

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Uma abordagem filosófica sobre a reificação em
***História e Consciência de Classe* de Georg Lukács**

Bruno Moretti Falcão Mendes

São Carlos
Dezembro de 2012

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**Uma abordagem filosófica sobre a reificação em
História e Consciência de Classe de Georg Lukács**

Bruno Moretti Falcão Mendes

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Centro de Educação e Ciências Humanas, da Universidade Federal de São Carlos, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Wolfgang Leo Maar

São Carlos
Dezembro de 2012

**Ficha catalográfica elaborada pelo DePT da
Biblioteca Comunitária da UFSCar**

M538af

Mendes, Bruno Moretti Falcão.

Uma abordagem filosófica sobre a reificação em *História e Consciência de Classe* de Georg Lukács / Bruno Moretti Falcão Mendes. -- São Carlos : UFSCar, 2013.
120 f.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal de São Carlos, 2012.

1. Filosofia alemã. 2. Szegedi Lukács, György, 1885-1971. 3. Reificação. 4. Antinomia. 5. Consciência (Filosofia).
I. Título.

CDD: 193 (20^a)

BRUNO MORETTI FALCÃO MENDES

**UMA ABORDAGEM FILOSÓFICA SOBRE A REIFICAÇÃO EM HISTÓRIA E
CONSCIÊNCIA DE CLASSE DE GEORG LUKÁCS**

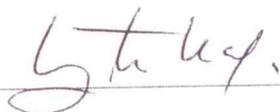
Dissertação apresentada à Universidade Federal de São Carlos, como parte dos requisitos para
obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Aprovada em 19 de dezembro de 2012.

BANCA EXAMINADORA

Presidente _____

(Dr. Wolfgang Leo Maar)



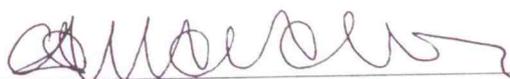
1º Examinador _____

(Dr. José Eduardo Marques Baioni – UFSCar)



2º Examinador _____

(Dr. Carlos Eduardo Jordão Machado – UNESP/Assis)



AGRADECIMENTOS

Em especial aos meus pais, Celso e Irani, por tudo que fizeram por mim ao longo da minha vida, pelo apoio, confiança e conforto.

Aos meus irmãos Breno e Celso, eternos companheiros. Aos meus familiares; tios (as), primos (as), que, de certa forma, contribuíram para a minha caminhada intelectual.

Aos queridos amigos, que de alguma forma fizeram, fazem e ainda farão parte da minha vida. Seria impossível citá-los um a um, pois muitos estiveram próximos em momentos importantes e, decerto, possuem um lugar especial em minhas lembranças. Faço menção a alguns amigos que estiveram presentes nesse percurso intelectual e propiciaram-me a fecunda troca de ideias, debates, conversas, questionamentos, angústias e alegrias: Thiago, Deni, Renato Hasunuma, João Mauro, Caio Souto dentre outros não menos especiais e significativos.

Ao Professor Wolfgang, pela orientação nestes últimos anos, com especial atenção às leituras atentas e as sugestões fundamentais, sem as quais não seria possível a realização desta dissertação de mestrado. Ao Prof. Baioni, pelo apoio e participação na banca; ao Prof. Carlos Eduardo, por se dispor a vir gentilmente compor a banca de defesa; ao Prof. Renato Bueno, pela participação no exame de qualificação.

Ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFSCar, pelo apoio em muitos momentos cruciais e à Capes, pelo financiamento da bolsa, tornando possível esta dissertação.

Uma necessidade fora de nós determina nosso estado e nossa existência no tempo através da impressão sensível. Esta é inteiramente involuntária, recebemo-la passivamente segundo a maneira pela qual somos afetados. Da mesma forma uma necessidade em nós revela nossa personalidade por ocasião daquela impressão sensível e por oposição a ela; pois a autoconsciência não pode depender da vontade, que a pressupõe. Esta anunciação originária da personalidade não é mérito nosso, nem falha nossa a sua ausência. Somente daquele que é consciente pode-se exigir razão, isto é, consequência absoluta e universalidade da consciência; antes disso ele não é homem e nenhum ato da humanidade pode ser esperado dele.

Schiller

RESUMO

Este trabalho tem como objetivo analisar a discussão filosófica acerca da reificação desenvolvida por Georg Lukács em *História e Consciência de Classe* (1923). Nessa obra, a discussão da reificação apresenta uma originalidade, pois, se em Marx a discussão da reificação centrava-se, sobretudo, nas relações materiais entre os homens no interior processo produtivo, em *História e Consciência de Classe* a própria teoria está em conexão com o processo de formação material da objetividade reificada. A teoria em questão seria a teoria formada no desenvolvimento da filosofia clássica alemã, pois, ao analisar primeiramente as formas objetivas da reificação na estrutura socioeconômica – a conceituação da reificação a partir das análises econômicas de Marx –, para depois deslocar o problema para a formação reificada da consciência no pensamento filosófico, Lukács apresenta a sua interpretação materialista acerca da formação da consciência: esta última possui uma base de formação material nos moldes da produção capitalista de mercadorias. Esse deslocamento efetuado representa um vínculo entre o marxismo e a filosofia clássica alemã em torno da questão da formação do sujeito na história. Nesta dissertação, nossos esforços se dão no sentido de buscar compreender como, para Lukács, a filosofia clássica alemã buscou produzir um sujeito universal conhecedor de si mesmo na história e como essa busca esbarra no limite fetichista de sua própria formação reificada. O propósito fundamental seria revelar como, a partir da exposição de Lukács, a formação da consciência corresponde à formação do fetiche; formação esta examinada na progressão histórica das antinomias do pensamento burguês. Esta progressão corresponderia aos vários níveis de problematização do ser e às tentativas de superação da subjetividade reificada no desenvolvimento da filosofia clássica alemã. Nossa perspectiva visa procurar compreender como a progressão das antinomias permite interpretar dialeticamente os fundamentos materiais que determinam a formação ao nível da consciência filosófica.

Palavras-chave: Lukács, reificação, antinomias, filosofia clássica alemã, formação da consciência.

ABSTRACT

The main purpose of this dissertation is to analyze the philosophical discussion around Reification developed by Georg Lukács in *History and Class Consciousness* (1923). In this piece, the discussion of Reification presents its originality, so, for Marx the discussion of Reification was centered mainly on the material relations among men within the productive process, in *History and Class Consciousness* however the theory is connected to the process of material formation of the reified objectivity. This theory would be built within the development of German classical philosophy, since as Lukács first analyzes the objective forms of Reification within the socioeconomic structure – the conceptualization of Reification based on Marx economic analysis – and this takes to the displacement of the problem of the reified formation of consciousness in the philosophical thinking, Lukács presents his materialist interpretation of the consciousness formation: this last one possesses a material formation basis, determined by the capitalist production of commodities. This displacement represents a connection between Marxism and German classical philosophy around the issue of forming the Subject in History. In this dissertation our efforts are directed to understand the way, according to Lukács, German classical philosophy strives to produce in the History a self-knowing universal Subject and as this striving reaches the fetishist limit of its own reified formation. The main purpose is to reveal how, according to Lukács, the consciousness formation corresponds to the fetish; formation analyzed in the historical progression of bourgeois antinomic thinking. This progression corresponds to the several levels of problematisation of the Being and to the attempts of the reified subjectivity's overcoming within the development of German classical philosophy. Our perspective seeks the understanding of how the progression of antinomies allows the dialectical interpretation of the material foundations that determine the formation of consciousness in the philosophical level.

Keywords: Lukács, Reification, Antinomies, German classical philosophy, formation of consciousness.

SUMÁRIO

Introdução Geral

- A) Um Breve Contexto Histórico sobre *História e Consciência de Classe* 1
- B) Alguns aspectos gerais acerca da discussão filosófica da reificação em *História e Consciência de Classe*. 4
- C) A questão sujeito-objeto em *História e Consciência de Classe*: Lukács e o legado hegeliano. 13
- D) O sujeito-objeto idêntico a partir de uma perspectiva materialista e histórica. 21

Capítulo 1 - O problema da reificação em *História e Consciência de Classe*.

- 1.1. O fenômeno da reificação como a formação do real. 33
- 1.2. As ciências particulares e a reificação como consciência necessária. 49

Capítulo 2 - A produção das antinomias como uma discussão filosófica da reificação em *História e Consciência de Classe*.

- 2.1. As antinomias do pensamento burguês. 55
- 2.2. A teoria do conhecimento: a transição da filosofia clássica alemã. 66
- 2.3. A esfera ética: a busca por uma solução na razão prática. 78
- 2.4. A educação estética: a tentativa de recuperar o homem fragmentado como totalidade. 95
- 2.5. O método dialético: a produção do sujeito produtor. 105

Conclusão 112

Bibliografia 116

INTRODUÇÃO GERAL

A) Um Breve Contexto Histórico sobre *História e Consciência de Classe*.

História e Consciência de Classe, obra que contempla um conjunto de ensaios publicados em 1923, revela a forma própria com que Lukács desenvolveu o conceito de reificação a partir das análises de Marx sobre o fetichismo da mercadoria, sobretudo no capítulo sobre *A mercadoria*, presente no Livro 1, Vol.1 de *O Capital* (MARX, 1983, p. 45-78). Lukács entende o fetichismo da mercadoria como uma consequência histórica da objetividade material reificada no plano da formação do sujeito. Sob o modo de produção capitalista de mercadorias, as relações humanas reificadas produzem um aspecto nebuloso que impossibilita para as formas objetivas do pensamento burguês o conhecimento da gênese real da formação fragmentada e reificada do sujeito. Essa barreira que impede o verdadeiro conhecimento de si no plano da realidade material reificada é o fetichismo da mercadoria.

Em *História e Consciência de Classe*, Lukács procurou acompanhar como a formação do pensamento filosófico burguês estaria circunscrita aos limites impostos pela “estrutura reificada da consciência” (LUKÁCS, 2003, p.240). O desenvolvimento da consciência filosófica reificada, para Lukács, exemplificaria de modo fecundo dois aspectos fundamentalmente ontológicos: 1) o processo de formação do sujeito da história no âmbito das relações fetichistas, ou seja, ao ser reificado corresponde uma formação reificada do pensar; 2) a forma em que estaria velado, para um ser social específico, o acesso ao substrato material e histórico da reificação.

A exposição de Lukács apontaria os fundamentos materiais da formação filosófica no idealismo alemão, destacando, em um primeiro momento, a forma objetivamente reificada das relações sociais no modo de produção capitalista de mercadorias, para, posteriormente, deslocar a análise para a discussão filosófica da formação do sujeito e da subjetividade fragmentada e reificada.

Na produção intelectual relativa ao período de 1923, Lukács ainda não havia tido contato com os *Manuscritos Econômico-Filosóficos* (MARX, 2005), obra na qual Marx analisa o estatuto da alienação do trabalho em seus três aspectos: 1) a alienação diante do produto da atividade do trabalho, 2) a alienação diante do processo do trabalho e, por fim, 3) a alienação do ser social em relação a si mesmo.¹

Mesmo sem a leitura dos *Manuscritos*, Lukács não torna indiferentes os conceitos de reificação, fetichismo da mercadoria e alienação e ambos constituem um papel específico no desenvolvimento estrutural da discussão filosófica da reificação: a) a reificação como a inversão estrutural da realidade social sob o domínio do capital: o domínio do processo material de produção de mercadorias sobre o homem. Assim, temos as relações sociais entre os homens assumindo a forma de uma relação objetiva entre coisas e a mercadoria é compreendida como forma estrutural universal: um hieróglifo mistificador que oculta as características sociais do modo de produção capitalista; b) o fetichismo da mercadoria é exatamente o caráter específico produzido a partir das relações humanas reificadas e que promove uma forma de encantamento mistificador que impossibilita o conhecimento verdadeiramente concreto da realidade, a compreensão dos aspectos essenciais nas mediações da totalidade concreta e, como consequência, o conhecimento da gênese histórica dos problemas da formação do sujeito; c) a alienação refere-se às formas objetivas para o sujeito, aos aspectos objetivos do trabalho alienado no âmbito da formação do sujeito.²

Atentar para a diferenciação entre estes três conceitos torna-se necessário para melhor redimensionar o peso da discussão da reificação promovida por Lukács na esteira das produções intelectuais do marxismo no século XX, pois o Lukács de 1923 teve o mérito de promover uma teorização filosófica do processo material da reificação capitalista. O trânsito operado por Lukács, entre os pressupostos críticos de Marx à filosofia, recolocava a dimensão subjetiva da formação da consciência do sujeito da história no

¹ Cf. Em Marx (2005, pp.79-98), o Manuscrito *Trabalho Estranhado e Propriedade Privada* apresenta o tríptico movimento do estatuto da alienação do trabalho.

² Neste aspecto, nos distanciamos do texto autocrítico que Lukács redigiu especialmente para *História e Consciência de Classe*. Aqui, segundo Lukács, a forma de exposição de ambos os conceitos na obra de 1923 aparecia ainda os identificava como aparentados e sinônimos.

interior das discussões do marxismo, conferindo à *História e Consciência de Classe* um papel renovador para o período.

A renovação para o período vinha justamente no sentido de que Lukács, ao dar ênfase à subjetividade numa perspectiva dialética da reificação, que exigia uma sólida apropriação filosófica de Kant e todo o seu legado representado no idealismo alemão (Fichte, Schiller e Hegel), coloca-se no contraponto ao objetivismo cientificista predominante no campo do marxismo, seja, em relação ao burocratismo sectarista de Béla Kun, ou em relação ao revisionismo de Bernstein e até mesmo Kautsky.³

O “marxismo revolucionário”, em nome da pretensa cientificidade, tentara depurar o seu método de qualquer traço da dialética de Hegel. Em *História e Consciência de Classe*, o retorno à dialética de Hegel representava mais uma tentativa de acertar as contas do materialismo histórico com a filosofia e estabelecer um vínculo dialético entre as bases da teoria filosófica alemã e a prática revolucionária.

Como Lukács afirmara no famoso *Prefácio de 1967 à História e Consciência de Classe*, “para um retorno revolucionário ao marxismo, era um dever óbvio, portanto, renovar a tradição hegeliana do marxismo” (2003, p. 21). A renovação do hegelianismo como condição necessária para o acesso ao elemento estruturador da obra de Marx agregava outros autores como Karl Korsch e Ernst Bloch, que produziram respectivamente *Marxismo e Filosofia* (1923) e o *Espírito da Utopia* (1923): obras as quais, juntamente com a obra de Lukács, emergiam do mesmo cenário teórico e prático do período.

O cenário era a conjuntura que se apresentava após a Segunda Internacional Comunista e toda a doutrinação teórica proveniente que procurava tornar o marxismo a ideologia oficial. Com efeito, a renovação filosófica do marxismo, a partir da apropriação de Hegel, representava um ponto comum entre estes três autores: a recusa ao reducionismo, ao mecanicismo e ao naturalismo, comuns do período, salvaguardando a tradição marxista em sua verdadeira dialética revolucionária.⁴

³ Sobre esse ponto; ARATO, Andrew. A antinomia do Marxismo Clássico: Marxismo e Filosofia. In. HOBBSAWN, Eric. (Org). *História do Marxismo*. Vol.4. Rio: Paz e Terra, 1984.

⁴ Cf. KORSCH, Karl. *Marxismo e Filosofia*. Tradução de José Paulo Neto. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2008. No primeiro capítulo desta obra fundamental, Korsch discute a relação entre o marxismo e a filosofia, num claro propósito de renovação do marxismo para a época.

A obra de Lukács representou um esforço extremo nesse sentido, pois a fundamentação filosófica constituiu-se como a base para a discussão teórica da reificação. Ao lançar mão de uma análise cuidadosa da dialética de Hegel e a sua apropriação materialista a partir de Marx, Lukács não objetivou simplesmente uma efetivação forçosa de um postulado hegeliano lógico-metafísico acerca da questão sujeito-objeto idêntico, mas procurou resolvê-la para além da estreiteza formal e reificada presente na esteira da tradição marxista do período.

Há de se destacar toda uma vasta e heterogênea produção do marxismo contemporâneo que, de alguma forma, dialogou com *História e Consciência de Classe*. Sobre o peso da obra para as posteriores discussões filosóficas no âmbito da tradição marxista, Michael Löwy afirma que “a análise de Lukács da sociedade moderna, no conjunto de suas manifestações, através da categoria da reificação, foi uma das fontes mais estimulantes e mais férteis da teoria social no século XX”. (1990, p. 69). Essa grande influência se estende entre pensadores do porte de Theodor Adorno, Max Horkheimer, Karel Kosik, Jürgen Habermas, dentre tantos outros.

B) Alguns aspectos gerais acerca da discussão filosófica da reificação em *História e Consciência de Classe*.

A forma com que Lukács equaciona o problema sujeito-objeto em bases materiais, o seu esforço e desprendimento intelectual ao visualizar o processo de autorrealização do sujeito a partir de uma estrutura histórica específica do capitalismo moderno – o modo de produção de mercadorias –, como auto-objetivação, e a relação desta auto-objetivação com as formas progressivas de consciência permitem identificar objetivamente e subjetivamente a formação material reificada sob o domínio do capital.

Lukács desloca a análise da reificação capitalista para a subjetividade presente na produção da teoria filosófica que pretendia solucionar a fragmentação reificada do sujeito. A teoria filosófica, como Lukács identificara, permite revelar exemplos fecundos das formas reificadas e a que estágio

fetichizado as relações humanas reificadas são representadas pelo pensamento burguês.

Nestas considerações, identificamos o elemento distintivo no processo gradual de Marx à Lukács. Sabe-se que em Marx a teoria do fetichismo da mercadoria e da alienação reporta-se basicamente à estrutura das relações materiais entre os homens. Já em *História e Consciência de Classe* (1923) a originalidade está no fato de que a própria teoria que reporta-se ao aspecto fenomênico das relações materiais já é objeto da reificação. Para Lukács, a teoria já afetada pela objetividade reificada estaria registrada de modo significativo no desenvolvimento da filosofia clássica alemã, na forma da progressão antinômica do pensamento.

O presente trabalho tem como intuito analisar a discussão filosófica acerca do fenômeno da reificação desenvolvida por Lukács no quarto capítulo (“A Reificação e a Consciência do Proletariado”) de *História e Consciência de Classe*. Será nosso propósito estabelecer a relação entre o caráter fetichista da mercadoria com a formação reificada da consciência filosófica na trajetória da filosofia clássica alemã, nos dois capítulos desenvolvidos nesse trabalho dissertativo. Pois, ao tratar primeiramente da teoria da reificação a partir das análises econômicas de Marx, para depois conduzir a discussão ao nível filosófico – da formação reificada no pensar filosófico acompanhada pela progressão das antinomias –, Lukács nos faz saber que a formação da consciência filosófica no idealismo alemão possui uma base de formação material: a produção capitalista de mercadorias.

Este deslocamento da primeira a segunda seção do quarto capítulo (do *fenômeno da reificação para as antinomias do pensamento burguês*)⁵ revela a conexão entre o marxismo e a filosofia clássica alemã em torno da questão da formação do sujeito da história. No segundo capítulo, abordaremos mais detidamente as condições e as formas que possibilitam situar a trajetória da filosofia alemã como uma contínua tentativa de se produzir uma síntese do sujeito universal autoconhecedor de si mesmo na produção da história, e como

⁵ Embora consideremos que a exposição filosófica de Lukács acerca da reificação capitalista só possa ser compreendida de modo significativo sob o prisma da unidade estrutural de *História e Consciência de Classe*, enfocamos mais detidamente o quarto capítulo da obra – A reificação e a consciência do proletariado –, em suas seções I, II e III, pelo fato de que nesta parte estão estabelecidos os elementos mais nucleares para o nosso tema de interesse.

essa sequência de tentativas particulares esbarra no caráter fetichista de sua própria formação. O fetichismo da mercadoria, que será abordado no Primeiro Capítulo de nossa Dissertação, através da análise do plano material e objetivo da formação reificada, oculta para a filosofia clássica o sentido realmente histórico da formação do sujeito; a formação histórica sob o domínio do capital, visualizada no trabalho alienado da divisão social do trabalho.

O que se pretende neste estudo é mostrar como a exposição de Lukács acerca da história da filosofia permite revelar a produção do fetiche, pois a cada nível de desenvolvimento filosófico corresponde uma problematização do ser e uma tentativa de superar a reificação da subjetividade. Estes níveis de problematização são registrados historicamente através da progressão das antinomias do pensamento burguês; progressão esta marcada por avanços e distanciamentos, tentativas de solução lógico-metodológica, aporias e imprecisões conceituais no trato com a questão do sujeito autoprodutor de si mesmo. Contudo, a progressão das antinomias permite interpretar dialeticamente as exigências materialistas que determinam a formação ao nível da consciência.

Esta afirmação significa dizer que o desenvolvimento filosófico se apresenta como etapas sucessivas na busca pelo conhecimento de si na realidade, no desejo de tomar a direção da realidade a um nível universal pelo sujeito. Este processo permite compreender a formação do sujeito em suas várias dimensões; sujeito do conhecimento, sujeito prático, sujeito estético e a *Bildung*, que compreende estas formações parciais do sujeito como momentos em contradição da própria formação do sujeito na perspectiva da totalidade. Estas soluções, das quais são destacados alguns dos representantes mais significativos em cada um dos momentos da filosofia clássica alemã (Kant, Fichte, Schiller e Hegel), buscam superar o aspecto contemplativo que penetrara na subjetividade reificada do sujeito (questão que envolve o problema da coisa em si e conseqüentemente, a indiferença da forma em relação ao conteúdo).

Mas é exatamente acompanhando a formação do sujeito no plano filosófico que permite a Lukács apontar a solução para a contemplação na práxis efetiva do sujeito ao nível concreto da história, a partir da figura do proletariado ou, em outros termos, como Lukács nos apresenta uma

interpretação dialética do processo da reificação. Sobre essa passagem de uma perspectiva da *Bildung* como formação da consciência de si para uma perspectiva do proletariado como formação da consciência de si da realidade reificada⁶, realizar-se-á apenas alguns comentários gerais na conclusão.

Não obstante, o nosso propósito, como já anunciado acima, circunscreve-se especificamente na discussão filosófica da reificação. Sendo assim, acompanharemos detidamente o desenvolvimento progressivo das antinomias na filosofia clássica alemã e os limites dessa formação no que diz respeito à solução dos problemas concretos na realidade histórica em questão, a realidade da produção do capital enquanto formação 'real' e o grau de interação desta formação real e material com a formação reificada da consciência, ou seja, como e de que forma a formação na consciência é formação material produzida sob um caráter do fetiche que a impede de ter acesso à verdade. Passemos então a algumas considerações iniciais acerca da formação real, material e determinante na gênese da estrutura reificada da consciência no pensamento filosófico; esta formação material é o processo de reificação das relações humanas na produção capitalista.

O termo reificação [*Verdinglichung*], ou coisificação⁷, remete a um caráter específico das relações sociais, ao caráter do fetichismo da mercadoria, analisado por Lukács na primeira seção do quarto capítulo ("O fenômeno da reificação") da obra de 1923, no qual é analisada a forma objetiva das relações sociais, ou como estas últimas assumem a forma de uma relação entre objetos, os próprios objetos aparecendo como portadores de propriedades naturais. Este é o processo de reificação da realidade social que produz as suas formas fetichistas, a forma do valor e das relações entre os valores das mercadorias tomando a dimensão da realidade social.

Nesse momento, trata-se de destacar que o fetichismo da mercadoria não é uma simples ilusão, mas uma realidade objetiva, em que as relações de troca entre os produtos do trabalho ocultam a característica social dessa

⁶ "Somente quando a função histórica da teoria consistir no fato de tornar esse passo possível na prática; quando for dada uma situação histórica, na qual o conhecimento exato da sociedade tornar-se, para uma classe, a condição imediata de sua auto-afirmação na luta; quando, para essa classe, seu autoconhecimento significar, ao mesmo tempo, o conhecimento correto de toda a sociedade [...]" (LUKÁCS, 2003, p. 66).

⁷ *Verdinglichung* é o termo no original em alemão que traz na tradução o sentido latino de *res* (coisa). Desse modo, reificação também poderia ser traduzido por *coisificação*.

relação como coisas naturais. Há a criação de uma natureza estranha aos sujeitos produtores, apesar de que essas mesmas relações representarem o conteúdo social das relações de produção. Esta não é a natureza condicionada às formas empiricamente observáveis e recolhíveis das leis físicas, mas uma segunda natureza referente ao conteúdo das relações sociais de produção. Na análise da reificação em Lukács, “a natureza é uma categoria social” (2003, p. 275), já que se refere ao condicionamento social da interação do homem com a natureza.

