana, intencionalidade primeira deste escrito, como processualidade para avançar-se ao que o momento atual mascara.

mundo a matéria é a possibilidade real de todas as formas latentes no seu seio e que são desligadas dela pelo processo. É nesse conceito mais abrangente da possibilidade real que tem o seu lugar o *dynaméi òn* (ser-em-possibilidade), expressão com que o próprio Aristóteles definiu a matéria. Pois assim como Heráclito foi o primeiro a ver a contradição nas coisas mesmas, Aristóteles foi o primeiro a reconhecer a possibilidade *realiter* na constituição mesma do mundo. A partir daí o possível real tornou-se compreensível como substrato: “Tudo o que vem a existir a partir da natureza ou da arte possui matéria, pois tudo o que se torna existente tem a potencialidade (*dynatón*) de ser e de não ser [...]” (BLOCH, Ernst. **O princípio Esperança**. Volume 1. Trad. Nélio Schneider. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005, p. 232.)

²⁶² *Ibidem*. p. 146.

²⁶³ DUSSEL, Enrique. **Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão**. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 501.

5.1. DA ÉTICA DA LIBERTAÇÃO DUSSELIANA E SEU MÉTODO ANALÉTICO

Necessário concreto avançar-se, capaz de superar as bases totalitárias e totalizantes da negação do absolutamente outro, pautando-se em um momento positivo de negação de tal negação, ou seja, um ato de respeito à exterioridade do absolutamente outro.

Um trilhar que aflora como novidade absoluta, pois baseada na noção de alteridade, concreto superar da totalidade totalizante, onde se busca a vivência a partir de interrelações concretas, não simétricas ou recíprocas, mas sim onde o tu-eu e também o eu-tu sejam marcados pelo respeito ao que se coloca em-relação, humanizando-se o humano, portanto.

É exatamente de tais atos de libertação, configurados pelo reconhecimento da exterioridade do absolutamente outro, que surge efetivamente o rosto.²⁶⁴

Tal pensar-viver se concretiza na condição de reconhecimento de uma subjetividade, a qual tem sua particular identidade e maneira de compreensão do mundo, o que registra o dito ponto de partida e ponto de chegada ao ato de libertação, intersubjetivamente constituído, tendo como parâmetro a alteridade em todo processo de subjetivação.

Neste raciocinar:

Na filosofia da libertação, elaborada por Dussel, a justiça é, a todos os níveis – geopolítico, erótico, pedagógico e político – o estado de coisas em que se escuta, se respeita, serve-se e fomenta-se o projeto de ser do Outro (concreto em cada um dos níveis), projeto hoje negado na lógica da ontologia totalitária da identidade.²⁶⁵

Ressalte-se que todo criticar do pensar-viver indicado como dominante e de exploração, baseou-se na forma de constituição das interrelações, nunca altéricas ou de libertação.

²⁶⁴ Neste sentido “O modo como o Outro se apresenta, ultrapassando a idéia do Outro em mim, chamamo-lo, de fato, rosto. Esta maneira não consiste em figurar como tema sob o meu olhar, em expor-se como um conjunto de qualidades que formam uma imagem. O rosto de outrem destrói em cada instante e ultrapassa a imagem plástica que ele me deixa, a idéia à minha medida e à medida do seu ideatum – a idéia adequada. Não se manifesta por essas qualidades, mas kath'auto. Exprime-se.” (LÉVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**. Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1980. p. 38).

²⁶⁵ VELASCO, Sírio Lopes. Justiça: conceito e realização na filosofia da libertação segundo Enrique Dussel. p. 85. In: CLOTET, Joaquim (org.) **A justiça**: Abordagens filosóficas. Porto Alegre: Livraria Editora Acadêmica, 1988. p. 73-87

Destarte, descreveu-se crítica à forma, para com esta legitimar-se o material, todavia, necessário indagar-se: a crítica que se pauta no estabelecer de outro método, faz algum sentido? Superar o método, enquanto simples método formal, eis o desejo.

Um novo método, onde se deve indicar que “o método analético significa mais que o *logos*, ‘viene de más allá’: surge desde o outro e avança dialeticamente; é passagem da totalidade ontológica ao outro como outro,”²⁶⁶ onde “o método analético revela-se como intrinsecamente ético e não meramente teórico; a opção pela exterioridade é desde já uma escolha ética,”²⁶⁷ portanto, há aqui forma de pensar-viver pautada originariamente no chamado em-relação, dessa forma, caracterizada por partir do múltiplo, enquanto humano do humano.

Não se pode prosseguir sem indicar-se que

o método analético é a passagem ao justo crescimento da totalidade *desde o outro* e para “servi-lo” criativamente. A passagem da totalidade a um novo momento de si mesma é sempre dialética; tinha, porém, razão Feuerbach ao dizer que “a *verdadeira* dialética” (há, pois, uma *falsa*) parte do diálogo do outro e não do “pensador solitário consigo mesmo”.²⁶⁸

Não se pode olvidar que Dussel denomina de “verdadeira dialética” aquela que tem sua base no distinto, e não diferente, conforme anteriormente já indicado, de forma que apresenta como “dialética falsa” aquela que legitima discursos de dominação, por partir do igual ao igual, pelo diferente - distinto.²⁶⁹

Não se confunda, portanto, o outro com a noção absoluta de individualidade, uma vez que o apelo ético por reconhecimento e respeito deve se dar diante das várias coletividades, portanto, universalmente, diante a própria humanidade, sempre em-relação.

Nesta lógica, negar-se a totalidade ontológica pressupõe um recolocar da dialética, este em um nível mais elevado, prévio e posterior, por Dussel chamado de *ana*(lética), o qual permite que o absolutamente outro, em sua alteridade, possa ser respeitado.

²⁶⁶ LUDWIG, Celso Luiz. **Para uma Filosofia jurídica da libertação**: paradigmas da filosofia, filosofia da libertação e direito alternativo. Florianópolis: Conceito Editorial, 2006. p. 150.

²⁶⁷ *Ibidem*. p.151.

²⁶⁸ DUSSEL, Enrique. **Método para uma filosofia da libertação**. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1986. p. 196-197.

²⁶⁹ *Ibidem*.

A analética, precisa ser compreendida como o constituir de um ato negativo, já que a negação da negação é seu eixo central.

Assim, tem-se que esta é contrária às totalidades, ou a totalidade das totalidades, tendo a exterioridade do outro, que está para além dos limites de minha totalidade, como origem primária.

É neste ponto que “o objetivo da nova formulação visa recuperar a ‘exterioridade’, na condição de categoria fundamental do processo de libertação; revela a impossibilidade de o outro ser pensado positivamente desde a totalidade.”²⁷⁰

Analeticamente, é por conta do ora indica-se que o “método” faz-se, verdadeiramente, ético, ou seja, diante da integral abertura em sua ontologia, pela e para ética, o que possibilita a positividade da afirmação da alteridade, de forma que algo real, concreto, ou seja, uma dialética positiva, onde a exterioridade do outro é condição originária de todo o pensar e agir.

Dussel afirma que “o outro, para nós, é a América Latina em relação à totalidade europeia; é o povo pobre e oprimido da América Latina em relação às oligarquias dominadoras e, contudo, dependentes”.²⁷¹

Assim, a premissa central da analética consiste na impossibilidade de redução do absolutamente outro à totalidade, ou seja, a não redução do outro (distinto) ao mesmo.

Portanto, a analética deve ser compreendida como a “contra-imagem da dialética ontológica,”²⁷² o que faz indicar-se que a analética possui como base o absolutamente outro livre, que não pode ser o dominado, devendo ser observado pelo sistema como centro da sua própria totalidade, ou seja, ato de reconhecimento da exterioridade, na vivência da proximidade à proximidade.

Lévinas assim ensina:

Podemos mostrar-nos escandalizados por esta concepção utópica e, para um eu, inumana. Mas a humanidade do humano – a verdadeira vida – está ausente. A humanidade no ser histórico e objetivo, a própria aberta do subjetivo, do psiquismo humano, na sua original vigilância ou acalmia, é o ser que se desfaz da sua condição de ser: o des-inter-esse. É o que quer dizer o título do livro: ‘de outro modo que ser’. A condição ontológica desfaz-se, ou é

²⁷⁰ LUDWIG, Celso Luiz. **Para uma Filosofia jurídica da libertação**: paradigmas da filosofia, filosofia da libertação e direito alternativo. Florianópolis: Conceito Editorial, 2006. p. 150-151.

²⁷¹ DUSSEL, Enrique. **Método para uma filosofia da libertação**. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1986. p. 196.

²⁷² LUDWIG, Celso Luiz. **Para uma Filosofia jurídica da libertação**: paradigmas da filosofia, filosofia da libertação e direito alternativo. Florianópolis: Conceito Editorial, 2006. p. 70.

desfeita, na condição ou incondição humana. Ser humano significa: viver como se não se fosse um ser entre os seres. Como se, pela espiritualidade humana, se invertessem as categorias do ser, num 'de outro modo que ser'. Não apenas num 'ser de modo diferente'; ser diferente é ainda ser. O 'de outro modo que ser', na verdade, não tem verbo que designe o acontecimento da sua in-quietude, do seu des-inter-esse, da impugnação deste ser – ou do esse – do ente. (...) De fato, trata-se de afirmar a própria identidade do eu humano a partir da responsabilidade, isto é, a partir da posição ou da de-posição do eu soberano na consciência de si, deposição que é precisamente a sua responsabilidade por outrem. (...) Tal é a minha identidade inalienável de sujeito²⁷³

A reciprocidade de reconhecimento de exterioridades é o que se busca materializar, em negação completa ao pensar-viver dominante na atualidade, todavia, sem que esta se apresente como o fundamento originário do reconhecer do absolutamente outro.

Acerca, indica Lévinas:

porque eu próprio sou responsável pela responsabilidade de outrem. São fórmulas extremas que não se devem separar do contexto. No concreto, muitas outras considerações intervêm e exigem a própria justiça para mim. As leis evitam, praticamente, certas conseqüências. Mas a justiça só tem sentido se conservar o espírito do des-inter-esse que anima a ideia da responsabilidade; sustém o mundo. A subjectividade, ao constituir-se no próprio movimento em que lhe incube ser responsável pelo outro, vai até à substituição pro outrem. Assume a condição – ou a incondição – de refém. A subjectividade como tal é inicialmente refém; responde até expiar pelos outros. Podemos mostrar-nos escandalizados por esta concepção utópica e, para um eu, inumana. Mas – está ausente. A humanidade no ser histórico e objectivo, a própria aberta do subjectivo, do psiquismo humano, na sua original vigilância ou acalmia, é o ser que se desfaz da sua condição de ser: o des-inter-esse. (...) a condição ontológica desfaz-se, ou é desfeita, na condição ou incondição humana. Ser humano significa: viver como se não se fosse um ser entre os seres. Como se, pela espiritualidade humana, se invertessem as categorias do ser, num “de outro modo que ser”. Não apenas num “ser de modo diferente;” ser diferente é ainda ser. O “de outro modo que ser,” na verdade, não tem verbo que designe o acontecimento da sua in-quietude, do seu des-inter-esse – do ente. Sou eu que suporto outrem, que dele sou responsável. Vê-se assim que no sujeito humano, contemporâneo de uma sujeição total, se manifesta a minha primo-genitura. A minha responsabilidade não cessa, ninguém pode substituir-me. De facto, trata-se de afirmar a própria identidade do eu humano a partir da responsabilidade, isto é, a partir da posição ou da deposição do eu soberano na consciência de si, deposição que é, precisamente a sua responsabilidade por outrem. A responsabilidade é o que exclusivamente me incumbe e que, *humanamente*, não posso recusar. Este encargo é uma suprema signidade do único. Eu, não intercambiável, sou eu apenas na medida em que sou responsável. Posso substituir a todos, mas ninguém pode substituir-me. Tal é a minha identidade inalienável de sujeito. É precisamente neste sentido que

²⁷³ LÉVINAS, Emmanuel. **Ética e Infinito**: diálogos com Philippe Nemo. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 1988. p.92-93.

Dostoiévsky afirma: “somos todos culpados de tudo e de todos perante todos, e eu mais que os outros.”²⁷⁴

Há que se argumentar que a adoção da ética da alteridade como base do pensar-viver emerge como caminho para superação da cruel realidade social de exploração e exclusão, característica do tempo do capital, partindo do outro, como momento originário de todo pensar-viver, fazendo com o respeito e reconhecimento do absolutamente outro – excluído -, sejam momento originário – arquetípico – da ética da alteridade, fundamento máximo da filosofia da libertação.

Aqui, resta respeitada a humanidade do humano, já que o método analético é exatamente a observação da alteridade, como reconhecimento da exterioridade do outro, vítima do sistema totalizador.

Para tanto,

Devemos ter em conta que o “interpelante” – e nisto consiste a diferença existente entre as exigências ou interpelações meramente intrassistêmicas (feitas a partir do direito vigente e enquanto membros da “comunidade de comunicação *real*”) e o “interpelar” (como o de alguém que exige do lado de “fora”, como o dos “excluídos” do direito vigente, dos sem-direito [*rechtlos*]) – se “opõe” por princípio ao consenso vigente, a esse “acordo” conseguido entre os indivíduos de maneira subjetiva *dentro desse próprio passado que o está excluindo*²⁷⁵

Enfim, consegue-se vislumbrar concreta superação do individualismo solipsista que é sinônimo de negação da multiplicidade humana, diminuindo o humano ao explorador. Em sentido inverso, indica-se forma de pensar-viver como ponto de superação da realidade exploratória, pautando-se na condição originária, do humano do humano, acerca, veja-se:

Esse momento – que está e é exterioridade de toda totalidade – não é negatividade (negação de algum nível ou aspecto da vida, de maior ou menor profundidade, e maior ou menor dramaticidade), mas momento positivo que está e é para além, e por isso é trans-ontológico: momento inicial do movimento metódico. É este o momento analético do movimento dialético. Ponto ativo originário anterior à própria lógica de todo sistema e de toda totalidade. Esta anterioridade é o momento que indica que as vítimas contêm na estrutura da subjetividade – como modo de realidade -, de sua cultura, de sua economia, de sua sexualidade, enfim de sua exterioridade, a mola trans-sistêmica que permite a descoberta da condição de oprimidas no sistema. A afirmação analética de sua condição de sujeito livre e autônomo – afirmação

²⁷⁴ LÉVINAS, Emmanuel. **Ética e Infinito**: diálogos com Philippe Nemo. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 1988. p. 91-93.

²⁷⁵ DUSSEL, Enrique. **Filosofia da libertação, Crítica à ideologia da exclusão**. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1995. p. 57.

de sua dignidade, liberdade, cultura, trabalho, etc. – é a fonte originária da própria mobilidade dialética. Dessa maneira, o movimento metódico e o movimento da realidade não começam pela negação da negação (dialética) – negação da opressão, por exemplo -, mas pela afirmação da analética da exterioridade do outro (agora não como oprimido), a partir de onde se inicia a negação da opressão, por exemplo, a negação da negação desde um projeto de transformação na direção do novo factível. O momento fundamental e primeiro, portanto, é o da anterioridade analética, momento de práxis alternativa, agora crítica de conteúdos, críticas de formas e crítica de factibilidades sistêmicas, responsáveis pelos efeitos negativos produzidos. Portanto, não se trata só de uma dialética negativa, mas de uma dialética positiva onde a exterioridade do outro é condição originária e fonte do movimento metódico.²⁷⁶

Afere-se que a chamada *práxis* da libertação configura-se em pensar-viver que concretiza o respeito ao absolutamente outro, indo ao humano do humano, superando a totalidade, configurando-se assim momento de chegada ao princípio novo, e simetricamente ponto de partida do novo princípio.

É no analético que,

Enquanto outro incondicionado, exterior, o outro como outro consiste num não-ser. Além do horizonte do ser, o outro é o bárbaro (que não é homem para Aristóteles), ou a mulher na sociedade machista (que é castrada para Freud), ou o órfão que nada é e deve aprender tudo (como o Emílio de Rousseau). Visto que não é, enquanto alteridade da totalidade, pode-se também dizer que é nada. É do nada que aparecem os novos sistemas; novos em sentido metafísico, radical. Berdiaeff indica que os gregos pensaram o problema do movimento, mas nem suspeitaram a questão da novidade.²⁷⁷

A concretização de um novo pensar-viver com base na multiplicidade, capaz de respeitar as características individuais de cada subjetividade é forma de expressão da humanidade humanizada. Assim, caminhar-se de forma que o trabalho seja a protoforma da sociabilidade é mister para que se viva a vida a partir, pela e para a humanidade.

5.2. DA FILOSOFIA DA LIBERTAÇÃO E SEU PARADIGMA

Não se pode iniciar-se a tratativa da filosofia da libertação e seu paradigma sem relembrar-se que, dusselianamente, o ponto de partida de uma nova filosofia, a

²⁷⁶ LUDWIG, Celso Luiz. Filosofia da libertação. p. 330. In: BARRETTO, VICENTE DE Paulo (org.). **Dicionário de Filosofia do Direito**. Unisinos: Editora Unisinos Co-edição Renovar, 2006. p. 326-333

²⁷⁷ DUSSEL, Henrique. **Filosofia da libertação na América Latina**. Trad. Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola, 1977. p.51.

filosofia da libertação é a superação do eurocentrismo que centra a compreensão da realidade na dominação e negação da condição de existente ao chamado absolutamente outro.

Neste ponto, as condições de espaço e tempo da periferia surgem como local do pensamento do impensável, de quebra da centralidade do ser único como elemento (des)humanizante.

Assim, menciona o mestre da libertação:

Contra a ontologia clássica do centro, desde Hegel até Marcuse, para mencionar o mais lúcido da Europa, levanta-se uma filosofia da libertação da periferia, dos oprimidos, a sombra que a luz do ser não pode iluminar. Do não-ser, do nada, do outro, da exterioridade, do mistério do sem-sentido, partirá o nosso pensamento. Trata-se, portanto, de uma “filosofia bárbara”.²⁷⁸

Destarte, o paradigma da libertação é o ponto de partida do pensar-viver, enquanto responsabilidade pelo absolutamente outro, ou seja, a ética da libertação como elemento de construção da compreensão, pela alteridade, buscando-se assim a humanização do humano pelo humano do humano.

Neste ponto, a ética da libertação dusseliana precisa ser descrita a partir de seus seis momentos.

O primeiro destes é denominado de momento material da ética, no qual se deve indicar que “trata-se de uma ética da vida, isto é, a vida humana é o conteúdo da ética,”²⁷⁹ ou seja, está-se diante da ideia do humano enquanto concretude biológica, para além de uma abstração ideal, o humano em sua historicidade natural, enquanto ser que existe biologicamente e tem o direito à viver.

Este momento reconhece que a ética não é uma abstração, mas é sempre influenciada por um contexto histórico específico, argumentando-se que a ética deve ser baseada em uma análise crítica da história e das estruturas sociais que influenciam as relações humanas, partindo do que se pode denominar de verdade prática, ou seja, o humano existe e precisa viver e, para tanto, precisa satisfazer as necessidades de ordem biológica que permitem a existência biológica ao existente.

Neste sentido,

²⁷⁸ DUSSEL, Henrique. **Filosofia da libertação na América Latina**. Trad. Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola, 1977. p. 21.

²⁷⁹ *Idem*. **Ética da Libertação na idade da globalização e da exclusão**. Trad. Ephraim Ferreira Alves, Jaime A. Clasen e Lúcia M. E. Orth. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 93.

A vida humana não só se dá espontaneamente, mas nos é imposta a nós mesmos como uma “obrigação” sua conservação e desenvolvimento. Quer dizer, sobre o “há vida humana” pode-se “fundamentar” (racional, prático-material e reflexiva- mente) o dever-ser ético (que pode ser emitido como “enunciado normativo” ou “juízos éticos de realidade), com pretensão de verdade, como exigências deonticas de produzir, reproduzir e desenvolver a própria vida do sujeito ético. A partir do ser- vivente do sujeito humano pode-se fundamentar a exigência do dever-ser da própria vida, e isto porque a vida humana é reflexiva e auto-responsável, contanto com sua vontade autônoma e solidária para poder sobreviver. Eis aqui a fragilidade, mas ao mesmo tempo a necessidade da ética, em seu nível deontico, como normativa! Se a humanidade perdesse essa consciência – e parece que está perdendo, como se poder verificar na insensibilidade diante do assassinato do Outro, diante da miséria da maioria de seus membros no Sul do planeta Terra – poderia precipitar-se num suicídio coletivo. O viver transforma-se assim de um critério de verdade prática numa exigência ética: no dever-viver.²⁸⁰

Vê-se, assim, indicada a ideia de dever-viver, ou seja, a vida e o direito à vida são uma exigência ética para que se possa falar em humanidade do humano e, portanto, em ser social.

O segundo momento da ética da libertação é chamado por Dussel de momento formal da moral, sendo este o momento da vivência da intersubjetividade, ou seja, é o momento no qual a subjetividade livre se coloca em-relação com o absolutamente outro, na busca pela sua humanização, e atingimento do que, diante dos processos de mediação se pode denominar de consenso performático.

Neste, acentua-se a importância de reconhecer-se a humanidade do absolutamente outro, especialmente aqueles que foram historicamente marginalizados ou oprimidos, advogando-se que a ética deve ser baseada em uma compreensão profunda da perspectiva do outro e da sua experiência.

A articulação dos momentos material e formal pode ser assim compreendida:

1. Nós, seres humanos, somos vivos.
Pode-se fundamentar, como exercício da razão prático-material, e não como dedução lógico-formal analítica.
2. Devemos viver. Não devemos deixar-nos morrer, nem devemos matar ninguém.
Este enunciado diz respeito diretamente ao critério e princípio material ético, que tem pretensão de verdade prática, e que serve de fundamento da decisão discursiva ou de todo enunciado normativo fundamentado.
3. Esta pessoa X matou a pessoa Z com ato Y.
É um enunciado descritivo do qual se pode fundamentar, situando-nos em outro nível que o da chamada falácia naturalista, superando então o juízo formal analítico (quer dizer, chegando a um âmbito material onde a

²⁸⁰ DUSSEL, Enrique. **Ética da Libertação na idade da globalização e da exclusão**. Trad. Ephraim Ferreira Alves, Jaime A. Clasen e Lúcia M. E. Orth. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 141.

corresponsabilidade comunitária é constitutiva da subjetividade ética), o seguinte enunciado:

4. Como esta pessoa X é responsável pela pessoa Z, então:

5. Esta pessoa X não devia ter matado Z com ato Y. Ou, com outras palavras:

6. Esta pessoa X, matando Z, cometeu um ato mau Y.

Esta fundamentação é legítima, porque a pessoa X, pela responsabilidade solidária e comunitária que tem sobre a vida de cada sujeito humano, pela participação ineludivelmente pressuposta em uma comunidade de vida, sempre é responsável pela vida de Z.²⁸¹

Afere-se, portanto, que o momento formal é do surgimento da responsabilidade pela vida do absolutamente outro.