Será esse fundamento real e objetivo da reificação, a partir da compreensão do caráter fetichista da mercadoria, que permitirá a Lukács conduzir o problema da reificação para o plano filosófico, ou melhor, retomando a questão, trata-se aqui da ampla correspondência entre a formação reificada da consciência e a formação material nos moldes da produção de mercadorias. A filosofia buscaria no plano da reflexão filosófica da consciência a solução para a reificação, mas, “o momento da reflexão permanecera fetiche” (MAAR, 1992, p. 171). A problematização das questões do ser ao nível filosófico corresponde à formação real do sujeito reificado. A forma de problematização e tentativas de soluções teóricas são formas reificadas e representam a subjetividade das formas objetivas da realidade, e, portanto, só poderiam afirmar ou manter intocáveis as condições específicas de um modo de produção historicamente determinado. A produção da filosofia clássica alemã, para Lukács, estaria nos limites da realidade reificada, marcada pela mercadoria como uma categoria que envolve todo o ser social.

Assim, a mercadoria torna-se a “categoria universal de todo o ser social” (LUKÁCS, 2003, p. 198) e apenas nesse contexto seria possível compreender os efeitos na subjetividade da objetividade reificada. A forma fragmentada da produção social de mercadorias é refletida no próprio sujeito produtor, introduzido na estrutura de trabalho a partir de operações parciais racionalmente calculadas de antemão. Em relação a esse processo mecânico, “o homem não aparece, nem objetivamente, nem em seu comportamento em relação ao processo de trabalho, como verdadeiro portador desse processo” (Ibid, 2003, p. 203).

A atividade humana torna-se atitude contemplativa ao ser reproduzida mecanicamente a partir de leis fixas e postas como naturais (na imediatidade

em que as formas objetivas das relações sociais manifestam-se). Quando Lukács fala em universalidade da forma estrutural da mercadoria ele entende a especificidade histórica desse ser social, com a consciência dos homens já formada nesse estado de contemplação quanto ao movimento da realidade objetiva a partir de leis naturais.

Essa racionalização do mundo, aparentemente integral e penetrando até o ser físico e psíquico do homem mais profundo do homem, encontra seu limite pelo caráter formal de sua própria racionalidade. Isto é, embora a racionalização dos elementos isolados da vida e o conjunto de leis formais dela resultante se adaptem facilmente ao que parece constituir um sistema unitário de “leis” gerais para o observador superficial, o desprezo pelo elemento concreto na matéria das leis, desprezo em que se baseia o seu caráter de lei, surge na incoerência efetiva dos sistemas parciais entre si e na autonomia relativamente grande que esses sistemas possuem uns em relação aos outros. Essa incoerência manifesta-se de maneira bastante flagrante nas épocas de crise, cuja essência – visto do ângulo de nossas presentes considerações – consiste justamente no fato de que a continuidade imediata da passagem de um sistema parcial a outro se rompe, e de que sua independência e o caráter contingente de suas inter-relações se impõem subitamente à consciência de todos os homens (Ibid., 2003, pp. 223-4).

A reificação entendida como totalização da realidade concreta impõe à consciência limites com relação ao domínio do objeto do conhecimento. Para Lukács, a economia, o direito e principalmente a filosofia moderna manifestam o caráter fetichista de uma segunda-natureza, ao tornar coisas aquilo que não são coisas (não são dados da natureza), a partir das formas de objetividade na produção social de mercadorias. O enigma para a compreensão da realidade concreta suscita a elucidação do problema dessa coisa mercadoria, impenetrável para formas de pensamento determinadas pela imediatidade do modo como as categorias econômicas representam as características sociais

das relações de produção. Justifica-se então a grande importância que Lukács atribui ao problema da coisa em si; problema que estará imerso nos impasses conceituais registrados no desenvolvimento do pensar filosófico. Cada etapa específica do desenvolvimento do pensar filosófico reporta a problemas concretos, a níveis de problematização do ser.

A seguinte epígrafe utilizada por Lukács, “ser radical é tomar as coisas pela raiz. Mas, para o homem, a raiz é o próprio homem” (MARX apud LUKÁCS, 2003, p. 193), presente no capítulo central de *História e Consciência de Classe* (“A Reificação e a Consciência do Proletariado”), traz uma das questões centrais da obra; a raiz representa a deformação reificada do sujeito, do sujeito que produz a si mesmo na história. Ao sujeito que se constitui em um momento específico da história requer-se o autoconhecimento de si como condição para a compreensão da totalidade na realidade reificada, como sujeito-objeto idêntico. Tomar como parâmetro a raiz do homem, mesmo que seja a do homem reificado, conduz à discussão da relação sujeito-objeto. Por esse motivo a teoria para Lukács corresponde ao movimento do pensar referido às formas de manifestação do ser.

A reificação é o plano matricial de formação que oferece as condições concretas para uma classe levar a cabo as possibilidades de conhecimento de si da realidade. Nestes termos, uma classe que tem condições de autorrevelar a sua própria condição de objeto-mercadoria no processo de produção pode também revelar os aspectos mais fundamentais de uma estrutura social que se fundamenta na mercadoria. O ponto de vista do proletariado seria então o que remete às formas autênticas do ser, ao plano concreto da história na dialética sujeito-objeto, numa perspectiva marxista. Assim, Lukács estabelece uma interpretação materialista e dialética do processo da reificação, associando a teoria do fetichismo de Marx aos níveis de formação do sujeito reificado sob a forma das progressões antinômicas do pensamento na filosofia clássica alemã.

A preocupação com a busca pela constituição de um sujeito concreto da história a partir dos desdobramentos das figuras da consciência faz necessária a perspectiva da totalidade para articular dialeticamente ser e consciência. A teorização filosófica a que Lukács se propõe está referida a um nível específico da atividade humana na formação social e histórica, a da universalização da forma social da mercadoria no capitalismo moderno.

Nesta perspectiva em torno da questão da formação do sujeito, que consideramos estar presente nas exposições centrais de *História e Consciência de Classe*, “teoria e prática participam do mesmo processo de constituição da realidade [*Wirklichkeit*]” (MAAR, 1988, p. 206) e não constituem uma dualidade intransponível no sentido de uma teoria fechada em si mesma como simples proposição teórica formal, sem vínculo com o substrato material da realidade específica determinada pelos próprios sujeitos que a constituem. Assim, a reflexão teórica não está descolada dos antagonismos econômicos na constituição e reprodução da realidade material estabelecida através das classes sociais.

Contudo, ao analisar o conceito de reificação em *História e Consciência de Classe*, Lukács projeta uma das questões fundamentais da obra; os desdobramentos das figuras da consciência na realidade efetiva e a busca por uma teoria que seja capaz de superar as aparências dos fenômenos sociais e tenha como objeto a apreensão da essência destes fenômenos. A essência que permeia todas as relações entre os homens estaria obliterada na forma mercadoria.

As práticas cotidianas concretas seriam afetadas pela forma estrutural da mercadoria, que no estágio do modo de produção capitalista de sua época, tornara-se generalizável para todas as esferas da sociedade, afetando as formas de manifestações objetivas e as conseqüentes formas subjetivas, ou seja, como e “em que medida o troca de mercadorias e as suas conseqüências estruturais são capazes de influenciar *toda* a vida exterior e interior da sociedade” (LUKÁCS, 2003, pp. 194-5)⁸. Aqui a proposta lukacsiana seria a de conferir um vínculo dialético entre teoria e prática, na medida em que, longe do formalismo fragmentário das teorias que representam as ciências particulares, a teoria como investigação criteriosa da sociedade moderna deveria comportar a perspectiva da totalidade.

⁸ Do mesmo modo que Lukács analisa as formas do ser reificado, em sua objetividade, na 1º parte do capítulo 4 da obra (“O fenômeno da reificação”), também analisa as formas do pensar reificado, presente na 2º parte do capítulo 4 (“As antinomias do pensamento burguês”). O trecho a seguir já antecipa essa proposta dialética do autor. “A extensão da troca mercantil como forma dominante do metabolismo de uma sociedade não pode ser tratada como uma simples questão quantitativa – conforme os hábitos modernos de pensamento, já sob a influência da forma mercantil dominante” (LUKÁCS, 2003, p. 195).

A função – “teórica” – da teoria, diz Lukács, é o conhecimento de si da realidade [*Wirklichkeit*], aplicada por si, a partir de critérios imanentes, para si: o “desvendamento” para si das conexões internas, essenciais, que caracterizam a realidade em seu devir. Esta “imanência do critério” é apenas uma das características da *imanência* na *totalidade*, cuja perspectiva significa o predomínio do todo sobre as partes, ou seja, a não exclusão de qualquer parte em relação ao todo e à sua abrangência crítica. (MAAR, 1988, p. 213; grifo do autor).

A análise da formação reificada na realidade social faculta a compreensão da perda de controle do sujeito produtor na dinâmica da realidade, ou seja, a atitude contemplativa do trabalhador diante do produto de sua atividade a partir da transformação do trabalho em valor (o valor que abstrai as características qualitativas e as propriedades corpóreas de cada trabalho privado), do tempo de trabalho em um quantum de valor e das relações sociais de produção em simples relações de valor entre coisas mercadoria. Tal déficit alienado do sujeito exige uma teorização que permita compreendê-lo como sujeito autorrealizador no processo histórico; uma teoria como conhecimento de si na realidade.

Lukács mostrará como a teoria constituída no movimento da filosofia alemã é gestada a partir destas exigências da realidade, “pois a consciência de si mesmo nasce num mundo que lhe é estranho, descobre-se enquanto sujeito das relações e faz oscilar o mundo reificado através da mediação consciente”, ou seja, “na análise do caráter fetichista da mercadoria, Lukács procura em *História e Consciência de Classe*, a chave para dissolver essa imediatez” (MÜNSTER, 1993, pp. 44-5). A *Bildung* em Hegel seria o momento em que já seria possível visualizar a alienação e a exploração na sociedade capitalista ao nível do pensamento, ou seja, seria possível apontar para além da formação material reificada através da figura do espírito.

**C) A questão sujeito-objeto em *História e Consciência de Classe*:
Lukács e o legado hegeliano.**

Lukács, em *História e Consciência de Classe*, procurou, por meio de uma densa e cuidadosa exposição acerca da subjetividade do passado, a solução para o problema da reificação capitalista. Em tempo, a subjetividade do passado refere-se às formas com que os principais representantes da filosofia clássica alemã assumem os problemas, impasses e possibilidades de constituição do sujeito autoconhecedor de si. Mas, ainda que a questão da realização do sujeito na história e, por assim dizer, o substrato material da práxis humana só pode ser interpretada filosoficamente por meio de conceitos, postulados lógico-metafísicos, o objeto social que envolve a práxis – as suas formas de objetividade –, é assinalado por Lukács durante todo o movimento filosófico das *antinomias do pensamento burguês*.

Por esse aspecto, a fundamentação filosófica que se apresenta na discussão central da obra de 1923 possui um objetivo bem definido: o de mostrar como a própria história da filosofia revela os fundamentos reais e concretos da reificação do sujeito na sociedade capitalista. Este foi o esforço de Lukács em identificar como em todos os momentos das antinomias filosóficas, de Kant à Hegel, havia um Programa, um intento de emancipação universal para o sujeito, ainda que desenvolvido apenas ao nível especulativo-conceitual.

A apropriação da dialética de Hegel por Lukács possui um peso inquestionável no alicerce argumentativo e na perspectiva metodológica de *História e Consciência de Classe*. Mas, em Hegel o trato filosófico com a função prática da teoria como consciência de si da realidade diz respeito a uma realização do sujeito-objeto idêntico no processo da história a partir de uma construção lógico-filosófica da exposição fenomenológica da consciência, e que não se confunde com a consciência da verdadeira essência das relações materiais das forças produtivas na sociedade capitalista dividida em classes sociais (aqui se situa a perspectiva de Lukács: a consciência de si como classe na realidade reificada do capitalismo moderno). Embora a renovação da filosofia de Hegel tivesse permitido os alicerces para um programa metodológico dialético, a distinção acima se faz necessário.

A interação da subjetividade da consciência com o ser (o objeto) em níveis de fluência constantes, através de uma dialética da formação como totalidade concreta, permite a Hegel superar a metodologia do racionalismo moderno. No nível de uma dialética da totalidade seria possível acompanhar a exteriorização da liberdade subjetiva da consciência em relação ao objeto, procurando tornar essa liberdade cada vez mais “substancializada”, e desse modo, buscando escapar a um modelo de práxis fadado à interioridade. Nestes termos, podemos enfatizar o longo caminho da consciência que experimenta a si própria no trajeto de sua experiência perante o mundo objetivo, sobre o espírito que reconhece a si mesmo como saber absoluto, conforme expresso na *Fenomenologia do Espírito*, de 1807. (HEGEL, 2005).

Na perspectiva dialética de Hegel, o sujeito não é mais exterior ao objeto falado que o próprio sujeito experimenta ao longo do processo de formação, ou seja, no que concerne à construção do objeto e da consciência-de-si, pois isto implicaria uma noção dualista entre ser e pensar. Nesta medida, a *Fenomenologia* seria a introdução e acesso a noção de um Sistema da Ciência.

No sentido que Hegel lhe atribui, julga-se Ciência pela necessidade de conceitualizar o objeto que se lhe defronta ao longo da experiência da consciência, “como conceito [que é o] movimento do saber”. (Ibid., 2005, p. 135) e tende a se efetivar no sentido pleno da razão. A forma de apreensão do conteúdo não seria mais pela simples representação, e sim pelo conceito. Os níveis de desenvolvimento do conceito, por seu lado, exprimem o intuito de Hegel em articular cientificamente, através de uma lógica especulativa, os momentos de formação do sujeito (da subjetividade da consciência) em sua relação dialética com o mundo objetivo. Falamos da experiência que revela a interação dialética entre sujeito e objeto, conceito e efetividade.

A própria exposição de Hegel, no que diz respeito ao tratamento com o particular e sua integração dentro do universal, e a apreensão do falso não de forma unilateral e isolada, mas como momento ainda abstrato do aparecimento da verdade, expressam a relação dialética entre os opostos na exposição filosófica de Hegel. A forma de exposição do Prefácio já assinala para essa questão.

Com a mesma rigidez com que a opinião comum se prende à oposição entre o verdadeiro e o falso, costuma também cobrar, ante um sistema filosófico dado, uma atitude de aprovação ou rejeição. Acha que qualquer esclarecimento a respeito do sistema só pode ser uma ou outra. Não concebe a diversidade dos sistemas filosóficos como desenvolvimento progressivo da verdade, mas só vê na diversidade a contradição [...] Mas a contradição de um sistema filosófico não costuma conceber-se desse modo; além disso, a consciência que apreende essa contradição não sabe geralmente libertá-la – ou mantê-la livre – de sua unilateralidade; nem sabe reconhecer no que aparece sob a forma de luta e contradição contra si mesmo, momentos mutuamente necessários (Ibid., 2005, p. 26).

A verdade não deve estar numa perspectiva dos juízos, numa acepção tradicional segundo a lógica formal, que significaria apenas a adequação do intelecto à coisa (objeto) a ser analisada. A adequação deve ser em relação ao seu conceito e essa adequação é relativa. Há momentos de verdade relativos no desenvolvimento, assim como há momentos de falsidade relativos. Assim, há a necessidade de compreensão do todo, que não é um conjunto externo ao processo e sim um todo do próprio processo do devir, que traz os elementos negativos da particularidade que vão entrando na constituição do sistema. A ideia de uma “negação determinada” é a de que o universal e o particular vão se condicionando dialeticamente, ou seja, não há uma exclusão do particular como falsidade absoluta.

A essência para Hegel é a identidade da coisa consigo mesma; é aquilo que a coisa é em si mesma. O problema seria tornar a essência como coisa última, como verdade pronta e definitiva. A essência ainda é carente de efetividade no que diz respeito ao tratamento interior especulativo do conceito. A crítica de Hegel ao formalismo, presente no Prefácio da *Fenomenologia do Espírito*, traz questões importantes acerca da constituição do conteúdo do conceito e a falsa efetividade presente no pensar meramente formal do entendimento.

A carência de efetividade expressa através de uma universalidade abstrata estaria presente nas formas de identidade absoluta do Eu, no Eu

absoluto ou na ideia já pronta, conhecida e classificada através de uma ideia absoluta. O formalismo que sustenta a diversidade da diferença, para Hegel, apenas colocou a “mesma forma, única e imóvel [...] adaptada pelo sujeito sabedor aos dados presentes” (Ibid., 2005, p. 33). Nesta forma de saber obtida como “unidade tranquila” ou como Eu absoluto, ocorre apenas a “repetição informe do idêntico [...] aplicado de fora a materiais diversos, obtendo assim uma aparência tediosa de diversidade”. (Ibid., 2005, p. 33).

Tal formalismo sustenta que essa monotonia e universalidade abstrata são o absoluto; garante que o descontentamento com essa universalidade é incapacidade de galgar o ponto de vista absoluto e de manter-se firme nele [...] Aqui, considerar um ser-á qualquer, como é no *absoluto*, não consiste em outra coisa senão dizer que dele se falou como se fosse um certo algo; mas que no absoluto, no $A=A$, não há nada disso, pois lá tudo é um coisa só. É ingenuidade de quem está no vazio pôr esse saber único – de que tudo é igual no absoluto – em oposição ao conhecimento diferenciador e pleno (ou buscando a plenitude); ou então fazer de conta que seu *absoluto* é a noite em que “todos os gatos são pardos”, como se costuma dizer. (Ibid., 2005, pp. 33-4; grifo do autor).

Como afirma Hegel, o “fundamento do sistema de Fichte é a intuição intelectual, o puro pensar de si mesmo, a pura autoconsciência $Eu = Eu$, Eu sou; o absoluto é sujeito-objeto, e o Eu é esta identidade do sujeito e do objeto” (2003, p. 61). Há uma distinção entre a consciência empírica e a consciência transcendental que deve ser esclarecida (distinção que deve ser mantida entre a intuição empírica e a intuição transcendental); a consciência empírica opera com a diferença entre sujeito e objeto, mas, além da intuição empírica, há uma intuição da intuição, propriamente filosófica, a intuição transcendental, concebendo sujeito e objeto como identidade, o princípio da identidade absoluta do Eu. A “intuição transcendental torna-se o objeto da reflexão filosófica, o absoluto, a identidade originária” (Ibid., 2003, p. 62).

A intuição filosófica característica da consciência transcendental fundamental deduz a consciência empírica a partir da unilateralidade absoluta

subjetiva do Eu. Se na consciência empírica o objeto aparece como oposto ao sujeito, para a consciência transcendental tal relação pode ser posta como idêntica, abstraindo toda a multiplicidade empírica. O formalismo fichtiano relativiza o absoluto, tomando um dos aspectos parciais (o subjetivo) como dado, pronto e fechado. O absoluto estaria posto no âmbito de uma limitação formal, sem a mediação efetiva com a dimensão objetiva, a multiplicidade dos dados da natureza, ou seja, o mundo externo. Seria necessário ainda encontrar a objetividade do sujeito e a subjetividade do objeto, em termos de uma relação dialética sujeito-objeto.

Na perspectiva de uma lógica dialética e não formal, o sujeito, com a sua capacidade de ser o outro de si mesmo, pode conhecer as questões metafísicas da substância, formando-se a si mesmo pela sua autorreflexão. A proposição especulativa e dialética de Hegel substitui a noção pronta e acabada de substância, pois a substância passa a ser concebida como processo de automediação e autoconstituição do sujeito. Esta noção de substância não recebe conteúdo de modo exterior e vai se constituindo em sua interação com o sujeito. O movimento da autoconsciência, a consciência de si mesma diante de um mundo que vai sendo informado pelo espírito – as formas da consciência –, torna-se objeto para as figuras seguintes da consciência. Assim, vão se constituindo determinações relacionais cada vez mais mediatizadas e complexas entre o sujeito e o objeto.

Segundo minha concepção – que só deve ser justificada pela apresentação do próprio sistema –, tudo decorre de entender e exprimir o verdadeiro não como *substância*, mas também, precisamente, com *sujeito*. Ao mesmo tempo, deve-se observar que a substancialidade inclui em si não só o universal ou a *imediatez do saber* mesmo, mas também aquela imediatez que é o ser, ou a imediatez *para o saber* [...] Aliás, a substância viva é o ser, que na verdade é *sujeito*, ou – o que significa o mesmo – que é na verdade efetiva, mas só na medida em que é o movimento do pôr-se-a-si-mesmo, ou mediação consigo mesmo do tornar-se outro (HEGEL, 2005, pp. 34-5; grifo do autor).

Esta relação dialética do sujeito com o objeto aponta para uma reelaboração teórica mais aprofundada e especulativa. Seria uma nova forma de tratar a imediatidade pura e simples que aparece ao sujeito, já que o imediato deixa de ser apreendido de modo unilateral e arbitrário e passa a haver um necessário processo de mediação e, posteriormente, um retorno ao imediato, não como no primeiro momento, mas em uma nova figura que passa a comportar novos elementos constitutivos.

A autoconsciência que a consciência estabelece com o seu Outro, nas diversas etapas de mediação com o mundo, tendem a produzir uma unidade lógica e dialética entre o conhecer e o objeto do conhecimento. Esta relação com o outro não é obtida com as disposições de uma unidade pronta e tranquila sob a forma de uma ideia absoluta, como ocorre em Fichte, mas sim a partir do caminho de automeadiação e efetivação da consciência, que realiza-se em processo no seu Outro e retorna a si mesma, culminando na reflexão de si mesma como consciência-de-si.

Como sujeito, é a negatividade pura e *simples*, e justamente por isso é o fracionamento do simples ou a duplicação do oponente, que é de novo a negação dessa diversidade indiferente e de seu oposto. Só essa igualdade *reinstaurando-se*, ou só a reflexão em si mesmo no seu ser-Outro, é que são o verdadeiro; e não uma unidade *originária* enquanto tal, ou uma unidade *imediata* enquanto tal. O verdadeiro é o vir-a-ser de si mesmo, o círculo que pressupõe seu fim como sua meta, que o tem como princípio, e que só é efetivo mediante sua atualização e seu fim (Ibid., 2005, p. 35; grifo do autor).

Como já frisado, a noção do todo traz os elementos negativos da particularidade que correspondem à necessidade de integrar a negatividade com a perspectiva do verdadeiro; há uma oposição relativa entre o verdadeiro e o falso, ou seja, os momentos parciais e falsos, no nível mais abstrato do conceito, só podem ser apreendidos como momentos do todo. Na perspectiva do processo de negação determinada, o que resulta depende do que foi negado, ou seja, o aspecto negativo possui determinidade no processo. Aqui

nos referimos ao importante conceito de *Aufhebung*, que significa supressão e compreende três momentos constitutivos: o de supressão, o de conservação e o de superação ou elevar-se a um estágio ou figura mais elevada.

As considerações até aqui desenvolvidas, ao nosso entender, são necessárias para a compreensão da tradição dialética em *História e Consciência de Classe* de Lukács, ao ser destacado o vínculo dialético entre sujeito e objeto. Todavia, se em Hegel a verdade se situa não apenas no âmbito fechado da substância, entendida como objeto, mas também do sujeito, segundo Lukács, tal assertiva ainda ocorre no nível de uma sistematização idealista em que a efetividade se dá no tratamento interior e especulativo do conceito.

Em *História e Consciência de Classe*, Lukács trata primeiramente do objeto e do estado de contemplação diante desse objeto no âmbito do processo de formação concreta da reificação, a partir da análise da criação do fetiche da mercadoria como forma objetiva universalmente determinante para o ser social. Em seguida, Lukács analisa as formas objetivas do pensamento, a subjetividade a partir da objetividade reificada, estabelecendo a conexão entre a produção capitalista de mercadorias e a produção do sujeito reificado. Existe uma preocupação do autor em resgatar níveis de articulação do sujeito e do objeto.

Na *Fenomenologia do Espírito*, a *Bildung* seria a formação da consciência como consciência-de-si – em níveis de mediação e efetivação –, a fluidificação entre a subjetividade da consciência e a objetividade do ser. Neste aspecto, a noção de teoria desenvolvida no trajeto histórico da filosofia clássica alemã e analisada por Lukács apresenta-se como conhecimento de si da realidade produzida pelo sujeito. Esse projeto resulta em fracasso por não desvelar o enigma da realidade concreta, o processo de produção de mercadorias na sociedade capitalista, mas, por outro aspecto, a abordagem materialista e histórica de Lukács possibilita situar a filosofia clássica alemã como uma série de tentativas de compreender o processo de autoprodução do sujeito na sua própria história, numa realidade concreta em que, dominada pela quantificação abstrata da produção de mercadorias, produz o seu próprio caráter enigmático, o processo reificante de formação, incompreensível para o pensamento filosófico e que oculta o caráter real do sujeito na e da história.

A história seria este processo de formação do fetiche, que, “desfetichizado”, possibilita o fluir efetivo da formação oculta. Isto requer uma conscientização do processo, a ser obtida nos termos de uma teoria desenvolvida na filosofia clássica alemã, na qual se reflete no plano teórico a formação prática efetiva (MAAR, 1992, p. 173).

A formação reificante, tendo como fundamento o trabalho fragmentado e alienado, determina o movimento da formação da consciência na filosofia clássica alemã como registros filosófico-históricos através da sequência das antinomias; impasses conceituais e “uma falta de clareza” (MAAR, 1992, p. 176) quanto aos dados concretos dos conteúdos destes conceitos, e deste modo, a filosofia só pode apresentar uma síntese do sujeito “concreto” da história pelo pensamento contemplativo de modo universal e não empírico.

Por um lado, a filosofia apresenta o movimento formativo da consciência como movimento antinômico, “uma oscilação”, “uma falta de clareza. O idealismo alemão apresentara a formação do sujeito como uma tentativa de síntese de um sujeito universal, não empírico. Em Kant, o sujeito transcendental, que corresponde à “unidade sintética da apercepção”; em Fichte, a faculdade produtora sintética originária, o ‘ato’; em Schiller, a educação estética da humanidade, em suas etapas sucessivas; em Hegel, o espírito objetivo, como contradição em processo. (Ibid., 1992, p. 176).

No contexto deste cenário que representa etapas graduais do conhecimento de si no movimento de autoprodução do sujeito da história, ainda que de modo transcendental, segundo Lukács, Hegel traria um elemento fundamental para a compreensão da relação dialética entre sujeito-objeto: o *trabalho* como elemento produtor na constituição da consciência. Em termos dialéticos, o trabalho seria um elo de mediação, através da objetivação entre o sujeito e o objeto.

A *Bildung* hegeliana seria justamente essa associação entre o processo de formação cultural e o processo de formação da consciência-de-si através do trabalho. Nestes termos, Hegel salienta na *Fenomenologia do Espírito*, ao tratar da dialética do senhor e do escravo, que o “trabalho *forma*” (HEGEL, 2005, p. 150; grifo do autor), sendo o elemento produtor dos conteúdos culturais de um processo que carrega as contradições como momentos de formação na perspectiva de uma totalidade.

Mas essa referência à universalidade através da figura do espírito objetivo resulta em uma série de emaranhados e insucessos e não na formação da consciência-de-si, já que o trabalho que forma é na realidade deformador para o ser social. A formação pelo trabalho, nos moldes da produção material capitalista, está subsumida pela formação do capital, pelo caráter aviltante do processo de trabalho que se torna alienado para o sujeito produtor. Desvelar o conteúdo histórico dessas formas reificadas (que permanecera um invólucro para toda a filosofia clássica alemã), na medida em que possibilitem uma relação concreta com a realidade histórica, como consciência-de-si da realidade reificada, será o objetivo de Lukács.

Em Lukács, a perspectiva de uma dialética sujeito e objeto é trazida para um plano materialista e histórico, tendo como respaldo a teoria do fetichismo da mercadoria de Marx, que permite compreender como o aspecto da mercadoria torna-se uma categoria generalizável do ser social. Nestes termos, a perspectiva dialética da totalidade “promove uma refundação dialética da crítica marxiana, procurando apreender o capitalismo como uma totalização objetiva, como uma reconstrução que abrange [...] as formas da consciência em sua objetividade, como cultura e ciência” (MAAR, 2000, p. 123).

D) O sujeito-objeto idêntico a partir de uma crítica materialista e histórica.

A perspectiva dialética em *História e Consciência de Classe* refere-se às questões relativas à formação do sujeito concreto da e na história. Este

pressuposto remete a uma lógica dialética da totalidade presente em Hegel, em que o sujeito se autoproduz em sua interação com o objeto no plano de objetivação do espírito, nos mais variados níveis de formação para a consciência. Mas, para Lukács, as figuras da consciência através do espírito objetivo tornaram o conteúdo da história tão incognoscível para a filosofia de Hegel assim como na de seus predecessores, no percurso do idealismo alemão.

O conhecimento de si efetivo e autoconsciente da realidade alienada do homem nos termos da relação dialética sujeito-objeto envolve a revelação do enigma da realidade concreta – o fetichismo da mercadoria – resultante do processo de produção de mercadorias; forma social que se universaliza sob as mais variadas dimensões e aspectos na realidade objetiva sob o domínio do capital. Tornar-se consciente das formas reificadas que obscurecem a compreensão do devir histórico permitiria tornar-se portador do processo social, da transformação como a função prática da teoria, nos termos da crítica materialista e dialética.

Assim, o método dialético é essencialmente vinculado à prática, “pois a transformação da realidade constitui o problema central” (LUKÁCS, 2003, p. 68). Estaria em questão o vínculo entre a teoria e a prática, essência mesma do método dialético. A teoria se torna veículo da transformação material da realidade não apenas ao se apoderar das “massas”, pois este fato por si só poderia indicar que, movida por interesses distintos, as classes agiriam com finalidades distintas através de um voluntarismo contingente e abstrato.

Em *História e Consciência de Classe*, teoria e prática estão vinculadas na medida em que são constituintes do mesmo processo de produção da realidade; a teoria não seria uma reflexão externa à realidade, mas constitui de modo imanente a própria realidade, é expressão pensada do próprio processo real. Contudo, “a teoria permite ‘prever’ historicamente, porque pode orientar a ação pela formação dos agentes da mesma” (MAAR, 1988, p. 206), já “a prática intervém na determinação da teoria, recheando historicamente seus conceitos, considerando-os como categorias do ser” (Ibid., 1988, p. 206).

Tais momentos e determinações, o vínculo necessário entre sujeito e objeto, unidade entre teoria e prática e as transformações históricas do substrato material das categorias como fundamento da sua modificação no

pensamento é que fazem da “dialética materialista [...] uma dialética revolucionária” (LUKÁCS, 2003, p. 64) a partir de uma teoria viva, prática. Assim, “a revolução na forma do pensamento é tomada como elemento real do processo social real” (KORSCH, 2008, p. 29).

Insistimos neste quadro de articulação entre o ser e a consciência, ou em outros termos, entre a consciência e a realidade (de suma importância para a compreensão da questão do método na obra que examinamos) como condição necessária para tornar possível a unidade entre teoria e a prática. As questões que envolvem a formação da consciência já aparecem na seção “O que é marxismo ortodoxo”, no 1º capítulo de *História e Consciência de Classe*, pois a tomada de consciência implica um momento fundamental e determinante do processo histórico enquanto processo em desenvolvimento.

Mas a questão a ser tratada aqui é como Lukács recupera a fecundidade da dialética hegeliana. A ideia de um sujeito não apenas como produtor da realidade, mas também como produto da mesma sugere o caminho traçado por Lukács, ou seja, a ideia de um sujeito integrado na noção de objeto. Esta relação indica a radicalidade do método dialético naquilo que diz respeito mais precisamente à posição do método, do movimento do pensar em face da realidade material subjacente à esfera prática dos homens, pois “para o método dialético a *transformação da realidade* constitui o problema central”. (LUKÁCS, 2003, p. 68; grifo do autor).

Mas não seria possível a transformação da realidade a partir de ações práticas imediatas e contingentes, segundo a pura vontade dos agentes. Trata-se de representar o movimento da própria realidade em pensamento; do pensamento que tende a interferir na realidade material a partir de condições históricas específicas.

Neste aspecto, Lukács ressalta o papel da consciência no processo histórico. As condições de surgimento do proletariado implicam as condições de tomada de consciência em face de ordem existente, já que o conhecimento de si como classe na realidade reificada corresponde ao conhecimento exato de toda a sociedade, ou quando “o conhecimento exato da sociedade torna-se, para uma classe, a condição imediata de sua auto-afirmação na luta” (Ibid, 2003, p. 66). A teoria se traduz como o conhecimento de si na própria realidade efetiva produzida pelos sujeitos na história e, para este

conhecimento, a classe habilitada a desvelar as formas fenomênicas⁹ da realidade e a romper efetivamente com o véu da reificação só pode ser concebida como sujeito e objeto do processo real. Sobre esta relação entre realidade e pensamento, Marx, retratando as condições específicas do próprio processo histórico alemão, afirma:

Mesmo do ponto de vista histórico, a emancipação teórica possui uma importância especificamente prática para a Alemanha. As revoluções precisam de um elemento *passivo*, de uma base *material*. A teoria só se realiza num povo na medida em que é a realização das suas necessidades. Não basta que o pensamento procure realizar-se; a realidade deve igualmente compelir ao pensamento. (MARX, 2005, p. 152; grifo do autor).

Lukács salienta, na seção *que é Marxismo Ortodoxo*, o problema central da teoria exposta a partir de uma perspectiva dialética e revolucionária: a transformação material da realidade. Neste sentido, Lukács critica até mesmo a conceituação científica do método dialético presente em um autor consagrado como Engels. Este destacara, em *A Dialética da Natureza*, a necessária superação da rigidez dos conceitos e dos objetos que lhe correspondem como condição para a fluidição de uma determinação para outra, como processo em devir caracterizado pela passagem de um estágio a outro, em níveis de determinação, substituindo a unilateralidade causal e contingente pela ação recíproca¹⁰

Mas o aspecto essencial dessa forma de ação recíproca teria passado despercebido por Engels – “*a relação dialética do sujeito e do objeto no processo da história*” (LUKÁCS, 2003, p. 67) – aspecto sem o qual o método dialético perderia o seu caráter prático, de transformação da realidade, reduzindo-se a “uma perspectiva puramente contemplativa” (Ibid., 2003, p. 68).

⁹ Sobre a questão das formas fenomênicas, “o complexo dos fenômenos, que povoam o ambiente cotidiano e a atmosfera comum da vida humana, que, com a sua regularidade, imediatismo e evidência, penetram na consciência dos indivíduos agentes, assumindo um aspecto independente e natural, constitui o mundo da *pseudoconcreticidade* (KOSIK, 1969, p. 11; grifo do autor).

¹⁰ Cf. ENGELS, F. *A Dialética da Natureza*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.

Outro ponto destacado por Lukács que merece ser ressaltado é o problema em estender a dialética para o conhecimento factual e empírico da natureza ¹¹. A dialética deve ser buscada no âmbito do sujeito real e efetivo na história, no mundo do homem para o homem visto que, em meio à realização de sua própria história (e que, portanto, não é alheia ao homem) o sujeito não é apenas sujeito, mas também objeto. Seria necessário romper com certa visão “analítica e positiva” que afirmava uma dialética da natureza. Esta dialética da natureza como fundamento para a compreensão de todo o movimento dialético da realidade, da dialética geral, significava para Lukács a presença do método natural na compreensão da realidade histórica. Assim, “Lukács estava certo que a dialética da natureza de Engels (que era à base de Engels para a compreensão da dialética em geral) não poderia superar uma atitude puramente contemplativa em face do objeto” (ARATO, 1972, p. 39) ¹².

Lukács, seguindo o caminho de Marx ¹³, também distingue o método da natureza do método dialético, sendo este último pertencente à realidade histórica produzida pelos homens. O método da natureza, que Marx chamara de história da natureza, estaria limitado a proposições circunscritas empiricamente. O alvo da crítica de Lukács é a utilização deste método das ciências da natureza para o conhecimento do processo social e histórico, porém, uma teoria estabelecida na forma de justaposições, subordinações e encadeamentos lógicos de dados a partir de fatos da realidade empiricamente imediatos e observáveis seria útil para o conhecimento da própria natureza.

¹¹ Esta restrição do método à realidade histórico-social é muito importante. Os equívocos surgidos a partir da exposição de Engels sobre a dialética baseiam-se essencialmente no fato de que Engels – seguindo o mau exemplo de Hegel – estende o método dialético também para o conhecimento da natureza. No entanto, as determinações decisivas da dialética (interação entre sujeito e objeto, unidade de teoria e prática, modificação histórica do substrato das categorias como fundamento da sua modificação no pensamento, etc.) não estão presentes no conhecimento da natureza. (LUKÁCS, 2003, p. 69).

¹² Todas as traduções deste artigo são de nossa autoria.

¹³ Conhecemos uma única ciência, a ciência da história. A história pode ser examinada de dois lados, dividida em história da natureza e história dos homens. Os dois lados não podem, no entanto, ser separados; enquanto existirem homens, história da natureza e história dos homens se condicionarão reciprocamente. A história da natureza, a assim chamada ciência natural, não nos diz respeito aqui; mas, quanto à história dos homens, será preciso examiná-la, pois quase toda a sua ideologia se reduz ou a uma concepção distorcida dessa história ou a uma abstração total dela. A ideologia, ela mesma, é apenas um dos lados dessa história (MARX, 2007, p. 87).

O alvo da crítica de Lukács é o *método* das ciências naturais no âmbito da realidade histórica; ou seja, a tentativa de resolver a questão da *formação* (*Bildung*) enquanto momento da *Wissenschaft*, a partir da matriz das ciências naturais, tal como seria o objetivo da obra de Kant. Lukács deixa bem claro que não critica a aplicação do método das ciências naturais para o conhecimento da natureza, e é a este cuidado que se deve a exclusão da dialética do âmbito da aplicação das ciências naturais, com o intuito de evitar uma *naturalização* da história (MAAR, 1988, p. 205).

A aplicação do método das ciências naturais à realidade histórica como única forma de conceitualização científica traria consequências negativas para o conhecimento e domínio da realidade concreta, resultando na perda da perspectiva prática desse conhecimento, pois, os fatos, apreendidos isoladamente uns aos outros, de maneira contingente, transparecem à consciência (igualmente afetada pela estrutura mercantil) como dados atemporais, imutáveis, ou seja, fatos independentes uns aos outros. Sobre este ponto, afirma Lukács:

A impenetrabilidade, o caráter fatalista e imutável da realidade, sua “legalidade” no sentido do materialismo burguês contemplativo e da economia clássica que lhe está intimamente relacionada, podem até ser reforçados, do mesmo modo como aconteceu aos adeptos do marxismo, discípulos de Mach [...] Sendo assim, toda tentativa para aprofundar o método dialético de maneira “crítica” conduz necessariamente a banalização (LUKÁCS, 2003, p. 68).

A conceitualização científica já afetada pela reificação, segundo Lukács, promoveria a cisão entre método e realidade, e entre ser e pensamento, tendo em vista que este padrão metodológico é tomado como índice de progresso e validade científica para o conhecimento, libertando o método das “ciladas dialéticas do hegelianismo”. (Ibid., 2003, p. 70). Mas, para Lukács, no que concerne à compreensão da realidade histórica, do movimento real da

sociedade, há que se resgatar a formação material real que traz em seu movimento o próprio método dialético, “a relação dialética do sujeito e objeto no processo da história” (Ibid., 2003, p. 67), pois todo o substrato material das relações humanas expressa formas e condições específicas do ser social, e tal “como em *toda ciência social histórica*, no estudo do movimento das categorias econômicas [...] é preciso ter sempre em vista que as *categorias* exprimem *formas e condições de existência* [...]” (MARX *apud* LUKÁCS, 2003, p. 69; grifo do autor).¹⁴

À problemática da reificação é conferido um tratamento dialético e a perspectiva da totalidade, pois, a aplicação do método das ciências da natureza à realidade histórica já seria reflexo das marcas subjetivas da consciência reificada a partir do plano objetivo da realidade social concreta. A enumeração e justaposição dos fatos da vida social não é a mediação efetiva dos fatos particulares, como invoca o método da natureza, mas é transportar esses fatos reais do contexto real em que emergem para um plano fechado, pronto e fragmentado, a partir de uma teoria.

O predomínio desta forma de pensamento para a compreensão da realidade histórica é resultado da abstração da vida humana pelo trabalho alienado, da reificação de todas as relações humanas e não um equívoco da simples forma do pensar. A cada forma histórica e específica de organização social satisfaz um método que tende a analisar os fenômenos isoladamente, sem conexão com outros aspectos ou fenômenos da realidade e, por isso mesmo, sem rasgar com o véu reificado das aparências.

O método dialético, a partir da perspectiva da totalidade, visa resgatar a fecundidade de cada um dos eventos particulares da realidade em sua conexão com o todo, na mediação entre as partes como condição lógica e necessária para a compreensão do concreto. Assim, desvelar o nexos imanente entre os fatos a partir da perspectiva do todo seria também estabelecer a necessária vinculação entre a essência e a aparência, pois, como afirma Kosik, “o fenômeno não é radicalmente diferente da essência, e a essência não é uma realidade pertencente a uma ordem diversa da do fenômeno” (1969, p. 12), já

¹⁴ Cf. MARX, Karl. *Contribuição à Crítica da Economia Política*. São Paulo: Martins Fontes, 1983.

que se assim o fosse, a essência não teria um plano efetivo para manifestar-se; estaria assim sucumbida ao plano suprassensível e “platônico”.

Sobre a tendência em fragmentar a realidade, em isolar os fatos em relação aos outros, concebendo-os quase que de forma “atemporal”, indeterminada e imutável, Lukács discorre sobre a especificidade histórica dessa tendência generalizante ao reportar-se à questão da abstração da vida a partir do trabalho. Os conceitos em questão são o do fetichismo da mercadoria e o da reificação.

O carácter fetichista da forma econômica, a reificação de todas as relações humanas, a extensão sempre crescente de uma divisão do trabalho, que atomiza abstratamente e racionalmente o processo de produção, sem se preocupar com as possibilidades e capacidades humanas dos produtores imediatos, transforma os fenômenos da sociedade e, com eles, sua apreensão. Surgem fatos “isolados”, conjuntos de fatos isolados, setores particulares com leis próprias (teoria econômica, direito, etc.) que, em sua aparência imediata, mostram-se largamente elaborados para esse estudo científico. Sendo assim, pode parecer particularmente “científico” levar até o fim e elevar ao nível de uma ciência essa tendência já inerente aos próprios fatos. Por outro lado, em oposição a esses fatos e sistemas parciais isolados e isolantes, a dialética, além de insistir na unidade concreta do todo e desmascarar essa ilusão enquanto ilusão, produzida necessariamente pelo capitalismo, atua como uma simples construção (LUKÁCS, 2003, pp. 72-3).

Lukács afirma que esta conceitualização “que reconhece como fundamento do valor científico o modo como os fatos são imediatamente dados” (Ibid., 2003, p.74) é o reflexo na consciência de uma forma de objetividade específica, reificada e produz uma espécie de segunda natureza, que se lhe opõem ao próprio domínio humano.

O substrato material subjacente a essa objetividade reificada é apresentado por Lukács na seção I do 4º capítulo (“O fenômeno da reificação”)

da obra de 1923, quando o autor apresenta a formulação do conceito de reificação como um fenômeno social que se generaliza como manifestação totalizante. É um processo que decorre das condições históricas em que o produto do trabalho, na configuração específica do modo de produção capitalista, torna-se mercadoria e confronta o sujeito produtor como algo autônomo e independente dele, surgido aparentemente por leis estranhas e hostis ao próprio sujeito produtor. O trabalho representado nestes produtos, como trabalho livre que se apresenta ao mercado como força de trabalho, já assume a condição da forma mercadoria.

A análise do fenômeno da reificação a partir dos desdobramentos do processo de alienação e do fetichismo da mercadoria será tratado mais detalhadamente no primeiro capítulo desse trabalho. Por hora, cabe apenas ressaltar que o fenômeno social em que as relações entre os homens aparecem como uma relação entre coisas, como um movimento de coisas autônomas, produz na totalidade das relações sociais uma segunda natureza, na forma de leis estranhas e impenetráveis à intervenção do homem. Esta segunda natureza, à extensa das próprias habilidades humanas, nasce da atividade material produtiva humana, nas condições históricas específicas em que a produção de mercadorias regula toda a atividade humana, mas não se reduz apenas ao âmbito produtivo, objetivamente, mas também subjetivamente, ao nível da consciência do sujeito, nas mais diversas formas do pensar. Assim, “de acordo com Lukács, todos os fatos da vida são estandardizados, e reduzidos em seus elementos, por exemplo, facilmente calculáveis em sistemas parciais que obedecem leis formais” (ARATO, 1972, p. 36). Estas leis formais constituem o que Lukács chama de segunda natureza.

As ciências particulares, como o direito e a economia, já estariam assentadas nessas formas de operações parciais, isoladas e abstratas em seus mecanismos constitutivos, tendo sido erigidas, portanto, a partir da estrutura reificada da consciência, como subprodutos de uma segunda natureza criada na realidade [*Wirklichkeit*].

Toda a ciência moderna está dominada pela especialização, e organizacionalmente, por formas de administração cada vez mais burocráticas. No nível do conteúdo científico, as ciências

estão caracterizadas por sua fragmentação da realidade, e conseqüentemente por sua perda da totalidade, e do seu substrato ontológico. (Ibid, 1972, p. 37; grifo do autor).

As ciências particulares fixariam a imediatez factual porque a dinâmica da realidade é visível somente a partir da perspectiva da totalidade. Desse modo, para Lukács, em termos de uma compreensão do processo histórico como devir real, a utilização do método das ciências naturais em todas as outras ciências modernas seria criticável pelos seguintes motivos: perda da perspectiva da totalidade, perda do substrato ontológico (as categorias materiais da realidade deixam de ser compreendidas como categorias do ser) e por último, a questão em tomar o dado como algo indeterminado, imutável e intransponível, e, por isso mesmo, como algo estanque em meio à realidade que está em movimento e devir. A análise de Lukács acerca da imediatez apresenta um duplo ponto de vista.

Ele apresenta a desefetivação do sujeito humano e a crescente naturalização de seus objetos (que são aspectos da subjetividade reificada). A análise da imediatez culmina na total separação entre os vestígios de subjetividade de indivíduos isolados e um mudo objetivo independente (Ibid., 1972, p. 38).

Em *História e Consciência de Classe*, as duas ciências particulares que são apontadas para ilustrar a reificação da consciência são a economia e o direito. Para Lukács, estas ciências não estariam abertas para uma relação dialética do homem como sujeito e do homem como objeto no âmbito do processo histórico. Em outros termos, poder-se-ia falar em uma subsunção dos conteúdos da economia e do direito a sistemas parciais de leis formais, nos termos de uma perspectiva fragmentária da realidade e na perda do controle efetivo dessa realidade, que só poderia ser compreendida em uma perspectiva da totalidade.

Para Lukács, essa perda do controle efetivo da realidade e a conseqüente perspectiva contemplativa na teoria indicam um problema no substrato ontológico, um problema do ser tornado mais claro a partir da

dimensão da consciência reificada, em que a imediatidade do dado da realidade torna-se algo eterno e intransponível. Com efeito, as ciências naturais, como método, tornaram-se historicamente o modelo de todas as outras ciências.

A natureza a que Lukács se refere aqui é uma “categoria social principalmente nos termos em que se refere ao condicionamento social da nossa interação com a natureza” (Ibid., 1972, p. 39), e, nas condições específicas da reificação capitalista, a forma-mercadoria oculta relações sociais entre os homens e também relações destes com a natureza.

No contraponto ao método das ciências naturais ¹⁵, o método dialético permitiria apreender o movimento em direção à totalidade, mediando e historicizando os fatos “mortos e abstraídos”. No método dialético há a predominância metodológica do todo sobre as partes, sem a qual as partes seriam captadas isoladamente, e as relações entre estas como puras relações reflexivas que tendem a aparecer “como uma lei intemporal de toda a sociedade humana” (LUKÁCS, 2003, p. 78).

Somente nesse contexto, que integra os diferentes fatos da vida social (enquanto elementos do desenvolvimento histórico) numa *totalidade*, é que o conhecimento dos fatos se torna possível enquanto conhecimento da *realidade*. Esse conhecimento parte daquelas determinações simples, puras, imediatas e naturais (no mundo capitalista) que acabamos de caracterizar, para alcançar o conhecimento da totalidade concreta enquanto reprodução intelectual da realidade. (Ibid., 2003, p. 76).

O método dialético e o ponto de vista da totalidade são categorias que permitem o conhecimento mais aprofundado e cuidadoso da realidade efetiva.

¹⁵ Sobre os problemas em se aplicar o método da natureza à realidade histórica e a incapacidade deste método em compreender o movimento real da sociedade, a sua evolução, Lukács afirma que, “para esta última, é uma questão vital, por um lado, conceber sua própria ordem de produção como constituída por categorias intemporalmente válidas e destinadas a existir sempre graças às leis eternas da natureza e da razão e, por outro lado, julgar as contradições que se impõem ao pensamento de maneira inevitável não como fenômenos pertencentes à essência dessa ordem de produção, mas como simples fenômenos de superfície (2003, p. 80).