O terceiro momento foi denominado de momento da factibilidade ética, no qual

A eticidade se constrói processual e diacronicamente, a partir da fundamentação ou decisão eletiva da norma, até a realização factível ética do ato, da instituição, das estruturas sistêmicas histórico-culturais etc., passando desta maneira da aprioridade da norma ou máxima na intenção do agente à realização da eticidade... Trata-se de demarcar, a partir da verdade prática e da validade moral, a razão instrumental e estratégica (subsumida pela razão prático-material, ético-originária e discursiva)²⁸²

Quanto aos três momentos já postos, indica Dussel:

a) Em primeiro lugar, realiza o componente material (o princípio ético respectivo) da verdade prática, a. 1) reproduzindo e desenvolvendo a vida do sujeito, comunitariamente, com pretensão de verdade prática universal; a. 2) sempre numa determinada cultura (cumprindo as exigências de uma “vida boa” e dos “valores”, mesmo caso da “eticidade pós-convencional” moderna de Seyla Benhabib), a partir da compreensão do ser (o fundamento ontológico de seu “mundo” histórico), num estado de felicidade subjetiva (que inclui todo o aparato da vida afetivo-pulsional do sujeito, como veremos no caso de Freud), com pretensão de retidão.

b) Em segundo lugar, realiza o componente formal (o princípio moral respectivo) de validade intersubjetiva, b.1) cumprindo o argumentativamente acordado em simetria comunitária, com pretensão de validade pública; b.2) e igualmente acordado pela própria consciência ética monológica responsável com validade pessoal.

c) Em terceiro lugar, realiza o componente de factibilidade (o princípio instrumental respectivo), c.1) considerando calculadamente com racionalidade instrumental as condições empíricas, tecnológicas, econômica etc., de possibilidade *a priori* demarcadas dentro das exigências éticas, com convicção e pretensão de sinceridade ou de reta intenção; c.2) e simultaneamente analisando as possíveis consequências *a posteriori* (com consciência de que a longo prazo todo ato é um componente em último termo da própria história mundial), com pretensão de honesta responsabilidade.

²⁸¹ DUSSEL, Enrique. **Ética da Libertação na idade da globalização e da exclusão**. Trad. Ephraim Ferreira Alves, Jaime A. Clasen e Lúcia M. E. Orth. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 210/211.

²⁸² *Ibidem*. p. 237-238.

(...) Concluimos assim uma descrição inicial do fundamento da ética (a “Ética I”), na qual a maioria dos filósofos terminam sua análise. Nós apenas a começamos. Acabamos de construir os alicerces de uma arquitetura e, a partir deles, vamos continuar a edificação com a crítica de uma ética da libertação (...).²⁸³

O mestre da libertação indica os três primeiros momentos de sua ética, apontando que estes são componentes já presentes em outras discussões sobre o tema, que, via de regra, limitam-se a tais momentos, indicando que a ética da libertação precisa superar estes momentos abstratos com um olhar compreensivo crítico, o qual faça irromper a figura da vítima.

Para tanto necessário descrever-se o momento crítico da ética, onde se passa ao chamado momento negativo da ética da libertação, surgindo-se a vítima.

Destarte,

À luz da mera presença das vítimas como vítimas, opera-se a inversão na qual consiste o exercício da razão ético-crítica (uma Kehre impossível para Heidegger): o sistema de eticidade vigente, que era para a consciência ingênua (que pode ser científica, ocupar a função de autoridade política ou econômica, ou ainda ser membro da elite moral do sistema, a “raça sacerdotal” de Nietzsche) a medida do “bem” e do “mal”, converte-se diante da presença de suas vítimas, enquanto sistema, no perverso (o “mau”). É toda a questão do “fetichismo” de Marx, a “inversão dos valores” de Nietzsche, a descoberta do “superego” repressor em Freud, a sociedade “excludente” de Foucault, a “dialética negativa” em Adorno e a “totalidade” de Lévinas – para citar apenas alguns dos que estudaremos a seguir. O sistema de eticidade (o “bem”) inverteu-se agora no “mal”, causando dor nas vítimas, sofrimentos, infelicidade, exclusão... morte em algum nível de sua existência. A razão ético-crítica é um momento mais desenvolvido da racionalidade humana que as já analisadas; subsume a razão material (porque a supõe afirmativamente para descobrir a dignidade do sujeito e a impossibilidade da reprodução da vida da vítima), a formal (porque também a supõe no advertir a exclusão da vítima da possibilidade de argumentar em sua própria defesa) e a factibilidade (porque interpreta as mediações factíveis do sistema de eticidade vigente com maquinações “não-eficazes” para a vida, já que produzem em algum nível a morte das vítimas).²⁸⁴

Assim, a ideia de surgimento sistêmico da vítima, outro, para além do que a totalidade enxerga. É preciso indicar-se a ocorrência de um momento crítico ético de positividade:

²⁸³ DUSSEL, Enrique. **Ética da Libertação na idade da globalização e da exclusão**. Trad. Ephraim Ferreira Alves, Jaime A. Clasen e Lúcia M. E. Orth. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 281-282.

²⁸⁴ *Ibidem*. p. 303.

1. Eis aqui uma vítima.
2. Este ato ou mediação que não permite à vítima viver, nega-lhe ao mesmotempo sua dignidade de sujeito e a exclui do discurso.
3. Esta que está ali na miséria é uma vítima de um sistema X.
4. Reconheço esta vítima como um ser humano com dignidade própria e como outra que o sistema X.
5. Este reconhecimento me/nos situa como responsável/veis pela vítima diante do sistema X.
6. Eu tenho o dever ético, porque sou responsável por ela, de tomar a meu cargo esta vítima.
7. Sendo responsável diante do sistema X pela vítima, devo (é uma obrigação ética) criticar este sistema porque causa a negatividade desta vítima.²⁸⁵

O quinto momento da ética da libertação dusseliana é o momento da discursividade crítica, no qual há o surgimento da comunidade das vítimas.

Sobre esse indica o mestre:

A necessidade de constituir uma comunidade de comunicação das vítimas é o resultado da tomada de consciência da “exclusão”. Sem lugar na comunidade de comunicação hegemônica, as vítimas não podem participar em comunidade alguma. Por isso, algumas das vítimas, criticamente, criam uma nova comunidade entreelas mesmas. A consciência da injusta exclusão, e portanto a crítica (a “denúncia” à lá Paulo Freire), é o ponto de partida ou aspecto negativo do princípio. A comunidade a intersubjetividade crítica das próprias vítimas, principia o seu “trabalho” conscientizador.²⁸⁶

Assim,

a vítima emite um “juízo de fato crítico” (em última instância, um enunciado descritivo sobre a vida ou a morte da vítima) diante do sistema, irrompe inevitavelmente como dissenso um discurso, uma enunciação, uma interpelação, como “a-to de fala” que se opõe à consensualidade da validade intersubjetiva da comunidade dominante. Em geral, esse dissenso não é ouvido; é negado, excluído.²⁸⁷

Já o sexto momento é chamado de momento da factibilidade libertadora, sendo a efetivação concreta do chamado princípio libertação:

O “princípio libertação” formula explicitamente o momento deontológico ou o dever ético-crítico da transformação como possibilidade da reprodução da vida da vítima e como desenvolvimento factível da vida humana em geral. Este princípio subsume todos os princípios anteriores. Trata-se do dever de intervir criativamente no progresso qualitativo da história. O princípio obriga a cumprir por dever o critério já definido; quer dizer, é obrigatório para todo ser

²⁸⁵ DUSSEL, Enrique. **Ética da Libertação na idade da globalização e da exclusão**. Trad. Ephraim Ferreira Alves, Jaime A. Clasen e Lúcia M. E. Orth. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 373-379.

²⁸⁶ *Ibidem*. p. 469-470.

²⁸⁷ *Ibidem*. p. 470.

humano – embora freqüentemente só assumam esta responsabilidade os participantes da comunidade crítica das vítimas – transformar por desconstrução negativa e nova construção positiva as normas, ações, microestruturas, instituições ou sistemas de eticidade, que produzem a negatividade da vítima.²⁸⁸

Assim, exsurge o princípio libertação como momento prático do devir de libertação das vítimas, pressuposto para vivência social e para humanização do humano do humano.

Mais uma vez com o mestre argentino:

A “razão libertadora”, que se exerce propriamente como síntese final da ação crítico-desconstrutiva, primeiro, e, depois, construtiva por transformação de normas, atos, subsistemas, instituições ou de sistemas completos de eticidade, tem como componente imediato próprio de seu exercício a razão estratégico-crítica, que não é a razão instrumental, mas a razão de mediações a nível prático (técnico). A razão estratégica visa, certamente, o “êxito” como “fim”; mas, em último termo e porque agora é razão crítica, trata-se de um fim que é “mediação” da vida humana, especialmente neste caso das vítimas, quando há participação simétrica dos afetados. O “êxito” da razão estratégico-crítica já não é o do “meio-fim” formal do sistema vigente (por exemplo, a “valorização do valor” no capitalismo), mas o pleno desenvolvimento da própria vida de todos (especialmente das vítimas, como dissemos).²⁸⁹

Chegado o momento de indicar-se a ocorrência concreta do chamado princípio libertação, o qual somente pode ocorrer após análise crítica da realidade e busca de fazer-se com que as condições de espaço e tempo, portanto, a historicidade do humana seja observada, de tal forma que a alteridade e a proximidade nas interrelações são conceitos chave para chegada à intencionalidade do presente, passando a abordagem direta destes.

5.3. ALTERIDADE E RELAÇÃO NA PROXIMIDADE: DO PRIMADO ÉTICO DO ROSTO

Inicialmente, necessário compreender que

(...) o homem se acerca, ao deixar a proximidade, dos entes, das coisas, dos objetos, as coisas-sentido, os entes se nos apresentam numa multiplicidade

²⁸⁸ DUSSEL, Enrique. **Ética da Libertação na idade da globalização e da exclusão**. Trad. Ephraim Ferreira Alves, Jaime A. Clasen e Lúcia M. E. Orth. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 564.

²⁸⁹ *Ibidem*. p. 506.

que se indefinida. Todavia, são só momentos, nunca isolados, sempre em sistema, de uma totalidade que compreende, os abarca, os unifica organicamente. Não há um ente aqui e outro ali simplesmente. Têm um lugar numa ordem; têm uma função no todo; estão postos-com, com-postos (systema, em grego: sistema). O nível dos entes é a proxêmica ou o ôntico; o nível da totalidade, seja mundana, natural, econômica, esboçada, etc., é o ontológico. Dos entes ocupa-se a inteligência interpretadora, estimativa, produtora; da totalidade se ocupa a inteligência dialética; da exterioridade se ocupará a inteligência histórica, analética ou da libertação, inteligência prático poiética.²⁹⁰

Neste sentido, o processo de humanização e de subjetivação, enquanto compreensão do fazer-se parte do gênero humano, com identidade e personalidade próprias, realizado no complexo da categoria trabalho é sempre uma relação do eu-outro, ou seja, tem como busca e como resultado sempre uma superação do eu solipsista.

A totalização totalizante é um caminhar em sentido contrário à imediatez da anterioridade, portanto, em negação à origem originária do humano do humano, concreto momento de negação do absolutamente outro de sua condição de centro de seu próprio mundo, de seu sistema.

Afere-se que no atual pensar-viver as relações intersubjetivas são concretizadas fora da relação do face-a-face, limitando-se à relação dominador e objeto dominado.

Nesta, inobserva-se o ponto de partida de todo o pensar humano, a imediatez, enquanto caminhar em direção à proximidade, buscando-se observar a exterioridade do outro localizado para além, anterior e posteriormente, ao sistema totalizador do eu.

Todavia, tem-se que ao negar-se a exterioridade do absolutamente outro, nega-se sua humanidade, negando-se também a humanidade do negador, retirando-se da relação a condição humanizante de intersubjetividades que se tocam, materializando-se a totalização pela já indicada alienação do absolutamente outro.

Para o prosseguimento, faz-se preciso indicar o conceito dusseliano de exterioridade.

O respeito ao absolutamente outro, na condição de momento originário da identidade periférica, basilado na responsabilidade, enquanto elemento que supera o simples eu-tu, garantindo-se verdadeiro tu-tu e simultaneamente eu-eu, enquanto um encontro de subjetividades que se tocam, eis o desejado.

²⁹⁰ DUSSEL, Enrique. **Filosofia da libertação na América Latina**. Trad. Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola, 1977. p. 27-28.

Assim, a humanização do humano ocorre na proximidade, a qual não se confunde com a isolamento e nem mesmo com a aglutinação de dois que viram um, para se compreender os conceitos fundamentais da questão principal aqui discutida é mister iniciar-se pela origem originária, pela proximidade, de fato além da proxemia.

Dussel indica a proximidade histórica diante do fato de que ao nascer o humano não se torna autossuficiente, eis que não sobrevive isolado em um sistema totalitário, configurando-se o existir em um contexto sócio-cultural-histórico, portanto em sociedade.²⁹¹

Ainda, a proximidade arqueológica:

é a proximidade como segurança e calor; o calor da carne na imediatez, ou o do vinho; é o esquecimento das angústias e o degustar a realidade merecida. A proximidade é festa, mas festa da libertação e não da exploração, injustiça ou profanação. É festa dos iguais, dos livres, dos justos, dos que esperam uma ordem de proximidade sem contra revoluções, retrocessos. Proximidade arqueologicamente acrônica e escatologicamente utopia, a realidade mais essencial do homem (...).²⁹²

Necessário partir-se para o debate dusseliano acerca da noção de exterioridade, indicando-se, desde logo que “somente o livre, cada homem, é uma totalidade auto-substantiva autônoma, outra: exterioridade metafísica, realidade realíssima além do mundo e do ser.”²⁹³

Exterioridade, deve ser compreendida como o sentido dado, ao partir-se o pensar-viver paradigmaticamente da alteridade, enquanto respeito ao absolutamente outro, ou seja, possibilidade de ver-se o rosto interpelante, como rosto, que pode falar e sentir o inesperado, capaz de desejo, de liberdade, identidade. Mas ressalte-se não como diferente, mas como o de fora do mesmo.

Não se está aqui a falar em submissão do eu ao outro, mas sim em tentativa material de igualdade. Real possibilitar de interagir, respeitando-se o absolutamente outro, na sua condição humana, humanizando-se também o eu.

Assim, a saída do totalitário-negador, sem humanidade em si, e conseqüentemente, incapaz de movimento de alteridade (originário de proximidade), portanto cético de que é possível reconhecer o humano do outro, é o momento que se está desejanamente descrevendo.

²⁹¹ DUSSEL, Henrique. **Filosofia da libertação na América Latina**. Trad. Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola, 1977. p. 25.

²⁹² *Ibidem*. p. 26-27.

²⁹³ *Ibidem*. p. 48.

Ir-se para proximidade, ato originário, já que prática que afirma a exterioridade do outro e, portanto, afirma a própria exterioridade do eu ao outro, eis a realidade da libertação.

De tal maneira, supera-se a totalidade totalizante, afirmando-se o humano da existência humana, como fundamento do pensar, do querer, em uma palavra, do pensar-viver, eis aqui o mistério do princípio sonhado de libertação, onde a protoforma trabalho deve ser diretamente ligada ao pensamento dusseliano, uma vez que o local originário das interrelações e dos processos de subjetivação e transformação da realidade.

Tem-se que se mencionar que proximidade e exterioridade são conceitos da libertação, (melhor se dizer que são reais, assim se reconhece o verdadeiro) que, necessariamente, estão coligados, eis que o reconhecimento da verdadeira proximidade, enquanto condição fundamental humana, somente se efetiva enquanto expressão de observância da exterioridade, sendo a recíproca verdadeira, em outro modo de se dizer, o verdadeiro reconhecimento da exterioridade não se faz real, senão através da proximidade no mais puro sentido.

Ubuntu, surge como forma de clara expressão do ora dito:

Ubuntu consiste de duas palavras numa só. O prefixo *ubu* e a raiz *ntu*. *Ubu* evoca a ideia de ser, em geral. Este conceito ético enfatiza as alianças entre as pessoas e as relações entre estas. Trata-se de uma categoria epistémica e ontológica fundamental do pensamento África dos grupos que falam línguas Bantu. Tal como o autor defende, *Ubu-*, como o mais amplo e generalizado ser se-ndo, está profundamente marcado pela incerteza, por estar ancorado na busca da compreensão do cosmos numa luta constante pela harmonia. Esta compreensão é importante, pois a política, a religião e o direito assentam e estão banhados a experiência e do conceito de harmonia cósmica.²⁹⁴

O desenvolver das ideias aqui apresentadas parece frutífero, eis que surge, neste ato uma nova questão, talvez fundamental: como se fazer com que a exterioridade e a proximidade sejam de fato o que são, ou devem ser??

Responder tal indagação surge como objetivo imediato ao se prosseguir com o desejo de libertação norteador desta.

²⁹⁴ RAMOSE, Mogobe B. Globalização e Ubuntu. in: SANTOS, Boaventura de Sousa. MENESES, Maria Paula. (orgs). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Almedina, 2009. p. 136.

5.4. DO TRABALHO ENQUANTO CATEGORIA CONSTITUTIVA TAMBÉM CONSTITUÍDA: PARA ALÉM DO HUMANO PELO HUMANO DO HUMANO

O presente escrito visa indicar a relação direta e paradigmática entre a ontologia do ser social lukásciana e a filosofia e a ética da libertação dusselianas, de forma que potente demonstrar que Lukács deixou o caminho sedimentado para construção de uma ética efetivamente material como elemento de compreensão do chamado indivíduo moderno.

Neste sentido a

fenomenologia, como seu nome está a indicar, ocupa-se do que aparece e como aparece a partir do horizonte do mundo, do sistema, do ser. A epifania, ao contrário, é a revelação do oprimido, do pobre, do outro, que nunca é pura aparência nem mero fenômeno, mas que conserva uma exterioridade metafísica. Aquele, que se revela transcende o sistema, põe continuamente em questão o dado. A epifania é o começo da libertação real.²⁹⁵

Quer-se dizer que a realidade material contextual de inserção das condições de vida é parâmetro constitutivo das bases nas quais o humano deixa de ser um mero ser biológico e se torna efetivamente ser social, marcando assim o irromper da humanidade do humano.

A ética da libertação, portanto, parte das condições reais concretas de vivência, onde o pensamento neoliberal, especialmente por meio da noção neste escrito já indicada, de empreendedor de si, emprega condições materiais onde o ser social não se efetiva, ou seja, o trabalho, enquanto categoria central para os processos de objetivação e subjetivação por meio do chamado por teleológico acaba por se abstratizar e gerar assim uma realidade em que a epifania da libertação, pelo surgir do absolutamente outro, enquanto oprimido deixa de ser uma possibilidade.

Veja-se que tal ocorre em elevado grau ontológico, ou seja, de constituição da própria humanidade de forma desumanizante.

O nível de tal ocorrer é o que aqui se chama de objetivo e subjetivo e, também, constitutivo e constituído do e pelo humano, agora, não social, não humano, e sem uma real subjetividade individual, mas mascarado por uma existência falseada construída nas suas relações com o outro, com o biológico e consigo mesmo, ou seja,

²⁹⁵ DUSSEL, Henrique. **Filosofia da libertação na América Latina**. Trad. Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola, 1977. p. 22.

quer-se dizer que as relações capitalistas de abstratização do trabalho são real forma de aniquilação das subjetividades, por meio, inclusive, da autoescravização, ou da imposição constante e inconsciente a si próprio de condições desumanizantes de existência, enquanto um falsamente necessário ideologicamente produzido.

Romper tal ciclo de ausência social de humanidade do humano, dusselianamente

Trata-se, então se começar por aquilo que se encontra além do mundo da ontologia, do ser, anterior ao mundo e a seu horizonte. Desde a proximidade, mas além de toda proxemia, anterior à verdade do ser, é que viemos à “luz do mundo”, quando aparecemos, quando nossa mãe nos dá a luz. Parir (ato materno) é aparecer (ato filial).²⁹⁶

Assim, a proximidade surge como anterioridade anterior à toda anterioridade, ou seja, para além da proxemia as relações intersubjetivas é que dão humanidade ao humano no humano, estando a responsabilidade ética pelo absolutamente outro na origem, que Dussel chamou mesmo de pré-ontológica.

Nesse ponto, é que se quer demonstrar a ligação direta de tal noção ético-libertadora com a processualidade da ontologia do ser social lukásciana.

A noção de proximidade, enquanto respeito ético ao primado do rosto é marca central, originária, ideia de por teleológico no trabalho, momento no qual se faz o constituir da realidade humana criadora de suas próprias condições de subsistência.

Assim, o trabalho surge como categoria constitutiva do ser social, já que é nele que se formam as subjetividades, mas também é categoria constituída, uma vez que o por teleológico que origina cada ato de trabalho tem em sua processualidade originária um elemento subjetivo que interpreta as condições de espaço e tempo, sempre em-relação com outro, porém, por vezes, em relação de proximidade e, infelizmente, no mundo do capital, na maioria delas, em relação de proxemia, ou seja, de reificação do absolutamente outro e de si próprio.

Eis aí descrita a nefasta realidade daquilo que neste escrito se descreveu, lukáscianamente como trabalho abstrato e, dusselianamente, como totalização negadora da exterioridade do outro.

Não é demais novamente recapitular que

²⁹⁶ DUSSEL, Henrique. **Filosofia da libertação na América Latina**. Trad. Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola, 1977. p. 23.

Ainda que não devamos esquecer da advertência de Sérgio Lessa de que o trabalho é apenas uma das categorias componentes da existência, a centralidade do trabalho é inquestionável e caracterizada como o momento fundante do ser social, atividade em que se realiza a mediação entre o homem e a natureza.²⁹⁷

Mais uma vez é preciso indicar que não se quer reduzir a complexidade da existência social e biológica humana ao trabalho, mas, a compreensão deste enquanto “momento fundante do ser social, atividade em que se realiza a mediação entre o homem e a natureza” é inegável, ou seja, o ser social é fundado no e pelo trabalho, atividade na qual medeia sua relação com a natureza, e a partir de seus pores teleológicos faz surgir a sociabilidade, enquanto resultado compreensivo do trabalhar.

Eis que aqui surge nova evidência de ligação com a ética da libertação dusseliana, uma vez que a proximidade humanizante do humano se dá, formalmente, exatamente na processualidade do trabalho, onde o ser social surge enquanto compreensão criadora de sua subjetividade e da objetividade subjetivante do absolutamente outro, com quem troca elementos necessários para possibilitar a compreensão da realidade biológica circundante, e com tal apreender fazer novos pores ontológicos que serão a origem de novos atos de trabalho, em um ciclo constitutivo e constituído das e pelas subjetividades que se tocam e produzem e projetam sua própria realidade.

Mais, uma vez, indica-se o trabalho, portanto, como constitutivo e constituído pelas relações objetivas e subjetivas que sua própria processualidade coloca como marcas reais de um processo que transforma o animal biológico humano no ser social humano humanizado, sempre em-relação.

Assim, mais uma vez, com Dussel é mister indicar-se

(...) colocado no mundo o homem se depara com entes que aparecerem. Mas, os entes, que se tornam objeto quando são considerados enquanto tais, só sobressaem no ambiente quando devem servir para algo. O homem se volta para algo ou algo aprece, é fenômeno, só quando projeta fazer com eles algo. As meras coisas aí, reais, cósmicas, as que existem se si, tornam-se entes mundanos, mediações, enquanto servem-para. O “para” da mediação é essência da possibilidade, que só é um meio que permite alcançar o proposto, imaginado.²⁹⁸

²⁹⁷ ALMEIDA, Silvio Luiz de. **O direito no jovem Lukács**: A filosofia do direito em História e consciência de classe. São Paulo: Alfa-Omega, 2006. p. 33.

²⁹⁸ DUSSEL, Henrique. **Filosofia da libertação na América Latina**. Trad. Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola, 1977. p. 37.

Insiste-se, “o homem se volta para algo ou algo aparece, é fenômeno, só quando projeta fazer com eles algo,” ou seja, é justamente o por teleológico do trabalho que faz com que se projete fazer algo com os fenômenos naturais meramente biológicos, de tal, forma que aquilo que Dussel chama de entes passam a ter um sentido a partir do seu chamado valor de uso.

Portanto, está-se a afirmar que a atribuição de sentido ao existente se dá, em regra, por meio do trabalho, momento no qual o homem atribui tal sentido por meio das possibilidades de uso que projeta nos entes enquanto disponíveis para construção do necessário para sobrevivência humana.