Permitem, por exemplo, a partir da análise das categorias econômicas, revelar as formas fetichistas de objetividade. Tais formas fetichistas, além de apresentar os fenômenos da sociedade capitalista como fenômenos suprahistóricos, negligenciando as condições reais em que tais fenômenos emergiram na realidade, também (e o que permite o seu caráter supra-histórico) escondem a essência das categorias econômicas – as relações entre os homens – como pura forma de objetividade, ou seja, como relações entre coisas.

Rasgar o véu das formas fetichistas é mais do que uma questão metodológica, é uma questão social que permite compreender a sociedade por suas próprias leis internas, sendo que o movimento da realidade passa a ser compreendido como produto humano. Este caminho tem como objetivo o conhecimento de si da realidade.

Quais as condições históricas específicas de formação do sujeito que permitiriam a Lukács analisar a interação entre ser e consciência no âmbito da filosofia moderna? Vamos primeiramente analisar o processo de formação material na realidade objetiva – a reificação – que nos permitirá compreender a base material e concreta da formação reificada do sujeito, para posteriormente analisarmos a forma como se desenvolveu os impasses filosóficos acerca da questão do sujeito.

CAPÍTULO 1

O problema da reificação em *História e Consciência de Classe*

1.1. O fenômeno da reificação como a formação do real

Na já mencionada epígrafe que inicia o capítulo central de *História e Consciência de Classe*, Lukács se utiliza de um trecho da *Crítica da Filosofia do direito de Hegel*, de Marx, que diz que “ser radical é agarrar as coisas pela raiz. Mas, para o homem, a raiz é o próprio homem”. (2005, p.151), o que filia Lukács ao “radicalismo” existente na tradição da teoria prática da filosofia clássica alemã, ou seja, confirma o vínculo da teoria desenvolvida na respectiva obra com a esfera prática. O homem então deve ser compreendido como produto do próprio homem. Mas esse homem é o homem alienado, despojado de si mesmo.

O conteúdo interno das formas sociais, porém, só se revelará em sua concretude, como realidade efetiva [*Wirklichkeit*], no âmbito de uma perspectiva da totalidade. Totalidade não apenas como objeto, mas o próprio sujeito como totalidade, conduzindo a teoria para uma perspectiva de classe, já que a noção de indivíduo não conduziria a nenhuma totalidade. A raiz do homem, a essência desvelada por detrás das formas fetichistas da realidade social, só pode ser compreendida e solucionada na perspectiva de classe. Mas qual o caráter específico das formas sociais no qual está contida a raiz do homem? A essa questão corresponde o processo de produção de formação da reificação, analisado por Lukács na seção I do quarto capítulo, “O fenômeno da reificação”, da obra que examinamos.

A “raiz” do homem se apresenta na própria produção da realidade, nas formas sociais reificadas. A reificação ou coisificação da realidade é um fenômeno social no qual toda a realidade está sob a forma de relações fetichizadas, ou seja, o fetichismo da mercadoria é uma forma objetiva específica na qual a realidade transforma-se em coisa. A “coisa” é a

característica social das relações humanas velada de maneira objetivante ou reificada, com a transformação em coisas naquilo que não são coisas e criando uma segunda natureza que não é a natureza determinada pelas leis físicas da causalidade, mas uma natureza referente às características sociais das relações de produção. Assim, “Lukács, segue a discussão de Marx das forças de reificação do fetichismo de mercadoria que tendem a abranger como uma segunda natureza do social “coisas” que parecem e tendem a negar a historicidade do mundo social” (ARATO, 1972, p. 25).

A realidade das relações sociais assume a forma objetiva que obscurece o aspecto essencial destas relações: o fato de “que os objetos, isto é, as mercadorias, cujas relações de valor entre si têm a forma de relações sociais do capitalismo, são objetos sociais e não objetos naturais” (GERAS, 1982, p. 270). Este seria o caráter fetichista das relações de produção da mercadoria, em que não só o produto do trabalho aparece como mercadoria, mas o próprio trabalho humano assume a forma valor-mercadoria e conjuntamente, as relações de produção só podem aparecer como relações de valor entre as mercadorias.

Por serem as formas assumidas pelas relações sociais capitalistas, o modo como aparecem, historicamente específicas, são formas enigmáticas e contêm um elemento secreto. Os motivos pelos quais as relações sociais devem assumir essas formas e não outras, não são evidentes. É necessário um trabalho para descobri-los, para revelar o segredo, e com isso revelar o conteúdo dessas formas e a essência dessas aparências” (GERAS, 1982, p. 271).

Tendo em vista os pontos acima, a teoria da reificação que foi apresentada por Lukács em *História e Consciência de Classe* contribuiria para “descortinar” o véu da reificação e revelar as formas aparentes e imediatas provocadas pelos fenômenos sociais reificados. Como afirma Münster, “na análise do caráter do fetichista da mercadoria, Lukács procura em *História e Consciência de Classe*, a chave para dissolver essa imediatez” (MÜNSTER, 1993, p. 45).

As formas de relações entre objetos, o fundamento objetivo da realidade social correspondente ao fetichismo da mercadoria, traz para o sujeito consequências significativas em sua própria subjetividade: a perda do conhecimento de si mesmo como agente produtor da realidade das relações “materiais” de produção, resultando numa atitude contemplativa em face do objeto. A realidade social coisificada é o quadro que se apresenta no capitalismo moderno e que servirá como fundamento real para se pensar as questões relativas ao sujeito. Não o sujeito empírico, mas um sujeito filosófico.

Para tanto, Lukács lança mão do fundamento [*Grund*] objetivo da formação material reificada. Como buscar a solução para uma realidade reificada, tendo como pressuposto a unidade do sujeito? Decifrar o enigma da coisa, do caráter fetichista e distorcido do modo como as relações humanas se manifestam, ou seja, “a separação entre o produtor e o processo global de produção, a fragmentação do processo de trabalho em partes que deixam de lado o caráter humano do trabalhador [...]” (LUKÁCS, 2003, p. 105) resultou, segundo Lukács, numa tentativa de sintetizar a ideia filosófica do sujeito da histórica como totalidade. O fundamento real das relações reificadas é o modo específico de organização da produção de mercadorias.

Lukács atenta, na análise da reificação, para o aspecto estrutural da mercadoria, já que nessa estrutura estaria a forma social ocultada pela imediatidade das relações das categorias econômicas reificadas. Ao tomar a centralidade da mercadoria como um ponto de partida de análise e para onde convergem os problemas mais imediatos da consciência no período específico do capitalismo moderno, Lukács, seguindo o modo como as categorias econômicas são tratadas por Marx ¹⁶, não toma “o problema da mercadoria [...] como um problema isolado” ou “[...] como problema central da economia enquanto ciência particular, mas como o problema central e estrutural da sociedade capitalista” (Ibid, 2003, p. 193) em que se irradiariam as manifestações totais dessa sociedade.

A mercadoria é entendida por Lukács como a “categoria universal de todo o ser social” (Ibid, 2003, p. 198), visto que só assim “a mercadoria pode ser compreendida em sua essência autêntica” (Ibid, 2003, p. 198), ou seja,

¹⁶ E aqui entendemos principalmente o texto de *O Capital*.

torna-se necessária a perspectiva da totalidade como forma de suplantar a imediatidade aparente da mercadoria na forma histórico-concreta do capitalismo. Essa totalidade atravessaria as várias dimensões da realidade humana, sejam estas econômicas, políticas, filosóficas, artísticas, etc.

A perspectiva da totalidade em Lukács possibilita a compreensão das formas aparentes dos fenômenos sociais e suscita as condições de uma teoria em que o fenômeno da realidade deixa de ser tratado como fato particular e isolado, como fato dado. Seria possível, assim, reconciliar essência e aparência, suplantando a imediatidade dos fenômenos sociais reificados. Em suma, a perspectiva da totalidade permite compreender o porquê do conteúdo das relações sociais de produção assumir uma determinada forma específica e não outra, penetrando internamente no caráter fetichista da mercadoria.

Para Lukács, além da compreensão das formas objetivas reificadas através da análise das categorias econômicas e, conseqüentemente, do comportamento do sujeito que está submetido a tais formas de objetividade, estaria também implícito, por estes dois primeiros pressupostos, apontar as possibilidades para a superação dessa forma objetiva dada pela estrutura mercantil das relações sociais capitalistas.

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 homens. Não pertence ao âmbito deste estudo analisar o quanto essa problemática tornou-se central para a própria economia e quais conseqüências o abandono desse ponto de partida metódico trouxe para as concepções econômicas do marxismo vulgar. Nosso objetivo é somente chamar a atenção – *pressupondo* as análises econômicas de Marx – para aquelas problemas fundamentais que resultam do caráter fetichista da mercadoria como forma de objetividade, de um lado, e do comportamento do sujeito submetido a ela, de outro. Apenas quando compreendemos essa dualidade conseguimos ter uma

visão clara dos problemas ideológicos do capitalismo e do seu declínio (Ibid., 2003, p. 194; grifo do autor).

Ao desenvolver o conceito de reificação, Lukács se utiliza da teoria do fetichismo da mercadoria, principalmente a partir do capítulo inaugural de *O Capital* (“A mercadoria”) (MARX, 1983, vol. 1, pp. 45-78), além de redimensionar o conceito de racionalização, tomado de Max Weber. Neste momento enfatizaremos a dimensão social presente na teoria da reificação exposta por Lukács, na parte I do quarto capítulo – O fenômeno da reificação – para mais adiante analisarmos a forma como Lukács conduz a análise do problema da reificação para o plano filosófico, ou seja, analisarmos a forma como a noção de teoria na filosofia clássica alemã é gestada a partir da questão de se buscar uma saída para o problema da reificação.

Lukács analisa a solução filosófica para o problema da reificação, mas a tentativa de se “equacionar” um sujeito autoconsciente na história através da própria consciência só poderia redundar em fracasso diante do fetichismo. A solução de Lukács para o problema da reificação e, conseqüentemente, para a questão da autoconsciência do sujeito da história será dada na última seção do capítulo central – *O ponto de vista do proletariado* –, a partir do ponto de vista da totalidade que encontra no proletariado como classe a possibilidade prática para articular as mediações postas pela imediatidade das categorias econômicas, revelando o conteúdo das formas sociais e resolvendo o problema da coisa em si.

Compreender em que medida o caráter fetichista da forma-mercadoria em sua objetividade é capaz de assumir a própria forma da realidade objetiva, como fenômeno dominante no plano do ser social, ou seja, como “a troca de mercadorias e suas conseqüências estruturais são capazes de influenciar *toda* a vida exterior e interior, da sociedade” (Ibid., 2003, pp. 194-5; grifo do autor) seria, para Lukács, não apenas compreender todo o metabolismo social dessa forma histórico-concreta do capitalismo moderno, como uma forma de objetividade que se impõe a todo o conjunto social a partir da estrutura mercantil, mas também apontar os limites dessa formação social específica e as possibilidades de sua superação.

O significado do conceito de reificação como uma relação social estabelecida entre homens manifestando-se na forma de uma relação entre coisas, ou, como “as relações sociais de produção assumem inevitavelmente a forma de coisas e não podem se expressar senão através de coisas” (RUBIN, 1980, p. 20) indica o caráter específico do fetichismo da mercadoria, a singularidade histórica dessa formação social do capitalismo moderno, que a difere de todas as épocas anteriores.

Como se sabe, a troca de mercadorias e as relações mercantis subjetivas e objetivas correspondentes já existiam em etapas muito primitivas do desenvolvimento da sociedade. Mas o que importa *aqui* é saber em que medida a troca de mercadorias e suas consequências estruturais são capazes de influenciar *toda* a vida exterior e interior, da sociedade. Portanto, a extensão da troca mercantil como forma dominante do metabolismo de uma sociedade não pode ser tratada como uma simples questão quantitativa – conforme os hábitos modernos do pensamento, já reificados sob a influência da forma mercantil dominante. (Ibid, 2003, p. 195; grifo do autor).

Quando Lukács fala que todos os problemas “nessa etapa de desenvolvimento da sociedade” (Ibid, 2003, p. 193) reportam-se para questões que só podem ser solucionadas a partir do “enigma da *estrutura da mercadoria*” (Ibid., 2003, p. 193; grifo do autor), fica claro que o autor situa esse fenômeno social da reificação historicamente, e não como um fenômeno universal comum a todos os períodos da humanidade.

Em outras palavras, Lukács adverte para o fato de que o caráter fetichista da mercadoria advém da “transformação em coisa do que, originalmente, não tem o modo de ser de uma coisa” (GRONDIN, 1988, p. 631). As relações materiais reificadas na produção de mercadorias encarnam relações sociais em que a própria mercadoria não é mais que “o fruto de uma relação entre homens que adquire a forma de uma relação entre coisas, relação que se encontra ela mesma reificada” (Ibid., 1988, p. 631).

Nessa medida, o que está em questão é o fato de que, os trabalhos privados e individuais só podem se constituir como parte do trabalho social por

meio das relações de troca estabelecidas diretamente entre os produtos, e indiretamente entre os seus produtores. É desse modo que a forma objetiva das relações sociais de produção aparece na forma de sua imediatidade, como relações materiais reificadas entre os produtores individuais.

Ao destacar o fetichismo da mercadoria como um fenômeno social específico do capitalismo moderno, Lukács afirma que a diferença entre uma sociedade em que a mercadoria assume a forma social que penetra nas manifestações vitais da totalidade social, e outra sociedade em que a mercadoria aparece apenas de modo episódico, ligada às relações humanas de modo contingente e particular é uma diferença qualitativa. Em outras formações sociais que não a correspondente ao que Lukács caracteriza como “capitalismo *moderno*” (Ibid., 2003, p. 194; grifo do autor), a “troca direta, forma natural do processo de intercâmbio, representa mais a transformação inicial dos valores de uso em mercadorias do que a transformação das mercadorias em dinheiro” (Ibid., 2003, p. 195).

O valor de troca ainda não possui forma independente do valor de uso, pois todo o processo produtivo está voltado para a produção de valores de uso, e não para o valor de troca. Neste contexto, não é porque os produtos excederam o consumo direto necessário e são direcionados para a troca orgânica entre os dois possuidores, limitada ainda ao caráter de valor de uso, que os mesmos se tornam valor de troca na forma mercadoria.

Neste quadro específico, temos valores de uso como mercadorias nas condições de troca orgânica entre os possuidores, “ainda que separados em polos, de tal maneira que as mercadorias a serem trocadas devem ser valores de uso para os dois possuidores, e cada uma valor de uso para quem não a possui” (Ibid., 2003, pp. 195-6). Apenas no contexto de amadurecimento do modo de produção capitalista, quando são desenvolvidas novas relações de trabalho, os objetos passam a ser produzidos não mais como valor de uso, mas já como mercadorias. Neste momento, o valor de troca se desprende do substrato material do valor de uso e se autonomiza frente a ele.

Quando toda a produção passa a ocorrer em função da mercadoria e esta forma social, agora generalizável em todos os níveis da realidade, não se liga mais ao aspecto produtivo de modo exterior e contingente (como nas formações sociais anteriores ao capitalismo moderno), a forma-mercadoria

como forma social geral "exibe uma imagem diferente do que como fenômeno particular, isolado e não dominante". (Ibid., 2003, pp. 196-7).

Para Lukács, as relações quantitativas da troca mercantil, ainda como uma forma social não generalizável para todo o conjunto da sociedade, como no caso do capital mercantil, permaneceriam contingentes e somente suprimiriam este caráter de modo muito particular. Com a evolução desta forma de troca mercantil para a "forma de dominação efetiva sobre o conjunto da sociedade" (Ibid., 2003, p. 197), as relações econômicas, que assumiriam modos muito particulares, tornam-se cada vez mais "complicadas e intermediadas" (Ibid., 2003, p. 197), tornando difícil a possibilidade de superar as formas aparentemente fixas e imutáveis da reificação.

Seguindo os passos de Marx, Lukács procurará demonstrar "as bases econômicas objetivas que regem o fetichismo da mercadoria" (RUBIN, 1980, p. 20). A forma objetiva da estrutura econômica no modo de produção capitalista guarda e oculta a dimensão social das relações de produção e, por isso mesmo, são dotadas de propriedades sociais específicas, já que a imediatidade entre a forma fenomênica e a essência dos fenômeno são "formas objetivas do pensamento" (RUBIN *apud* MAAR, 1988, p. 221).

A falsa consciência sobre o modo de ser das relações sociais não é uma simples ilusão, pois é a própria realidade objetiva que produz formas de pensamento que validam todo o conteúdo social aviltante e alienado que envolve o trabalho na produção de mercadorias, de modo natural. Não se questiona o fato do trabalho estar representado no valor de seu produto ou o tempo de trabalho pela magnitude desse valor. Estas seriam as formas objetivas e reificadas do pensamento.

Sobre as propriedades sociais específicas que a coisa, produto do trabalho tornado mercadoria, assume a partir da atomizada estrutura da sociedade mercantil e, conseqüentemente, sobre o próprio trabalho social, afirma Rubin:

Devido à estrutura atomizada da sociedade mercantil, devido à ausência de regulação social direta da atividade de trabalho dos membros da sociedade, os vínculos entre empresas individuais, autônomas, privadas, são realizados e mantidos

através das mercadorias, coisas, produtos do trabalho (1980, p. 22).

Ao caráter atomizado da sociedade mercantil está presente intrinsecamente o fato de que, por conta da atividade produtiva privada de produtores individuais e autônomos, o vínculo entre os mesmos se manifesta na troca privada dos produtos isolados e individuais do trabalho. Assim é que o vínculo entre os membros da sociedade só pode ocorrer através de mercadorias, de coisas ou produtos do trabalho. Nesta medida, Rubin afirma que a troca é a “forma social do processo de reprodução” (Ibid. 1980, p. 24), pois ela é parte necessária ao próprio processo reprodutivo, não sendo apenas “uma fase do processo de reprodução que se alterna com a fase da produção direta” (Ibid., 1980, p. 24).

Este papel da troca, como elemento indispensável do processo de reprodução, significa que a atividade produtiva de um membro da sociedade só pode influenciar a atividade produtiva de outro membro através de coisas [...] As relações sociais de produção assumem, inevitavelmente, uma forma reificada e, na medida em que falamos das relações entre produtores mercantis individuais e não de relações dentro de firmas privadas isoladas, ela só existem e se realizam dessa forma (Ibid, 1980, p. 24).

As relações que se desenvolvem sob a ordem da produção capitalista nunca são “permanentes, diretas, entre determinadas pessoas que são possuidoras dos diferentes elementos de produção” (Ibid., 1980, p. 33), mas sim, enquanto “*possuidores de mercadorias*, formalmente independentes um do outro” (MAAR, 1988, p. 221). O processo de produção capitalista é a combinação de dois elementos: “um processo de produção das condições materiais de existência da vida humana” (RUBIN, 1980, p. 27), assim como um processo que se desenvolve sob formações socioeconômicas específicas e concretas na história.

O vínculo entre os “*agentes de produção*” ocorre através dos “elementos materiais de produção” (Ibid., 1980, p. 33), ou seja, na medida em que as

relações sociais de produção historicamente determinadas se dão através do movimento material de coisas, pelo caráter atomizado da sociedade capitalista, em que há “a independência dos elementos da produção, baseada na propriedade privada” (Ibid., 1980, p. 33), a forma social (o processo de troca) está circunscrita e limitada pela “combinação técnico-material” (Ibid., 1980, p. 33). Dentro da dinâmica desse processo, afirma Rubin:

As relações de produção diretas que se estabelecem entre os representantes das diferentes classes sociais (o capitalista, o operário e o proprietário da terra), resultam numa determinada combinação de elementos técnicos de produção e estão vinculadas à transferência de coisas de uma unidade a outra. Esta estreita vinculação das relações de produção entre as pessoas ao movimento das coisas no processo material de produção leva à “reificação” das relações de produção entre as pessoas (1980, p. 33).

Nestas condições, surge um mundo de coisas, relações entre coisas, regidas por leis estranhas ao homem, como dados intransponíveis e impenetráveis à intervenção humana. Neste quadro, resgatar o vínculo entre uma teoria social e a análise econômica, a partir do conceito do fetichismo da mercadoria, como generalização de um fenômeno social – o predomínio da coisa ou mercadoria, sobre o homem – permite identificar a gênese estrutural da atitude contemplativa do homem na realidade efetiva. Este estado de contemplação só pode ser produzido num determinado estágio da sociedade no qual o processo de trabalho domina o ser social, ao invés de ser dominado por ele.

A universalização de um modo de produção específico, da mercadoria em sua forma de objetividade, “é acompanhado pela universalização de uma forma reificada da consciência” (MAAR, 1988, p. 227). O predomínio da coisa sobre o homem, a quantificação abstrata das relações humanas objetivas ao nível da subjetividade e a perda do sentido da totalidade submetem o homem a uma atitude contemplativa diante de sua própria atividade.

Como Lukács analisa ao final da seção I do capítulo 4 de *História e Consciência de Classe* (“O fenômeno da reificação”), com a perda da “imagem

da totalidade” (LUKÁCS, 2003, p. 228), as ciências particulares como o direito e a economia estão limitadas ao domínio do imediato, de forma fragmentária, pois são produzidas a partir de categorias já reificadas e assimiladas no âmbito da consciência. A forma objetiva que faz com que aquilo que não é coisa assuma a forma de coisa ou o domínio do processo de trabalho sobre o homem aparece para as formas objetivas do pensamento como uma necessidade natural, produzindo uma *segunda natureza*.

Lukács investiga tanto as consequências de dimensão objetiva quanto as de dimensão subjetiva. Do ponto de vista da mercantilização, da coisificação, significa a criação de uma segunda natureza de pseudo-coisas, e do ponto de vista subjetivo do estranhamento ou alienação da atividade humana e da desefetivação dos homens que são impelidos ao trabalho nessa segunda natureza (ARATO, 1972, p. 33).

Quando afirmamos que o processo de trabalho domina o próprio trabalhador e que os trabalhadores privados só podem se relacionar por meio de coisas, destacamos a mercadoria como uma categoria que envolve todo o ser social e que por isso mesmo carrega o seu caráter misterioso nas relações fetichizadas, pois as relações de troca entre as mercadorias, as relações de valor em que se transforma a força de trabalho humano aparecem como sistemas objetivos independentes dos trabalhadores.

Neste caráter fetichista, as características sociais do trabalho só podem aparecer como propriedades sociais “naturais” destas coisas. A reificação só pode ser entendida como totalização das relações sociais de produção no sistema de produção de mercadorias.

Pois é somente como categoria universal de todo o ser social que a mercadoria pode ser compreendida em sua essência autêntica. Apenas nesse contexto a reificação surgida da relação mercantil adquire uma importância decisiva, tanto para o desenvolvimento objetivo da sociedade quanto para a atitude dos homens a seu respeito, para a submissão de sua consciência às formas nas quais essa reificação se exprime, para as tentativas de compreender esse processo ou de se

dirigir contra seus destruidores, para se libertar da servidão da “segunda natureza” que surge desse modo (LUKÁCS, 2003, p. 198).

Da já conhecida descrição de Marx acerca “do caráter enigmático do produto do trabalho, tão logo ele assume a forma mercadoria” (MARX, 1983, p. 71)¹⁷, que descreve o fundamental presente nas relações reificadas, “é preciso reter sobretudo que, por meio dele, o homem é confrontado com sua própria atividade, com seu próprio trabalho como algo objetivo, independente dele e que o domina por suas leis próprias, que lhe são estranhas” (LUKÁCS, 2003, p. 199). Esse fenômeno pode ser verificado tanto no plano objetivo como no subjetivo. No plano objetivo, “surge um mundo de coisas acabadas e de relações entre coisas (o mundo das mercadorias e de sua circulação no mercado)” (Ibid., 2003, p. 199). No plano subjetivo, a atividade do homem tornada mercadoria como força de trabalho, submete-se a uma objetividade estranha ao homem, “de leis sociais naturais, e deve executar seus movimentos de maneira tão independentemente dos homens como qualquer bem destinado à satisfação de necessidades que se tornou artigo de consumo.” (Ibid., 2003, pp. 199-200).

Essa estrutura universal da forma mercadoria “condiciona, portanto, tanto sob o aspecto subjetivo quanto sob o objetivo, uma abstração do trabalho humano que se objetiva nas mercadorias” (Ibid., 2003, p.200). Objetivamente, uma igualdade formal de produtos do trabalho qualitativamente distintos – uma quantificação abstrata dos mesmos – só pode significar uma abstração da atividade que está representada nesses produtos, ou seja, uma abstração do trabalho humano. Subjetivamente, “essa igualdade formal do trabalho humano abstrato [...] torna-se também o princípio real do processo efetivo de produção de mercadorias”. (Ibid., 2003, p. 200).