Eis aqui a objetivação do trabalho, a qual ocorre primeira e diretamente com o resultado final nesta processualidade produzido, enquanto produto do trabalho, mas também se dá com todos os entes que são usados na condição de insumos para o ato de trabalho, os quais passam a ter uma valor de uso, portanto, são objetificados passando a integrar as relações do humano, agora esse na condição de ser social, que também se relaciona com as coisas-sentido.

Nesta mesma processualidade marcada pela proxemia, há que se indicar que ocorre, ou deva ocorrer, a proximidade, ou seja, o real processo de sociabilidade, o qual deve se dar no respeito ao absolutamente outro, todavia

a propriedade privada e a divisão social do trabalho, inerentes à sociedade capitalista, promovem o afastamento entre o trabalhador e o produto do seu trabalho e também entre o trabalhador e a sua própria força de trabalho. A relações de produção na sociedade capitalista fazem com que o homem deixe de reconhecer-se em suas próprias criações, o que gera um processo conhecido como alienação. Alienado, o homem mergulhado no trabalho abstrato já não consegue ver-se como parte da totalidade histórica e muito menos reconhecer as contradições inerentes às relações de classe.²⁹⁹

As relações originadas na processualidade do trabalho, nas relações capitalistas, onde este passa a ser qualificado como abstrato e alienador das subjetividades humanas, por meio do chamado estranhamento, são relações onde a proximidade não se concretiza e, aqui, há que se falar em ausência de proximidade e aniquilação da diferença que marca os processos de individuação em grau mais elevado possível.

²⁹⁹ ALMEIDA, Silvio Luiz de. **O direito no jovem Lukács**: A filosofia do direito em História e consciência de classe. São Paulo: Alfa-Omega, 2006. p. 33.

Há um distanciamento tão elevado que isola, inclusive do si-mesmo, de tal forma que a sociabilidade que é marca central do ser social, enquanto humanidade humanizada do humano é substituída, mascarada pela tratativa objetificante, reificante do humano, ou seja, há a relação de proxemia, na qual o humano é desumanizado e passa a ser compreendido como um ente, ou seja, passa-se a compreender o humano não em sua subjetividade da proximidade, mas aplicando-se a este valor de uso, na condição de coisa-sentido disponível para sobrevivência do eu.

O absolutamente outro passa a ser insumo para sobrevivência do eu solipsista, que por meio de uma compreensão ideologizadora, portanto, falsa da realidade, enquanto necessidade deixa de enxergar no diferente de si humanidade.

Tal processo é a falência da sociabilidade humana, inclusive e especialmente porque no isolamento o eu solipsista também se desumaniza e passa a auto-exploração e autovalorização a partir de si-mesmo, também, ou seja, há reificação também do que se compreende como disponível enquanto valor de uso para sua própria subsistência.

É preciso indicar-se que

Lúkacs denuncia a incapacidade da filosofia de compreender o fenômeno da reificação, e a conseqüente alienação espiritual do indivíduo moderno. A filosofia, em particular, e a cultura, em geral, na sociedade burguesa refletem a condição do indivíduo de “falsa consciência” que depende da esfera do modo de produção capitalista a que ele pertence, de modo que haverá uma consciência dependente do consumo, uma dependente da circulação do capital, outra da administração pública, ou privada do capital, e assim por diante. Ao indivíduo, como aos intelectuais, faltará uma visão geral da totalidade social. A burguesia não pode compreender plenamente a totalidade da sociedade civil que domina, pois não está vinculada ao processo de produção, para melhor dominá-lo. O proletário é o elemento que produz a essência da sociedade capitalista, pois é o produtor material de mercadorias. Lúkacs defende a existência de uma *consciência de classe atribuída por direito* e explica o que ela é: “a consciência de classe é a reação racionalmente adequada que é assim atribuída por direito a uma determinada situação típica no processo de produção. Seria a consciência que todo proletário deveria ter ao considerar sua própria condição de ser, sua própria situação de classe, se fosse capaz de fazê-lo, isto é, superar a situação em que se encontra vivendo, isto é, após a derrota da revolução e dentro da hegemonia fordista.”³⁰⁰

Lukácsianamente, quer-se indicar que o processo de reificação é fenômeno complexo, que tem a divisão do trabalho e a atribuição do chamado valor de troca das mercadorias produzidas como eixos centrais.

³⁰⁰ INFRANCA, Antonino. **Gyorgy Lukács**. Trad. Ariovaldo Santos. São Paulo: Práxis, 2022. p. 37-38.

A produção do falso socialmente necessário é constante e central realidade na sociedade do capital, onde ideologicamente as condições de espaço e tempo tem sua realidade mascarada e manipulada, impedindo-se assim os processos reais de sociabilidade e de subjetivação da humanidade do humano, passando-se a estar-se diante de processos de vivência sem sentido, senão a manutenção das condições necessárias para prosseguimento das relações explorativas nas quais o ser humano é visto apenas a partir do seu valor de uso, sendo necessária a busca por uma concreta tomada de consciência.

Não se pode olvidar que

Essa tomada de consciência, entretanto, requer uma compreensão do ser, que é uma forma de autoconsciência que se baseia em valores éticos, o que, por sua vez, representa um conflito entre o interesse moral individual, muitas vezes oportunista, e os valores éticos de pertencer à uma classe. A consciência de classe se move de dentro de si mesmo para por si mesmo; ela se torna a postura da necessidade de libertação da reificação, da exploração, para emancipação e o reino da liberdade.³⁰¹

Vê-se, assim, com Infranca que a tomada de consciência da condição de explorado é uma forma de autoconsciência com base em valores éticos, os quais aqui se indica como os valores da ética da libertação dusseliana, que precisam irromper a barreira do meramente individual para que estejam presentes na vivência da processualidade do trabalho, passando estes a serem, assim, elementos constitutivos e constituídos na e pela sociabilidade humana, portanto, condição de ponto de partida e de ponto de chegada dos processos de subjetivação, fazendo-se assim do humano do humano deveras humanizado em momento que se tornará reproduzido pelas novas subjetividades em suas futuras relações de trabalho.

Assim, tem-se que

Lukács indica claramente quando o ser humano entra na condição de pertencer ao gênero humano: assim como a consciência especificamente humana só pode surgir em conexão e como um efeito da atividade social dos homens (trabalho e linguagem), assim a consciência de pertencer ao gênero se desenvolve a partir de sua convivência e cooperação concreta.³⁰²

É chegado o momento de indicar-se, em reforço, que as subjetividades humanizadas são resultado de processos intersubjetivos nos quais coletivamente

³⁰¹ INFRANCA, Antonino. **Gyorgy Lukács**. Trad. Ariovaldo Santos. São Paulo: Práxis, 2022. p. 39.

³⁰² *Ibidem*, p. 61.

intersubjetividades se tocam, ou seja, a tomada de consciência de que se faz parte do gênero humano, é sempre em-relação, portanto, fora da proximidade não há que se falar em humanidade, nem enquanto gênero nem enquanto subjetividade.

Repise-se, “a consciência de pertencer ao gênero se desenvolve a partir de sua convivência e cooperação concreta,” ou seja, o primado ético de uma sociabilidade na proximidade é o elemento humanizante do humano do humano, e tem no complexo do trabalho o local formal para sua vivência.

O trabalho é, portanto, a atividade na qual há a possibilidade, sempre em-relação de tomada de consciência do pertencimento ao gênero humano, enquanto indivíduo, único e singular, que vive rodeado por outros humanos humanizados, também únicos e singulares.

A ética da libertação, portanto, tem na processualidade do trabalho o seu lugar para concretude e vivência emancipatória e humanizante do humano do humano, o que se demonstra como sinônimos.

Novamente com Infranca indica-se que

As relações sociais também são dominadas pelo trabalho e a posição teleológica dos fins a serem alcançados pelo trabalho, mais precisamente as relações sociais são dominadas pela questão: o que fazer com a força de trabalho excedente e a mais-valia produzida, que é superior à reprodução natural da vida biológica, e que no sistema capitalista é a categoria dominante tanto na economia como na política.³⁰³

Quer-se dizer que a superação da leitura da realidade pela lógica do capital e a volta ao trabalho concreto, com pores ontológicos reais e não produzidos pelos falseamentos ideológicos é processualidade necessária para que se tenha a busca e o possível resultado humanizante do humano.

Chama-se, assim, o trabalho de categoria constitutiva também constituída do e pelo humano do humano, uma vez que é neste enquanto categoria central da ontologia do ser social que a prática alérgica do método analético se vislumbra enquanto concretude possível, com força material para alteração das subjetividades que viverem tal processo, as quais também modificarão a própria processualidade do trabalho, uma vez que em seus futuros pores teleológicos estarão conscientes de sua pertença ao gênero humano, marcada esta pela responsabilidade ética pelo absolutamente outro.

³⁰³ INFRANCA, Antonino. **Gyorgy Lukács**. Trad. Ariovaldo Santos. São Paulo: Práxis, 2022. p. 63.

Importante indicar-se que

A ênfase na gênese sócio histórica e ontológica do problema da individualidade está relacionada a eliminar o risco do falseamento das bases fundamentais do homem no campo filosófico, científico e mesmo artístico. No seu entendimento, se for eliminada a base ontológica do trabalho, a individualidade resulta numa abstração ideal que não revela a essência humana concreta. Mas aponta para a possibilidade do conhecimento da individualidade no mundo contemporâneo e realça aspectos a serem considerados quando diz que podemos tratar desta etapa relativamente nova no desenvolvimento da generidade humana, o acesso a ela pressupõe sempre o esclarecimento geral.³⁰⁴

Portanto, a compreensão da individualidade humana, que se identifica como ser social, precisa basear-se nas condições de espaço e tempo, onde a historicidade do homem, que constrói as condições para sua própria existência como ser social, é elemento inafastável, de tal forma que não se está a falar em uma noção ideal de modificação da realidade, mas sim em uma noção concreta de modificação desta, a partir desta mesma, ou seja, a história possibilitando que se faça, ontologicamente uma nova história, pela compreensão crítica das atuais condições de espaço e tempo e do falseamento destas originado pela ideologia capitalista dominante.

A compreensão dessas bases fundamentais, permitirá afastar o processo de reificação do humano do humano, verdadeira concepção abstrata e irreal de individualidade, que não reflete a realidade da condição humana, mas sim mascara a humanidade do humano com a máscara anteriormente chamada de função-sentido.

Ressalte-se, a compreensão da subjetividade individual é resultado do chamado esclarecimento geral, ou seja, por meio do conhecimento e da reflexão crítica sobre as bases ontológicas e sociais do tempo presente.

Nesse contexto,

No atual estágio de desenvolvimento sócio humano, demandas das objetivações da realidade social, seja de base prática, seja de nível mais elevado, revelam dois aspectos: sua singularidade é uma das múltiplas possibilidades surgidas somente e necessariamente em um dado estágio da generidade; ao mesmo tempo, a decisão individual se refere, no imediato, aos problemas nascidos da base econômica naquele determinado nível de generidade. Assim, as demandas às quais os homens devem responder, bem como as escolhas que realizam no percurso de suas vidas, são respostas às demandas postas somente pelo estágio de generidade no qual estes mesmos indivíduos reproduzem sua existência. Além disso, estão relacionadas aos problemas imediatos da generidade real cujas bases econômicas fazem

³⁰⁴ COSTA, Gilmaisa Macedo da. **Indivíduo e sociedade**: sobre a teoria de personalidade em Georg Lukács. São Paulo: Instituto Lukács, 2012. p. 71-72.

emergir os dilemas da adequação individual ao gênero. Na realidade, a constituição do homem em gênero humano a cada momento é resultado da interação dos dois processos que impulsionam à genericidade no plano social e no plano da realização individual.³⁰⁵

Insiste-se, as demandas da realidade social revelam dois aspectos importantes.

Primeiramente, que a singularidade de cada indivíduo é uma das múltiplas possibilidades que surgem somente em um determinado estágio da evolução social, ou seja, a individualidade é influenciada pelo contexto social em que se desenvolve, de forma que os processos de subjetivação ocorrem sempre em-relação, e condicionados pelas chamadas condições de espaço e tempo.

Neste contexto, afere-se que a decisão individual é, no imediato, uma resposta aos problemas econômicos e sociais do nível de genericidade em que o indivíduo está inserido, ou seja, não há individualidade isolada integralmente, uma vez que o isolamento decorrente da produção do falso socialmente necessário do capital é um isolamento também falseado, que não produz individualidades, ao revés, apenas aniquila estas, pela produção de uma falsa noção subjetiva.

Assim, a construção das subjetividades humanas como resultado da compreensão do pertencimento ao gênero humano se dá na condição de resultado da interação, da evolução social e da realização individual, ou seja as condições espaço temporais de vivência são seu nascedouro, sendo portanto, o trabalho categoria constitutiva e também constituída da e pela humanidade do humano do humano.

Isso posto, é chegado o momento de junguianamente discorrer-se sobre o inconsciente coletivo nas processualidades até agora descritas.

³⁰⁵ COSTA, Gilmaisa Macedo da. **Indivíduo e sociedade:** sobre a teoria de personalidade em Georg Lukács. São Paulo: Instituto Lukács, 2012. p. 72.

6. DO INCONSCIENTE COLETIVO - JUNG PARA ALÉM DO INDIVIDUAL: ARQUÉTIPOS E SUBJETIVAÇÃO

Carl Gustav Jung, enquanto principal pensador da chamada psicologia analítica, originariamente discípulo de Freud, que acabara por romper com seu mestre, por conta de sua busca por se avançar na compreensão da humanidade do humano será o autor utilizado como fundamento basilar deste capítulo.

O objetivo primário deste momento configura-se na tentativa de demonstra-se como a humanização do humano tem como pressuposto a adoção do método analético, ou seja, o respeito à exterioridade do absolutamente outro, este consubstanciado em vivência real de um pensar-viver local humanizado.

Para tanto, buscar-se-á indicar um traço coletivo que se faz presente na construção do que se quer compreender como exterioridade humanizante do humano.

A ontologia do ser social lukásciana conecta-se com um pensar-viver que observa a exterioridade do eu-tu/tu-eu, marcado, portanto, de maneira fundamental pela conectividade originária também com o cosmos.

Portanto, em respeito aos paradigmas aqui empregados há respeito à ligação do humano com o biológico, uma vez que se tentará apresentar a influência de elementos idênticos em lugares diferentes e desconectados subjetivamente em um primeiro momento.

Assim, com Jung indaga-se: de que maneira interpretar e como justificar que múltiplas individualidades reconheçam imagens e mitos idênticos, sem que exista qualquer ligação entre estas?

Justifica-se que sempre na história humana figuras, imagens e mitos são reproduzidos, repetidos, desde a arte rupestre até o tempo presente, sem interligações diretas e objetivas.

Inicia-se análise de busca de delineamento compreensivo de elementos de identidade cultural pelo trabalho concreto, caracterizada esta como da libertação e, por uma conexão também com os elementos biológicos, em tal profundidade que mister avançar-se ao inconsciente.

Jung, o originário pensador do inconsciente coletivo foi qualificado como bruxo, diante de sua busca por demonstrar elementos holísticos de compreensão até então completamente desconhecidos, tornando-se, portanto, pensador, em algum

sentido, periférico, enquanto exterioridade negada, já que, inclusive a cientificidade de seu pensar-viver, foi amplamente desacreditada.

Concreto resgatar da holisticidade suplantada pelo *ego conquiro*, na construção da racionalidade moderna, é o elemento que se busca aqui desmitificar.

Debruçando-se sobre a ideia de mito como elemento central, afere-se que a expressão mitologia deriva do grego *mién*, significando: manter a boca e os olhos fechados, remontando-se a origem da expressão aos antigos mistérios de iniciação.³⁰⁶

Com idêntica origem há ainda *mysterion*, - mistérios – e *mýstes*, expressão que designava os iniciados.³⁰⁷

Mister indicar-se que

o mito está, portanto, associado de forma definitiva ao misterioso e ao que não pode ser expresso pelo discurso lógico da consciência: ao mundo do *logos* propriamente dito. O mito seria uma *roupagem* ou um *escafandro* com o qual o homem das sociedades tribais se veste para entrar no mundo exterior.³⁰⁸

Correta a afirmação de que o mito era característica das sociedades tribais? Exclamativamente, indica-se que se trata de falsa afirmação, se atribuída compreensão holística.

Não se negue que com a passagem do tempo a forma do pensar-viver, e o próprio conteúdo do pensado sofreram alterações constantes.

Todavia, também não se pode negar que a origem das compreensões e individualidades humanas, e também das autoafirmações e individuações tiveram como base mitos, enquanto se estava a falar das sociedades pré-rationais.

Assim, diz-se que na realidade pensante racionalizada superou-se a legitimação mítica, ou mística, pela chamada legitimação racional, derivada, portanto, da razão, consciência pensante, todavia, na tentativa de demonstração em andamento, é de se mencionar que

percebemos que é tarefa de cada um de nós procurar respostas dentro do microcosmo do processo de individuação de cada um, para produzir transformação no macrocosmo da convivência das famílias, das sociedades, das cidades, das culturas, e mesmo da espécie humana. Pois, com Jung, acredita-se que só a experiência pessoal do indivíduo pode trazer a

³⁰⁶ BOECHAT, Walter. **A mitopoiese da psique: mito e individuação**. Petrópolis: Vozes, 2008. *Passim*

³⁰⁷ *Ibidem*.

³⁰⁸ *Ibidem*. p.17.

verdadeira transformação coletiva.³⁰⁹

A contemporânea forma de pensar-viver (transmodernidade), época de crise paradigmática, com reflexos diretos na identidade e legitimação dos conceitos fundamentais atuais, liga-se claramente com a noção de mito.

A individuação, enquanto reconhecimento do eu íntimo passa pela necessidade premente de compreensão ideal mítica, ou seja, a formação psíquica, conforme lição de Jung, dá-se no meio social.

Assim, é marcada por elementos gerais e coletivos, além de valores que emergem do chamado inconsciente coletivo.

Veja-se que partindo, no momento seguinte, para a individuação, essas elementares são pessoalizados, trazendo à tona as características subjetivas do eu, de forma que, mesmo antes de conceituar o inconsciente coletivo e os arquétipos em sentido estrito, faz-se possível indicar: os ditos arquétipos são limitadamente determinados em sua forma, de maneira que enquanto imagem primordial só passarão a possuir conteúdo efetivamente determinável no momento em que se tornarem conscientes, preenchido este pelo que se pode chamar de experiência consciente.

Novamente, indica-se que a formação da subjetivação periférica neoliberal esbarra na impossibilidade de aplicação marcada pela visão do trabalho concreto enquanto elemento altérico de humanização do humano, sendo, nada mais do que compromisso firmado no contexto explorativo excludente, ou seja, de totalidade totalizante.

Verifica-se que a presença dos mitos nos processos de individuação, e conseqüentemente, nos processos de formação do inconsciente coletivo surge como paradigma inegável do pensar-viver. É real a presença de mitos, na condição de condicionantes da formação da realidade de paradigmas e suas correntes variantes afirmativas e evolutivas, ou seja, há que se compreender que ao falar-se em legitimação do pensar o pensar-viver, fala-se no que se pode denominar como mito-paradigma.

Destarte, no tempo presente há um eu caracterizado como um não-eu, com o qual se guarda ampla relação, que se pode afirmar, dialeticamente, leva a formação do próprio consciente-individual-eu.

³⁰⁹ BOECHAT, Walter. **A mitopoiese da psique: mito e individuação**. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 162.

A consciência do humano do humano é um lugar complexo, de onde se originam muitos conteúdos e aspectos compreensivos, todavia, para além existe o pré-consciente, ou inconsciente, elemento sugestionador da consciência.

Há, portanto, algo de “sombrio”, que está em cada humano, com poder de interferir em suas condutas, escolhas, comportamentos, enfim, um algo a mais, que a simples consciência, dita racional não pode explicar sozinha.

Veja-se:

não há outra solução a não ser reconhecer o irracional como função psíquica necessária, porque sempre presente, e considerar os seus conteúdos, não como realidades concretas (o que seria um retrocesso!), mas como realidades psíquicas – realidades, uma vez que são atuantes, isto é, verdadeiras. O inconsciente coletivo é uma figuração do mundo, representando a um só tempo a sedimentação multimilenar da experiência. Com o correr do tempo, foram-se definindo certos traços nessa figuração. São os denominados arquétipos ou dominantes – os dominadores, os deuses, isto é, configurações das leis dominantes e dos princípios que se repetem com regularidade à medida que se sucedem as figurações, as quais são continuamente revividas pela alma. Na medida em que essas figurações são retratos relativamente fiéis dos acontecimentos psíquicos, os seus arquétipos, ou melhor, as características gerais que se destacam no conjunto das repetições de experiências semelhantes também correspondem a certas características gerais de ordem física. Este é o motivo pelo qual é possível transferir figurações arquetípicas, como conceitos ilustrativos da experiência diretamente ao fenômeno físico – ao éter, o elemento arcaico do sopro ou da alma, representando na imaginação geral, ou à energia, a força mágica – outra idéia universalmente difundida. Devido ao seu parentesco com as coisas físicas, os arquétipos quase sempre se apresentam em forma de projeções, e quando estas são inconscientes, manifestam-se nas pessoas com quem se convive, subestimando ou sobre-estimando-as. (...)³¹⁰

Há que se ressaltar que a existência de algo para além da consciência, parece ser elementar, de tal forma que este algo influencia ou, no mínimo, contribui de maneira significativa nas decisões, bem como no processo de formação e individuação do humano do humano.

Nesse contexto, leva-se ao face-a-face e à vivência de tal momento de libertação materializado como o reconhecimento humanizante do humano do humano, esse além da consciência. Assim, é imperativo analisar o eu solipsista, para se compreender a relação primária com o absolutamente outro, fechando-se, assim, o ciclo holístico do trabalho concreto, enquanto coletivo-individual/em/relação-coletivo-individual.

³¹⁰ JUNG, Carl Gustav. **Psicologia do inconsciente**. Trad. Maria Luiza Appy. 17. ed. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 85-86.

Portanto, um mergulho no inconsciente de cariz coletivo, não deve ser entendido como "conscientização" ou sua supressão e repressão, mas sim como a compreensão de suas características e ímpar relevância. Está-se, assim, diante de algo elementar para a apreensão do que significa agir conscientemente, visando alcançar o objetivo desta tese.

Para retomar, é crucial desvendar-se que existe algo além do próprio inconsciente, que dialoga e até mesmo determina sua atuação, assim como a do consciente, moldando o desenvolvimento e a ação da individualidade.

Mas do que se está a falar? Chegou-se ao momento de demonstrar que o inconsciente humano, segundo a perspectiva junguiana, possui camadas e momentos distintos que precisam ser explorados.

Dessa forma, é válido afirmar que esse inconsciente coletivo:

(...) parece se constituir de motivos mitológicos ou imagens primordiais, razão pela qual os mitos de todas as nações são seus reais representantes. De fato, a mitologia como um todo poderia ser tomada como uma espécie de projeção do inconsciente coletivo (...). Portanto, podemos estudar o inconsciente coletivo de duas maneiras: ou na mitologia ou na análise pessoal³¹¹

Inspirando-se, mais uma vez, no pensamento de Jung, para que se possibilite a compreensão do conteúdo e da forma do que se fala ao se mencionar a análise do dito inconsciente coletivo:

afora as recordações pessoais, existem em cada indivíduo as grandes imagens "primordiais", como foram designadas acertadamente por Jacok Burckhardt, ou seja, a aptidão hereditária da imaginação humana de ser como era nos primórdios. Essa hereditariedade explica o fenômeno, no fundo surpreendente, de alguns temas e motivos de lendas se repetirem no mundo inteiro e em formas idênticas (...).³¹²

Indica-se, destarte, que se pode avançar-se para além, naquilo que, classicamente, se denomina inconsciente, chegando-se ao que se denomina pré-infância, devendo-se sempre ter como horizonte que os arquétipos são "estruturas básicas e universais da psique, os padrões formais de seus modos de relação são padrões arquetípicos."³¹³

Deve-se afirmar que

³¹¹ JUNG, Carl Gustav. **Símbolos da transformação**. Petrópolis: Vozes, 1986. § 325.