Lukács afirma que, com a evolução da sociedade capitalista e com a intensificação da divisão do trabalho no âmbito industrial, o processo de

¹⁷ “O misterioso da forma mercadoria consiste, portanto, simplesmente no fato de que ela reflete aos homens as características sociais de seu próprio trabalho como características objetivas dos próprios produtos de trabalho, como propriedades naturais sociais dessas coisas e, por isso, também reflete a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social existente fora deles, entre objetos. Por meio desse quíproco os produtos do trabalho se tornam mercadorias, coisas físicas metafísicas ou sociais” (MARX, 1983, vol. 1, p. 71).

trabalho é decomposto cada vez mais em operações parciais isoladas e racionalmente calculadas, que implicam na destruição da relação entre o trabalhador e o seu produto como totalidade, reduzindo o trabalho às mesmas repetições mecânicas.

A racionalização na organização social vem a produzir uma racionalização reificada para todo o conjunto da sociedade, pois, o termo racionalização, tomado de Max Weber, só pode ser compreendido sob a ótica da universalização da estrutura da mercadoria, como “uma categoria social que influencia de maneira decisiva a forma de objetivação tanto dos objetos como dos sujeitos da sociedade emergente, da sua relação com a natureza, das relações dos homens entre si que nela são possíveis”. (Ibid., 2003, p. 201). Está em questão a racionalização e decomposição mecânica do processo de trabalho, que transforma o tempo socialmente necessário, “que forma a base do cálculo racional” (Ibid., 2003, p. 201), em “quantidade de trabalho objetivamente calculável, que se opõe ao trabalhador sob a fórmula de uma objetividade pronta e estabelecida” (Ibid., 2003, p. 201).

Com a moderna análise “psicológica” do processo de trabalho (sistema de Taylor), essa mecanização racional penetra até na “alma” do trabalhador: inclusive suas propriedades psicológicas são separadas do conjunto de sua personalidade e são objetivadas em relação a esta última, para poderem ser integradas em sistemas especiais e racionais e reconduzidas ao conceito calculador (Ibid., 2003, pp. 201-2).

Lukács ressalta a importância do princípio da racionalização baseado no cálculo racional, na “*possibilidade do cálculo*” (Ibid, 2003, p. 202, grifo do autor) na esfera da base econômica. A racionalização implica a decomposição dos elementos que compõem a “unidade do trabalho”; a “unidade orgânica irracional, sempre qualitativamente condicionada, do próprio produto” (Ibid., 2003, p. 202). Dessa forma, tem-se a eliminação definitiva da unidade do produto na forma do objeto no processo de trabalho e a “unidade do produto como mercadoria não coincide mais com sua unidade como valor de uso” (Ibid., 2003, p. 203).

O processo torna-se a união objetiva de sistemas parciais racionalizados, cuja unidade é determinada pelo puro cálculo, que por sua vez devem aparecer *arbitrariamente* ligados uns em relação aos outros. A análise racional e por cálculo do processo de trabalho aniquila a necessidade orgânica das operações parciais que se relacionam uma com as outras e que se ligam ao produto formando uma unidade. (Ibid., 2003, p. 203).

Assim como ocorre a fragmentação do objeto também ocorre a fragmentação do sujeito. As propriedades psicológicas do trabalhador aparecem cada vez mais circunscritas por leis parciais abstratas e estranhas a ele, ao mesmo tempo em que o próprio trabalhador já não aparece como o portador desse processo material que está diante de si, “nem objetivamente, nem no seu comportamento” (Ibid., 2003, p. 203), já que está cada vez mais incorporado mecanicamente em sistemas parciais abstratos e contingentes que possuem independência em face do sujeito, como fato dado.

Essa submissão a leis parciais que regem tais sistemas e a aceitação do conteúdo material do processo de trabalho, suas características qualitativas, como fato dado, pronto e quantificável de forma homogênea, transformam a atividade do trabalhador em uma atitude contemplativa em face da realidade.

A atitude contemplativa diante de um processo mecanicamente conforme às leis fixas e que se desenrola independentemente da consciência e sem a influência possível de uma atividade humana, ou seja, que se manifesta como um sistema acabado e fechado, transforma também as categorias fundamentais da atitude imediata dos homens em relação ao mundo: reduz o espaço e o tempo a um mesmo denominador e o tempo ao nível do espaço (Ibid, 2003, p. 204).

Em *História e Consciência de Classe*, a apreensão da estrutura mercantil como categoria universal do ser social deve ser compreendida na perspectiva da totalidade ¹⁸, pois Lukács trata primeiramente do objeto e da independência que o mesmo assume perante o sujeito a partir de “leis sociais naturais”, que resultam em uma atitude contemplativa e de assimilação

¹⁸ O tema referente à perspectiva da totalidade será tratado com mais detalhe no Capítulo 2.

reificada diante do devir real, para depois tratar da formação do sujeito a partir dessa formação material e reificada.

Lukács busca articular a unidade dialética entre o sujeito e o objeto, suas condições concretas e reais. De acordo com W. L. Maar, não se trata de uma objetividade sem limites, como no determinismo econômico e nem mesmo de uma ênfase exacerbada ao problema da consciência, reduzindo a análise ao nível do sujeito ou da subjetividade, pois “a concepção da totalidade teria como função apresentar o nexo entre o plano do ser e o plano da consciência” (MAAR, 1993, p. 190). O autor também afirma que a “organização da empresa industrial” (LUKÁCS, 2003, p. 206) manifesta, “de maneira concentrada, a estrutura de toda a sociedade capitalista” (Ibid., 2003, p. 206), pois, nessa moderna forma de organização da produção capitalista estaria expresso o exemplo de todas as formas de relações sociais reificadas do conjunto da sociedade. Isso implica em afirmar a universalidade da categoria social da mercadoria.

A mercadoria será em *História e Consciência de Classe* um elemento matricial, tendo em vista que a análise do caráter fetichista permite compreender o processo de reificação como “uma produção ontológica nova” (MAAR, 1988, p. 234), refletindo também no âmbito da teoria, como processo, a formação do fetiche. A preocupação de Lukács é acompanhar como a filosofia clássica alemã busca solucionar a reificação problematizando a mesma, apontando caminhos e soluções lógicas para os problemas do ser, em estágios sucessivos que constituem a formação reificada da consciência.

A realidade objetiva do ser reificado tende para o pensamento burguês, que, se não pode superar as formas reificadas no plano do pensamento, suscita “a possibilidade para a solução fora do pensamento, no plano do ser” (MAAR, 1988, p. 238). O percurso filosófico teve o mérito de levar a um elevado nível de conceituação os fundamentos práticos para os problemas do ser, mas a solução efetiva para o problema da reificação, segundo Lukács, só poderia ser levado a cabo no momento histórico seguinte, a partir do ponto de vista do proletariado projetado na teoria como conhecimento de si de sua condição sujeito e objeto-mercadoria na realidade reificada. Essa forma histórica e concreta seria a situação específica em que “o conhecimento exato tornar-se, para uma classe, a condição imediata da sua auto-afirmação na luta;

quando, para esta classe, seu autoconhecimento significa, ao mesmo tempo, o conhecimento correto de toda a sociedade” (Ibid., 2003, p. 66).

Esta condição específica passa a ser possível quando “com a universalidade da categoria mercantil [...] o destino do operário torna-se o destino geral de toda a sociedade, visto que a generalização desse destino é a condição necessária para que o processo de trabalho nas empresas se modele segunda essa norma” (Ibid., 2003, p. 207). A própria objetividade reificada pode permitir as condições para que uma determinada classe se torne sujeito e objeto do conhecimento, quando as condições efetivas do ser social tornam-se claras e transparentes à teoria. Esta possibilidade remete à classe trabalhadora, que, pelas características do trabalho alienado, pelo descompasso entre trabalho vivo e trabalho morto no processo produtivo¹⁹, pode se reconhecer como objeto mercadoria (a força de trabalho humano tornada mercadoria), ou seja, pode levar adiante o intento teórico traçado no idealismo alemão, de uma teoria como conhecimento de si da realidade.

Nestas condições, à universalidade da categoria da mercadoria corresponde “o princípio da mecanização racional e da calculabilidade” (Ibid., 2003, p. 207). Esse princípio abarca todos os fenômenos sociais e quando toda a vida está fragmentada em “atos isolados de troca de mercadorias, pode surgir o trabalhador “livre”, ao mesmo tempo, o seu destino deve tornar-se o destino típico de toda a sociedade” (Ibid., 2003, p. 208).

Essa atomização do indivíduo é, portanto, apenas o reflexo na consciência de que as “leis naturais” da produção capitalista abarcaram o conjunto das manifestações vitais da sociedade, de que – pela primeira vez na história – toda a sociedade estar submetida, ou pelo menos tende, a um processo econômico uniforme, e de que o destino de todos os membros da sociedade é movido por leis também uniformes. (Ibid., 2003, p. 208).

Lukács afirma que esse isolamento e atomização não coincidem com o aspecto essencial e sim com a aparência fenomênica. O movimento

¹⁹ Cf. MARX, Karl. Grundrisse: Manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política. Tradução de Mario Duayer, Nélio Scheider (colaboração de Alice Helga e Rudiger Hoffman). São Paulo: Boitempo, 2011, pp. 693-707.

aparentemente autônomo das mercadorias no mercado e a primazia do valor de troca sobre o valor de uso caracterizam as relações humanas fetichizadas, o domínio da produção material sobre o homem e a redução de todas as relações humanas ao princípio calculador de sistemas parciais e isolados. O que resulta disso é a especialização de setores isolados da vida, regidos por leis sociais naturalizadas que funcionam sem a intervenção do sujeito.

A quantificação abstrata fundamentada no cálculo, a partir da estrutura mercantil, toma para a consciência reificada a forma pura da imediatidade naturalizada, pois “enquanto consciência reificada, não tenta superar. Ao contrário, tal forma tenta estabelecer e eternizar esse imediatismo por meio de um ‘aprofundamento científico’ dos sistemas de leis apreensíveis” (Ibid., 2003, p. 211). O problema da imediatidade, em tomar fatos isolados de forma pura e não mediatizado no contexto significativo de uma totalidade social atinge até mesmo pensadores²⁰ que não tinham, a princípio, de camuflar o caráter desumanizante da estrutura mercantil, mas que não conseguiram atingir o fundamento econômico explicativo para o fenômeno da reificação.

1.2. As ciências particulares e a reificação como consciência necessária

O nível de especialização do trabalho fez desaparecer a imagem da totalidade. Mas, como há uma necessidade de apreensão da totalidade, a crítica da ciência teria permanecido no limite ingênuo da imediatidade por acreditar que, tal ciência, que também teria ficado nos limites da imediatidade, seria responsável por fragmentar a realidade e fazer perder qualquer perspectiva da totalidade. Esta crítica é ingênua, pois não são os manuais científicos que imprimem qualquer separação, mas o inverso, as condições específicas da realidade que produzem a especialização científica.

²⁰ Ente esses pensadores, Lukács menciona, por exemplo, Georg Simmel, em sua obra *Die Philosophie des Geldes* (Filosofia do dinheiro) (1978)..

De acordo com Lukács, a concepção ingênua deriva da crença de que a conceitualização fragmentária das ciências particulares seria a gênese da perda da imagem da totalidade, ao passo de se tratar do movimento inverso; essa forma de conceitualização científica seria a manifestação real a partir da universalidade da mercadoria. Nessa medida, esse modelo científico seria reflexo necessário, ao nível da consciência reificada, da própria dinâmica material de produção da realidade.

Quanto mais desenvolvida e científica ela for, maior é a possibilidade de se tornar um sistema formalmente fechado de leis parciais e especiais, para o qual o mundo se encontra fora do seu domínio e sobretudo a matéria que ela tem por tarefa conhecer, ou seja, *seu próprio substrato concreto da realidade*, passa sistemática e fundamentalmente por *inapreensível* (LUKÁCS, 2003, p. 229; grifo do autor).

Lukács refere-se a um exemplo de modelo científico fundamentado nesses sistemas de leis formais e abstratos. A “teoria da utilidade marginal” (Ibid., 2003, p. 230) parte de sistemas prontos e opera ao nível da subjetividade, reforçando ainda mais o caráter reificante, pois abstrai completamente as formas objetivas da realidade que determinam o conteúdo em questão. Em outras palavras, tornam as leis que regulam o movimento das mercadorias tão impenetráveis para o entendimento humano que a consciência só pode assumir as propriedades sociais e dinâmicas da realidade como algo eterno e natural.

Dessa forma de conhecimento especializado, atomizado, como reflexo na consciência da própria forma de objetivação social reificada, há que se destacar o desprezo pelo caráter qualitativo das coisas, pelo substrato material da realidade e pelo conhecimento da totalidade social gerando conseqüentemente a aceitação da imediatidade do fato como a única condição possível.

O método científico seria a expressão das próprias formas e condições específicas do ser social, e não um simples equívoco metodológico. Na necessidade de dominar conceitualmente a realidade, o pensamento econômico, metodológica e unilateralmente, busca racionalizar integralmente

toda a economia através de leis formais e abstratas, acreditando fomentar a coesão integral de elementos isolados dessa economia. Assim, Lukács afirma que se visualiza uma barreira intransponível ao pensamento “burguês”; qualquer método científico assim expresso vem a se chocar com o substrato material, com o ser qualitativo das coisas.

Nos período de crise, o ser qualitativo das “coisas”, que leva sua vida extra-econômica como coisa em si, incompreendida e eliminada, e como valor de uso que julgamos poder tranquilamente negligenciar durante o funcionamento normal das leis econômicas, torna-se subitamente (para o pensamento racional e reificado) o fator decisivo [...]. E essa insuficiência não concerne apenas à economia clássica, que só conseguiu perceber nas crises perturbações “passageiras” e “contingentes”, mas também ao conjunto da economia burguesa (Ibid., 2003, p. 231; grifo do autor).

Outro caso de ciência particular que, para Lukács, não ultrapassaria o limite da consciência reificada seria o direito. De uma maneira ainda mais agressiva do que em relação à economia, no direito o sistema formal de cálculo racionalista não estaria em condições de apreender a gênese e os fundamentos do próprio direito, do “conteúdo qualitativo” (Ibid., 2003, p. 234). Assim, o surgimento do direito e o seu fundamento real permaneceriam sempre inapreensíveis.

Subsiste a primazia do cálculo racional para estabelecer todo o conteúdo da norma jurídica. Esta concepção do direito baseado na sistematização formal, a partir de categorias já reificadas, transformam “o surgimento e o desaparecimento do direito em algo juridicamente tão incompreensível quanto é a crise para a economia política”. (Ibid., 2003, p. 237). Lukács afirma que até poderia haver um “esclarecimento metodológico” e “progresso do conhecimento” (Ibid., 2003, p. 237) caso o problema da origem do direito, direcionado para outras ciências particulares, encontrasse uma solução e no fim, “a essência do direito, que surge desse modo e serve simplesmente para calcular as consequências de uma ação e para impor racionalmente modos de ação derivados de uma classe, pudesse, ao mesmo tempo, ser realmente

revelada” (Ibid., 2003, p. 237). Fora dessa perspectiva, o conteúdo qualitativo, o substrato do direito, permanece como dado pronto e impenetrável.

O direito continua em ligação estreita com os “valores eternos”, o que dá origem, sob a forma de uma filosofia do direito, a uma nova edição, formalista e mais pobre, do direito natural (Stammler). E o fundamento real da origem do direito, a modificação das relações de poder entre as classes, tornam-se confusas e desaparecem nas ciências que tratam do direito, nas quais – de acordo com as formas de pensamento da sociedade burguesa – nascem os primeiros problemas da transcendência do substrato material que na jurisprudência e na economia política. (Ibid, 2003, pp. 237-8).

Ao final da seção “O fenômeno da reificação”, Lukács afirma que a filosofia clássica alemã também não seria capaz de “esclarecer” a gênese e os fundamentos reais da reificação, por estar ela mesma assentada, como produto da reificação, a toda uma estruturação formal do conhecimento que recusa ou não é capaz de romper com o imediatismo formal do dado, ou seja, não poderia promover a coesão da totalidade de uma maneira “orgânica” e integrada. Novamente, Lukács enfatiza a importância do ponto de vista da totalidade como única proposta metodológica que poderia romper com o formalismo fragmentário e por em evidência os fundamentos reais, a gênese concreta que produziu esse formalismo.

Como produto do próprio movimento real de uma situação invertida, em que a aparência abstrata, o dado quantitativo e o parcial contingente assumem a forma de verdades eternas, a filosofia não pode mais do que reconhecer os resultados e os métodos das ciências particulares como os únicos realmente existentes, e desse modo, só pode compreender a realidade de modo estático.

A filosofia toma assim, em relação às ciências particulares, exatamente a mesma posição que estas em relação a realidade empírica. Na medida em que a conceituação formalista das ciências particulares torna-se para a filosofia um substrato imutavelmente dado, afasta-se, definitivamente e sem esperança, toda a possibilidade de revelar a reificação que está na base desse formalismo. O mundo reificado

aparece doravante de maneira definitiva – e se exprime filosoficamente num exame “crítico” – como o único mundo possível, conceitualmente acessível e compreensível, que é dado a nós, os homens (Ibid, 2003, p. 239).

Lukács afirma que a filosofia, como expressão do pensamento burguês, expõe os limites da própria sociedade da qual ela deriva. O substrato material dos sistemas formais continuaria sempre inviolável para o pensamento burguês, postos como dado. Seguindo a perspectiva de *História e Consciência de Classe*, caberia então analisar, no âmbito desse pensamento, o esforço filosófico para “recuperar” a realidade fragmentada através do sujeito universal da história.

O fetichismo da mercadoria constitui o fundamento real da formação da consciência reificada no processo efetivo da história e permite compreender as antinomias inevitáveis em que se envolve a filosofia clássica alemã ao buscar a síntese do sujeito universal da história pelo pensamento. É possível acompanhar as etapas no desenvolvimento filosófico que representam níveis gradativos de formação do sujeito no âmbito universal, um “passo a passo de um conhecimento de si do processo de autoprodução do sujeito da história” (MAAR, 1992, p. 173).

A reificação é o processo histórico real no qual a consciência filosófica busca o sujeito da história. A análise das formas fetichistas da realidade objetiva facultaram a Lukács a compreensão da possibilidade dialética de superação dessa reificação. A transformação da verdadeira materialidade da realidade social em coisas, que resultou numa fragmentação da realidade não apenas objetivamente, mas também no plano do sujeito, resultou na incapacidade do sujeito reconhecer a si própria como portador do processo social. Portanto, o processo de formação reificada do ser social no plano da teoria no movimento do idealismo alemão possui uma base material. A filosofia se apresenta nesse processo de reificação ao buscar uma solução para o mesmo, ou seja, ao problematizar a formação reificada filosoficamente. Ao problematizar o ser, a consciência filosófica traz o substrato ontológico a que Lukács se refere, situando-se num nível de elaboração conceitual muito mais elevado que as filosofias predecessoras. Abordar-se-á, a partir desse

momento, como a progressão das antinomias – formas reificadas do ser na consciência filosófica – são registros das tentativas de recompor o sujeito da história, de conduzir no plano do pensamento a uma desalienação do sujeito. Passemos a analisar a formação filosófica do processo da reificação e o conseqüente insucesso em se alcançar um sujeito autoconsciente no processo da história e, por conseqüente, acompanhar de que forma a filosofia não poderia externalizar-se efetivamente perante o mundo objetivo.

CAPÍTULO 2

A produção das antinomias como uma discussão filosófica da reificação em *História e Consciência de Classe*.

2.1. As antinomias do pensamento burguês

Na última seção do Capítulo anterior, analisamos o aspecto sociológico do fenômeno da reificação, a forma objetiva assumida pelas relações sociais na produção de mercadorias, ou em outros termos, a transformação em coisas daquilo que não tem o modo de ser de uma coisa. O processo da reificação produz o fetiche como um caráter especificamente histórico, como formas objetivas de pensamento que não questionam a aparente autonomia, por exemplo, da forma valor do produto do trabalho como coisa representando o próprio trabalho ou como as relações de valor entre as mercadorias assumem a forma do conteúdo social das relações de produção. As formas objetivas de pensamento, como fetiche produzido, só podem compreender o domínio do processo de produção sobre o homem como necessidade natural, ou seja, uma segunda natureza criada. Diante desse quadro, o sujeito não se reconhece como o portador do processo social.

Lukács salienta que as formas objetivas da reificação possuem dimensão subjetiva. Será fundamental em nosso trabalho analisar como Lukács estabelece a relação dialética entre os problemas do ser reificado e a sua expressão como “pensamento burguês”. O autor conduz a discussão da reificação para o plano filosófico, através da exposição da formação filosófica do processo de reificação, ou como a filosofia busca responder aos problemas práticos da formação reificada do ser no plano da teoria. Aos problemas do sujeito fragmentado e reduzido a uma atitude contemplativa corresponde uma teoria que necessita compreendê-lo como sujeito autorrealizador no processo histórico, como sujeito produtor dos conteúdos do mundo externo. Dentro desse contexto, a concepção de teoria na filosofia clássica alemã, de acordo com a exposição em *História e Consciência de Classe*, é gestada a partir das

exigências da realidade. Assim, a teoria que vai se desenvolver ao longo da filosofia alemã é uma teoria como conhecimento de si na realidade.

A verdade não é mais conhecida como uma substancialidade imóvel, mas como sujeito, que se desenvolve e se cria a si mesmo e que, através desse desenvolvimento, produz toda a realidade. Ao fim desse processo de produção, será consciente de si mesmo, contemplando-se como Absoluto ou como Espírito, conhecendo-se a si mesmo. Assim, a *Fenomenologia* de Hegel descreve a história subjetiva do devir consciente da razão humana e o devir consciente da ciência enquanto uma recapitulação dos diversos estágios de formação do espírito universal. Com esse procedimento, ele conduz ao conhecimento da estrutura do conjunto da racionalidade do mundo, da qual o homem é somente uma parte. Assim, a filosofia compreende o mundo, segundo Hegel, ao compreender seu caráter dialético, seu desenvolvimento necessário, compreendendo a realidade enquanto essência viva que se aperfeiçoa e se completa (GRAUER *apud* MÜNSTER, 1985, pp. 166-7).

A problematização das formas reificadas do ser social, como processo social na realidade, registrou na teoria filosófica uma séria de tentativas conceituais e soluções lógicas para os problemas do ser, o que confere à consciência uma via ontológica. Hegel será o primeiro a apresentar uma solução lógica concreta e dialética para a articulação entre a dissolução da rigidez de conceitos e o problema dos conteúdos. No movimento fenomenológico da consciência, da consciência simples à consciência-de-si, o verdadeiro, antes representado nas figuras precedentes da consciência em seu isolamento, não é mais o em-si para a consciência simples, pois “o conceito desse verdadeiro desvanece na experiência que a consciência faz dele [...] o conceito do objeto se suprassume no objeto efetivo; a primeira representação imediata se suprassume na experiência, e a certeza vem a perder-se na verdade”. (HEGEL, 2005, p. 135). Nesse processo, o objeto se torna conceito [*Begriff*].

O item que passa a ser posto em questão – As antinomias do Pensamento Burguês – remeta à exposição filosófica do marxismo desenvolvida por Lukács e como seria possível encontrar no trajeto da filosofia

clássica alemã os fundamentos dialéticos para superar a imediatez das formas fetichistas. Como pensar a conciliação da universalidade da liberdade (subjéctiva) exteriorizando-se com o mundo objectivo, ao substrato material real, tornando essa liberdade “substancializada” e escapando a mera contemplação em relação ao movimento real deve ser a premissa que norteará a análise a partir da exposição de Lukács. Os procedimentos filosóficos teriam como superar o nível abstrato do pensar e traduzir as questões relativas ao sujeito e ao objecto para o plano materialista da história?

A partir dos caminhos e desdobramentos que se abrem ao longo da exposição, dos limites e contradições do próprio ser em face da consciência, esta leitura filosófica de Lukács pode ser considerada uma “história da filosofia sob uma perspectiva marxista”, ou então, uma interpretação filosófica do marxismo. Também seria interessante retomar a questão de que, com a perspectiva da totalidade que abrange a unidade da obra, ser e consciência são buscados por Lukács como uma unidade articulada dialeticamente, sem a primazia de uma esfera sobre a outra.