³¹² *Idem*. **Psicologia do inconsciente**. Trad. Maria Luiza Appy. 17. ed. Petrópolis: Vozes, 2007, p.57.

³¹³ HILLMAN, J. **Estudos de psicologia arquetípica**. Rio de Janeiro: Achiamé, 1992, p. 22.

essa descoberta significa mais um passo à frente na interpretação, a saber: a caracterização de *duas camadas no inconsciente*. Temos que distinguir o inconsciente *pessoal* do inconsciente *impessoal* ou *suprapessoal*. Chamamos este último de inconsciente coletivo, porque é desligado do inconsciente pessoal e por ser totalmente universal; e também porque seus conteúdos podem ser encontrados em toda parte, o que obviamente não é o caso dos conteúdos pessoais, o inconsciente pessoal contém lembranças perdidas, reprimidas (propositalmente esquecidas), evocações dolorosas, percepções que, por assim dizer, não ultrapassam o limiar da consciência (subliminais), isto é, percepções dos sentidos que por falta de intensidade não atingiram a consciência e conteúdos que ainda não amadureceram para a consciência.³¹⁴

Verifica-se, assim que o inconsciente coletivo é composto pelo que se pode denominar, de “arquetipos”.

Tal conteúdo, supera a camada mais superficial do além consciência, o que faz com que se observe que neste “(...) as fantasias não repousam mais sobre reminiscências pessoais, trata-se da manifestação da camada mais profunda do inconsciente, onde jazem adormecidas as imagens humanas universais e originárias.”³¹⁵

“Estas imagens devem ser consideradas como se apresentassem descrições de nós mesmos, ou de nossas situações inconscientes, na forma de analogias ou parábolas.”³¹⁶

Com relação à relevância de tais conteúdos:

Os arquetipos são, portanto, coisas extremamente importantes, de efeito considerável, e que merecem toda a nossa atenção. Não devem ser simplesmente reprimidos, mas, devido ao perigo de contaminação psíquica, convém levá-los muito a sério. Como quase sempre se apresentam sob a forma de projeções, e estas só são possíveis quando alguém as recebe, avaliar e julgá-las é extremamente difícil. Pois bem, se alguém projeta o diabo no outro, é porque essa pessoa tem algo em si que possibilita a fixação da imagem. Mas nem por isso essa pessoa tem que ser um diabo. Muito pelo contrário. Pode até ser uma pessoa boníssima, mas é incompatível com a pessoa que projeta, o que tem sobre elas um efeito “diabólico” (isto é, separador). Nem a pessoa que projeta precisa ser diabo (embora deva reconhecer que dentro dela o diabólico também existe) como ainda por cima foi enganada por ele, uma vez que o projeta. Mas nem por isso é “diabólica”; pode ser uma pessoa tão correta quanto a outra (...).³¹⁷

³¹⁴ JUNG, Carl Gustav. **Psicologia do inconsciente**. Trad. Maria Luiza Appy. 17. ed. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 58.

³¹⁵ *Ibidem*. p. 57.

³¹⁶ HILLMAN, J. **Estudos de psicologia arquetípica**. Rio de Janeiro: Achiamé, 1992. p. 197.

³¹⁷ JUNG, Carl Gustav. **Psicologia do inconsciente**. Trad. Maria Luiza Appy. 17. ed. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 86-87.

Seguindo-se neste trilhar, é pressuposto indicar

Este pensamento não requer esforço, afasta-se da realidade para fantasias do passado e do futuro. Aqui termina o pensamento em forma de linguagem, imagem segue imagem, sensação segue sensação (...) trabalha sem esforço, espontaneamente, com conteúdos encontrados prontos e é dirigido por motivos inconscientes (...) afasta-se da realidade, liberta tendências subjetivas e é improdutivo em relação à adaptação.³¹⁸

Destarte, em sua camada coletiva, avança, como já dito, aquela camada previamente debatida – pessoal –. Portanto, vai-se ao pré-infantil, sendo que este e seus arquétipos emergem da acumulação histórica de vivências da humanidade em si.

Ressalte-se, mais uma vez que:

mencionamos anteriormente o fato de o inconsciente conter como que duas camadas: uma pessoal e outra coletiva. A camada pessoal termina com as recordações infantis mais remotas; o inconsciente coletivo, porém, contém o tempo pré-infantil, isto é, *os restos da vida dos antepassados*. As imagens das recordações do inconsciente coletivo são imagens não preenchidas, por serem formas não vividas pessoalmente pelo indivíduo. Quando, porém, da primeira infância, penetrando nas pegadas ou na herança da vida ancestral, aí despertam os quadros mitológicos: os arquétipos. Abre-se então um mundo espiritual anterior, de cuja existência nem sequer suspeitávamos. Aparecem conteúdos que talvez contrastem violentamente com as convicções que até então eram nossas. (...) ³¹⁹

Vê-se que a vivência real do que é chamado de arquétipo, ousando-se até mesmo um destoar do pensamento de Jung, que serve como base para a reflexão sobre este tema, é frequente. Em outras palavras, reitera-se aqui tudo o que foi mencionado anteriormente sobre o mito, visto como uma realidade singular na individuação.

É mister afirmar-se que o papel da camada arquetípica, ou seja, os mitos a serem vivenciados posteriormente no processo de individuação não têm sua origem na consciência individual, nem mesmo na inconsciência individual.

Então, qual seria a origem? Chega-se, assim, ao ponto de partida deste momento. A origem dos mitos, embora não expressamente escrita, é o que se chama de inconsciente coletivo e seu conteúdo. Os arquétipos são, portanto, a origem coletiva dos mitos, dando origem à determinação da individualização.

³¹⁸ JUNG, Carl Gustav. **Símbolos da transformação**. Petrópolis: Vozes, 1986. p. 16.

³¹⁹ *Idem*. **Psicologia do inconsciente**. Trad. Maria Luiza Appy. 17. ed. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 69.

Em última análise, o inconsciente coletivo emerge como fonte dos mitos arquetípicos, de certa forma moldando a individuação como um momento de afirmação do coletivo-individual/em/relação-coletivo-individual.

É necessário destacar que o que se reflete no face-a-face, completando o girar da vida que se pretende demonstrar, pode retornar à origem com novos valores capazes de alterar a própria experiência do que já foi vivido.

Assim, retornando-se ao que foi dito anteriormente, observa-se que

(...) a experiência do arquétipo é freqüentemente guardada como o segredo mais íntimo, visto que nos atinge no âmago. É uma espécie de experiência primordial do não-eu da alma, de um confronto interior, um verdadeiro desafio. É compreensível que se procure socorro em imagens paralelas; o acontecimento original desde poderá ser reinterpretado de acordo com imagens alheias (...) através de reinterpretações a experiência original é substituída por imagens e palavras emprestadas de fontes estranhas e por interpretações, idéias e formas que não nasceram necessariamente no nosso chão e, sobretudo, não estão ligadas ao nosso coração, mas apenas à cabeça. E a cabeça nem mesmo é capaz de as pensar claramente, porque jamais as teria inventado, são um bem roubado, que não prospera. O sucedâneo transforma as pessoas em sombras, tornando-as irreais. Colocam letras mortas no lugar de realidades vivas e assim vão se livrando do sofrimento das oposições e vão se esgueirando para um mundo fantasmagórico, pálido, bidimensional, onde murcha e morre tudo o que é criativo e vivo. Os acontecimentos indizíveis provocados pela regressão ao tempo pré-infantil não exigem sucedâneos, mas uma *realização individual* na vida e na obra de cada um. Aquelas imagens se formaram a partir da vida, do sofrimento e da alegria dos antepassados e querem voltar de novo à vida, com experiência e como ação. Mas por causa de sua oposição à consciência não podem ser traduzidas imediatamente para o nosso mundo, mas é preciso achar um caminho intermediário conciliatório entre a realidade consciente e a inconsciente.³²⁰

O já indicado, junguianamente, aparentemente contrapõe-se ao antes apresentado como compreender do tema em questão. Mas, há que avançar-se.

O ponto está em indicar que os conteúdos arquetípicos são de difícil reconhecimento no cotidiano, pois não podem ser encontrados de maneira imediata em uma análise do dia-a-dia.

Estes escapam da compreensão racional-consciente, exigindo uma abordagem direta às profundezas humanas do humano. Para tal ato, por sua vez, muitas vezes não se está preparado, uma vez que as máscaras contemporâneas e suas abordagens "místicas", sejam subjetivas ou objetivas, constituem o material fundamental da existência e manutenção, dificultando assim a recuperação ou a

³²⁰ JUNG, Carl Gustav. **Psicologia do inconsciente**. Trad. Maria Luiza Appy. 17. ed. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 70-71.

chegada ao humano do humano, como mencionado anteriormente. Isso, por sua vez, também impede o reconhecimento da exterioridade do absolutamente outro nos interagires do eu-tu-tu-eu.

Indicando-se de maneira mais clara, a compreensão da impossibilidade de traduzir imediatamente os conteúdos arquetípicos para o mundo vivido está relacionada ao reconhecimento de sua ligação direta com a formação da individuação. Em suma, trata-se de não se conseguir encontrar a evidência pura do evidente, o que torna o processo obscuro, já que se fala em humanizar o humano.

Quanto à afirmação de que é mister encontrar-se um caminho conciliatório entre o consciente e o inconsciente, é fundamental entender que a expectativa é a de compreender o que está claro e reconhecer que os conteúdos do inconsciente coletivo influenciam os conteúdos do consciente. Assim, conciliá-los não é apenas compreender que há algo de grandiosa relevância localizado além dos limites da consciência individual e da inconsciência, também particular, mas também reconhecer que esse elemento fundamental contribui para a construção de um modo de pensar-viver da libertação, no contexto do trabalho concreto.

6.1. DA FORMAÇÃO DO INCONSCIENTE COLETIVO

Posteriormente à exploração em certa medida dos conceitos fundamentais de arquétipo, assim como, de modo especial, do inconsciente coletivo, ainda que estes não tenham sido mencionados diretamente, como um elemento psíquico intencional na construção do presente, é necessário agora, antes de discutir diretamente a formação deles, apresentar conceitos objetivos.

Como base, caracteriza-se o que seria a psique, a qual “abrange todos os pensamentos, sentimentos e comportamentos, tanto os conscientes como os inconscientes. Funciona como um guia que regula e adapta o indivíduo ao ambiente social e físico.”³²¹

Pode-se, portanto, indicar que para Jung esta seria formada por inúmeras esferas concêntricas. A mais superficial é a consciência, enquanto as demais, de maior profundidade, indicariam o inconsciente, em seu duplo grau (pessoal e coletivo).

Assim, “a psique compõe-se de numerosos sistemas e níveis diversificados,

³²¹ HALL, Calvin S.; NORDBY, Vernon J. **Introdução à Psicologia Junguiana**. São Paulo: Cultrix, 2000. p.25

porém interatuantes,³²² ou seja, há três esferas em constante interatuação, ou em constante troca, quais sejam: consciência, o inconsciente pessoal e o inconsciente coletivo.

Veja-se:

A consciência forma-se a partir do inconsciente e vai se desenvolvendo progressivamente, de acordo com alguns padrões (arquétipos). Não somente o corpo (com os órgãos, músculos, sistema nervoso e cérebro) evolui, mas também a consciência. Como se ela fosse um 'órgão' invisível que também cresce, desenvolve-se, adoece, necessita de cuidados e transforma-se ao longo de nossas vidas³²³

Eis o momento de mencionar-se que:

O inconsciente coletivo é uma parte da psique que pode distinguir-se de um inconsciente pessoal pelo fato de que não se deve sua existência à experiência pessoal, não sendo, portanto, uma aquisição pessoal. Enquanto o inconsciente pessoal é constituído essencialmente de conteúdos que já foram conscientes e, no entanto desapareceram da consciência por terem sido esquecidos ou reprimidos, os conteúdos do inconsciente coletivo nunca estiveram na consciência e, portanto, não foram adquiridos individualmente, mas devem sua existência apenas à hereditariedade. Enquanto o inconsciente pessoal consiste em sua maior parte de complexos, o conteúdo do inconsciente coletivo é constituído essencialmente de arquétipos.³²⁴

Portanto, é possível compreender o inconsciente coletivo como a camada mais profunda da psique, para além da camada de inconsciência individual. Trata-se de uma camada mais densa, profunda, de difícil acesso e de natureza coletiva. Em momento originário, é independente das experiências pessoais, sendo transmitido hereditariamente pelos arquétipos como uma potência, ou seja, como possibilidade de repetição e transformação na consciência, resultando em nova experiência individual para o ser humano.

Este, portanto, é “parte da psique que se pode distinguir do inconsciente pessoal. O inconsciente pessoal compõe-se de conteúdos que foram em certo momento conscientes, ao passo que os conteúdos do inconsciente coletivo jamais o foram no período de vida de um indivíduo.”³²⁵

³²² HALL, Calvin S.; NORDBY, Vernon J. **Introdução à Psicologia Junguiana**. São Paulo: Cultrix, 2000. p. 26

³²³ GRINBERG, Paulo. **Jung, o Homem Criativo**. São Paulo: FTD, 1997. p. 70.

³²⁴ JUNG, Carl Gustav. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. Trad. Maria Luiza Appy; Dora Mariana R. Ferreira da Silva. 11 ed. Petrópolis: Vozes, 2014. p. 51.

³²⁵ HALL, Calvin S.; NORDBY, Vernon J. **Introdução à Psicologia Junguiana**. São Paulo: Cultrix, 2000. p. 31

Dessa forma, pode-se afirmar, que existem valores e compreensões historicamente considerados verdadeiros e corretos socialmente ao longo do tempo. Entende-se que esses valores foram incorporados ao que é denominado como inconsciente coletivo, como parte dos conteúdos formativos dos arquétipos.

É necessário ponderar o que Jung afirmou a respeito desse processo:

O conceito de arquétipo, que constitui um correlato indispensável da ideia de inconsciente coletivo, indica existência de determinadas formas na psique, que são presentes todo o tempo e em todo lugar. A pesquisa mitológica denomina-as “motivos” ou “temas”: na psicologia dos primitivos elas correspondem ao conceito das *représentations collectives* de Levy-Brühl e no campo das religiões comparadas foram definidas como “categorias da imaginação” por Hubert e Mauss. Adolf Bastian designou-as bem antes como “pensamentos elementares” ou “primordiais”. A partir dessas referências torna-se claro que a minha representação do arquétipo – literalmente uma forma preexistente – não é exclusivamente um conceito meu, mas também é reconhecido em outros campos da ciência.³²⁶

Veja-se o conceito junguiano de inconsciente coletivo não é uma invenção científica:

Minha tese é a seguinte: à diferença da natureza pessoal da psique consciente, existe um segundo sistema psíquico, de carácter coletivo, não pessoal, ao lado do nosso consciente, que por sua vez é de natureza inteiramente pessoal e que – mesmo quando lhe acrescentamos como apêndice o inconsciente pessoal – consideramos a única psique passível de experiência. O inconsciente coletivo não se desenvolve individualmente, mas é herdado. Ele consiste de formas preexistentes, arquétipos, que só secundariamente podem tornar-se conscientes, conferindo uma forma definida aos conteúdos da consciência.³²⁷

Portanto, observa-se que o humano, como um ser eternamente em busca de sua plenitude existencial, está em constante processo de formação e reformulação, influenciado diretamente pelas suas vivências sociais com o absolutamente outro, que constitui a exterioridade ao seu redor. Essas interações exercem impacto significativo tanto em seu consciente quanto em seu inconsciente, especialmente através do e no trabalho concreto.

Nesse constante processo de mudança mútua e (re)formação, valores são elevados à condição de absolutos e incontestáveis. A formação desses valores ocorre

³²⁶ JUNG, Carl Gustav. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. Trad. Maria Luiza Appy; Dora Mariana R. Ferreira da Silva. 11 ed. Petrópolis: Vozes, 2014. p. 52.

³²⁷ *Ibidem*.

por meio das relações intersubjetivas. Assim, em tais circunstâncias, valores transcendem o consciente humano individual para o inconsciente, tornando-se reminiscências.

Neste ponto, é crucial afirmar que:

Hoje em dia devemos partir da hipótese de que o ser humano, na medida em que não constitui uma exceção entre as criaturas, possui, como todo animal, uma psique pré-formada de acordo com sua espécie, a qual revela também traços nítidos de antecedentes familiares, conforme mostra a observação mais acurada. Não temos razão alguma para presumir que certas atividades humanas (funções) constituem exceções a esta regra. Não temos a menor possibilidade de saber como são as disposições ou aptidões que permitem os atos instintivos do animal. Da mesma forma, é impossível conhecer a natureza das disposições psíquicas inconscientes, mediante as quais o homem é capaz de reagir humanamente. Deve tratar-se de formas de função as quais denominamos "imagens". "Imagens" expressam não só a forma da atividade a ser exercida, mas também, simultaneamente, a situação típica na qual se desencadeia a atividade". Tais imagens são "imagens primordiais", uma vez que são peculiares à espécie, e se alguma vez foram "criadas", a sua criação coincide no mínimo com o início da espécie. O típico humano do homem é a forma especificamente humana de suas atividades. O típico específico já está contido no germe. A idéia de que ele não é herdado, mas criado de novo em cada ser humano, seria tão absurda quanto a concepção primitiva de que o Sol que nasce pela manhã é diferente daquele que se põs na véspera.³²⁸

Tal processo segue seu evoluir, de tal forma que indicados valores são repetidos e repetidos, ao longo dos tempos, até que passam de fato à condição de coletivamente considerados verdadeiros, eis a passagem para a condição de conteúdo do chamado inconsciente coletivo, enquanto arquétipos em si mesmos, ou então na condição de legitimação destes.

Neste sentido,

Há milênios o cérebro humano está impregnado dessa idéia. Por isso, jaz no inconsciente de todos, à disposição de qualquer um. Apenas requer certas condições para vir à tona. (...) Os maiores e melhores pensamentos da humanidade são moldados sobre imagens primordiais, como sobre a planta de um projeto. Muitas vezes já me perguntaram de onde provêm esses arquétipos ou imagens primordiais. Suponho que sejam sedimentos de experiências constantemente revividas pela humanidade. Parece que a explicação não pode ser outra. (...) O arquétipo é uma espécie de aptidão para reproduzir constantemente as mesmas idéias míticas; se não as mesmas, pelo menos parecidas. Parece, portanto, que aquilo que se impregna no inconsciente é exclusivamente a idéia da fantasia subjetiva provocada pelo processo físico. Logo, é possível supor que os arquétipos sejam as impressões gravadas pela repetição de reações subjetivas. É óbvio que tal suposição só posterga a solução do problema (...).³²⁹

³²⁸ JUNG, Carl Gustav. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. Trad. Maria Luiza Appy; Dora Mariana R. Ferreira da Silva. 11 ed. Petrópolis: Vozes, 2014. p. 85-86.

³²⁹ *Idem*, **Psicologia do inconsciente**. Trad. Maria Luiza Appy. 17. ed. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 61-

Torna-se evidente, assim, a relevância de mencionar que há uma condição adicional a ser compreendida como característica dos arquétipos.

Além de expressarem experiências provenientes da historicidade do pensar-viver, os arquétipos também representam o que pode ser chamado de "influência" ou força empírica. Essa força manifesta uma tendência à repetição, uma condição intrínseca à natureza de valores amplamente aceitos, inicialmente conscientes, mesmo que implicitamente, mas que, ao desenrolar do tempo, revelam-se como são.

Diante do que Jung chamou de "acontecimento físico da matéria" que dá origem ao arquétipo, esse fenômeno surge com toda sua força, influenciando tanto o inconsciente quanto o consciente pessoal. Dessa forma, formam-se mitos capazes de se tornarem verdades em cada momento histórico, contribuindo para a perpetuação de verdades antigas, mesmo que baseadas em conteúdos falsos, como ocorre no tempo presente.

Indica-se que

Já nascemos com um potencial: somos dotados, desde o nascimento, de um repertório de padrões de comportamentos – os arquétipos – que irão depender de estímulos adequados do meio ambiente para se desenvolver. Potencialmente, toda a personalidade já está presente no nascimento, como um projeto³³⁰

Nesse contexto, os conteúdos arquetípicos do inconsciente coletivo representam uma verdadeira potencialidade a ser revelada nos processos de individuação. Estes processos devem sempre ocorrer de forma intersubjetiva, ou seja, a presença desses é tanto formadora quanto reformadora da possibilidade que se concretiza em meio aos processos de pensar-viver, atribuindo conteúdo ao inconsciente coletivo e conscientizando-o.

Mais uma vez indica-se que

Sempre deparo de novo com o mal-entendido de que os arquétipos são determinados quanto ao seu conteúdo, ou melhor, são uma espécie de "idéias" inconscientes. Por isso devemos ressaltar mais uma vez que os arquétipos são determinados apenas quanto à forma e não quanto ao conteúdo, e no primeiro caso, de um modo muito limitado. Uma imagem primordial só pode ser determinada quanto ao seu conteúdo, no caso de tornar-se consciente e portanto preenchida com o material da experiência consciente. Sua forma,

62.

³³⁰ GRINBERG, Paulo. **Jung, o Homem Criativo**. São Paulo: FTD, 1997 p. 82

por outro lado, como já expliquei antes, poderia ser comparada ao sistema axial de um cristal, que pré-forma, de certo modo, sua estrutura no líquido-mãe, apesar de ele próprio não possuir uma existência material. Esta última só aparece através da maneira específica pela qual os íons e depois as moléculas se agregam. O arquétipo é um elemento vazio e formal em si, nada mais sendo do que *uma facultas praeformandi*, uma possibilidade dada a priori da forma da sua representação. O que é herdado não são as idéias, mas as formas, as quais sob esse aspecto particular correspondem aos instintos igualmente determinados por sua forma. Provar a essência dos arquétipos em si é uma possibilidade tão remota quanto a de provar a dos instintos, enquanto os mesmos não são postos em ação *in concreto*. No tocante ao caráter determinado da forma, é elucidativa a comparação com a formação do cristal, na medida em que o sistema axial determina apenas a estrutura estereométrica, não porém a forma concreta do cristal particular. Este pode ser grande ou pequeno ou variar de acordo com o desenvolvimento diversificado de seus planos ou da interpenetração recíproca de dois cristais. O que permanece é apenas o sistema axial em suas proporções geométricas, a princípio invariáveis. O mesmo se dá com o arquétipo: a princípio ele pode receber um nome e possui um núcleo de significado invariável, o qual determina sua aparência, apenas a princípio, mas nunca concretamente. *O modo* pelo qual, por exemplo, o arquétipo da mãe sempre aparece empiricamente, nunca pode ser deduzido só dele mesmo, mas depende de outros fatores.³³¹

Exemplificativamente:

Uma pessoa sabe os nomes de muito amigos e conhecidos. Naturalmente, tais nomes não permanecem todo o tempo presentes na consciência, mas estão à disposição sempre que necessário. [...] Outro exemplo: podemos aprender ou observar uma coisa qualquer que, no momento, tenha para nós um pouco ou nenhum interesse. Anos mais tarde, esta coisa poderá se tornar muito importante e ser chamada do inconsciente pessoal.³³²

Compreendendo-se ora dito, deve-se complementar-se que

Nada nos impede de supor que certos arquétipos já estejam presentes nos animais, pertençam ao sistema da própria vida, e por conseguinte, sejam pura expressão da vida, cujo modo de ser dispensa qualquer outra explicação. Ao que parece, os arquétipos não são apenas impregnações de experiências típicas, incessantemente repetidas, mas também se comportam empiricamente como *forças* ou tendências à repetição das mesmas experiências. Cada vez que um arquétipo aparece em sonho, na fantasia ou na vida, ele traz consigo uma "influência" específica ou uma força que lhe confere um efeito *numinoso* e fascinante ou que impede à ação.³³³

No entanto, é essencial realizar uma análise do que foi mencionado anteriormente. Ao abordar os arquétipos naturais, refere-se à condição de arquétipo

³³¹ JUNG, Carl Gustav. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. Trad. Maria Luiza Appy; Dora Mariana R. Ferreira da Silva. 11 ed. Petrópolis: Vozes, 2014. P. 86-87.

³³² HALL, Calvin S.; NORDBY, Vernon J. **Introdução à Psicologia Junguiana**. São Paulo: Cultrix, 2000. p.28

³³³ JUNG, Carl Gustav. **Psicologia do inconsciente**. Trad. Maria Luiza Appy. 17. ed. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 61-62.

primordial ou aquele que é originário dos demais arquétipos. Em outras palavras, a existência desses arquétipos e sua influência sobre todos os outros é, nas palavras do pensador citado, "pura expressão da vida, cujo modo de ser dispensa qualquer outra explicação."

Assim sendo, a formação constante de arquétipos é uma condição natural do viver humano, destinados a se tornarem futuros mitos.

Como já descrito, não foi possível, até os dias atuais, dissociar o ser humano da mitologia, uma expressão intrínseca do momento da subjetivação e do estar face-a-face. Portanto, a formação desses elementos é inevitável e ocorrerá naturalmente.

Resta compreender sua importância tanto no presente quanto no futuro, utilizando o método analético para alterar o conteúdo arquetípico como uma condição para a mudança no presente e como semente de um novo princípio.

O descrito até agora evidencia claramente que os conteúdos abordados perduram e afetam as gerações presentes, especialmente as futuras, que inconscientemente aceitarão tais valores como verdadeiros, formados no passado e no presente. Isso sugere um certo determinismo, que, no entanto, pode ser modificado, como será demonstrado posteriormente, no que pode ser chamado de processo de individuação.

O inconsciente coletivo, indo além do individual e exercendo influência sobre este, deve ter seus arquétipos atuais modificados. Esses arquétipos são a origem de mitos, como descrito anteriormente, o que implica na negação da negação da negação da imediatez original.

Diante disso, surge a pergunta: o que pode ser feito? Inicialmente, é necessário menciona:

A desvantagem da conversão radical ao seu contrário é a repressão da vida passada, o que produz um estado de desequilíbrio tão grande quanto o anterior, quando os contrários correspondentes às virtudes e valores conscientes ainda eram recalçados e inconscientes. Às perturbações neuróticas anteriores, determinadas pela inconsciência das fantasias antagônicas, correspondem agora novas perturbações, provocadas pela repressão dos ídolos antigos. Cometemos um erro grosseiro ao acreditar que o reconhecimento do desvalor num valor ou da inverdade numa verdade impliquem na supressão desses valores ou verdades. O que acontece é que se tornam relativos. Tudo o que é humano é relativo, porque repousa numa oposição interior de contrários, constituindo um fenômeno energético. A energia, porém, é produzida necessariamente, a partir de uma oposição que lhe é anterior e sem a qual simplesmente não pode haver energia. Sempre é preciso haver o alto e o baixo, o quente e o frio, etc., para poder realizar-se o processo da compensação, que é a própria energia. Portanto, a tendência a

renegar todos os valores anteriores para favorecer o seu contrário é tão exagerada quanto a unilateralidade anterior.³³⁴

Observa-se que o trecho acima indica que rejeitar completamente, por meio de uma intolerância pura, os valores anteriormente tidos como verdades, representa uma ação totalitária, e não um ato de libertação, rompendo com a visão esquizofrênica que prevalecia até então.

Entretanto, a recusa da verdade deste período tem sido o guia desta obra. Estaríamos diante de um erro substancial que invalidaria tudo o que foi exposto até agora?

Nesse contexto, é necessário entender:

A união de opostos num nível mais alto da consciência [...] não é uma questão racional e muito menos uma questão de vontade, mas um processo de desenvolvimento psíquico, que se exprime em símbolos. Historicamente, este processo sempre foi representado através de símbolos e ainda hoje o desenvolvimento da personalidade individual é figurado mediante imagens simbólicas³³⁵

A resposta a essa indagação é de extrema relevância, uma vez que está intrinsecamente relacionada à própria finalidade buscada com o presente. Portanto, é evidente que a resposta será negativa.

Em primeiro lugar, a ruptura almejada surge como um momento natural do presente. Diante dos eventos vivenciados neste tempo, as máscaras da realidade esquizofrênica, anteriormente falseada, começam a cair. Os valores tidos como absolutos começam a se relativizar. Nesse sentido, é importante lembrar ao leitor que se busca a ruptura como o surgimento do novo. Isso implica na substituição quase total dos valores anteriormente defendidos por novos valores.

Contudo, essa substituição não pressupõe uma nova unilateralidade, pois a pluralidade do reconhecimento da exterioridade do absolutamente outro se apresenta como a base da novidade.

Em cada face-a-face, podem emergir novos valores ou ressurgir valores antigos, de modo que a experiência atual se transforma completamente, alterando a própria reflexão sobre a mudança. No entanto, é importante ressaltar que essa

³³⁴ JUNG, Carl Gustav. **Psicologia do inconsciente**. Trad. Maria Luiza Appy. 17. ed. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 67.

³³⁵ *Idem*. **Estudos Alquímicos**. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 29.

transformação vai além do que pode ser suposto neste momento. Somente a prática da libertação será capaz de demonstrar o que está sendo afirmado agora, uma vez que o discurso apresentado aqui não pode ser uma imposição, sob o risco de sua morte ao ser enunciado.

Diante de tudo que foi indicado até agora sobre arquétipos e inconsciente coletivo, como afirmar metodologicamente a possibilidade de sua verificação em termos científicos? Jung fornece a resposta mais uma vez:

Finalmente como fonte interessante de material arquetípico, dispomos dos delírios dos doentes mentais, das fantasias em estado do transe e dos sonhos da primeira infância (dos 3 aos 5 anos de idade). Podemos obter uma enorme quantidade desse material, mas ele de nada valerá se não conseguirmos encontrar paralelos históricos convincentes. É claro que não basta ligar um sonho acerca de uma serpente à presença mítica da mesma; pois quem garante que o significado racional da serpente no sonho é o mesmo do encontrado em seu contexto mitológico? Para traçarmos paralelos válidos é necessário conhecer o significado funcional de um símbolo individual. Depois descobriremos se o símbolo mitológico dada como paralelo pertence à mesma circunstância e se tem o mesmo significado funcional. Estabelecer tais fatos não é apenas uma questão de pesquisa laboriosa, mas também um objeto ingrato de demonstração. Como os símbolos não podem ser arrancados de seu contexto, devemos apresentar descrições exaustivas, tanto da vida pessoal como do contexto simbólico. Isto é praticamente impossível dentro dos limites de uma única conferência. Tentei fazê-lo várias vezes, correndo o risco de adormecer a metade do auditório.³³⁶

Observa-se que a busca pela compreensão do conteúdo e das manifestações arquetípicas são elementos sociais que caracterizam uma busca de alta complexidade e de difícil realização. No entanto, a presença de elementos dessa natureza é inegável no cotidiano das interações humanas, mesmo que a consecução dessa compreensão seja desafiadora. Isso se deve ao fato de que fenômenos psíquicos e sociais, anteriormente considerados incompreensíveis, tornam-se facilmente compreensíveis com a aplicação desses conceitos.

Veja-se:

Consideremos, por exemplo, o medo que temos das serpentes ou do escuro. Não lhe foi preciso aprender estes medos através de experiências com serpentes ou com a escuridão, muito embora tais experiências possam reforçar-lhe ou reafirmar-lhe as predisposições. Herdamos as predisposições de temer a serpentes e a escuridão porque nossos ancestrais

³³⁶ JUNG, Carl Gustav. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. Trad. Maria Luiza Appy; Dora Mariana R. Ferreira da Silva. 11 ed. Petrópolis: Vozes, 2014. p. 58-59.

experimentaram tais medos ao longo de um sem-número de gerações. Estes medos ficaram-lhes gravados no cérebro.³³⁷

Veja-se que as predisposições oriundas do inconsciente coletivo podem conscientizar-se, resta assim caracterizada a potencialidade para o presente, enquanto busca do reconhecimento das condições locais de pensar-viver.

Acerca:

Enquanto o inconsciente coletivo, indiferenciado, ficar acoplado à psique individual, nenhum progresso se fará, nem a fronteira será transposta – para usar a linguagem do sonho. Mas se a sonhadora se dispõe a atravessar a linha fronteira, o que antes era inconsciente se agita, agarra-a e a retém. O sonho e seu material caracterizam o inconsciente coletivo, por um lado, como um animal rasteiro que vive escondido no fundo da água, e por outro, como uma doença perigosa que, quando operada a tempo, pode ser curada. Já foi visto a que ponto essa caracterização é exata. Principalmente, o símbolo do animal aponta, como já dissemos, para o extra-humano, para o suprapessoal; pois os conteúdos do inconsciente coletivo são, não só os resíduos de modos arcaicos de funções especificamente humanas, como também os resíduos das funções da sucessão de antepassados animais do homem, cuja duração foi infinitamente maior do que a época relativamente curta do existir especificamente humano. Tais resíduos, ou – para usar a expressão de Semon – os engramas, quando ativos, têm a propriedade não só de interromper o desenvolvimento, como também de fazê-lo regredir, enquanto não estiver consumida toda a energia ativada pelo inconsciente coletivo. Mas a energia será recuperada, quando pudermos tomar consciência dela pela confrontação consciente com o inconsciente coletivo. As religiões estabeleceram de modo concretístico esse circuito energético, através da relação cultural com os deuses. Mas esta solução fica fora de cogitação para nós por ser grade demais a sua contradição com o intelecto e sua moral de reconhecimento; além disso foi, historicamente, totalmente superada pelo cristianismo. Mas quando concebemos as figuras do inconsciente como fenômenos ou funções da psique coletiva, não entramos em contradição com a consciência intelectual. É uma solução racionalmente aceitável. Com isso, adquirimos também a possibilidade de lidar com os resíduos ativados da nossa história antropológica. O que permitirá que se transponha a linha divisória anteriormente existente. Por isso, chamei-lhe função transcendente, porque equivale a uma evolução progressiva para uma nova atitude.³³⁸

Portanto, a prática da libertação representa o ato puro de vivenciar o momento descrito, avançando em direção ao humano do humano. É possível escapar do confinamento da própria totalidade ao escutar a voz do absolutamente outro,

³³⁷ HALL, Calvin S.; NORDBY, Vernon J. **Introdução à Psicologia Junguiana**. São Paulo: Cultrix, 2000. p. 32.

³³⁸ JUNG, Carl Gustav. **Psicologia do inconsciente**. Trad. Maria Luiza Appy. 17. ed. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 89-90.

marcando a chegada a um novo princípio e, simetricamente, o ponto de partida desse novo princípio.

No mesmo contexto, foi mencionado que a repetição, como experiência, transforma valores em "absolutos", levando-os ao inconsciente coletivo como conteúdo que sugere a subjetivação. Isso ocorre, portanto, fluindo diretamente do inconsciente para o consciente individual, moldando, em parte, o futuro no presente e no passado.

Esse fenômeno natural implica que a prática reiterada da proximidade se torne conteúdo arquetípico, ampliando ainda mais os "poderes" do pensamento da libertação. Este vai além dos limites da consciência, como já indicado por Jung, expandindo os horizontes das possibilidades de seus conteúdos, ou seja, do humano do humano.

Diante do exposto, de acordo com a perspectiva junguiana, pode-se afirmar novamente que o arquétipo, conceitualmente, refere-se a padrões universais de comportamento, símbolos e imagens inerentes à psique humana. Esses padrões são herdados da história da humanidade e estão presentes no inconsciente coletivo de todas as culturas e povos, tornando os arquétipos elementos dotados de historicidade.

São formas primitivas de pensamento e ação que se manifestam em sonhos, imaginação, mitos, religiões, na arte, entre outros, representando padrões universais de comportamento, formais e com conteúdo histórico ou historicamente determinado.

No entanto, afirmar esse acontecimento pode parecer um ato excessivamente totalitário, revestido de uma pretensão libertadora apenas aparente. Isso porque há elementos adicionais a serem mencionados, o que será feito adiante ao tratar dos valores da ética da alteridade, do método analético e do trabalho concreto como elementos originários do ser social no inconsciente coletivo.

Dessa forma, desde já, destaca-se a ideia de que a processualidade do trabalho concreto, os valores da filosofia e da ética da libertação, e os arquétipos estão interligados, e isso será demonstrado no tópico seguinte.

6.2. DA RELAÇÃO DE TRABALHO COMO ELEMENTO CONSTITUTIVO DA SUBJETIVIDADE: DOS NOVOS ARQUÉTIPOS PERIFÉRICOS (?) – FILOSOFIA E ÉTICA DA LIBERTAÇÃO COMO ELEMENTOS DE COMPREENSÃO DA CATEGORIA TRABALHO – A ONTOLOGIA DO SER SOCIAL RELIDA

A levada dos valores da ética da alteridade, do método analético e a prática do chamado trabalho concreto ao inconsciente coletivo, eis o que se pretende caracterizar como mais um passo local de libertação.

Entretanto, é necessário abordar alguns elementos preliminares antes que isso possa ser efetivamente demonstrado e caracterizado, alcançando assim o objetivo proposto.

Não se pode esquecer que colonizar, controlar ou restringir o ato intersubjetivo de rostos que se veem não representa uma observação concreta da exterioridade do absolutamente outro. Portanto, não se pretende aqui regular tais possibilidades, esclarecimento que será fornecido em breve.

Para começar, com base em Dussel, é crucial afirmar que

O sujeito da práxis de libertação é o sujeito vivo, necessitado, natural, e por isso cultural, em último termo a vítima, a comunidade das vítimas e os co-responsavelmente articulados a ela. O “lugar” último, então, do discurso, do enunciado crítico, são as vítimas empíricas, cujas vidas estão em risco, descobertas no “diagrama” do poder pela razão estratégica.³³⁹

Insiste-se, o elementar para um olhar verdadeiramente libertador é o “de fora”, ou seja, para além da totalidade totalizante, assim, quando se fala em intersubjetividades em relação, “a subjetividade do horizonte inter-subjetivo dos ‘jogos de linguagem’ wittgensteinianos nos abre o amplo espaço do que denominaremos ‘sujeito sócio-histórico’”,³⁴⁰ de maneira que quando se indicou que as experiências vivenciadas e repetidas ao longo dos tempos, bem como os valores que esta circundam e legitimam dão origem, ou melhor, passam a compor os arquétipos, conteúdo do mencionado inconsciente coletivo, desejou-se demonstrar essa troca de

³³⁹ DUSSEL, Enrique. **Ética da Libertação na idade da globalização e da exclusão**. Trad. Ephraim Ferreira Alves, Jaime A. Clasen e Lúcia M. E. Orth. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 530.

³⁴⁰ DUSSEL, Enrique. **Ética da Libertação na idade da globalização e da exclusão**. Trad. Ephraim Ferreira Alves, Jaime A. Clasen e Lúcia M. E. Orth. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 530.

subjetividades como elemento central das vivências intersubjetivas, na condição de processo histórico de construção, sendo estas realizadas primordialmente na processualidade do trabalho.

Dussel, ao mencionar a consciência de classe alertou que “seria um grau mínimo de subjetividade do sujeito sócio-histórico que, no entanto, deve percorrer um longo caminho até se tornar uma subjetividade agente na história.”³⁴¹

Quer-se assim demonstrar que o caminho das intersubjetividades em-relação enquanto ida ao inconsciente coletivo, como forma de demonstração de um sugestionar a individuação a partir do conscientizar de tal inconsciente sempre através de e para um real eu-eu/tu-eu, libertador, originariamente.

Assim, a práxis, como a vivência concreta das teorias inseridas no seio social do presente, é o que origina os valores que moldarão os mitos do futuro e do presente.

Dentro desse raciocínio, enfatiza-se que a prática autêntica do método analético, como superação da totalidade abrangente do tempo atual, é o elemento inicial do que se denomina novo princípio ou princípio do novo.

Destarte, modificar o presente e o futuro pode materializar-se na prática atual do reconhecimento da exterioridade do outro, momento capaz de modificar o presente, alterando, ainda, o futuro, jamais perdendo-se de vista que “a outra margem intransponível é o poder-ser, a Totalidade totalizada, o ser absoluto, a intuição clarividente do fim. O homem, ao contrário, caminha na ambiguidade do finito-compreensor diante do mistério.”³⁴²

Nesse contexto, a transformação dessa possibilidade em uma prática habitual no presente pode modificar os conteúdos do inconsciente coletivo. Isso faz com que a revolução se torne um processo contínuo, caracterizado pela construção, desconstrução e reconstrução constante dos sujeitos em-relação.

Esse ato de libertação:

Trata-se de perguntar pelo “sujeito” da práxis de libertação. Cada sujeito ético da vida cotidiana, cada indivíduo concreto em todo o seu agir, já é um sujeito passível da práxis de libertação, enquanto como vítima ou solidário com a vítima fundamentar normas, realizar ações, organizar instituições ou transformar sistemas de eticidade. A ética de libertação é uma ética possível acerca de toda ação de cada dia. No entanto, o próprio desta ética, ou seu

³⁴¹ DUSSEL, Enrique. **Ética da Libertação na idade da globalização e da exclusão**. Trad. Ephraim Ferreira Alves, Jaime A. Clasen e Lúcia M. E. Orth. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 532.

³⁴² *Idem*. **Para uma ética da libertação Latino-Americana**: Acesso ao ponto de partida da ética. Trad. Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola, s/d. p. 51.

referente privilegiado, é a vítima ou comunidade de vítimas que operará com o/s “sujeito/s” em última instância.³⁴³

Com o pensador em questão, novamente, indica-se que

quando conseguimos estabelecer a função denominada função transcendente, suprime-se a desunião com o inconsciente então o seu lado favorável nos sorri. A partir desse momento, o inconsciente nos dá todo o apoio e estímulo que uma natureza bondosa pode dar ao homem em generosa abundância. O inconsciente encerra possibilidades inacessíveis ao consciente, pois dispõe de todos os conteúdos subliminais (que estão no limiar de consciência), de tudo quanto foi esquecido, tudo o que passou despercebido, além de contar com a sabedoria da experiência de incontáveis milênios, depositada em suas estruturas arquetípicas. O inconsciente está em constante atividade, e vai combinando os seus conteúdos de forma a determinar o futuro. Produz combinações subliminais prospectivas, tanto quanto o nosso consciente; só que elas superam de longe, em finura e alcance, as combinações conscientes. Podemos confiar ao inconsciente a condução do homem quando este é capaz de resistir à sua sedução.³⁴⁴

Ou seja, torna-se concreto que os valores da ética e da filosofia da libertação e, por consequência, do método analético sejam alçados ao inconsciente coletivo.

Necessário afirmar:

Mas o sujeito aparece em toda a sua clareza nas crises dos sistemas, quando o entorno - para falar como Luhmann – adquire tal complexidade que não pode mais ser controlado, simplificado. Surge assim em e ante os sistemas, nos diagramas do poder, nos lugares estandarizados de enunciação, imediatamente pelas referidas situações críticas, o Outro que o sistema, o rosto do oprimido ou excluído, a vítima não intencional como efeito da lógica performativa de todo formal racionalizado, mostrando sua irracionalidade a partir da vida negada da vítima.³⁴⁵

Afirma-se, desta feita que a alteração arquetípica é momento central para a mutação de toda a identidade que marca a negação do absolutamente outro no tempo presente.

No entanto, ao abordar o que foi mencionado até agora, é essencial compreender que essa alteração é um fato que, por fim, liberta o humano para a multiplicidade, sem imposições. Aqui, trata-se do princípio do novo, representando

³⁴³ DUSSEL, Enrique. **Ética da Libertação na idade da globalização e da exclusão**. Trad. Ephraim Ferreira Alves, Jaime A. Clasen e Lúcia M. E. Orth. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 519.

³⁴⁴ JUNG, **Psicologia do inconsciente**. Trad. Maria Luiza Appy. 17. ed. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 106.

³⁴⁵ DUSSEL, Enrique. **Ética da Libertação na idade da globalização e da exclusão**. Trad. Ephraim Ferreira Alves, Jaime A. Clasen e Lúcia M. E. Orth. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 529.

uma nova realidade futura, sem perder de vista a não necessária reciprocidade, bem como a concretude material desse surgimento, em dusselianos.

Nesse contexto, sempre ultrapassando a totalidade, o ponto de origem da alteridade será o grito do absolutamente outro, manifestando-se como uma interpelação.

Portanto,

Na vítima, dominada pelo sistema ou excluída, a subjetividade humana concreta, empírica, viva, se revela, aparece como “interpelação” em última instância: é o sujeito que já não-pode-viver e grita de dor. É a interpelação daquele que exclama “Tenho fome! Deem-me de comer, por favor! É a vulnerabilidade da corporalidade sofredora – que o “ego-alma” não pode capatar em sua subjetividade imaterial ou imortal – feita ferida aberta última não cicatrizável. A não resposta a esta interpelação é morte para a vítima: é para ela deixar de ser sujeito em seu sentido radical – sem metáfora possível -:morrer. É o critério negativo e material último e primeiro da crítica enquanto tal – da consciência ética, da razão e da pulsão críticas. Aquele que morre “foi” alguém: um sujeito, última referência real, o critério de verdade definitivo da ética. O outro é a vítima possível e causada por minha ação funcional no sistema. Eu sou Re-sponsável.³⁴⁶

No entanto, a mudança na compreensão do pensar-viver do presente é uma questão latente e, aparentemente, a alteração dos arquétipos parece ser um processo histórico, ou seja, algo que só ocorre após a vivência de gerações.

Já se indicou que a incompletude constante do humano, que se forma ao viver, é suficiente para modificar o que aparentemente seria impossível de alterar. A vivência autêntica da exterioridade do outro conduz à alteração do significado de pensar-viver, por meio do reconhecimento da responsabilidade originária pela vida, vivenciada no real face-a-face, conforme delineado por Dussel:

“face-a-face” (em hebraico panín el-panín, na tradução grega dos Setenta: enópios enóioi) é uma reduplicação habitual em hebraico que indica o máximo da comparação: o supremo. “face-a-face” significa a proximidade, o imediato, o que não tem mediação, o rosto frente ao rosto na abertura da exposição (expor-se a) de uma pessoa diante de outra. Imediatez do encontro ainda não mediado: frente a frente sem mundo que signifique ainda: raiz mesma de toda significação possível. “Na oposição do face-a-face brilha a racionalidade primeira, o primeiro inteligível, a primeira significação, é o infinito da inteligência que se apresenta (isto é: que me fala) no rosto.” O “face-a-face” como experiência originária seria o ponto a partir de onde ordem ontológica (o mundo como horizonte transcendental de “sentido”) fica aberto: é o além da totalidade mundana, prévia a ela mesma e originária. Javé

³⁴⁶ DUSSEL, Enrique. **Ética da Libertação na idade da globalização e da exclusão**. Trad. Ephraim Ferreira Alves, Jaime A. Clasen e Lúcia M. E. Orth. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 529.