Lukács inicia essa seção afirmando que “a filosofia crítica moderna nasceu da estrutura reificada da consciência” (Ibid., 2003, p. 240). Esta estrutura que permite diferenciar qualitativamente os problemas que permeiam essa filosofia das filosofias anteriores. Mas o que vem a ser o nascimento da filosofia crítica moderna a partir da estrutura reificada da consciência? A resposta a essa questão nos direciona ao problema central desse trabalho, a saber, a relação entre o processo de reificação a partir do fetiche da mercadoria com a produção das antinomias do pensamento burguês que se desenvolve como formação reificada da consciência. Diante de um sujeito fragmentado e reificado, que já não se reconhece nem na sua forma objectiva e nem no seu corolário subjéctivo como o produtor de sua própria história, a filosofia clássica alemã busca problematizar essa questão a partir de soluções lógicas estabelecidas no contexto do racionalismo moderno, encaminhando essa questão para dilemas conceituais e apórias no trato com o conceito da coisa em si representado no problema da irracionalidade dos dados do conteúdo do objecto de mundo a ser apreendido e desvelado. Assim, surge a necessidade metodológica de se produzir o objecto como produto do sujeito, como totalidade.

A filosofia crítica moderna corresponde a um ser social completamente diferente do ser social de períodos anteriores, ou seja, nasce a um tempo em que o problema da reificação assume o caráter de universalidade nas manifestações do ser social. Lukács assinala que o fundamento que estabelece a diferença entre as filosofias anteriores da filosofia moderna pode ser claramente descrito na célebre expressão a seguir; a “revolução copernicana, que tem que ser aplicada ao problema do conhecimento” (Ibid., 2003, p. 241), descrita no *Prefácio* à segunda edição da *Crítica da Razão Pura*, de Kant.

Até hoje admitia-se que o nosso conhecimento se devia regular pelos objetos; porém, todas as tentativas para descobrir *a priori*, mediante conceitos, algo que ampliasse o nosso conhecimento, malogravam-se com este pressuposto. Tentemos, pois, uma vez, experimentar se não se resolverão melhor as tarefas da metafísica, admitindo que os objetos se deveriam regular pelo nosso conhecimento. (KANT, *CRP*, B XVII; 2001, pp. 45-6).

Com a filosofia crítica moderna surge a questão de não mais se aceitar o objeto do mundo como algo posto numa realidade diferente do sujeito do conhecimento, na forma de um dado atemporal determinado por uma ordem divina, mas como um mundo produzido pelo próprio sujeito do conhecimento, ou como afirma Lukács, numa revolução “que consiste em apreender o conhecimento racional como um produto do espírito” (LUKÁCS, 2003, p. 241), “seguindo o método do racionalismo crítico-formal, pela construção do objeto como totalidade”. (MAAR, 1988, p. 310).

Essa revolução não seria promovida por Kant, que teria apenas lhe dado mais radicalidade que os seus predecessores. Essa tendência em considerar o objeto do conhecimento não mais como algo independente, mas como produto do espírito, segue uma linha reta, como afirma Lukács, “do ceticismo antigo relativo ao método e do *cogito ergo sum* de Descartes, passando por Hobbes, Espinosa, Leibniz” (LUKÁCS, 2003, p. 242) até ganhar, a partir do sistema da crítica de Kant, radicalidade e nível especulativo nunca visto antes.

Os métodos da matemática, da geometria, da construção, da criação do objeto a partir das condições formais de uma objetividade em geral, e, depois, os métodos da física matemática, tornam-se, assim, os guia e a medidas da filosofia, do conhecimento do mundo como totalidade. (Ibid., 2003, p. 242).

Mas em que sentido a filosofia crítica de Kant acentua uma transição e radicalidade especulativa em relação à filosofia moderna que a antecede e quais as consequências disso? O procedimento crítico kantiano para o uso puro da razão condiciona as possibilidades do conhecimento a partir de estruturas formais a priori, que são organizados como um sistema de regras (de leis do devir) a partir da causalidade da natureza. Assim posto, o conhecimento em Kant estaria no âmbito condicionado do conhecimento de mundo como forma fenomênica, a partir da experiência possível. Já o domínio do absoluto, como por exemplo, o incondicionado da coisa em si, está no reino da causalidade livre e não da natureza, escapando, portanto, a todo o ensinamento da experiência possível.

A filosofia crítica de Kant estabelece limites para o conhecimento objetivo de mundo, que não inclui a coisa em si. Mas será no trato dado à questão da coisa em si que reside a grandeza da filosofia kantiana. Ao reconhecer os limites da irracionalidade do dado do conteúdo (objeto na realidade não conhecido em sua essência) para o sujeito do conhecimento e propor a solução para o problema da coisa em si na esfera da razão prática, Kant problematiza o ser e atribui à reflexão filosófica um substrato ontológico. Essa solução kantiana e seu insucesso seriam apresentados por Lukács como o primeiro exemplo de uma formação reificada da consciência. Diz Lukács:

[...] não se trata para nós de traçar – nem mesmo em seu esboço grosseiro – uma história da filosofia moderna, mas simplesmente de descobrir de maneira indicativa o *elo* entre os problemas fundamentais dessa filosofia e o *fundamento ontológico* do qual se destacam suas questões e ao qual se esforçam por voltar para compreendê-los. No entanto, o caráter desse ser se revela com igual clareza tanto naquilo que, para o

pensamento cultivado nesse terreno, *não* constitui um problema, quanto no que representa um problema e na maneira como o representa. (Ibid., 2003, p. 243).

Kant estabelece que a matemática e a física são bons exemplos no qual se pode caminhar de modo seguro rumo a um conhecimento sintético *a priori*. A física e a matemática poderiam, através de conceitos que já existem em nós e, portanto, sem precisar acrescentar nada a coisa “senão o que fosse consequência necessária do que nela tinha posto, de acordo com o conceito” (KANT, *CRP*, B XII; 2001, p. 43), determinar o seu objeto *a priori*. Kant faz uma observação quanto à evolução mais lenta a qual teria passado a física, experimentando essa “revolução copernicana” no pensar apenas um século e meio atrás. Mas não estenderemos esse ponto e discutiremos brevemente o problema presente na crítica de Kant ao dogmatismo metafísico, importante para compreender a relação da filosofia transcendental com o fundamento antinômico da filosofia clássica alemã, o problema da coisa em si e o seu caráter impenetrável.

A metafísica não conseguira trilhar os caminhos seguros da ciência, pois como “conhecimento especulativo da razão completamente à parte e que se eleva acima das lições da experiência, mediante simples conceitos” (Ibid., *CRP*, B XV; 2001, pp. 44-45), coloca a razão em conflito consigo mesma, ainda quando pretende dominar *a priori* “as leis que a mais comum experiência confirma”. (Ibid., *CRP*, B XV, 2001, p.45).

O procedimento crítico “não se opõe ao *procedimento dogmático da razão* no seu conhecimento puro, enquanto ciência (pois esta é sempre dogmática, isto é, estritamente demonstrativa, baseando-se em princípios *a priori* seguros)” (Ibid., *CRP*, B XXXVI; 2001, p. 56; grifo do autor), mas sim ao puro dogmatismo, que despreza qualquer procedimento crítico à capacidade da própria razão pura. Segundo Kant, a pretensão especulativa da antiga metafísica em conhecer o mundo em si mesmo, portanto, sem diferenciar fenômeno e coisa em si, se eleva a todo o limite da experiência sensível, o que implicaria nos termos do esquematismo transcendental kantiano, em formas de conhecimento vazias de sentido.

Nesse sentido, da mesma forma que Kant indaga o dogmatismo da metafísica quanto à ausência de um procedimento crítico em relação ao seu próprio limite, ou seja, como a mesma chega a tais conteúdos “com um conhecimento puro por conceitos (conhecimento filosófico), apoiado em princípios, como os que a razão desde há muito aplica, sem se informar como e com que direito os alcançou” (Ibid., *CRP*, B XXXVI; 2001, p. 56), Lukács estendera a todo o racionalismo burguês, que ganha contornos significativos com a filosofia clássica alemã. O “procedimento crítico” não conseguira superar a indiferença da forma em relação ao conteúdo e o mistério do substrato material inerente ao conteúdo das formas do entendimento.

A razão e o direito que levaram o entendimento humano a compreender precisamente tais sistemas de formas como sua própria essência (em oposição ao caráter “dado”, estranho e incognoscível dos conteúdos dessas formas) não emergem. São aceitos como evidentes. E se essa aceitação se manifesta (como em Berkeley ou Hume) enquanto ceticismo, dúvida a respeito da capacidade do “nosso” conhecimento em atingir resultados universalmente válidos, ou (como em Espinosa e Leibniz) enquanto uma confiança irrestrita na capacidade dessas formas de compreender a essência “verdadeira” de todas as coisas, isso tem importância secundária. (LUKÁCS, 2003, p. 243).

Como Lukács salienta, não seria o intuito esboçar uma história da filosofia moderna, mas, “apenas simplesmente de descobrir de maneira indicativa o elo entre os problemas fundamentais dessa filosofia e o *fundamento ontológico* do qual se destacam suas questões e ao qual elas se esforçam por voltar para compreendê-los”. (Ibid., 2003, p. 243; grifo do autor). Esse ponto deve ser entendido como crucial para termos de modo claro a intenção de Lukács, ou seja, “buscar no plano da consciência – no caso, em sua expressão filosófica – a formação do sujeito real na história” (MAAR, 1993, p. 190) e acompanhar a produção das ideias que se manifestam no âmbito fenomênico do ser social.

A preocupação em identificar essa associação entre ser e consciência tem um fator significativo para esse presente estudo: a conexão da formação da consciência a partir de sua formação real, as condições efetivas da realidade objetiva reificada. São apresentadas as condições específicas para o desenvolvimento da filosofia moderna a partir do substrato ontológico, ou seja, o processo de reificação na produção social de mercadorias refletido na consciência. É a partir do que Lukács identifica como o racionalismo burguês moderno, que a filosofia deve ser pensada como expressão na consciência de um ser social completamente distinto de períodos anteriores. Nasce em um momento em que as manifestações do ser social atingem a todo o conjunto da sociedade, objetiva e subjetivamente, a partir da já referida universalidade estrutural da forma mercadoria.

Logicamente, não iremos discorrer sobre a história da filosofia que se verifica no desenvolvimento do racionalismo burguês moderno, já que estaremos dando ênfase, especificamente, ao trajeto da filosofia clássica alemã e a questão das antinomias e, principalmente, a relação desta questão com o propósito de Lukács; a busca por um sujeito concreta na história a partir dos desdobramentos das figuras da consciência. Não obstante, esse trabalho está delimitado ao exame do modo como Lukács acompanha a formação do sujeito no plano filosófico.

Já foi enfatizada a dupla dimensão da determinação da forma-mercadoria no ser social; a forma objetiva reificada (analisada na seção o *fenômeno da reificação*) e a subjetivação dessa objetividade reificada, no âmbito da consciência (analisada já ao final da seção indicado acima, no caso das ciências particulares como a economia e o direito e principalmente na seção seguinte, *as antinomias do pensamento burguês*). Assim, “há uma diferença entre estes dois níveis de objetividade – um desnível temporal – no plano do ser, operado pela consciência” (MAAR, 1988, p. 242). O ser não seria pensado por Lukács de modo estático e pronto, como no método das ciências naturais, mas de modo dialético, em processo dinâmico de adequações sucessivas com a consciência.

Esse processo, tendo o fundamento originário na produção da própria realidade material dominada pela forma mercadoria, seria o “dinamismo ser-pensar” (MAAR, 1988, p. 242), na qual a filosofia clássica alemã, através das

figuras representadas no problema das antinomias, expressaria os momentos do ser e a conseqüente adequação do pensar. Essa abordagem na subjetividade do passado, da progressão do pensar que marca historicamente as antinomias do pensamento burguês, pode ser exemplificada no seguinte trajeto,

1. Teoria do Conhecimento: dupla tendência do pensamento burguês;
2. Atividade Ética: os dilemas da razão prática;
3. Educação Estética: a recuperação do homem em pensamento;
4. 'Bildung': a gênese do produtor (MAAR, 1988, p. 248).

Voltando brevemente ao início da seção II do Capítulo 4 (“As antinomias do pensamento burguês”) da obra analisada, Lukács discorre sobre a diferença histórica e qualitativa do racionalismo burguês moderno em relação às outras formas anteriores de racionalismo, já que “não convém compreender o racionalismo de maneira abstrata e formal e fazer dele um princípio supra-histórico” (LUKÁCS, 2003, p. 246).

O racionalismo presente em diversas fases da história configurava-se mais como uma ordenação de sistemas formais parciais, integrados sob um princípio calculador. Lukács afirma que nesse caso, toda a irracionalidade do sistema – como no caso da ascese hindu – a inacessibilidade do entendimento humano aos conteúdos das formas, não representa problema metodológico, pois “trata-se apenas de um meio para atingir um fim não racional” (Ibid., 2003, p. 246). A situação é diferente no caso do racionalismo burguês moderno, que não trata mais de promover um encadeamento entre sistemas formais, já que esse racionalismo moderno c“reivindica a representação do método universal para o conhecimento da totalidade do ser”. (Ibid., 2003, p. 246; grifo do autor). Como decorrência de um novo ser social, há uma referência à universalidade também ao nível do pensar.

Sobre a independência dos conteúdos das formas em relação ao entendimento humano, sobre o seu caráter impenetrável, Lukács afirma que “nesse caso, a questão da correlação necessária com o princípio irracional adquire uma importância decisiva, que dissolve e desintegra todo o sistema”. (Ibid, 2003, p. 246). O item seguinte desse capítulo de nosso trabalho

dissertativo, que analisará o primeiro momento da progressão antinômica do pensar na forma de uma teoria do conhecimento, será o primeiro estágio de problematização do ser com o reconhecimento do princípio da irracionalidade e que promoverá uma relação entre teoria e prática.

Resumindo tudo o que foi tratado até o momento, a filosofia clássica alemã busca dar respostas ao problema da reificação da realidade. Como analisado no capítulo 1, a realidade assume uma forma objetiva, ou em outros termos, o conteúdo das relações sociais de produção transformam-se em relações entre objetos, coisas materiais. A forma-mercadoria como coisa “é uma coisa misteriosa simplesmente porque a característica social do trabalho humano aparece para eles como uma característica objetiva estampada de um modo geral no produto do trabalho” (MARX *apud* ARATO, 1972, p. 26), já que o objeto é produto social da realidade, não tendo, portanto, o modo de ser de uma coisa.

O processo de reificação produz um caráter fetichista sobre a mercadoria que nada mais é do que o modo imediato como as formas objetivas de pensamento assimilam a manifestação das categorias econômicas, sem questioná-la, ou seja, como “formulas misteriosas” nos termos do valor de trabalho como mercadoria podem representar o próprio trabalho ou como as relações de valor entre as mercadorias dominam as relações sociais de produção. À produção do caráter fetichista da mercadoria correspondem formas objetivas de pensamento que só podem compreender o domínio do processo material de produção sobre as características sociais das relações humanas como necessidade natural, propriedade natural de coisas, resultando numa segunda natureza criada; uma natureza referente ao conteúdo social das relações humanas.

A forma objetiva da reificação reflete no âmbito do sujeito, ou seja, corresponde à subjetividade da objetividade reificada. Disto posto, Lukács saliente que o sujeito reificado e cindido pelo processo social de produção já não se reconhece como o sujeito que produz a sua própria história. Neste contexto que Lukács conduz a análise da reificação para o plano filosófico. Assim, a formação filosófica se dá a partir de questões práticas do processo da reificação, o desenvolvimento da filosofia clássica alemã ocorre partir da problematização da reificação em níveis que se referem ao intuito de se buscar

a síntese de um sujeito universal que se reconhece a si mesmo como autoprodutor dos conteúdos do mundo como totalidade, através de soluções lógicas para o problema da coisa em si, “ao levar ao extremo a oposição lógica de forma e conteúdo, onde se encontram todas as oposições subjacentes à filosofia, ao mantê-la como oposição e ao tentar, não obstante, transpô-la sistematicamente” (LUKÁCS, 2003, p.254).

Desse modo, a exposição de Lukács a respeito da progressão das antinomias no contexto do desenvolvimento histórico da filosofia clássica alemã segue quatro estágios: 1) uma teoria do conhecimento representada em Kant, apresentando-se como um aprofundamento especulativo e transição em relação ao “racionalismo crítico-formal” predecessor (MAAR, 1988, p. 310); 2) a esfera ética como exigências da razão prática na tentativa de superar o caráter contemplativo da teoria do conhecimento, representada em Fichte; 3) A educação estética representada em Schiller como a tentativa de recuperar o homem no pensamento, uma unidade antropológica plena do homem no jogo entre razão e sentimento e por fim; 4) a formação pelo espírito objetivo como movimento dialético da consciência: a produção do sujeito produtor, tal como em Hegel.

Mas, como afirma Lukács, a filosofia clássica alemã perdeu-se em labirintos e impasses conceituais, pois, como formação filosófica do processo de reificação, ou melhor, como formação reificada da consciência sob as determinações do processo de produção material de mercadorias no modo de produção capitalista, a filosofia tende a seguir um dilema: uma tendência em termos de produção (na tentativa de produzir formalmente o objeto do sujeito) em interação com a racionalidade técnica “e com a experiência do trabalho na produção” (LUKÁCS, 2003, p. 244). Em outro aspecto, a exposição de Lukács nos mostrará como há um déficit na filosofia clássica alemã no que tange ao domínio da coisa em si da reificação, a mercadoria. As soluções conceituais no plano filosófico nem sequer podem questionar a origem “misteriosa” do valor-mercadoria, perpetuando, portanto, o problema da coisa em si e desfechando o insucesso da filosofia clássica alemã diante do fetiche. Passemos então ao nosso primeiro quadro a ser tratado na seção seguinte: a teoria do conhecimento representada em Kant.

2.2. Teoria do Conhecimento: A transição da filosofia clássica alemã.

O primeiro momento da discussão filosófica da reificação é referido à tematização de uma teoria do conhecimento que é representada de maneira mais significativa na filosofia crítica de Kant. Nesse ponto, o quadro a ser destacado por Lukács permite compreender como Kant representa o processo da reificação no pensamento filosófico com tal aprofundamento em termos de problematização do ser, que haveria não apenas um aprofundamento, mas também uma transição em relação aos procedimentos já consagrados do racionalismo moderno.

As transformações significativas que passam a ocorrer, a partir da filosofia crítica de Kant, nos termos de uma teoria do conhecimento, tem na “revolução copernicana” do conhecimento um fundamento emblemático. A revolução copernicana promovida por Kant operou uma transformação profunda e significativa, metodologicamente, na tendência do racionalismo moderno em produzir formalmente o objeto para o sujeito do conhecimento.

A essa tendência evolutiva que acompanha o trajeto da filosofia moderna, de se produzir o objeto do mundo como totalidade através de uma sistematização racional unitária, “cujo motivo decisivo e rico em variações é a ideia de que o objeto do conhecimento só pode ser conhecido por nós porque e na medida em que é criado por nós mesmos” (Ibid., 2003, p. 242), corresponde um racionalismo progressivo em interação “com os métodos da matemática, da geometria [...] e depois, os métodos da física matemática”. (Ibid., 2003, p. 242), um domínio racional e técnico cada vez maior das particularidades da existência social.

Está em discussão a relação com o ser social, que, para Lukács, torna-se uma questão fecunda, pois, embora a matéria empírica do ser social não seja problematizada como caráter histórico específico (não seja desvelada a gênese estrutural que envolve as formas e manifestações do ser) enquanto sistema racional, a matéria do ser será um problema para a filosofia. Para

Lukács, essa problemática seria muito bem representada para toda essa época do racionalismo moderno, através da “equivalência ingênua e dogmática (mesmo nos filósofos ‘mais críticos’) entre o conhecimento racional, formal e matemático e o conhecimento em geral, de um lado, e o ‘nosso’ conhecimento, de outro” (Ibid., 2003, p. 243).

Essa identificação ingênua está no cerne da teoria do conhecimento estabelecida pela filosofia crítica moderna. A identificação entre o procedimento crítico-formal e matemático, a tentativa de se estabelecer um método universal para o conhecimento do ser e a presença da reflexão filosófica como teoria do conhecimento, introduzindo a ideia do sujeito do conhecimento possuem o intuito de estabelecer uma “orientação normativa para a ação humana no mundo, também perdida” (MAAR, 1988, p. 255).

Uma teoria como orientação para a ação do sujeito no mundo, de um sujeito reificado que deve reconhecer-se como o sujeito produtor dos conteúdos do mundo estabelece as condições e as possibilidades no cenário filosófico. É dentro desse contexto que Kant se insere e a sua revolução copernicana no âmbito de uma produção teórica para o sujeito do conhecimento representará uma viragem [*Wendung*], uma transformação profunda no trato com as questões do ser com desdobramentos ontológicos significativos para as etapas sucessivas da filosofia clássica alemã. A noção de teoria na filosofia clássica alemã nasce em interação com as exigências da realidade objetiva reificada, ou seja, com o mundo do trabalho.

Em linhas gerais, a filosofia crítica de Kant busca a síntese de um sujeito transcendental, que corresponde à ideia de que os conceitos puros da consciência só podem ser conhecidos a partir do significado que eles dão aos dados sensíveis da natureza., ou seja, as condições de possibilidade de conhecimento nas quais os conceitos e princípios puros do entendimento devem organizar e dar sentido à matéria empírica da sensibilidade, pois “nossos conceitos puros só poderiam ser utilizados em relação aos objetos da experiência, e [...] todo uso especulativo da razão apenas tem valor em relação à experiência possível” (LEBRUN, 1993, p. 21).

As possibilidades de conhecimento são condicionadas por estruturas formais *a priori* como um sistema de regras, a partir dos dados da experiência possível. A apercepção do sujeito transcendental corresponde à forma como os

dados da sensibilidade são organizados pelas categorias do entendimento como leis gerais. Para Lukács, o procedimento crítico de Kant seria “o melhor representante do fenômeno da reificação no pensar filosófico” (MAAR, 1988, p. 253) justamente por manifestar no seu pensamento algo não problematizado, as formas do pensar reificado características do racionalismo burguês moderno: a equivalência ingênua entre o procedimento crítico-formal e matemático, o estabelecimento de um método universal para o conhecimento do objeto do mundo referente ao sujeito e a introdução da consciência filosófica como uma teoria do conhecimento propriamente dita, a ideia de um sujeito produtor do seu conhecimento. Em Kant, as possibilidades do conhecimento estariam condicionadas a um sistema de regras gerais estabelecidos como leis da causalidade da natureza, ou seja, as possibilidades de conhecer o mundo (produzindo-o), condicionadas às leis “férreas” da natureza como devir.

A filosofia como problematização das questões do ser, como uma teoria do conhecimento que implica em um método universal nas formas do conhecimento, expõe para o sistema do racionalismo moderno os próprios limites deste – o problema da coisa em si em sua relação forma e conteúdo – que por sua vez refere-se à questão da produção da totalidade e ao material empírico dos conteúdos dos conceitos. O modo como a filosofia clássica alemã assume esse problema, a partir da revolução copernicana, não será mais de modo dogmático ou omitindo misteriosamente a irracionalidade dos conteúdos dos conceitos, mas dar-se-á início a uma problematização interna dessa questão da coisa em si e suas consequências. A filosofia clássica alemã não lançará mão de um método de disposição unicamente focado no objeto, petrificado. Tem-se o início de um procedimento metodológico que atribuirá uma fluidez na relação entre o ser e o conceito, conferindo uma subjetividade ao método e permitindo níveis dialeticamente mais elaborados na conscientização filosófica acerca do ser.

Em Kant, pelo condicionamento das possibilidades do conhecimento a estruturas formais *a priori* – os dados sensíveis da natureza em conformidade a sistemas de leis – o conhecimento do mundo dá-se pelo âmbito fenomênico e não como coisa em si. A coisa em si, como absoluto incondicionado, está além de toda a experiência possível. Portanto, a coisa em si, pertencendo ao reino da causalidade livre na esfera prática da razão, não é referida no uso puro da

razão como conhecimento objetivo de mundo. Será a forma de problematização interna da questão da coisa em si, a partir da revolução copernicana de Kant, que caracteriza “a grandeza, o paradoxo e a tragédia da filosofia clássica alemã” (LUKÁCS, 2003, p. 252), já que ela não oculta mais a irracionalidade dos conteúdos dos conceitos como no racionalismo dogmático, como por exemplo, em Espinosa. A partir de Kant, a referência à universalidade dá-se ainda pelo procedimento sistemático do racionalismo moderno, mas, ao mesmo tempo, expõe de modo problemático o próprio sistema.

Para Lukács, a problemática da irracionalidade do dado “surge com mais clareza no significado curioso, múltiplo e variegado que assume para o sistema de Kant o conceito todavia indispensável da coisa em si” (Ibid., 2003, p. 247). Mesmo o conceito de coisa em si possuindo funções inteiramente distintas no interior do sistema kantiano, há um ponto em comum entre todas essas funções, que pode ser descoberto no fato “de que cada uma delas representa um limite ou barreira à faculdade ‘humana’, abstrata, formal e racionalista de cognição” (Ibid, 2003, p. 247). Mas, a unificação destes limites ou barreiras a partir de um conceito abstrato de coisa em si só se torna compreensível na forma de “um fundamento unitário” (Ibid., 2003, p. 247).