“falava” com Moisés “face-a-face” significa então o primeiríssimo encontro de duas pessoas (sendo a própria “pessoa” uma noção nova e própria dessa posição do ser como livre e não já cósmico como entre os gregos) cuja relação se estabelece pela própria linguagem (“falada”). Há expressões ainda mais significativas da “intimidade” imediata dessa relação: “eu lhe falei boca-a-boca”. Em hebraico *peh-el-peh* (em grego *Stóma katà stóma*), como em outras línguas, significa a mediação do beijo: os lábios, as bocas reunidas pelo contato do tecido epitelial interno (a mucosa) exprimem a intimidade dessa relação primeira (...).³⁴⁷

No face-a-face, ao mútuo reconhecimento, em negação à totalidade, ocorre uma transformação completa do que é ontológico, passando à ontologia do ser social, como uma processualidade que humaniza o humano, com conteúdo historicamente construído a partir da ética da libertação.

Nesse ato, os conteúdos arquetípicos que até então influenciavam o consciente desses seres humanos são alterados.

Este é o momento de partida e chegada, como frequentemente mencionado, onde a alteridade e o respeito ao outro emergem.

Finalmente, a vivência pura da libertação é capaz de alterar imediatamente o que existe no inconsciente coletivo, reconhecendo o humano no humano, anterior a toda experiência anterior, analeticamente, em um ato de pura humanidade, avança-se em um momento mais se avançou se avançou em milênios de existência.

Parece que se chegou muito próximo do que foi chamado anteriormente de ponto de chegada e de partida, e, em si mesmo, o seu oposto, também ponto de partida e de chegada.

Assim, a viagem proposta ao leitor parece estar próxima de seu destino final. Antecipa-se que, em breve, chegar-se-á ao ponto de onde se partiu, também neste modesto escrito.

O momento analético proposto, como está, é a realidade da libertação, pois há nesse um viver que faz com que até mesmo a subjetivação humana seja constante, uma formação mutante da verdade do eu, não mais escondido totalitariamente em um egoísmo solipsista, mas interligado com o cosmos ao seu redor, especialmente aquilo que se chamou de imediatez anterior a toda anterioridade, como um momento puro

³⁴⁷ DUSSEL, Enrique. **Para uma ética da libertação Latino-Americana**: Acesso ao ponto de partida da ética. Trad. Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola, s/d. p. 114.

de sociabilidade, ou seja, a colocação concreta da humanidade do humano em-relação.

Assim, tornar o viver uma festa, no sentido dusseliano do termo, enquanto momento de comunhão com o próximo, verdadeiramente outro, bem como com a possibilidade constante de surgimento do novo, do múltiplo, do inesperado, é o que se deseja. De certa forma, vislumbra-se a chegada de um novo momento, de novos homens, agora verdadeiramente humanos, em busca de todo o encanto que a vida pode ter.

Diz-se que o não dito também se torna conteúdo a ser considerado ao interpretar o presente momento do relato da libertação, pois é preciso respeitar a exterioridade de todo potencial leitor!

Há aqui que se indagar se de fato não se está a lançar o inconsciente coletivo ao abismo com as palavras que agora se escreve.

Adiante, será possível demonstrar que, literalmente, ou seja, em uma leitura proxêmica, fora de um olhar de libertação, enquanto real vivência da humanidade do humano, sim.

No entanto, a partir desses elementos, não, uma vez que o que se propõe é nada mais do que a reconfiguração do inconsciente coletivo por meio do homem enquanto ser sócio-histórico, ou seja, este como elemento de formação e simultaneamente formado pelas relações intersubjetivas que marcam o dia-a-dia.

Pode-se mencionar que “tudo aquilo que não sabemos, e que, portanto, não está relacionado ao Ego como centro do campo da consciência, é denominado inconsciente”. Ou seja, tudo o que não é compreensível a priori pela consciência, o não-ser da consciência é o que chamamos de inconsciente.

Desta forma, para chegar-se efetivamente ao ponto de partida e simultaneamente ponto de chegada, é necessário trabalhar com conteúdos originariamente inconscientes, o que se está buscando realizar neste momento.

O espaço do inconsciente coletivo preenchido pelos arquétipos pode ser entendido como o "mundo invisível dos espíritos, dos deuses, demônios, vampiros, duendes, heróis, assassinos e todos os personagens de épocas passadas da humanidade sobre os quais foi depositada forte carga de afetividade". Dessa forma, ao discorrer sobre o mundo dos arquétipos, está-se originalmente se dirigindo ao mundo dos sonhos, dos mitos, da fantasia.

Destarte, como afirmado por Jung, não se pode olvidar que “o arquétipo [...]

tem efeito numinoso, isto é, o sujeito é impelido por ele como pelo instinto, e este pode ser limitado e até subjugado por esta força, sendo supérfluo apresentar provas para isto”.³⁴⁸

Dessa maneira, o arquétipo se manifesta de forma robusta e independente da vontade no processo de formação da individualidade de todo ser humano. Isso significa que o ser humano só se constitui em-relação, mesmo quando o eu que se apresenta no eu-eu/tu-eu parece ser egoísta e individualmente isolado.

No entanto, esse eu não deve ser entendido dessa forma, pois é influenciado pela conscientização dos conteúdos arquetípicos. O âmago mais absoluto e egoísta da individualidade atravessa a hereditariedade do inconsciente coletivo, sempre marcado pela vivência coletiva que não é diretamente sua, mas sim do ser sócio-histórico.

Quando um arquétipo é ativado, ele atua como núcleo dos complexos pessoais de cada indivíduo, podendo alcançar a consciência por meio do agrupamento e da troca de elementos conscientes. Isso influencia todo o agir e comportamento da individualidade em questão.

Em outras palavras, a conscientização arquetípica possibilita que, a partir da significação consciente, essa individualidade passe a agir diretamente na compreensão da realidade, moldando assim o pensar-viver a ser colocado em-relação.

Dessarte, os arquétipos podem agir de maneira positiva, inspirando e influenciando a subjetivação e, conseqüentemente, a subjetividade a ser posta em-relação. Isso ocorre de modo que as interações respeitem a exterioridade do absolutamente outro e sejam influenciadas como resultado direto do próprio processo de conscientização, ou seja, da formação da identidade posta em-relação, sempre caracterizada pela multiplicidade de possibilidades, pois é libertadora.

Para ilustrar, deve-se mencionar um exemplo trazido pela doutrina:

(...) a mãe ou a pessoa que estiver cuidando de uma criança pequena ou amamentando-a tem uma conduta própria do arquétipo da Grande Mãe. Esta é a configuração da maternidade, ou seja, representa a maneira típica como as experiências da maternidade foram acumuladas na psique humana desde tempos imemoriais. Como foi dito, essa representação universal reveste-se de peculiaridades próprias da cultura, tempo e lugar em que o arquétipo se manifesta.³⁴⁹

³⁴⁸ JUNG, Carl.Gustav. **Símbolos da Transformação**. Petrópolis: Vozes, 1986. p. 145.

³⁴⁹ GRINBERG, Paulo. **Jung, o Homem Criativo**. São Paulo: FTD, 1997. p. 139.

Essa exemplificação destaca claramente a importância do conteúdo arquetípico na configuração da individualidade e suas construções em-relação, sempre influenciadas por elementos culturais e pelas condições específicas de espaço e tempo em que estão inseridas. Mais uma vez, reforça-se a representação incontestável que se busca demonstrar no presente contexto: a historicidade cultural como fator determinante na formação das subjetividades.

Agora que se indicou as potencialidades intrínsecas dos arquétipos na formação das individualidades e nas relações estabelecidas, é o momento de abordar o arquétipo conhecido como *persona*.

Este, “dá ao indivíduo a possibilidade de compor uma personagem que necessariamente não é ele mesmo,”³⁵⁰ enquanto “máscara ou fachada ostentada publicamente com a intenção de provocar uma impressão favorável a fim de que a sociedade o aceite.”³⁵¹

“Como máscara, o arquétipo da *persona* diz respeito principalmente ao que é esperado socialmente de uma pessoa e à maneira como ela acredita que deva parecer ser. Trata-se de um compromisso entre o indivíduo e a sociedade.”³⁵²

Portanto, isso implica um certo grau de comprometimento entre indivíduo e sociedade, sendo a busca pela construção de uma *persona* que aparenta ser o que os outros esperam, visando representar características e condições consideradas minimamente necessárias para aceitação e inclusão sociais, alimentando assim um sentimento de pertencimento.

A *persona* é de relevância crucial para um critério de sociabilidade, uma vez que a busca por aceitação muitas vezes cria condições mínimas para a integração em grupos. Contudo, a possibilidade de utilizar metáforas e máscaras impede uma verdadeira relação de intersubjetividade, levando a uma totalização totalizante, um verdadeiro processo de autoaniquilação da subjetividade, pois as características pessoais naturalmente presentes são mantidas ocultas exclusivamente para obter aceitação, resultando em uma autoeliminação do eu verdadeiro para se adequar à realidade socialmente exigente.

³⁵⁰ HALL, Calvin S.; NORDBY, Vernon J. **Introdução à Psicologia Junguiana**. São Paulo: Cultrix, 2000. p.36.

³⁵¹ *Ibidem*.

³⁵² GRINBERG, Paulo. **Jung, o Homem Criativo**. São Paulo: FTD, 1997. p. 142.

Exemplo contemporâneo desse fenômeno pode ser observado nas mídias sociais, onde a vida é frequentemente apresentada como um simulacro, uma exposição total e irreal. Nesse contexto, apenas aquilo que é considerado passível de aceitação majoritária é compartilhado, representando uma busca pela anulação do distintivo.

Superadas de forma sucinta as características centrais do arquétipo em discussão, passa-se a descrever anima e animus.

Jung indica que características compreendidas como masculinas estão presentes no feminino e vice-versa, em um cotejo de ordem psicológica. O arquétipo da anima (Eros) corresponde ao princípio feminino e inconsciente presente na psique de todo homem, enquanto o arquétipo do animus (Logos) é o princípio masculino e inconsciente presente na psique feminina.

Ambos representam uma busca eterna marcada pela admiração e pela busca de aprimoramento, além de serem fatores de resposta na busca de inter-relacionamento por meio do diálogo e da compreensão. A manifestação de anima e animus na consciência e nos comportamentos masculinos e femininos é uma busca psicológica por um equilíbrio mínimo de individuação na construção de condições para um pensar-viver harmonioso.

Anima, produto da convivência do homem ao longo dos séculos com as mulheres, é projetada a partir da primeira intersubjetividade efetivada, a relação com a mãe, manifestando-se e conscientizando-se ao longo da vida por meio de outras inter-relações materializadas.

No arquétipo de animus, ocorre o oposto, com a projeção inicial sendo a figura paterna a partir da primeira intersubjetividade vivenciada pela mulher com o masculino.

Anima e animus são arquétipos que buscam compreensão e autocompreensão, marcados diretamente pela necessidade de observar um ideal intersubjetivo alheio, com respeito à exterioridade do outro. Caso contrário, na busca por mais do mesmo, corre-se o risco de chegar aos extremos dos discursos de ódio e do machismo, aniquilando a presença arquetípica ora em análise em tal grau que a totalidade totalizante se torna uma presença inegável.

Agora, é chegada a hora de discutir o arquétipo denominado sombra.

Este, pode ser compreendido como “uma parte inconsciente da personalidade caracterizada por traços e atitudes, negativos ou positivos, que o Ego consciente

tende a ignorar ou a rejeitar.”³⁵³

Aqui está o aspecto arquetípico considerado sombrio, primitivo, caracterizado por uma maior conexão do humano com o que tradicionalmente é chamado de animal, desprovido da capacidade racional clássica.

As fraquezas e instintos humanos constituem elementos que moldam esse conteúdo arquetípico, geralmente sendo reprimidos para fora de qualquer possibilidade de conscientização, pois não se deseja reconhecer o indesejável.

Existe uma forte oposição à persona nesse contexto, pois o desenvolvimento desse arquétipo geralmente visa suprimir o conteúdo da persona. Em geral, as qualidades da sombra se desenvolvem em oposição às da persona, mantendo uma relação de compensação.

Jung menciona que “sombra, essa metade obscura da alma da qual nos livramos invariavelmente através de projeções, ora carregando o próximo [...] de todos os vícios que são nossos, ora transferindo os próprios pecados para um mediador divino.”³⁵⁴

Porém, “a sombra é um arquétipo importante e valioso, porque tem a capacidade de reter e afirmar idéias ou imagens que podem vir ser vantajosas para o indivíduo”³⁵⁵

Por fim, o arquétipo si mesmo, o qual pode ser entendido como “o arquétipo da totalidade e o centro regulador da personalidade. É vivenciado como um poder transpessoal que transcende o Ego, por exemplo, Deus.”³⁵⁶

Este possui como capacidade central a organização e harmonização dos demais arquétipos e suas atuações nos complexos e na consciência, marcando assim as características da individualidade de cada pessoa. Considerando a busca por realização e autoconhecimento, pode-se afirmar que o presente arquétipo é marcado pela busca de criação de condições psíquicas para tanto.

Após a abordagem conceitual clássica dos principais elementos arquetípicos, é hora de buscar a reconstrução destes como elementos arquetípicos periféricos, lembrando que a formação destes é um processo histórico. Em outras palavras, a vivência temporal de gerações leva à repetição de conteúdos e à formação de

³⁵³ HALL, James A. **A Experiência Junguiana: análise e individuação.** São Paulo: Cultrix, 2003. p. 219.

³⁵⁴ JUNG, Carl.Gustav. **Psicologia e Alquimia.** Petrópolis: Vozes, 1994. p. 40.

³⁵⁵ HALL, Calvin S.; NORDBY, Vernon J. **Introdução à Psicologia Junguiana.** São Paulo: Cultrix, 2000. p.41.

³⁵⁶ *Idem*, **A Experiência Junguiana: análise e individuação.** São Paulo: Cultrix, 2003. p. 219.

elementos do inconsciente coletivo, sendo marcados por uma construção social que evolui com o pensar-viver.

Nesse contexto, é crucial lembrar que a exterioridade, entendida etimologicamente como algo que vem de fora, caracteriza-se periféricamente como respeito ao absolutamente outro. Cada ser humano, enquanto outro, é exterior ao sistema estabelecido, à totalidade que o envolve, sendo o centro de seu próprio mundo.

A exterioridade, quando se parte do pensar pela alteridade, é a racionalidade do outro, a visão do rosto interpelante que, como rosto, é capaz de expressar o inesperado, desejos, vida, liberdade e identidade. Isso não se refere à diferença, mas ao ser que, fora do mesmo, pode ser idêntico em sua exterioridade, com o direito de viver, ou seja, intersubjetividades que se tocam, enquanto vivência do humano do humano.

Nesse sentido, é crucial compreender que a formação do conteúdo arquetípico local é marcada por um pensar-viver desafiador, ou seja, por relações assimétricas que ocorrem constantemente como intersubjetivas, caracterizadas pelo distinto, com um traço comum: o respeito à exterioridade do absolutamente outro.

Portanto, a formação arquetípica local, ou seja, os arquétipos periféricos, diante das condições de espaço e tempo, podem ser vividos como conscientização e até reformulados com o girar da roda da vida, sempre de maneira libertária, ou seja, altericamente.

Para isso, é essencial resgatar o que foi esquecido (arquétipo da sombra) pela falsa criação reproduzida por uma vida excludente, reflexo do *ego conquiro*, uma mascarada arquetípica desequilibrada (negatividade do arquétipo persona).

Eis o momento para se indagar? Como definir-se o trabalho como elemento constitutivo e também constituído pelas subjetividades, sem com isso perder-se da ontologia do ser social lukásciana?

Há que se ponderar que com Lukács a ontologia do ser social parte da noção de que o humano é histórico, ou seja, constrói sua própria história a partir das condições de espaço e tempo, vivenciando processos de objetivação e subjetivação a partir de um por teleológico, ou seja, o trabalho concreto como produtor de realidade e de soluções para vida humana é elemento que constrói e reconstrói as subjetividades, humanizando o humano, já que se dá em-relação, ou seja, de maneira intersubjetiva, uma vez que sempre tem como ponto de partida conhecimento humano

trocado e desejos de alteração da realidade que excedem a realidade.

Assim, um ato de trabalho sempre é um ponto de humanização e de chegada, mas também um ponto de partida, já que altera a realidade e as subjetividades por ele tocadas, gerando condições históricas para que os próximos atos de trabalho surjam como um nascer do novo, ou seja, são constitutivos, mas também constituídos enquanto possibilidade futura das e pelas subjetividades, de tal forma que sempre se dão em-relação, portanto, através de subjetividades que se tocam.

Destarte, deve-se indicar que

Em suma, o reconhecimento do caráter fundante do trabalho para o ser social não inviabiliza a crítica radical de suas formas historicamente concretas. Pelo contrário, esse reconhecimento está na base da proposta marxiana da superação do trabalho abstrato por uma “livre organização dos produtores associados”. Justamente por ser o trabalho a categoria fundante do mundo dos homens pôde Marx postular a necessidade da superação do trabalho abstrato, forma historicamente particular de exploração do homem pelo homem. Nesse preciso sentido, a análise ontológica do trabalho tal como realizada por Lukács em nenhum momento vela os graves problemas oriundos, para nossa sociedade, da vigência quase universal do trabalho abstrato. Pelo contrário, ao desvelar as conexões ontológicas mais genéricas que articulam trabalho e totalidade social, possibilita uma base teórica sólida para a mais radical crítica do trabalho abstrato. Nada mais falso, portanto, que tomar um “trabalho” pelo trabalho abstrato. O fato de termos apenas uma palavra para expressar os dois sentidos em que o trabalho comparece na reflexão marxiana (e, por tabela, lukácsiana), o fato de vivermos em uma quadra histórica de agudas transformações na forma imediata do trabalho abstrato, não devem nos conduzir à confusão – evitável se formos precisos no emprego das categorias teóricas – entre trabalho enquanto categoria fundante do mundo dos homens e trabalho abstrato, alienado pelo capital. Desnecessário assinalar que é a concepção lukácsiana de trabalho enquanto categoria fundante do mundo dos homens o objeto desse estudo.³⁵⁷

Portanto, das próprias condições de espaço e tempo atuais irrompe a análise crítica do trabalho, como busca pela junção da leitura deste atrelada à ética da libertação dusseliana, fazendo-se do trabalho o lugar ideal da socialidade humana, portanto, das interrelações e vivência do método analético.

Ressalte-se:

Mais uma vez, não há qualquer possibilidade de, em um ato de trabalho singular, encontrarmos plenamente atuantes todas as relações que determinam a forma de ser das sociedades que conhecemos. Mesmo que seja o mais típico dos típicos atos de trabalho, ainda assim ele não poderá conter todas as determinações presentes na totalidade social. E isso, mais uma vez, não porque a diferença ontológica entre a totalidade e suas partes tenha por fundamento uma ser mais ou menos real que a outra, mas pelo fato

³⁵⁷ LESSA, Sérgio. **Mundo dos homens**: trabalho e ser social. São Paulo: Instituto Lukács, 2012. p. 31.

de haver uma distinção ontológica entre essas duas dimensões (igualmente existentes, repetimos) do real: a síntese operada na totalidade produz qualidades que não se fazem imediatamente presentes em cada uma de suas singularidades. O que, ainda repetindo, não cancela o fato de a totalidade apenas poder ser a universalidade de singularidades.³⁵⁸

Quer-se indicar que cada ato de trabalho é uma potência de alteração da realidade atual e futura, de forma que Lukács, em sua ontologia, indica um princípio de humano e de história, onde há verdadeira dialética da estrutura interna do ato laboral e de seu papel histórico.

Assim, o trabalho, na medida em que constitui o princípio do homem, realiza duas cadeias causais: o indivíduo e o ser histórico-social.

O indivíduo é um complexo que é substancialmente *in-dividuum*, ou seja, um ente indivisível entre singularidade e genericidade humana, que, enquanto humana, é também social.

A formação do indivíduo enquanto indivíduo representa um espelhamento da formação do ser social, de forma que a subjetividade é resultado do trabalho, e o trabalho que produz novas humanidades será também por estas produzido e modificado constantemente, de maneira que é, portanto, constituído e constitutivo da humanidade do humano.

Neste ponto, é preciso retomar a ideia de que a superação de um ideal de trabalho abstrato, na condição de produtor de valor de troca e estranhado pelo seu concretizador é necessário, uma vez que tal agir impede a subjetivação e, mesmo a objetivação, capazes de indicar efetivamente a vivência do humano do humano, em-relação.

Assim, é preciso apontar-se que se está para além da ideia de limitação conceitual de trabalho como trabalho abstrato, o qual é forma de trabalho contingencial, ou seja, histórica, já que oriunda do capitalismo e sua forma de produção, devendo-se buscar romper com este, superando-se a noção capitalista de trabalho e, retornando-se, à condição de trabalho concreto, já indica ao longo deste escrito.

Neste sentido, um olhar latino, enquanto reconhecedor da pluralidade local, eis a premissa, para que efetivamente se reconheça o que se pode chamar de momento transmoderno, como o faz Warat:

³⁵⁸ LESSA, Sérgio. **Mundo dos homens**: trabalho e ser social. São Paulo: Instituto Lukács, 2012. p. 36.

em meus trabalhos, venho insistentemente usando o termo 'transmodernidade' para referir-me aos fenômenos geralmente agrupados sob o rótulo de pós-modernidade. Isto porque penso que a pós-modernidade não é outra coisa que a modernidade nas suas formas esgotadas, em trânsito para outros estilos de pensamento.³⁵⁹

A racionalidade enquanto pensar-viver eurocêntrico "tem sido historicamente insuficiente para explicar sociedades colonizadas; não teve clareza suficiente para explicar a ruptura com as metrópoles europeias e a continuidade de relações tipicamente coloniais em suas respectivas sociedades ao longo dos séculos XIX, XX e parte do século XXI."³⁶⁰

Destarte, ao desenvolver-se a crítica ao pensar dominante-explorativo, e suas premissas, deve-se pautar-se em uma criticidade ao pensar a racionalidade enquanto forma (conhecimento científico e dominação civilizatória) unitária.³⁶¹

Nesse contexto, a negação à uma racionalidade unitarista, que reduz o trabalho a sua versão abstrata, e o humano do humano à função-sentido, deve ter como ponto de partida a noção local de multiplicidades de formas de pensar-viver presentes na realidade social.

Assim:

Percebe-se, então, uma variabilidade cultural associada à diversidade natural, principalmente num país megabiodiverso como o Brasil, onde os inúmeros povos tradicionais, indígenas e quilombolas, por exemplo, têm muito a oferecer à humanidade. Suas práticas sustentáveis de utilização do meio ambiente pautam uma exploração em harmonia com o equilíbrio ecológico. Diante desta realidade, uma efetiva proteção da biodiversidade e dos conhecimentos tradicionais - a sociobiodiversidade (...).³⁶²

³⁵⁹ WARAT, Luís Alberto. O outro lado da dogmática. *In: Teoria do direito e do Estado*. ROCHA, Leonel Severo (org). Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris, 1994. p.82.

³⁶⁰ CHIVI VARGAS, Idón M. Os caminhos da descolonização na América Latina: os povos indígenas e o igualitarismo jurisdicional na Bolívia. *In: VERDUM, Ricardo (Org). Povos Indígenas: constituições e reformas políticas na América Latina*. Brasília: IES, 2009. p. 158.

³⁶¹ Neste sentido: "Entonces está aquí la idea de que la plurinacionalidad obliga, mas obviamente, a refundar el Estado moderno, porque el Estado moderno, como vamos ver, es un Estado que tiene una sola nación, y en este momento hay que combinar diferentes conceptos de nación dentro de un mismo Estado. La interculturalidad tiene esta característica que nos es simplemente cultural, sino también política y, además, presupone una cultura común. No hay interculturalidad si no hay cultura común, una cultura compartida." (SANTOS, Boaventura de Sousa. **Pensar el Estado y la sociedad: desafíos actuales**. Buenos Aires: Waldhuter, 2009. p. 202.)