Em suma, esses problemas reduzem-se a dois grandes complexos que são, aparentemente, totalmente independentes um do outro e até mesmo opostos: em primeiro lugar, ao problema da matéria (no sentido lógico e metódico), à questão do *conteúdo* destas formas com as quais “nós” conhecemos o mundo e podemos conhecê-lo porque nós mesmos o criamos; em segundo, ao problema da totalidade e ao da substância última do conhecimento, à questão dos objetos “últimos”, que são necessários para completar os diversos sistemas parciais numa totalidade, num sistema do mundo perfeitamente compreendido (Ibid., 2003, p. 247).

A problemática da coisa em si na filosofia kantiana, a sua impenetrabilidade que corresponde, para o sujeito do conhecimento, ao princípio da irracionalidade é a aceitação do próprio princípio da irracionalidade

e a conseqüente e necessária dialética conceitual referente ao ser. Desse modo, a filosofia refere-se a um nível de objetividade dos objetos e expõe o seu substrato ontológico. Seria a primeira etapa da fluidez dialética entre o ser e sua conceituação no pensar, ou seja, da relação sujeito-objeto. Aqui, vale ressaltar que a coisa em si representa duas funções básicas na filosofia de Kant, que são: o caráter impenetrável dos conteúdos sensíveis subsumidos pelas categorias do entendimento, ou seja, o dado “sensível” como algo inviolado e a inapreensão da totalidade pelas categorias do entendimento, ou como afirma Lukács, “a razão pura não tem condições de efetuar uma única proposição sintética e constitutiva do objeto” (Ibid., 2003, p. 250).

A questão da totalidade, que aparece na *Crítica da Razão Pura* como questão falsamente posta, como ilusão transcendental – na seção da Dialética Transcendental – merece alguns comentários. Kant divide a Doutrina Transcendental dos Elementos em Estética Transcendental, que trata da sensibilidade, ou seja, da forma como os objetos nos são dados, e Lógica Transcendental, que trata do entendimento, da forma como os objetos são pensados. Decerto, Kant não está preocupado com o objeto em si e sim na forma de conhecê-lo e em suas possibilidades. Determinar *a priori* um objeto que nos é dado circunscreve as condições *a priori* da sensibilidade.

Assim, Kant distingue a matéria da forma. Aquele objeto que afeta nossa representação por meio dos sentidos, (objeto este indeterminado) sendo, portanto, fenômeno cognoscível por meio da intuição empírica, chama-se matéria. Já a forma diz respeito a toda disposição e ordenamento *a priori* dos vários fenômenos. Sobre a sensibilidade *a priori*, Kant discorre sobre as duas condições subjetivas da sensibilidade, subjacentes a todas as sensações e, portanto, não conceitos em si, mas representações *a priori*: o tempo e o espaço. São, portanto, dados *a priori*. Além da intuição pura, que se refere à forma como intuimos um objeto que nos é dado, o conceito puro se refere à forma como os objetos são pensados. Diz Kant:

A sensação pode chamar-ser matéria do conhecimento sensível. Daí que a intuição pura contenha unicamente a forma sob a qual algo é intuído e o conceito puro somente a forma de pensamento de um objeto em geral. Apenas as intuições ou os

conceitos puros são possíveis *a priori*, os empíricos só *a posteriori*. Se chamarmos *sensibilidade* à *receptividade* do nosso espírito em receber representações na medida em que de algum modo é afetado, o *entendimento* é, em contrapartida, a capacidade de produzir representações ou a *espontaneidade* do conhecimento (KANT, *CRP*, B 75 A 51; 2001, pp. 114-5; grifos do autor).

Se a intuição, que diz respeito ao modo como os objetos nos são dados só pode ser sensível e o entendimento é a capacidade de pensar este objeto que nos é dado no âmbito do sensível, “nenhuma destas qualidades pode ter primazia sobre a outra” (Ibid, *CRP*, B 75 A 51; 2001, p. 115). Sem a sensibilidade não haveria o objeto e sem o entendimento aquele não seria pensado, pois “pensamentos sem conteúdo são vazios; intuições sem conceitos são cegas” (Ibid, *CRP*, B 75 A 51; 2001, p. 115), ou seja, acrescentar o objeto da intuição sensível ao conceito e submeter tais intuições ao entendimento se faz necessário.

Só esta relação entre a intuição e o entendimento permite o conhecimento. As possibilidades de um conhecimento sintético *a priori* correspondem ao eu transcendental como condição para enunciação, de modo sintético *a priori*, de todas as categorias do entendimento puro a partir dos fenômenos externos. Os conceitos e princípios *a priori* expostos por Kant a partir de uma tábua de classificação de juízos permitem projetar as mais diversas formas lógicas, unificando sujeito e predicado na forma das categorias do entendimento. As categorias seriam funções que permitiram ao entendimento executar a síntese dos múltiplos dados da intuição sensível, formando o objeto.

A analítica transcendental deu-nos exemplo de como a simples forma lógica do nosso conhecimento pode conter a origem de conceitos puros *a priori*, que, anteriormente a qualquer experiência, nos representam objetos, ou melhor, indicam a unidade sintética, única que permite um conhecimento empírico dos objetos. A forma dos juízos (convertidos em conceito de síntese das intuições) produziu categorias, que dirigem todo o

uso do entendimento na experiência (KANT, *CRP*, B 378; 2001, p. 339).

O esquematismo transcendental permitiria aplicar as categorias do entendimento aos fenômenos percebidos pela intuição sensível. O conhecimento e ordenação da natureza só poderiam ser na forma de um conhecimento sintético *a priori*, na ordenação segundo as regras da causalidade, ou seja, a definição de natureza como um “conjunto de sistemas de leis que rege os acontecimentos” (LUKÁCS, 2003, p. 285).

Quando Lukács afirma que, na universalidade do método presente no racionalismo burguês moderno, “a questão da correlação necessária com o princípio irracional assume uma importância decisiva, que dissolve e desintegra todo o sistema” (2003, p. 246), a partir do significado que o conceito de coisa em si assume na filosofia kantiana, o autor húngaro refere-se a um ponto que não é problematizado na filosofia e está estritamente ligado ao modo específico do ser. É uma questão que diz respeito às relações materiais entre os homens, ao fundamento da práxis, mas que só pode ser traduzido – no âmbito do pensamento burguês – filosoficamente, pois “o que o racionalismo não explicita como *problema seu*, está presente como *seu problema* – do racionalismo – no âmbito de seu procedimento filosófico” (MAAR, 1988, p. 258).

Em Kant, diferentemente dos predecessores, as antinomias que estão presentes nas oposições lógicas, como por exemplo, a oposição entre a forma e o conteúdo, que é levada ao paroxismo mais elevado e para onde confluem para outras oposições como a expressa entre liberdade e necessidade não faz desaparecer o conteúdo dos dados como facticidade. O princípio de irracionalidade do dado, que já não é mais velado na filosofia clássica alemã, é o ponto em que se torna claro que o problema do racionalismo como um problema do próprio ser pode tornar-se filosoficamente consciente.

Sobre a coisa como fenômeno cognoscível na filosofia de Kant, apenas nos é acessível nos limites da experiência possível, e estando sujeita, portanto, à causalidade da natureza. Especular sobre o mundo em si mesmo, para além do condicionado da experiência, a partir de ideias absolutas, e conseqüentemente, para além da causalidade da natureza, não permitiria um

conhecimento objetivo, pois os conhecimentos do entendimento serão sempre condicionados. Tornar objetivo algo que é subjetivo e incondicionado leva a razão a conflitos consigo mesma.

Não nos compete aqui tratar da aparência empírica (por exemplo, das ilusões ópticas) que apresenta o uso empírico das regras, aliás justas, do entendimento, mas onde a faculdade de julgar é desviada pela influência da imaginação; aqui importa-nos só a *aparência transcendental*, que influi sobre princípios cujo uso nunca se aplica à experiência, pois nesse caso teríamos, pelo menos, uma pedra de toque da sua validade, mas que, contra todas as advertências da crítica, nos arrasta totalmente para além do uso empírico das categorias, enganando-nos com a miragem de uma extensão do *entendimento puro* (KANT, *CRP*, B 352; 2001, p. 322; grifo do autor).

Para Kant, tomar os fenômenos sensíveis como coisa em si ou projetar a possibilidade de uma totalidade não seriam possíveis, já que o tempo e o espaço, como formas *a priori* da sensibilidade (como representações *a priori*), subjazem a toda intuição sensível. Quando falamos, por exemplo, acerca da realidade empírica do espaço e tornamos subjacentes a essa realidade as coisas em si mesmas, abstraímos das condições de toda a experiência possível.

Contudo, para Lukács, “o problema do conteúdo dos conceitos vai muito mais longe que o da sensibilidade”. (LUKÁCS, 2003, pp. 248-9). A oposição do conteúdo dos conceitos em relação à forma transparece nas duas funções limitativas que o conceito de coisa em si desempenha na filosofia kantiana. Funções estas que indicariam como a filosofia clássica alemã ainda estaria presa aos limites da consciência reificada.

[...] vemos, por um lado, que as duas funções limitadoras e aparentemente distintas da coisa em si (impossibilidade de apreender a totalidade a partir dos conceitos formados nos sistemas racionais parciais e irracionalidade dos conteúdos

particulares dos conceitos) representam apenas dois aspectos de um mesmo e único problema; por outro lado, que esse problema é efetivamente a questão central de um pensamento que tenta dar às categorias racionais um significado universal (Ibid., 2003, pp. 250-1).

Por estas questões, “a universalidade é problemática para Kant” (MAAR, 1988, p. 258). A coisa em si representa o princípio do irracionalismo na filosofia kantiana – questão do próprio racionalismo moderno – refletida filosoficamente. Este limite ao conhecimento objetivo da coisa em si representará um problema metodológico do racionalismo moderno. O racionalismo como método que busca a universalidade no conhecimento do ser “faz nascer, necessariamente, a exigência do sistema, mas, ao mesmo tempo, a reflexão sobre as condições da possibilidade de um sistema universal” (LUKÁCS, 2003, p. 251).

A UNIVERSIDADE [*universitas*], que é a totalidade [*omnitude*] absoluta das partes. Essa totalidade [*totalitas*] absoluta, ainda que ofereça o aspecto de um conceito trivial e facilmente acessível, principalmente quando enunciado de modo negativo, tal como ocorre na definição, parece no entanto, se for ponderado com maior profundidade, ser a cruz do filósofo. De fato, dificilmente se pode conceber como a série *que nunca deve ser acabada* de estados do universo que *eternamente* se sucedem uns aos outros pode ser reduzida a um *todo* que compreenda absolutamente todas as vicissitudes. Pois pela própria infinitude é necessário que ela não tenha um limite, e, por isso, não há série de sucessivos que não seja parte de outra série, de maneira que, pelo mesmo motivo, parece inteiramente banida daqui a completude omnimoda [*completudo omnimoda*], isto é, a totalidade absoluta [*totalitas absolutas*]. Pois ainda que se possa tomar universalmente a noção de parte, e tudo o que está contido sob essa noção, se for considerado posto na mesma série, constitua uma unidade, parece no entanto ser exigido pelo conceito de *todo* que tudo aquilo deva ser *tomado simultaneamente*, o que no caso dado

é impossível (KANT *apud* LICHT DOS SANTOS, 2004, p. 125).

21

Para Lukács, seria impossível satisfazer tal exigência, pois o sistema que aparece no racionalismo não pode ser mais do que “uma coordenação, ou antes, uma supra-ordenação e uma subordinação dos diversos sistemas parciais das formas (e no interior desses sistemas parciais, das formas particulares)” (LUKÁCS, 2003, p.251). A sistematização formal não escapa ao princípio da irracionalidade e o modo da filosofia clássica alemã enfrentar essa questão, não ocultando a problemática da irracionalidade, marca a nova guinada da filosofia moderna a partir da filosofia clássica alemã e constitui o seu grande mérito e os fundamentos para o método dialético.

O princípio de sistematização seria inconciliável “com o reconhecimento de uma ‘existência’ qualquer, de um ‘conteúdo’ que não possa, por princípio, ser derivado do princípio da posição da forma” (Ibid., 2003, p. 252). Os dados dos conteúdos do conceito tornam-se o problema metodológico para a filosofia clássica alemã, já que ela não oculta, como no racionalismo dogmático, a indiferença da forma em relação ao conteúdo. A filosofia clássica reconhece os limites contemplativos da teoria do conhecimento e essa aceitação do caráter contemplativo a conduzirá para uma solução prática. Portanto, a filosofia clássica alemã esforça-se em construir o sistema conservando “o caráter irracional do dado inerente ao conteúdo desse conceito” (Ibid, 2003, p. 252), mas a própria noção de sistema nos termos que o racionalismo lhe dá é uma contradição em si. No sistema do racionalismo, o dado não poderia ser entregue à sua própria existência [*Dasein*] e nem ao modo de ser [*Sosein*], pois permaneceria meramente contingente; “tem de ser incorporado integralmente ao sistema racional dos conceitos do entendimento” (Ibid., 2003, p. 253).

Nesta situação apresenta-se um dilema aparentemente insolúvel, pois, ou o conteúdo irracional tem de ser integrado pelos conceitos do entendimento

²¹ Sobre a tradução e notas da *Dissertação de 1770* e sobretudo no trecho citado, da distinção que Kant promove entre universalidade (*universalitas*) e totalidade (*universitas*) na *Crítica da Razão Pura*, cf. LICHT DOS SANTOS, Paulo. *Ensaio sobre o problema antinômico na filosofia kantiana*. Tese de doutorado defendida no Departamento de Filosofia da FFLCH-USP. São Paulo, 2004.

dogmaticamente, transformando esses conteúdos em simples facticidade, ou, deve-se reconhecer que o dado penetra de modo determinante na própria formalização do sistema. Mas o procedimento metodológico da filosofia clássica alemã não fica restrito a esse dilema. Aqui, os limites e aporias na conceituação do ser refletem os aspectos contraditórios na própria formação real: as instabilidades e transformações estruturais na objetividade do objeto que impossibilitam uma predicação fixa do ser e levam à contradição o sistema do racionalismo moderno.

Ao levar ao extremo a oposição lógica de forma e conteúdo, onde se encontram todas oposições subjacentes à filosofia, ao mantê-la como oposição, não obstante, transpô-la sistematicamente, a filosofia clássica conseguiu superar suas predecessoras e derrubar os fundamentos do método dialético. Sua persistência em construir um sistema racional, a despeito da irracionalidade, claramente reconhecida e mantida como tal, do conteúdo do conceito (do dado) e de a ela devia necessariamente agir de maneira metódica no sentido de uma relativização dinâmica dessas oposições. (Ibid., 2003, p. 254).

Dessa forma, o fundamental seria destacar o ponto em que essa “dupla tendência do pensamento burguês” (MAAR, 1988, p. 137) aparece filosoficamente: “ela domina cada vez mais os detalhes da sua existência social, submete-os às formas das suas necessidades, mas [...] perde, de maneira igualmente progressiva, a possibilidade de dominar intelectualmente a sociedade como totalidade” (LUKÁCS, 2003, p. 259). A inapreensão progressiva da totalidade significaria a perda da capacidade de dominar a realidade.

A primeira tendência representa, em linhas gerais, “a época em que o pensamento da classe burguesa equiparava ingenuamente suas formas de pensamento, as formas com as quais ela devia pensar o mundo conforme o seu ser social, com a realidade e o ser”. (Ibid., 2003, pp. 256-7). A ingenuidade consistia em tomar formas de pensamento baseadas em sistemas de cálculos, em constante interação com a racionalização progressiva da divisão social do

trabalho, como formas do pensar suficientes para se produzir o conhecimento do mundo como totalidade. Elevavam-se as formas de condições de existência do ser social ao nível do pensar, e as aplicava como possibilidade de conhecimento do mundo segundo os interesses particulares de classe, da classe detentora dos meios de produção, a burguesia. Nesta tendência que remonta a um longo período do pensamento burguês, há uma “mera transposição do método das ciências da natureza” (MAAR, 1988, p. 267).

A segunda tendência marca uma transição da filosofia clássica alemã nas etapas de evolução do pensamento burguês, já que esta filosofia nasce em um momento histórico em que as questões referentes ao ser já estão tão universalizadas que “esses problemas podem ser elevados ao nível da consciência enquanto problemas [reais]” (LUKÁCS, 2003, p.259), mas em um contexto em que tais problemas só penetram na consciência filosoficamente. Se este cenário dificulta o exame da situação concreta da realidade histórica, dos problemas efetivos do ser social e dos meios de superá-lo, tal situação também permite expressar em pensamento uma determinada situação de classe; “impelir – em pensamento – ao seu ponto mais agudo o conjunto de paradoxos da sua situação e, dessa maneira, perceber, pelo menos como problema, o ponto em que a superação dessa etapa histórica no desenvolvimento da humanidade” (Ibid., 2003, p. 259) se traduz como uma condição metodológica necessária.

O que Lukács destaca nesse ponto é que com a filosofia clássica alemã os limites do ser reificado tornam-se conscientes filosoficamente. Ela assume tais limites a partir do procedimento do racionalismo sistemático, mas os problematiza internamente, a níveis de soluções lógicas e conceituais que não deverão mais estar condicionadas a meras transposições do método das ciências da natureza. O seu método também não será mais o método disposto sobre o objeto, de forma estanque e eterna, mas um método que passa a incluir a subjetividade do sujeito, que representa níveis de interação dialética entre o pensar conceitual e o ser reificado. Esta seria a problematização interna e original que marca a filosofia clássica alemã a partir de Kant. Tendo chegado ao limite contemplativo, no que diz respeito a decifrar o caráter inviolável da coisa em si a partir da especulação conceitual em uma teoria do conhecimento,

uma nova etapa faz-se necessário; uma etapa no âmbito da esfera prática da razão.

2.3. A esfera ética: a busca por uma solução na razão prática.

A teoria do conhecimento marca a transição da filosofia clássica alemã nas etapas do pensamento burguês. Mantendo o mesmo procedimento “crítico” do racionalismo sistemático; o domínio do particular, refletido na racionalização progressiva das formas específicas, especializadas (e por isso mesmo tornadas independentes) da existência do ser social (em ampla interação com as técnicas da produção capitalista e da divisão social do trabalho), a filosofia clássica alemã, contudo, reconhece os limites contemplativos da estrutura conceitual do pensar em face do ser reificado. Pôde elevar os problemas da reificação à consciência, mas, sem as condições históricas para penetrar efetivamente no ser social, não poderia conduzir a realidade efetivamente. O conhecimento racional do mundo, o objeto como produto racional do próprio espírito e não mais como algo independente dele vem a se chocar com o problema do dado, do conteúdo da realidade empírica, o substrato material. A coisa em si kantiana estaria externa à sistematização racional do conhecimento ordenada segundo as leis da causalidade da natureza. Assim, a produção formal do objeto segundo a calculabilidade matemática do racionalismo sistemático, manteria para uma teoria do conhecimento os mesmos impasses que permearam as filosofias predecessoras.

No “período dogmático” há um descompasso não problematizado entre a “objetividade real e [a] objetividade produzido pelo sujeito do conhecimento” (MAAR, 1988, p. 268). Na filosofia clássica alemã, o reconhecimento do princípio da irracionalidade e a não recusa do dado factível do conteúdo da realidade permitem problematizar estes dois níveis de objetividade, embora seja na forma de uma sistematização racionalista formal de produção do objeto, pois Kant ainda assumira “o princípio da metodologia racionalista-formal” (Ibid., 1988, 263). A teoria do conhecimento encontraria a barreira da

coisa em si como algo intransponível. Desse modo, surgiria no âmbito da filosofia clássica alemã uma mudança de foco, a “tematização do sujeito no lugar do objeto”²². (Ibid., 1988, p. 263).

A mudança de foco não se dá subitamente, mas já vinha sendo operada gradativamente no interior da problematização filosófica da reificação. O método do conhecimento do mundo já não é simplesmente uma transposição mecânica dos procedimentos das ciências da natureza, ou seja, não há uma fixidez vinculada a um objeto eternamente externo ao sujeito do conhecimento. Em Kant, a Dialética Transcendental já permitiria uma mínima readequação entre a subjetividade do sujeito e a objetividade do objeto. Esta readequação corresponderia à passagem da *Crítica da Razão Pura* para a *Crítica da Razão Prática* no âmbito da esfera ética. Essa mudança de foco, do objeto para o sujeito, também corresponde a uma gradual e importante mudança de focalização do reino da causalidade da natureza para a causalidade livre. A liberdade de criação do objeto buscaria romper com o *hiatus irrationalis* da coisa em si.

[...] em seu esforço para dominar a totalidade do mundo como autoprodução, a concepção grandiosa, segundo a qual o pensamento pode compreender somente o que ele produziu, esbarrou contra a barreira intransponível do dado, da coisa em si. Se não quisesse renunciar à apreensão da totalidade, deveria tomar o caminho da interioridade. Deveria tentar descobrir um sujeito do pensamento, cuja existência pudesse ser pensada – sem *hiatus irrationalis*, sem a coisa transcendental em si – como algo que é o seu produto (LUKÁCS, 2003, p. 260; grifo do autor).

A criação de um sujeito transcendental produtor de seus próprios conteúdos responde à necessidade de se criar um princípio originário que permita produzir uma forma de identidade absoluta, sem desníveis empíricos entre sujeito e objeto, que passam a ser, inclusive, deduzidos a partir do princípio absoluto. Com essa projeção absoluta e transcendental, busca-se

²² A noção de criação do sujeito é primeiramente posta por Fichte; em Kant o sujeito e as categorias estão dados (ARATO, 1972, p. 50).

solucionar o problema da irracionalidade do dado. A tematização do sujeito encontraria limites no âmbito da interioridade contemplativa. Na referência ao dogmatismo da sistematização racional formal, a saída através de um sujeito do pensamento autoprodutor da realidade tornar-se-ia “simultaneamente um guia e uma fonte de desvios” (Ibid., 2003, p. 260).

Um guia porque a tentativa de resolver o problema da coisa em si pela prática do sujeito transcendental tornou-se uma simples superação das condições de possibilidade do conhecimento contemplativo, a simples supressão transcendental pela reflexão como tentativa de superar o “*hiatus irrationalis*” e, não obstante, mantém-se presa a um domínio reificado do objeto, de um objeto que isola forma e conteúdo sem qualquer possibilidade de interpenetração. Uma fonte de erros porque um conteúdo indiferente à sua própria forma interdita “a descoberta do princípio verdadeiramente oposto e que suplanta de fato a contemplação, o princípio da prática” (Ibid., 2003, p. 261). Por tais questões, a busca por uma solução prática incidirá no mesmo caráter insolúvel da etapa anterior.

Fichte desenvolve o conceito de egoidade [*Ichheit*], ou Eu puro, que designaria uma consciência transcendental que estaria além de toda e qualquer consciência individual. Em termos gerais, o que Fichte afirma é que na consciência comum há um desnível empírico entre sujeito e objeto, há uma diferença do Eu para com o não Eu e essa diferença não pode ser ignorada pela filosofia. Contudo, “a consciência empírica está completamente fundada na consciência pura e não é meramente condicionada por ela” (HEGEL, 2003, p. 61), suprimindo qualquer relação de oposição.

A autoconsciência pura reside nesta intuição da intuição, no pensar que abstrai tudo o que é oposto ao Eu, ao que não pode ser deduzido da identidade absoluta sujeito-objeto. O objeto da filosofia não é a intuição empírica, que mantém sujeito e objeto como opostos, mas a intuição transcendental, a intuição da intuição que é “reflexão filosófica” e ao mesmo tempo “objeto da reflexão filosófica, o absoluto, a identidade originária”. (Ibid., 2003, p. 62). A reflexão filosófica “elevou-se à liberdade e ao ponto de vista do absoluto” (Ibid., 2003, p. 62).

[...] através da filosofia, a consciência pura deve ser suprimida como conceito. Na oposição à consciência empírica, a intuição intelectual, o puro pensar de si mesmo, aparece como conceito, nomeadamente, como abstração de toda a multiplicidade, de toda a desigualdade do sujeito e do objeto. Ela é, na verdade, atividade, ação, intuir puros, ela existe apenas na auto-atividade pura que a produz; este ato, que se arranca de tudo o que é empírico, múltiplo, oposto, e se eleva à unidade do pensar, Eu = Eu identidade do sujeito e do objeto, tem, no entanto, uma oposição a outros atos; nessa medida, ele é passível de ser determinado como conceito, e tem com o que lhe é oposto uma esfera comum superior, a do pensar em geral. Fora do pensar de si mesmo há ainda um outro pensar, fora da consciência-de-si há uma consciência empírica múltipla, fora do Eu como objeto há ainda múltiplos objetos da consciência. O ato da consciência-de-si distingue-se de forma determinada do ato de outra consciência pelo fato de o seu objeto ser igual ao sujeito; Eu = Eu é, nessa medida, oposto a um mundo infinito objetivo (Ibid., 2003, pp. 62-3).