³⁶² CAVALHEIRO, Larissa Nunes. ARAÚJO, Luiz Ernani Bonesso de. **A sociobiodiversidade refletida no complexo contexto da multiculturalidade de saberes**. *In: Veredas do Direito*, Belo Horizonte, v.12, nº 23. p.121-139. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/283616569_A_Sociobiodiversidade_Refletida_no_Complexo_Contexto_da_Multiculturalidade_de_Saberes. Acesso em: 01 out. 2023. p. 131.

Neste mesmo sentido:

Culturas, formas de vida e habitats evoluem lado a lado, conservando a diversidade ecológica planetária. A diversidade cultural está atrelada à diversidade biológica, conforme se percebe nos ecossistemas, onde são diversas as formas de vida e de culturas, sendo então a diversidade essência da natureza e base do equilíbrio ecológico. Cada cultura possui peculiaridades e diferentes saberes a serem valorizados e não relegados à extinção, em decorrência da valorização de um conhecimento dominante.³⁶³

Quer-se indicar que a multiplicidade de conhecimentos tradicionais associados à diversidade biológica presente na realidade brasileira, ainda que também inseridos estes no paradigma econômico do capital, formas de pensar-viver múltiplas, que extrapolam a noção de vivência e de trabalho abstratizado, buscando-se, assim, nesse momento, exemplaridades capazes de demonstrar o que se aponta neste escrito como elementos de libertação.

Insiste-se:

Assim, a sociobiodiversidade é considerada sob a perspectiva da sustentabilidade ecológica, da equidade social e da diversidade cultural, transformando as relações de produção e o desenvolvimento das forças produtivas - a lógica do mercado. Da noção complexa e multicultural desse cenário integram-se as noções ecológicas ao planejamento econômico, definindo limites baseados na exploração sustentável dos recursos ambientais - elementares da biodiversidade, reformulando, com isso, os paradigmas da economia. O tempo acelerado desta é repensado em compasso com o tempo da natureza, pois a cadência pautada exclusivamente no lucro e estimulada pelas tecnologias, que o maximiza, vai de encontro ao aspecto temporal da sustentabilidade - futuras gerações humanas e não humanas e a necessária qualidade de vida.³⁶⁴

Não se olvide que

[...] pela diversidade e pela heterogeneidade dos atores e dos seus modos de pensar o mundo e nele projetar o futuro. As possibilidades diversas, gestadas pelos diferentes inconformismos e resistências, sinalizam, positivamente, a continuada busca de uma sociedade mais justa, igualitária e ambientalmente

³⁶³ CAVALHEIRO, Larissa Nunes. ARAÚJO, Luiz Ernani Bonesso de. **A sociobiodiversidade refletida no complexo contexto da multiculturalidade de saberes.** In: Veredas do Direito, Belo Horizonte, v.12, n° 23. p.121-139. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/283616569_A_Sociobiodiversidade_Refletida_no_Complexo_Contexto_da_Multiculturalidade_de_Saberes. Acesso em: 01 out. 2023. p. 131.

³⁶⁴ *Ibidem*, p. 133.

viável.³⁶⁵

Portanto, chegado o momento de buscar demonstrar exemplaridades de possibilidade de um pensar-viver concreto do que se busca definir como elemento de libertação.

Quando se fala em populações tradicionais, mister indicar que “inserem-se nesta categoria povos indígenas, quilombolas, populações agroextrativistas, grupos vinculados aos rios ou ao mar, grupos associados a ecossistemas específicos e grupos associados à agricultura ou à pecuária de subsistência.”³⁶⁶

Ressalte-se que “estas comunidades são consideradas tradicionais por se reconhecerem como grupo, por possuírem própria forma de organização e por preservarem historicamente seus costumes e tradições,”³⁶⁷ ou seja, por terem elementos de subjetivação oriundos de uma noção de inconsciente coletivo com elementos arquetípicos próprios, onde não há vivência total, mas sim resistência à noção capitalista de trabalho abstrato.

É preciso indicar-se, mais uma vez que

o modo de produção capitalista se caracteriza como um modo de produção comercial, de mercado, na qual a produção se organiza em função do valor de troca e não mais em função do valor de uso, da utilidade e do consumo dos bens para seus produtores. Ou seja, o trabalho humano torna-se mercadoria neste sistema mercantil.³⁶⁸

Todavia, a realidade local indica movimentos de pensar-viver caracterizados como resistência à forma unitária capitalista de se viver, com a alienação do trabalho e do trabalhador.

Exemplaridade desta pode ser definida como modo de produção associativa:

mediante este sistema económico que mantém o domínio sobre grande parte dos seres sociais e como forma de resistir a esta divisão social do trabalho em que as massas alteram sua força de trabalho pelo único direito de

³⁶⁵ ZHOURI, Andréa; LASCHEFSKI, Klemens. **Desenvolvimento e conflitos ambientais: um novo campo de investigação**. In: ZHOURI, Andréa e LASCHEFSKI, Klemens (Orgs.). Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010. p.16.

³⁶⁶ MONLEVADE, Ana Paula Bistaffa de, CAETANO, Edson. **Trabalho e produção associada em comunidades tradicionais: experiências de existências e resistências**. In: *Germinal: Marxismo e Educação em Debate*. Salvador, v. 9, nº 3. p. 220-229. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/revistagerminal/article/view/23306>. Acesso em: 01 out. 2023. p. 221.

³⁶⁷ *Ibidem*.

³⁶⁸ *Ibidem*, p. 223.

sobreviver, trabalhadoras e trabalhadores continuam buscando (rememorando/experienciando) outras formas de sobrevivência, sendo uma delas através de uma organização do trabalho baseada na propriedade coletiva dos meios de produção, da solidariedade e da cooperação em um modo de produção também chamado de produção associativa.³⁶⁹

Portanto, surge esta como “uma forma de organização historicamente construída pelos seres humanos envolvendo às relações sociais, económicas e culturais permitindo que trabalhadoras e/ou trabalhadores produzam sua existência de forma livre, coletiva, solidária e autogestionária,³⁷⁰ ou seja, há vivência com base no trabalho concreto, como elemento de subjetivação que tem o absolutamente outro como centro do seu universo e que permite um constante reconstruir das relações sociais, sempre, do coletivo para o individual e do individual para o coletivo, simétrica e reciprocamente, seja realidade vivida.

Ressalte-se,

a produção associada tem como objetivo o valor de uso (atendimento das necessidades humanas) e não o valor de troca. Ademais, não existe a exploração do ser humano por outro ser humano e nem a divisão social do trabalho, pois são as próprias trabalhadoras e trabalhadores que controlam a totalidade do processo buscando a produção da existência e não a reprodução do capital. Desta forma, todas as características constitutivas da produção associativa permitem que o trabalho não seja submisso ao capital e muito menos alienante.³⁷¹

Além disso, pode-se compreender estas na condição modo de produção da existência fundadas nas intersubjetividades que se tocam e que visam produzir condições e elementos necessários para sobrevivência do humano, de forma que materializam a humanização do humano.

Indicam-se comunidades, no Mato Grosso do Sul que são exemplaridades do que ora se descreve: Capão Verde, no município de Poconé, remanescentes de quilombo, tendo como principais características: produção artesanal e coletiva de derivados da banana; Campina de Pedra, no Município de Poconé, remanescentes de quilombo, tendo como principais características: cultivo da cana de açúcar e

³⁶⁹ MONLEVADE, Ana Paula Bistaffa de, CAETANO, Edson. **Trabalho e produção associada em comunidades tradicionais: experiências de existências e resistências.** In: *Germinal: Marxismo e Educação em Debate*. Salvador, v. 9, nº 3. p. 220-229. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/revistagerminal/article/view/23306>. Acesso em: 01 out. 2023. p. 224.

³⁷⁰ *Ibidem*.

³⁷¹ *Ibidem*. p. 225.

produção coletiva de rapadura; Nossa senhora da Guia, no município de Cáceres, Morroquianos, tendo como principais características: agricultura familiar e a criação de pequenos animais para subsistência e grupo de mulheres que produz coletivamente bolachas e pães à base de farinha de cumbaru; Raizama, no município de Jangada, descendentes de povos indígenas, tendo como principais características: agricultura familiar e a criação de pequenos animais para subsistência e produção artesanal e coletiva de farinha de mandioca e, São Benedito, no município de Poconé, remanescentes de quilombo, tendo como principais características: agricultura familiar, a criação de pequenos animais para subsistência e a produção artesanal e coletiva de farinha de mandioca.³⁷²

No pensar-viver destas há presença de afetividade e reciprocidade, com real compartilhamento de um modo de vida, onde as intersubjetividades se tocam superando-se as amarras do *ego conquiro*, veja-se:

Por exemplo, as comunidades Raizama e São Benedito que vivem da produção artesanal de farinha de mandioca. Cada comunidade possui uma associação que representa as trabalhadoras e/ou os trabalhadores rurais locais e que organiza coletivamente a produção de farinha. As produções nas farinheiras ocorrem a partir da “Troca de Dia” onde uma família ajuda a outra sem utilizar pagamento em dinheiro por este trabalho, mas sim dispondo do seu tempo para ajudar sabendo que em outra ocasião outras famílias a ajudarão. Observa-se assim, que todo o trabalho nas farinheiras é realizado de forma associada e autogestionária. Estes trabalhadores e trabalhadoras não valorizam o lucro e nem permitem a exploração da força de trabalho do outro, pois toda a produção é pautada na solidariedade que vai além do âmbito material. (...) Assim, observa-se que os laços de pertencimento, solidariedade e compartilhamento são reforçados por serem todos e todas proprietários coletivos da farinheira e por repartirem os frutos do trabalho de forma igualitária. Assim, não há exclusão social e muito menos competitividade. Além disso, deflui também desta experiência a prática do mutirão ou *muxirum* nas comunidades: Capão Verde, Imbê, Campina de Pedra e Nossa Senhora da Guia. Esta tradição é conduzida pelo sentimento de solidariedade, mas também pelo desejo de realizar o trabalho em menor tempo possível. (...) Dessa forma, o *muxirum* consiste na reunião de homens, mulheres, jovens e idosos para realizar algum trabalho na comunidade. Ocorre durante a semana ou finais de semana em que realizam atividades como plantar, carpir, colher na roça de uma pessoa, no outro dia na roça de outro e assim por diante. Ou seja, o que com trabalho individual demandaria horas, dias, semanas ou meses para ser finalizado, em contrapartida, com o trabalho coletivo/mutirão é realizado em bem menos tempo, além de ampliar laços e fomentar o sentimento de pertencimento.³⁷³

³⁷² MONLEVADE, Ana Paula Bistaffa de, CAETANO, Edson. **Trabalho e produção associada em comunidades tradicionais: experiências de existências e resistências**. In: Germinal: Marxismo e Educação em Debate. Salvador, v. 9, nº 3. p. 220-229. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/revistagerminal/article/view/23306>. Acesso em: 01 out. 2023. p. 226.

³⁷³ *Ibidem*, p. 227.

Assim, desvelam-se práticas de trabalho concreto, que são indicadoras de que efetivamente se pode chegar ao ponto de partida e, simetricamente, ponto de chegada desejado, ou seja, há elementos concretos suficientes para se indicar que a ontologia do ser social relida, tendo o trabalho como elemento constituinte e, também constituído do pensar-viver local, atrelado ao respeito ao absolutamente outro, são elementos arquetípicos locais, jogados, como regra, à sombra, mas que precisam ser vivenciados para garantia de que o humano do humano (Ubuntu) seja a realidade do viver.

7. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente trabalho analisou a ontologia do ser social lukácsiana, a filosofia e a ética da libertação dusselianas e o inconsciente coletivo junguianos e suas conexões com objetivo geral de “compreender a possibilidade de (re)criação de uma realidade social aléfrica de inclusão, por meio de uma necessária releitura da ontologia do ser social a partir do estabelecimento de sua conectividade teórico-material com a ética e a filosofia da libertação dusselianas, pautando-se no reconhecimento da exterioridade do outro, negando-se a totalização solipsista, enquanto forma de se aproximar do verdadeiramente humano do humano, para concretização dos processos de individuação conectados com o inconsciente coletivo, enquanto local de reprodução valorativo-coletiva do conceito de trabalho, lugar primário para a sociabilidade humana, enquanto categoria constitutiva também constituída.”

Vislumbra-se que o problema de pesquisa fora assim apresentado: “no presente contexto histórico, será possível a compreensão do social a partir do coletivo para o individual e do individual para o coletivo, simétrica, constante e simultaneamente, tornando fenomênico o trilhar de um novo começo, caminhando-se na socialidade humana marcada pela centralidade do trabalho na ontologia do ser social lukácsiana, conectando-se os indivíduos, por meio de um elemento humanamente solidário e libertador (ética e filosofia da libertação dusselianas)?”

Atingiu-se o objetivo geral, respondendo-se ao problema de pesquisa de maneira positiva, efetivando verdadeiro trilhar da libertação pela levada do método analético ao inconsciente coletivo, para além do trabalho enquanto categoria abstrata, mas como elemento constitutivo e também constituído nas intersubjetividades.

Materializou-se leitura do contexto presente e suas condições de espaço e tempo, analisando-se as bases constitutivas chamado do pensar-viver local, identificando-se a realidade atual como totalizadora, uma vez que preponderante adotante de pensar-viver qualificado como eurocêntrico, ou seja, a aniquilação do absolutamente outro foi indicada como centralidade presente.

Caminhando-se para a *práxis* da libertação e compreensão das características múltiplas que são a marca central de um pensar-viver realmente local, enquanto pensar-viver da e na alteridade, através das possibilidades conscientes e inconscientes de compreensão e da valoração à existência do existente na condição

de ontologia do ser social, pelo trabalho concreto, como ponto de humanização do humano.

Neste sentido, no primeiro capítulo intitulado “Lúkacs e a centralidade do trabalho”, atendeu-se aos objetivos específicos: “analisar a centralidade da categoria trabalho para Karl Marx e György Lukács na formação da ontologia do ser social deste” e “investigar a categoria trabalho ontologicamente e a sua versão abstrata (produtivo e improdutivo) a partir da reificação e alienação.”

Neste foram descritos os elementos necessários para compreensão da noção de centralidade do trabalho para se compreender a sua ontologia do ser social, discutindo-se ainda as atuais condições locais de espaço e tempo, passando-se pelas principais características de definição de tal conceito central para Karl Marx, o qual serviu de base para construção lukácsiana.

Ainda neste, efetivou-se análise da definição de trabalho e de sua centralidade para a ontologia do ser social lukácsiana, de forma direta, discorrendo-se também sobre a ideia de trabalho concreto como protoforma da ontologia do ser social, tratando-se, ainda, deste no capitalismo e sua condição de falseamento da realidade.

Assim, deu-se o ponto de partida para demonstração de que a ontologia do ser social lukácsiana é elemento pressuposto para formação da filosofia e da ética da libertação dusselianas, na condição de elementos de (re)construção paradigmática de compreensão concreta da humanidade do humano.

Comprovou-se que a centralidade do trabalho na construção ontológica é elemento de elevado grau de relevância, apontando-se tal lente compreensiva enquanto eixo fundante da socialidade humana.

Destarte, surgiram os primeiros elementos de indício e necessidade de construção lukácsiana de uma ética representativa da formação identitária do chamado moderno, caracterizando-se a ontologia do ser social lukácsiana como elemento fundante para o pensamento dusseliano, na medida em que a busca pela humanidade do humano enquanto ponto de partida e simetricamente ponto de chegada é demonstrada como intencionalidade para a chegada ao que se pode chamar de ato de libertação.

Todavia, não se pode olvidar que, na realidade atual da sociedade de capital o trabalho concreto é substituído pelo chamado trabalho abstrato, onde efetivamente ocorre a reificação humana através do chamado estranhamento.

Neste aspecto, já se pode concluir que o processo de alienação substituí a humanidade do humano do humano pela chamada função-sentido, sendo que “tem gente à venda na vida que nem desconfia a venda nos olhos.”³⁷⁴

No segundo capítulo “alienação e tratativa coisificante por meio do trabalho enquanto categoria abstrata,” foi definido como o trabalho no capitalismo neoliberal parte efetivamente das chamadas relações-sentido, desumanizando o humano do humano, apontando-se os seus principais traços, assim como a noção de estranhamento e retirada da condição de ser social do humano.

Ilustra-se com Sergio Vaz no poema Viver:

Não há pessoas
 Maiores que outras,
 A diferença é que diante da vida
 Algumas se apequenam,
 Outras crescem.
 E viver
 É um mistério
 Em tal intensidade
 Que há pessoas que morrem
 E ficam ainda maiores,
 E outras que vivem
 Como se não existissem³⁷⁵

Mostrou-se, assim, que a realidade local do presente é qualificada pela categorização do humano como função-sentido, ou seja, que a realidade reificadora produz desumanização do humano do humano, trazendo à tona quebra total na possibilidade de vivência na ontologia do ser social.

Já no terceiro capítulo chamado “da ontologia do ser social: trabalho e subjetividade” analisou-se, lukáscianamente, a ontologia do ser social como local de objetivação e subjetivação para construção das subjetividades humanas, sempre em relação, desenvolvendo-se a ideia conceitual de ontologia e de ser social para Lukács, além de se indicar a sociabilidade como elemento de construção da subjetividade humana, momento de debate acerca da humanização do humano, onde se atingiu o seguinte objetivo específico: “analisar o conceito de ontologia do ser social para a compreensão da construção da socialidade humana e da formação da personalidade a partir do conceito de trabalho.”

³⁷⁴ VAZ, Sérgio. **Flores da batalha**. São Paulo: Global, 2023. p. 57.

³⁷⁵ *Ibidem*, p. 37.

Na busca pela superação da tratativa coisificante das relações humanas e do humano dos humanos, a caminhada ontológica, apontou para o lugar primário de compreensão do ser, como ser social, que não se pode fazer de outra forma, senão pela análise da teoria lukácsiana, partindo-se do trabalho enquanto categoria fundamental, buscando-se caracterizar que é neste que se efetivam os processos de objetivação e subjetivação, enquanto atribuição de sentido à realidade, sempre em-relação.

Ainda, mister indicar-se que a ontologia lukácsiana não é uma ontologia estativa ou fixa, uma vez que parte da noção de que se está diante da humanidade do humano a partir de sua sociabilidade que é sempre histórica, portanto, dependente das condições espaço-temporais e passível de transformação.

No quarto capítulo chamado de “da ética e da filosofia da libertação – o trilhar analético a partir da ontologia do ser social” construiu-se a ligação central do pensamento lukácsiano e do pensamento dusseliano, indicando-se que o método analético enquanto núcleo central da filosofia da libertação deve ser compreendido como elemento vivo de construção subjetiva de um pensar-viver múltiplo em possibilidades e individualidades que se tocam.

Neste, também, apontou-se para os seis momentos da ética da libertação, introduzindo-se um olhar efetivamente pautado na alteridade, por meio do conceito de exterioridade e respeito ao que insistentemente se chamou de exterioridade do absolutamente outro, tratando-se ainda, novamente do conceito vivo de trabalho, enquanto eixo central da construção de um pensar-viver da libertação, o que aqui se denominará humanidade do humano.

Neste momento atingido o seguinte objetivo específico: “compreender os elementos paradigmáticos da ética e da filosofia da libertação dusselianas tendo a ontologia do ser social lukácsiana como pressuposto.”

Um pensar-vier com base em uma racionalidade concreta da proximidade, na condição de negação da chamada relação sujeito-objeto, eixo central da proxemia. Eis o momento no qual se indicou que a superação da totalidade tem como pressuposto caminhar-se para além da própria crítica, caminhando-se em direção aquele que não-é, ou aqueles que não-são, ou seja, em direção ao absolutamente outro, momento que ainda não veio.

Romper com a noção sistêmica totalizadora, reconhecendo-se a exterioridade do absolutamente outro, enfim, o surgimento concreto de outra forma de pensar-viver,

pautada na realidade local, através desta mesma, eis a pretensão. Isso, por meio da vivência da alteridade, ou seja, da observação do absolutamente outro - distinto, enquanto eixo central de seu individual viver, e não na forma de ente, este apropriável para atos de se reproduzir e aumentar uma concretude que avança às margens dos limites do que se pode, aparentemente enxergar, ou seja, a exterioridade.

A ontologia do ser social materializando-se, desta forma, como processo que, por meio dos pores teleológicos, produz objetividade de subjetividade, ou seja, o trabalho, sempre em-relação, concretizando-se enquanto atividade formal e processual na qual a ética da libertação efetivamente materializa-se, pela constituição constituída de subjetividades, sempre próximas.

Mais uma vez, ilustra-se com Sérgio Vaz, agora no poema Tempos modernos:

Trabalha a dor
Que o desemprego
Pode até ser a fábrica
Da oportunidade.
São tempos modernos
Em que ser livre
É a engrenagem da felicidade.
Viver já dá muito trabalho
E hora extra me cansa, sou breve
Se não for para sorrir
Eu faço greve.³⁷⁶

Assim, demonstrado que o pensar-viver local, a partir das atuais condições de espaço e tempo pode ter como marca nuclear a multiplicidade de elementos culturais e de individuação.

No derradeiro capítulo “do inconsciente coletivo - Jung para além do individual: arquétipos e subjetivação” tratou-se, inicialmente das amarras, com certo grau de mitológicas, do inconsciente e sua potência para transformação das individualidades e do pensar-viver chamado aqui de periférico.

Apresentou-se o conceito de inconsciente coletivo e construção deste, bem como a modificação constante como possibilidade, na condição de elemento de subjetivação potencial do consciente.

Abordou-se, ainda, como se materializa a construção de um inconsciente coletivo da libertação, em diálogo direto com as subjetividades que se tocam, em

³⁷⁶ VAZ, Sérgio. **Flores da batalha**. São Paulo: Global, 2023. p. 71.

processo de sua conscientização e assim construção de um pensar-viver altérico, de libertação, portanto concretamente em-relação.

Tal capítulo, diretamente, atingiu o seguinte objetivo específico: “pesquisar acerca da formação e do conceito junguino de inconsciente coletivo, como elemento de formação prévia do conceito do concreto, entendendo-se este como uma ligação com o passado-futuro antropológico-ético da humanidade, pautado em elemento de socialidade e não de competição ou produção de riqueza.”

Deve-se mencionar que a lacuna no campo do conhecimento que se apresentou no presente escrito, qual seja, a inexorável ligação entra a centralidade do trabalho na condição humana de ser social, buscando-se uma releitura desta na qualidade de categoria constitutiva também constituída das e nas intersubjetividades, na condição de relações compreensivas que a partir do social para o singular e ao mesmo tempo do singular para o plural, marcadas arquetipicamente pelo inconsciente coletivo, restou devidamente demonstrada uma vez que a constituição ontológica do humano a partir do que de fato lhe qualifica como tal, é possível, por meio do trabalho.

Não se olvide que todo ato de trabalho é uma potência de alteração da realidade atual e futura, de forma que Lukács, em sua ontologia, indica um princípio de humano e de história, onde há verdadeira dialética da estrutura interna do ato laboral e de seu papel histórico.

Assim, o trabalho, na medida em que constitui o princípio do homem, realiza duas cadeias causais: o indivíduo e o ser histórico-social. O indivíduo é um complexo que é substancialmente *in-dividuum*, ou seja, um ente indivisível entre singularidade e generidade humana, que, enquanto humana, é também social.

A formação do indivíduo enquanto indivíduo representa um espelhamento da formação do ser social, de forma que a subjetividade é resultado do trabalho, e o trabalho que produz novas humanidades será também por estas produzido e modificado constantemente, de maneira que é, portanto, constituído e constitutivo da humanidade do humano.

Destarte, atingido também o seguinte objetivo específico: “indicar a possibilidade de adoção da alteridade, como elemento arquetípico do pensar, através da práxis analética, como elemento primário de humanização periférica (socialidade originária), relendo-se assim o conceito de ontologia do ser social e a centralidade do trabalho enquanto elemento constitutivo também constituído sempre em-relação.”

A compreensão da subjetividade humana, que se identifica como ser social, baseia-se nas condições de espaço e tempo, onde a historicidade do homem, que constrói as condições para sua própria existência como ser social, é elemento inafastável, de tal forma que não se está a falar em uma noção ideal de modificação da realidade, mas sim em uma noção concreta de modificação desta, a partir desta mesma, ou seja, a história possibilitando que se faça, ontologicamente uma nova história, pela compreensão crítica das atuais condições espaço-temporais e do falseamento destas originado pela ideologia capitalista dominante.

A compreensão dessas bases fundamentais, permitirá afastar o processo de reificação do humano do humano, verdadeira concepção abstrata e irreal de individualidade, que não reflete a realidade da condição humana, mas sim mascara a humanidade do humano com a máscara anteriormente chamada de função-sentido.

Ressalte-se, a compreensão da subjetividade individual é resultado do chamado esclarecimento geral, ou seja, por meio do conhecimento e da reflexão crítica sobre as bases ontológicas e sociais do tempo presente.

Destarte, exterioridade deve ser entendida como o significado atribuído ao partir-se o pensar-viver da e pela alteridade, racionalidade do absolutamente outro, condição de enxergar-se o rosto interpelante, como tal, potente para expressar o inédito, potência desejante, ou seja, humanidade humanizada que expressa a vida livre, subjetividade, não marcada pela diferença ontológica, mas daquele que para além do mesmo, pode ser parecido, ou distinto, porém, sempre em sua exterioridade (intersubjetividades que se tocam).

Assim sendo, deve-se apontar que a construção do conteúdo arquetípico presente deve se dar através de um pensar-viver que se constitui e reconstitui de forma constante, ou seja, por relações qualificadas como não simétricas que se concretizam também infinitamente enquanto intersubjetivas, centradas no distinto, com um ponto de identidade, qual seja, o respeito a condição do absolutamente outro.

Portanto, a formação arquetípica local, contingencialmente pode concretizar-se como conscientização e mesmo reformulação com o constante pensar-viver da libertação em prática, sempre centrado na alteridade, sendo para isso preciso que se resgate o que foi mascarado (arquetipo da sombra) pelo falseamento da reprodução de um pensar-viver excludente, este resultado direto do *ego conquiro*.

Necessário agora se indagar: como definir-se o trabalho como elemento constitutivo e também constituído pelas subjetividades, sem com isso perder-se da

ontologia do ser social lukáciana?

Há que se ponderar que com Lukács a ontologia do ser social parte da noção de que o humano é histórico, ou seja, constrói sua própria história a partir das condições de espaço e tempo, vivenciando processos de objetivação e subjetivação a partir de um por teleológico, ou seja, o trabalho concreto como produtor de realidade e de soluções para vida humana é elemento que constrói e reconstrói as subjetividades, humanizando o humano, já que se dá em-relação, ou seja, de maneira intersubjetiva, uma vez que sempre tem como ponto de partida conhecimento humano trocado e desejos de alteração da realidade que excedem a realidade.

Ressalte-se, apresentou-se exemplaridades locais de vivência do que aqui se indicou como trabalho concreto, desvelando-se práticas de trabalho concreto, que são indicadoras de que efetivamente se pode chegar ao ponto de partida e, simetricamente, ponto de chegada desejado, ou seja, há elementos concretos suficientes para se indicar que a ontologia do ser social relida, tendo o trabalho como elemento constituinte e, também, constituído do pensar-viver local, atrelado ao respeito ao absolutamente outro, são elementos arquetípicos locais, jogados, como regra, à sombra, mas que precisam ser concretizado para que o humano do humano (Ubuntu) seja a realidade do pensar-viver.

Assim, um ato de trabalho sempre é um ponto de humanização e de chegada, mas também um ponto de partida, já que altera a realidade e as subjetividades por ele tocadas, gerando condições históricas para que os próximos atos de trabalho surjam como um irromper do novo, ou seja, são constitutivos, mas também constituídos enquanto possibilidade futura das e pelas subjetividades, de tal forma que sempre se dão em-relação, portanto, através de subjetividades que se tocam.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. **Signatura rerum**: sobre o método. Trad. Andrea Santurbano e Patricia Peterle. São Paulo: Boitempo, 2019.
- AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer** – O Poder Soberano e a Vida Nua. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2007.
- ALCÂNTARA, Norma. **Lukács**: ontologia e alienação. São Paulo: Instituto Lukács, 2014.
- ALMEIDA, Silvio Luiz de. **O direito no jovem Lukács**: A filosofia do direito em História e consciência de classe. São Paulo: Alfa-Omega, 2006.
- ALMEIDA, Silvio Luiz de. **Racismo estrutural**. São Paulo: Pólen, 2019.
- ALTHUSSER, Louis. **Ideologia e aparelhos ideológicos do Estado**. Trad. Joaquim José de Moura Ramos. Lisboa: Editorial Presença/Martins Fontes, 1980.
- ÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo. **Entre a realidade e a utopia**: ensaios sobre política, moral e socialismo. Trad. Gilson B. Soares. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- ANTUNES, Ricardo. **Os sentidos do trabalho**: ensaio sobre a afirmação e a negação do trabalho. 2 ed. São Paulo: Boitempo, 2019.
- ANTUNES, Ricardo. **Adeus ao trabalho?** Ensaio sobre as metamorfoses e a centralidade do mundo do trabalho. 16 ed. São Paulo: Cortez, 2015.
- ARAÚJO, Luiz Ernani Bonesso de. O direito da sociobiodiversidade. *In*: TYBUSCH, Jerônimo Siqueira; ARAÚJO, Luiz Ernani Bonesso de; SILVA, Rosane Leal da. **Direitos emergentes na sociedade global**: Anuário do Programa de Pós-Graduação em Direito da UFSM. Ijuí: Unijuí, 2013.
- ARAÚJO, Paulo Henrique furtado de; DUAYER, Mário. **Trabalho abstrato, objetivação, alienação, fetiche**: Marx lido por Postone. Disponível em: <<https://revistasep.org.br/index.php/SEP/article/view/753>>. Acesso em 05 mar. 2023.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômacos**. 2. ed. Brasília: Universidade da cidade de Brasília, 1992.
- BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón. **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.
- BERTOLDO, Maria Edna de Lima. **Trabalho e educação no Brasil**: da centralidade do trabalho à centralidade da política. 2. ed. São Paulo: Instituto Lukács, 2015.

BLOCH, Ernst. **O princípio Esperança**. Volume 1. Trad. Nélio Schneider. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005.

BLOCH, Ernst. **O princípio Esperança**. Rio de Janeiro: EdUERJ/Contraponto, 2006, v.2.

BOECHAT, Walter. **A mitopoese da psique: mito e individuação**. Petrópolis: Vozes, 2008.

BROWN, Wendy. **Cidadania sacrificial: neoliberalismo, capital humano e políticas de austeridade**. Coleção Pequena Biblioteca de Ensaio. Rio de Janeiro: Zazie Edições, 2018.

BROWN, Wendy. **Nas ruínas do neoliberalismo: a ascensão da política antidemocrática no ocidente**. Trad: Mario A. Marino; Eduardo Altheman C. Santos: Editora Filosófica Politeia, 2019.

CANCLINI, Néstor Garcia. **Consumidores e cidadãos: conflitos multiculturais da globalização**. Trad. Maurício Santana Dias. 6 ed. Rio de Janeiro: UFRJ, 2006.

CANETTI, Elias. **Massa e poder**. Brasília: Brasiliense, 1983.

CANOTILHO, José Joaquim Gomes. **Estado de direito**. Coimbra: Fundação Mário Soares, 1999.

CARLEAL, Liana Maria da Frota. **Ciência econômica e trabalho**. *In*: Revista da Faculdade de Direito da UFPR. v. 36, 200. p. 72/85. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/direito/article/view/1783/1480>. Acesso em: 19 mar. 2023.

CAVALHEIRO, Larissa Nunes. ARAÚJO, Luiz Ernani Bonesso de. **A sociobiodiversidade refletida no complexo contexto da multiculturalidade de saberes**. *In*: Veredas do Direito, Belo Horizonte, v.12, nº 23. p.121-139. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/283616569_A_Sociobiodiversidade_Refletida_no_Complexo_Contexto_da_Multiculturalidade_de_Saberes. Acesso em: 01 out. 2023.

COSTA, Gilmaisa Macedo da. **Indivíduo e sociedade: sobre a teoria de personalidade em Georg Lukács**. São Paulo: Instituto Lukács, 2012.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. Trad. Claudio Willer. São Paulo: Veneta, 2020.

CHAGAS, Eduardo F. A determinação dupla do trabalho em Marx: **trabalho concreto e trabalho abstrato**. Disponível em: https://d1wqtxts1xzle7.cloudfront.net/42615753/A_determinacao_dupla_do_trabalho_em_Marx_Trabalho_concreto_e_Trabalho_abstrato-libre.pdf?1455289502=&response-content-disposition=inline%3B+filename%3DA_DETERMINACAO_DUPLA_DO_TRABALHO

_EM_MARX.pdf&Expires=1678050042&Signature=QMwlb1sWNwhzfpvL27mYcaT8R4fllZhy2z9w1T~Ruys1soZ7IYFddSOcG24af7rNSLg6f8tkhpONfepI6bRxTkNySRcHQUBKB4KuwANarSSSiCfnl8yhQJw6IVvQsuemPpmFU~G8uDKwT5tfCkAXBR2ouswyjvNwVi6NPHgRY1ITET-V0K9Zmh3tgz4kDpV5aJfB0p2k0nAy-glLiqj5FD05IJ--Nixr5QbJ1zRKBV5q7tH2BrFcGmUEkAOJbO6IIV296PJ-X48K9B9pM2d3Awmk7ufvidmIKgQUQ-bNRzjPLTrKIBzXkDXqUPDOhMiZNXc~uAJ1h-zPzxm~zXP2g__&Key-Pair-Id=APKAJLOHF5GGSLRBV4ZA>. Acesso em 05 mar. 2023.

DEMO, Pedro. **Solidariedade como efeito de poder**. São Paulo: Cortez/Instituto Paulo Freire, 2002.

DUSSEL, Enrique. Transformación de la filosofía de K.-O. Appel y la filosofía de la liberación: *in* **Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación**. México: Siglo Veintiuno, 1992.

DUSSEL, Enrique. **Método para uma filosofia da libertação**. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1986.

DUSSEL, Enrique. **Ética da Libertação na idade da globalização e da exclusão**. Trad. Ephraim Ferreira Alves, Jaime A. Clasen e Lúcia M. E. Orth. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2007.

DUSSEL, Enrique. **Filosofia da libertação na América Latina**. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1986.

DUSSEL, Enrique. **Filosofia da libertação na América Latina**. Trad. Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola, 1977.

DUSSEL, Enrique. **Filosofia da libertação, Crítica à ideologia da exclusão**. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1995.

DUSSEL, Enrique. Meditações Anti-Cartesianas sobre a origem do Anti-Discurso Filosófico da Modernidade. In: SANTOS, Boaventura de Sousa. MENESES, Maria Paula. (orgs). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Almedina, 2009.

DUSSEL, Enrique. **Para uma ética da libertação Latino-Americana: Acesso ao ponto de partida da ética**. Trad. Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola, s/d.

DUSSEL, Henrique. **Filosofia da libertação na América Latina**. Trad. Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola, 1977.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Trad: Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FROMM, Erich. **Conceito marxista do homem**. Trad. Otávio Alves Velho. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

FURTADO, Celso. **O longo amanhecer: reflexões sobre a formação do Brasil**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1999.

GADAMER, G.-H. **Verdade e Método**. v. I. Petrópolis: Vozes, 1997.

GALEANO, Eduardo. **O Livro dos abraços**. Trad. Eric Nepomuceno. 2. ed. Porto Alegre: L&PM, 2009.

GRAMSCI, Antônio. **Os intelectuais e a organização da cultura**. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

GRINBERG, Paulo. **Jung, o Homem Criativo**. São Paulo: FTD, 1997.

HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro: estudos de teoria política**. Trad. George Sperber. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

HABERMAS, Jürgen. **Consciência Moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1990.

HABERMAS, Jürgen. **Pensamento Pós-metafísico**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

HALL, Calvin S.; NORDBY, Vernon J. **Introdução à Psicologia Junguiana**. São Paulo: Cultrix, 2000.

HALL, James A. **A Experiência Junguiana: análise e individuação**. São Paulo: Cultrix, 2003.

HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do espírito**. v1. Petrópolis: Vozes, 1992.

HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do espírito**. v2. Petrópolis: Vozes, 1992.

HILLMAN, J. **Estudos de psicologia arquetípica**. Rio de Janeiro: Achiamé, 1992.

HORKHEIMER, Max. **Eclipse da razão**. Tradução de Carlos Henrique Pissardo. São Paulo: Editora da UNESP, 2015.

HARVEY, David. O “novo” imperialismo: acumulação por espoliação. In: PANITCH, Leo; LEYS, Colin (ed.). **Socialist register 2004: o novo desafio imperial**. Tradução Rodrigo Rodrigues. São Paulo; Buenos Aires: CLACSO, 2006. p. 95-125. Disponível em: <https://bit.ly/2k2hVtY>. Acesso em: 16 ago. 2020.

INFRANCA, Antonino. **Trabalho, indivíduo, história: o conceito de trabalho em Lukács**. Trad. Christianne Basilio e Silvia Bernardinis. São Paulo: Boitempo, 2014.

INFRANCA, Antonino. **Gyorgy Lukács**. Trad. Ariovaldo Santos. São Paulo: Práxis, 2022.

JUNG, Carl Gustav. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. Trad. Maria Luiza Appy; Dora Mariana R. Ferreira da Silva. 11 ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

JUNG, Carl Gustav. **Psicologia do inconsciente**. Trad. Maria Luiza Appy. 17. ed. Petrópolis: Vozes, 2007.

JUNG, Carl Gustav. **Psicologia e Alquimia**. Petrópolis: Vozes, 1994.

JUNG, Carl Gustav. **Símbolos da transformação**. Petrópolis: Vozes, 1986.

KONDER, Leandro. **A Questão da Ideologia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

KONDER, Leandro. **O futuro da filosofia da práxis**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

KUHN, Thomas. **Estrutura das revoluções científicas**. São Paulo: Perspectiva, 1978.

LARA, Ricardo. **História e práxis social: introdução aos complexos categoriais do ser social**. Bauru: Canal 6, 2017.

LAZZARATO, Maurizio. **O governo das desigualdades: crítica da insegurança neoliberal**. Trad: Renato Abramowicz Santos. São Paulo: EduFScar, 2011.

LESSA, Sergio. **Para compreender a ontologia de Lukács**. 4 ed. Maceió: Coletivo Veredas, 2016.

LESSA, Sérgio. **Lukács – ética e política: observações acerca dos fundamentos ontológicos da ética e da política**. Chapecó: Argos, 2007.

LESSA, Sérgio. **Mundo dos homens: trabalho e ser social**. São Paulo: Boitempo, 2002.

LÉVINAS, Emmanuel. **Da existência ao existente**. Trad. Paul Albert Simon e Lígia Maria de Castro Simon. Campinas: Papirus, 1998.

LÉVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**. Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1980.

LÉVINAS, Emmanuel. **Entre nós: ensaios sobre a alteridade**. Trad. Pergentino Stefano Pivato, *Et al.* Petrópolis: Vozes, 2005.

LÉVINAS, Emmanuel. **Ética e infinito**. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 1982.

LUDWIG, Celso Luiz. **Para uma Filosofia jurídica da libertação**: paradigmas da filosofia, filosofia da libertação e direito alternativo. Florianópolis: Conceito Editorial, 2006.

LUDWIG, Celso Luiz. Gadamer: a racionalidade hermenêutica – contraponto à modernidade. In: FONSECA, Ricardo Marcelo (org.). **Crítica da modernidade**: diálogos com o direito. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2005.

LUDWIG, Celso Luiz. **Elementos de filosofia geral e filosofia jurídica**: uma introdução crítica. Curitiba: InterSaberes, 2021.

LUKÁCS, György. **As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem**. Trad. Carlos Nelson Coutinho. In Temas de ciências humanas n. 04. São Paulo: Livraria e Editora Ciências Humanas, 1978.

LUKÁCS, György. **Ontologia do ser social. Os princípios ontológicos fundamentais de Marx**. Trad. Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Livraria e Editora Ciências Humanas, 1979.

LUKÁCS, György. **A falsa e a verdadeira ontologia de Hegel**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Lech, 1979.

LUKÁCS, György. **Ontología del ser social**: el trabajo. Traducción de Antonino Infranca e Miguel Vedda. Buenos Aires: Herramienta, 2004.

LUKÁCS, György. **História e Consciência de Classe**: Estudos sobre estrutura e dialética marxista. Trad. Rodnei Nascimento. 2 ed. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2012.

LUKÁCS, György. **O jovem Hegel e os problemas da sociedade capitalista**. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2018.

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

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

LUKÁCS, György. **Prolegômenos para uma ontologia do ser social**. Trad. Lya Luft e Rodnei Nascimento. São Paulo: Boitempo, 2010.

LUKÁCS, György. **Reboquismo e dialética**: uma resposta aos críticos de “História e consciência de classe”. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2015.

LUKÁCS, György. **Socialismo e democratização**: escritos políticos 1956-1971. Trad. Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto. 2 ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2011.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-

TORRES, Nelson; GROSFUGUEL, Ramón. **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

MARX, Karl. **Textos filosóficos**. São Paulo: Mandacaru, 1990.

MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2004.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. São Paulo: Boitempo, 2007.

MARX, Karl. **O Capital**. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

MARX, Karl. **O Capital**. Vol. I. Tomo I. Coleção Os Economistas. Tradução Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Nova Cultural, 1985.

MARX, Karl. **Contribuição à crítica da economia política**. 2 ed. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. Trad: Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1, 2018a.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte**. Trad: Renata Santini. São Paulo: n-1, 2018b.

MÉSZÁROS, István. **A crise estrutural do capital**. Trad. Francisco Raul Cornejo *Et al.* 2 ed. São Paulo: Boitempo, 2011.

MÉSZÁROS, István. **A revolta dos intelectuais na Hungria: dos debates sobre Lukács e sobre Tibor Déry ao Círculo Petöfi**. Trad. João Pero Alves Bueno. São Paulo: Boitempo, 2018.

MÉSZÁROS, István. **A teoria da Alienação em Marx**. Trad. Nélcio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2016.

MÉSZÁROS, István. **Filosofia, ideologia e ciência social**. Trad. Ester Vaisman. São Paulo: Boitempo, 2008.

MÉSZÁROS, István. **O conceito de dialética em Lukács**. Trad. Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2013.

MÉSZÁROS, István. **O poder da ideologia**. Trad. Magda Lopes e Cezar Castanheira. São Paulo: Boitempo, 2014.

MÉSZÁROS, István. **O século XXI socialismo ou barbárie?** Trad. Paulo Cezar Castanheira. São Paulo: Boitempo, 2003.

MÉSZÁROS, István. **Para além do capital: rumo a uma teoria da transição**. Trad. Paulo Cezar Castanheira e Sérgio Lessa. São Paulo: Boitempo, 2011.

MILLER, Jacques-Alain. THOMAS, Herbert. **Ciencias sociales: ideologia y conocimiento**. Trad. Oscar Landi. Hugo Acevedo. Argentina: Siglo Veintiuno, 1971.

MIGNOLO, Walter D. **Histórias locais / projetos globais: Colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar**. Trad. Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte, UFMG. 2020.

MONLEVADE, Ana Paula Bistaffa de, CAETANO, Edson. **Trabalho e produção associada em comunidades tradicionais: experiências de existências e resistências**. In: Germinal: Marxismo e Educação em Debate. Salvador, v. 9, nº 3. p. 220-229. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/revistagerminal/article/view/23306>. Acesso em: 01 out. 2023.

MUNANGA, Kabengele. **Negritude: usos e sentidos**. 4 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

PANITCH, Leo; LEYS, Colin (ed.). **Socialist register 2004: o novo desafio imperial**. Tradução Rodrigo Rodrigues. São Paulo; Buenos Aires: CLACSO, 2006. p. 95-125. Disponível em: <https://bit.ly/2k2hVtY>.

PLATÃO. **A República**. Trad. Pietro Nasseti. São Paulo: Martin Claret, 2007.

PELBART, Peter Pál. **Ensaio do assombro**. São Paulo: n-1. 2019.

PELBART, Peter Pál. **Vida capital: ensaios de biopolítica**. São Paulo: Iluminuras, 2003.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder e classificação social. p. In: SANTOS, Boaventura de Sousa. MENESES, Maria Paula. (orgs). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Almedina, 2009.

RAMOSE, Mogobe B. Globalização e Ubuntu. in: SANTOS, Boaventura de Sousa. MENESES, Maria Paula. (orgs). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Almedina, 2009.

ROCHA, Leonel Severo (org). **Teoria do direito e do Estado**. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris, 1994.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Pensar el Estado y la sociedade: desafios actuais**. Buenos Aires: Waldhuter, 2009.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Introdução a uma ciência pós-moderna**. Rio de Janeiro: Graal, 1989.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A Crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência**. 6. ed. São Paulo: Cortez, 2007.

SANTOS, Boaventura de Sousa. MENESES, Maria Paula. (orgs). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Almedina, 2009.

SHIVA, Vandana. **Monoculturas da mente: perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia**. Trad. Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Gaia, 2003.

STRECK, Lenio Luiz. **Verdade e consenso**. 2. ed. Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 2008.

TERTULIAN, Nicolas. **Marx**: uma filosofia da subjetividade. Trad. Juarez Duayer, Outubro n.10, São Paulo: Instituto de Estudos Socialistas, 2004.

TOURAINÉ, Alain. **Após a crise**: a decomposição da vida social e o surgimento de atores não sociais. Trad. Francisco Morás. Petrópolis: Vozes, 2011.

TYBUSCH, Jerônimo Siqueira. Ecologia política, sustentabilidade e direito. *In*: TYBUSCH, Jerônimo Siqueira; ARAÚJO, Luiz Ernani Bonesso de; SILVA, Rosane Leal da. **Direitos emergentes na sociedade global**: Anuário do Programa de Pós-Graduação em Direito da UFSM. Ijuí: Unijuí, 2013.

TYBUSCH, Jerônimo Siqueira; ARAÚJO, Luiz Ernani Bonesso de; SILVA, Rosane Leal da. **Direitos emergentes na sociedade global**: Anuário do Programa de Pós-Graduação em Direito da UFSM. Ijuí: Unijuí, 2013.

VAZ, Sérgio. **Flores da batalha**. São Paulo: Global, 2023.

VELASCO, Sírio Lopes. Justiça: conceito e realização na filosofia da libertação segundo Enrique Dussel. p. 85. *In*: CLOTET, Joaquim (org.) **A justiça**: Abordagens filosóficas. Porto Alegre: Livraria Editora Acadêmica, 1988.

WARAT, Luís Alberto. **Manifestos para uma ecologia do desejo**. São Paulo: Editora Acadêmica, 1990.

WARAT, Luís Alberto. O outro lado da dogmática. *In*: **Teoria do direito e do Estado**. ROCHA, Leonel Severo (org). Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris, 1994.

ZHOURI, Andréa; LASCHEFSKI, Klemens. **Desenvolvimento e conflitos ambientais: um novo campo de investigação**. *In*: ZHOURI, Andréa e LASCHEFSKI, Klemens (Orgs.). Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010.