Só a reflexão transcendental em toda a sua radicalidade pode suscitar algo além de todo o conceito e tornar-se o início da filosofia, como é em Fichte. Para Fichte, apenas a reflexão transcendental promovendo a intuição absoluta poderia desdobrar-se livremente e sem oposição pelos extremos que envolvem sujeito-objeto. Pelo saber efetivo a filosofia “é” ao mesmo tempo, como pressuposto absoluto, filosofia e realidade – saber do sujeito e conteúdo do objeto da realidade que o próprio sujeito produz pelo saber – “e pode oscilar (*schweben*) livremente entre ambos em sua reflexão transcendental, pode ter consciência dos dois pontos de vista ao mesmo tempo” (TORRES FILHO, 1975, p. 66).

A *Doutrina da Ciência* [*Wissenschaftslehre*] como saber do saber é a liberdade de “desprender-se de toda objetividade [...] para chegar assim ao para-si puro, à transparência do *reines für*” (Ibid., 1975, p. 67). Tendo como fundamento a reflexão originária, o filósofo “encontra a *intuição intelectual* como a forma absoluta do saber, a forma pura da eguidade” (FICHTE *apud*

TORRES FILHO, 1975, p. 67). A liberdade como forma de desprender-se de formas fixas de objetividade é “dizer, portanto [...] só a liberdade é o primeiro objeto (*Gegenstand*) imediato de um saber – pode ser corretamente traduzido por: o saber só começa com a autoconsciência” (FICHTE *apud* TORRES FILHO, 1975, p. 67).

Assim, está colocado anteriormente, como um princípio absoluto, “a sujeito-objetividade transcendental, a *egoidade* originária”. (TORRES FILHO, 1975, p. 86). Esta estrutura universal da egoidade é tomada como atividade pura, constituindo uma unidade entre o teórico e o prático, que Kant havia divisado entre a razão pura e a razão prática ²³. Sobre o sujeito que produz a própria totalidade de seus conteúdos, condição que vem a encontrar a unidade sujeito-objeto, Lukács afirma:

Para o nosso problema, o que importa nesse caso é que o sujeito do conhecimento, a egoidade, sujeito do conhecimento, a egoidade, deve ser apreendido como conhecido também no seu conteúdo e, portanto, como ponto de partida e guia ao método. Assim nasce na filosofia, da maneira mais genérica, a tendência a uma concepção em que o sujeito possa ser pensado como produtor da totalidade dos conteúdos (2003, p. 262).

Desenvolve-se então o “programa metodológico” para este momento da filosofia clássica alemã: “encontrar o ponto de unidade a partir da qual toda a forma de objetividade da empiria pudesse ser tornada compreensível, derivada e produzida por nós”. (MAAR, 1988, p.271). Seria necessário pensar um sujeito do conhecimento que fosse apreendido “como conhecido também em seu conteúdo” (LUKÁCS, 2003, p. 262).

Seguindo o programa, nasce a exigência de produzir um ponto nodal a partir do qual pudesse ser descoberto “um nível de objetividade, da posição dos objetos, em que a dualidade do sujeito e do objeto [...] seja superada, em

²³ Sobre a inegável importância do sistema kantiano para o desenvolvimento da filosofia clássica alemã, cf. também N. Hartmann: “O que reúne pensadores do idealismo alemão num grupo homogêneo, a despeito das oposições e pontos de discussão conscientes é, em primeiro lugar, a posição do problema comum.. O ponto de partida para todos eles é a filosofia kantiana [...]”. (HARTMANN, 1983, p. 9).

que sujeito e objeto coincidam, sejam idênticos”. (Ibid., 2003, p. 262). Lukács afirma que a dualidade entre ser e pensamento ou, a dualidade posta entre “sistematização racionalista e dado irracional” (MAAR, 1988, p. 271) seria “somente um caso particular desta estrutura [universal]” (LUKÁCS, 2003, p. 262) que é a dualidade sujeito-objeto.

É importante destacar que Fichte não fixou a concepção de sujeito no plano empírico²⁴, já “que os grandes representantes da filosofia clássica alemã eram muito perspicazes e críticos para ignorar a dualidade do sujeito e do objeto no plano empírico”. (Ibid., 2003, p. 262). Como dualidade produzida a partir dessa estrutura universal – a eguidade como consciência transcendental – toda a forma de objetividade empírica seria assim derivável. O dado dos conteúdos, antes estranho ao sujeito do conhecimento, poderia ser pensado como caso particular desta estrutura originária presente na forma da unidade sujeito-objeto.

O objeto deixa de ser pensado segundo as matizes kantianas, ou seja, submetido às leis da natureza e como instância objetiva contemplativa do conhecimento, para ganhar “vida” e movimento “a partir da eguidade originária, em que sujeito e objeto se relacionam em uma unidade” (MAAR, 1988, pp. 271-2).

A exigência, o programa, visava antes de tudo a descobrir o ponto nodal a partir do qual essa dualidade do sujeito e do objeto no plano empírico, ou a forma da objetividade do plano empírico, pudesse ser compreendida, deduzida e “produzida”. Em oposição à aceitação dogmática de uma realidade simplesmente dada e estranha ao sujeito, nasce a exigência de compreender, a partir do sujeito-objeto idêntico, todo dado como produto desse sujeito-objeto idêntico, toda dualidade como caso particular derivado dessa unidade primitiva (LUKÁCS, 2003, p. 262).

²⁴ Sobre esse ponto, cf. nota 60 da respectiva obra. “Aos leitores não versados na terminologia da filosofia clássica, chamaremos insistentemente a atenção para o fato de que o conceito fichteano do eu nada tem de comum com o eu empírico” (LUKÁCS, 2003, p. 261).

A questão passa a girar em torno da valorização da atividade como forma de superação dos problemas insolúveis do conhecimento. Na *Crítica da Razão Prática*, Kant tenta mostrar “que os obstáculos teoricamente (contemplativamente) insuperáveis podem encontrar uma solução na prática” (Ibid., 2003, p. 263). Fichte promoverá a unidade na filosofia que Kant havia separado nos termos da crítica da razão (pura) e da razão prática, sendo possível produzir o próprio conteúdo da realidade em conformidade com esse ato, a atividade.

Fichte coloca a ação [*Tat*] ou atividade [*Tätigkeit*] como uma fundação [*Grundlage*] de toda a *Doutrina da Ciência*. O saber do saber [*Wissen des Wissens*] não se delimita a um objeto empiricamente pronto, mas passa necessariamente pela reflexão originária. Não há um fato [*Tatsache*], mas estados-de-ação [*Tathandlung*], a partir da proposição inicial de que o sujeito só é o que ele faz a si mesmo, produzindo a si mesmo e a sua consciência. Este ato de saber do sujeito é o “saber com formação do sujeito, com conscientização” (MAAR, 1988, p. 273).

[...] Fichte põe a prática, a ação, a atividade no centro metodológico do conjunto da filosofia unificada: “Portanto”, diz ele, “não é de modo algum indiferente, como creem alguns, se a filosofia parte de um fato ou de um ato (isto é, da atividade pura que não pressupõe nenhum objeto, mas o cria ela mesma, e onde, por conseguinte, a ação torna-se imediatamente um ato). Se ela parte de um fato, coloca-se no mundo do ser e da finitude, e ser-lhe-à difícil encontrar, a partir desse mundo, o caminho do infinito e do supra-sensível; se parte do ato, está justamente no ponto que reúne os dois mundos e a partir do qual pode abarcá-los com um único golpe de vista” (FICHTE *apud* LUKÁCS, 2003, p. 263).

Partindo do ato, desses contínuos estados de ação do saber formativo do sujeito, idêntico ao conteúdo do objeto que o sujeito produz autoconscientemente, todas “as formas dualistas [só podem ser compreendidas como derivação] desse ato, como seus produtos”. (Ibid., 2003, p. 263). Lukács destaca que essa associação entre formação do saber pelo

sujeito como estados de ação, como livre produção do objeto com a sua autoconsciência faz da filosofia crítica de Fichte pioneira em termos de formação da consciência-de-si do sujeito produtor, porém, “repete-se aqui [...], num nível filosoficamente mais elevado, a impossibilidade de resolver a questão colocada pela filosofia clássica alemã”. (LUKÁCS, 2003, p. 263). A questão a ser colocada é a manutenção do caráter inviolável da coisa em si. A tentativa de superação da reificação pelo ato individual em liberdade não poderia superar a condição de sua própria formação, de ser no plano fenomênico do ser social a própria formação reificada da consciência.

Seria o intuito de Lukács acompanhar o esforço presente no programa da filosofia clássica alemã em superar a dualidade sujeito-objeto por meio da atividade. Esta atividade não seria simplesmente a expressão no pensamento “de ideias voluntaristas na prática política”. As ideias voluntaristas seriam uma “aplicação política nas propostas da educação da Ilustração” (MAAR, 1988, p. 272). Este registro seria “correspondente à primeira tentativa de superação no plano da filosofia clássica, dos resultados do processo de reificação real no pensar filosófico” (Ibid., 1988, p. 272).

Lukács afirma que nesta concepção do sujeito do ato em Fichte, como produtor das formas de objetividade das quais todo o plano empírico poderia ser deduzido, da atividade que não estaria circunscrita pelas determinações da lei da natureza, mas sim ao âmbito da liberdade, o pensamento se depara com o seguinte dilema representado na “questão da *essência concreta* desse sujeito-objeto idêntico” (LUKÁCS, 2003, p. 263; grifo do autor): por um lado, somente no “ato” ético totalmente voltado para o interior do sujeito e vazio de conteúdo que a essência concreta do objeto pode elevar-se à consciência. Em outro aspecto, o caráter interpenetrável entre a forma – autoproduzida pelo sujeito – e o conteúdo empírico da realidade estranha ao entendimento e aos sentidos apenas poderiam se impor ao sujeito do ato de modo ainda mais profundo do que em relação ao sujeito do conhecimento.

Ao ser destacada a questão da essência concreta na dualidade sujeito-objeto, Lukács afirma que a tentativa de superar a teoria contemplativa pela liberdade do ato não atinge o conteúdo concreto. A liberdade seria então vazia de conteúdo e meramente formal, fadada à interioridade e ao âmbito contemplativo. A ação do sujeito ético, ao projetar o “hiato” e produzir uma

forma de objetividade como um pressuposto absoluto do Eu, a partir da reflexão originária, implica na ideia de que não há um objeto fixo para uma determinada forma de objetividade. Nestas condições, a objetividade do objeto não permite qualquer recensão concreta e dialética entre forma e conteúdo.

Torres mostra, ao comentar como Fichte procura resolver a questão do 'hiato irracional', que se trata de conceber a 'objetividade' como produto de uma operação da mente cujo resultado é dotado de "validade objetiva porque não há nenhuma outra operação a não ser esta" de maneira que se trata de "compreender o saber como constituição originária da objetividade", "forma do saber de todos os objetos possíveis"; ao mesmo tempo em que, pela própria reflexão, se chega ao resultado paradoxal de que não há um objeto fixo para esta objetividade, "de que o próprio eu pode produzir tudo o que nele aparece sem jamais sair de si mesmo" (TORRES *apud* MAAR, 1988, p. 275)²⁵.

Em Kant, a tentativa de superar o aspecto contemplativo da teoria pela máxima ética mantém a dualidade sujeito-objeto e direciona a cisão entre forma e conteúdo existente no plano do objeto, "da concepção reificada do objeto" (MAAR, 1988, p. 278), na teoria do conhecimento, agora para o plano do sujeito. Segundo Lukács, a natureza da ação prática interior, na esfera ética kantiana, já está maculada pelo distanciamento real e concreto em relação ao conteúdo.

O que Lukács irá destacar é que, a exigência de uma solução prática para o problema da reificação – para a questão do *hiatus irrationalis* de uma realidade simplesmente aceita pelo sujeito do conhecimento – representa mais um momento importante acerca do fenômeno da reificação. O sujeito produtor e conhecedor dos conteúdos de seu próprio objeto estaria ainda preso a um domínio reificado do objeto, e por isso mesmo, manteria inalterado o procedimento racionalista e formal em franca interação com o ideal de conhecimento baseado no cálculo matemático das ciências naturais. Com isso,

²⁵ TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. *O espírito e a letra: a crítica da imaginação pura em Fichte*. São Paulo: Ática, 1975.

a solução prática do “esclarecimento” sucumbiria ao caráter fetichista da coisificação social, e a matéria concreta da história só poderia se fazer presente sob a forma de “leis naturais”. Num movimento que compreende a cisão desde a relação forma-conteúdo do objeto até a estrutura mais interior do sujeito (como consequência da própria objetividade do objeto), a formação no interior do processo da reificação, como formação reificada, dá-se sob a forma de uma progressão antinômica no pensar burguês. Desta progressão, Lukács destaca três consequências.

A primeira das consequências relaciona-se ao modo como Kant permaneceu no nível de interpretação crítica das situações de fato [*Tatbestaende*] da esfera ética na consciência individual. Kant, ao não fazer referência aos estados de ação [*Tathandlung*] livres do sujeito individual e sim ao fato, reconduz a esfera prática para o contemplativo, pois “esse fato se metamorfoseou numa simples facticidade, em facticidade encontrada e que não pode mais ser pensada como produzida” (LUKÁCS, 2003, p. 264).

A segunda consequência refere-se à integração total da ação ética às leis naturais dos fenômenos externos e objetivos, ao “aumento da contingência inteligível do mundo exterior, submetido às leis da natureza” (Ibid., 2003, p. 264). A saída pela via ética não promoveu o acesso às situações concretas do conteúdo que orientam a ação do sujeito, manteve a indiferença da forma em relação ao conteúdo e, conseqüentemente, não permitiu uma conciliação entre polos duais, tais como: liberdade e necessidade, voluntarismo e fatalismo. O mundo exterior continuaria em correspondência à “necessidade impiedosa das leis [...], para a natureza” (Ibid., 2003, p. 264) e a liberdade de ação da esfera ética tornara-se meramente formal, destituída de conteúdo efetivo e voltada para a interioridade, cujos fundamentos e consequências encontram-se integralmente submetidos ao “mecanismo fatalista da necessidade objetiva” (Ibid., 2003, p. 265).

Uma terceira consequência é que a dualidade verificada entre fenômeno e essência, no âmbito do conhecimento objetivo, “(que coincide em Kant com

aquela entre necessidade e liberdade) é transposta para o próprio sujeito em vez de ser superada e de ajudar, em sua unidade produzida, a estabelecer a unidade do mundo”. (Ibid., 2003, p. 265). A dualidade já presente na concepção reificada do objeto é transferida para o sujeito, ou seja, “o sujeito também é dividido em fenômeno e em noumenon, e a dualidade não resolvida, insolúvel, da liberdade e da necessidade penetra até a sua estrutura mais íntima” (Ibid., 2003, p. 265). A natureza psicológica do sujeito só pode vir a ser determinada por leis ‘naturais’ externas, dividindo-se em *noumenon* (a coisa em si) e fenômeno.

A quarta consequência seria que “a ética fundamentada dessa maneira torna-se *puramente formal, vazia de qualquer conteúdo*” (Ibid., 2003, p. 265, grifo do autor). Os conteúdos já estão afetados pelo distanciamento concreto por parte do conhecimento objetivo contemplativo, sendo submetidos incondicionalmente às leis objetivas do mundo fenomenal, e, portanto, mantém-se no âmbito da prática a mesma contingência inteligível em relação aos conteúdos efetivos, ao substrato material da realidade verificada na contemplação teórica, ou seja, “a validade das normas práticas só pode se referir às formas de ação interior em geral”. (Ibid., 2003, p. 265).

A progressão das antinomias – que se manifesta como uma busca pela solução do problema real da reificação por meio do pensamento – registrada na condução desta problematização de uma esfera da contemplação teórica para as exigências da razão prática, resulta num emaranhado de impasses vinculados à formação do sujeito reificado. A “elucidação crítica da contemplação” (Ibid., 2003, p. 271) na esfera prática é alienada de si, pois o vazio formal de sua ação interior é circunscrito por necessidades naturais formalmente produzidas no plano fenomênico do ser social, do domínio calculável e contingente do conteúdo empírico das relações humanas como conteúdo previsto para a ação “concreta” do sujeito. O conteúdo calculável dos sistemas de leis naturais como critério de validade universal para a ação prática na realidade não comporta o próprio homem, pois, a previsão calculável e matemática dos conteúdos significativos que se referem às formas de existência do ser social só podem resultar numa contemplação consciente das leis naturais que envolvem e funcionam objetivamente na realidade sem a intervenção do sujeito.

O fenômeno da reificação penetra no plano do próprio sujeito, destacado dos conteúdos vivos e históricos, reificadamente, como um sujeito meramente formal. Diante da integração das relações sociais ao domínio das leis naturais e a naturalização dos conteúdos da história, o sujeito também é cindido em fenômeno e noumenon em sua ação formal totalmente destituída de conteúdo concreto. Nessa sequência, justificarse-ia a manutenção do “procedimento crítico” em interação constante com o modelo das ciências da natureza. Lukács, com base na análise do substrato material da reificação, tenta abordar esse jogo das antinomias. Com uma atividade ética formal voltada à interioridade e vazia de conteúdo, “a problemática ética de Kant nos reconduz, assim, ao problema *metodológico* da coisa em si, ainda não superado” (Ibid., 2003, p. 266).

A ética formal kantiana da atividade prática individual pode representar uma perspectiva metafísica para a solução do problema da coisa em si, “porém, do ponto de vista do método, essa solução subjetiva e prática permanece encerrada nos mesmos limites que a problemática objetiva e contemplativa da crítica da razão” (Ibid., 2003, pp. 266-7).

O que Lukács afirma é que, muito mais do que a busca pela superação da atitude contemplativa, a atividade ética, para superar a questão da irracionalidade do conteúdo das formas deveria justamente superar a “*indiferença da forma em relação ao conteúdo*, indiferença em que se reflete metodologicamente o problema da coisa em si” (Ibid., 2003, p.267, grifo do autor).

Assim, “o princípio da prática como princípio da filosofia” (Ibid., 2003, p. 267) deve possuir um conceito de forma que não esteja metodologicamente indiferente a todo o conteúdo, que não esteja destacado de forma pura em relação ao conteúdo. É necessário lembrar que, para Lukács, os conceitos expressam-se como categorias sociais, não só porque os conceitos têm a ver com o substrato real (a matéria social), mas porque, enquanto conceito, a sua forma é determinada, produzindo novas formas de objetividade, no sentido

ontológico do ser. Portanto, “o princípio da prática, enquanto princípio de transformação da realidade, deve então ser talhado na medida do substrato material e concreto da ação, para poder agir sobre ele quando entrar em vigor” (Ibid., 2003, p. 267).

Da forma como Lukács problematiza a questão, seria possível distinguir os dois polos distintos: “a atitude intuitiva, teórico-contemplativa, e a práxis” (Ibid., 2003, p. 267) e, por outro aspecto, compreender como é possível o vínculo entre estes dois tipos de atitude e como poderia ser superado este problema das antinomias do ser na esfera prática. Em outras palavras, a partir do recurso das antinomias seria possível relacionar teoria e prática pela primeira vez.

Embora não atinja efetivamente a prática, Kant, ao procurar através dela – na figura da atividade ética – solucionar as antinomias da teoria contemplativa do conhecimento, *revela a relação entre teoria e prática*, na medida em que reflete filosoficamente, teoricamente, o processo de reificação (MAAR, 1988, p. 283).

Tendo o caráter indissociável da ligação entre a “atitude contemplativa do sujeito e o caráter puramente formal do objeto” (LUKÁCS, 2003, p. 268) tornado-se consciente, a busca por uma solução prática seria um caminho apontado, sobretudo, nas exposições de Kant, pois, “quando diz: o ser não é manifestamente um predicado real, isto é, o conceito de algo que poderia acrescentar ao conceito de uma coisa”. (KANT *apud* LUKÁCS, 2003, p. 269), Kant torna-se consciente da dualidade existente entre as estruturas formais *a priori* presentes nos conceitos do entendimento e a realidade própria do plano do objeto.

Para a unificação destas tendências, Kant “é obrigado a colocar, como a única perspectiva possível para a sua estrutura conceitual, a dialética dos conceitos em movimento” (Ibid., 2003, p. 269). O que passaria despercebido por Kant seria o fato de que, tal descrição “crítica” acerca do ser seria na verdade “estrutura da verdadeira práxis enquanto superação das antinomias do conceito do ser” (Ibid., 2003, p. 269).

Kant, preso ainda a uma metodologia própria do conhecimento racional-formal, fixa a noção de ser, tornando-a estática. Conseqüentemente, a concepção do sujeito em Kant e as suas categorias só poderiam partir de noções já fixas, prontas, pois “o fim que Kant fixa para consciência é o de descrever a estrutura do conhecimento que manipula os puros sistemas de leis” (Ibid., 2003, p. 269). A questão da predicação do ser, destacada em sua forma pura através do cálculo matemático, resulta em uma abstração do significado dinâmico das leis internas que regem a lógica desse ser e refletem o fenômeno da reificação nessa tentativa de relacionar teoria e prática.

Lukács já advertira sobre essa cisão que existe na filosofia kantiana entre conhecimento do mundo externo como fenômeno e a essência no reino da liberdade, através da máxima ética nos termos da razão prática, que, “a despeito de todos os seus esforços em sentido contrário, sua ética nos reconduz aos limites da contemplação abstrata” (Ibid., 2003, p. 269), ou seja, “o formalismo da ética kantiana não permite que a liberdade interna do sujeito individual se externalize e confronte a necessidade do mundo externo” (ARATO, 1972, p. 48).

Nesse contexto, Hegel afirma que “para esse conteúdo considerado como isolado, é de fato indiferente ser ou não ser; essa diferença não lhe diz respeito”, pois, “as abstrações do ser e do não ser deixam de ser abstrações ao adquirirem um conteúdo determinado. O ser é então realidade” (HEGEL *apud* LUKÁCS, 2003, p. 269). A crítica de Hegel a Kant vem no sentido de compreender que a noção de ser não pode estar fixada rigidamente a uma estrutura conceitual. A partir de uma perspectiva da totalidade, a noção de ser ganha a fluidez na dinâmica que pode ser verificada nos próprios níveis da realidade, ou seja, “é possível e até necessário conceber outros níveis da realidade (ser, existência, realidade, etc.)” (LUKÁCS, 2003, p. 270).

O intuito hegeliano consiste justamente em superar esse fosso. Para Hegel não é o dever-ser que move as pessoas, mas sim as contradições ao nível do ser. Ao contrário do que pensariam os kantianos puros, não seriam as ideias contidas no dever-ser que provocariam um certo “entusiasmo” que mobilizaria politicamente. Mas, inversamente, a existência do “entusiasmo”

revelava a cisão no plano do ser, cisão que carecia de uma exposição fenomenológica (MAAR, 2000, p. 133).

Esta tendência kantiana tornada consciente, filosoficamente, conduz a esse inevitável dilema, pois, “o conceito formal do objeto do conhecimento, derivado de maneira inteiramente pura, a coesão matemática e a necessidade de leis da natureza como ideal de conhecimento” (LUKÁCS, 2003, p. 270), significa que só no domínio racional, progressivo e calculado do conteúdo empírico, de modo contingente no plano fenomênico do ser social, ascendem à consciência todas as regularidades sociais artificiais produzidas pelos homens e assumidas na forma de necessidades naturais de uma realidade que funciona sem a sua intervenção efetiva, só o conhecimento sob o domínio do cálculo formal e exato das ciências da natureza “transforma [este conhecimento] cada vez mais numa contemplação metódica e consciente dos puros conjuntos formais, das ‘leis’ que funcionam na realidade objetiva, *sem intervenção do sujeito*” (Ibid., 2003, p.270, grifo do autor).

O fato de as relações humanas assumirem cada vez mais as formas objetivas das ciências da natureza destaca um aspecto importante da manifestação da reificação no pensamento burguês. A intenção de Lukács é mostrar como as relações sociais de produção, enquanto objeto da atividade humana, produzem uma forma específica de objetividade que mascara as características sociais das formas objetivas. O conteúdo social e qualitativo da atividade do sujeito assume a forma de propriedade naturalizada, que engendra uma realidade a qual o sujeito não interfere a não ser como um sujeito formal, destituído de propriedades qualitativamente humanas.

A tentativa de superação da contemplação pela “prática individual-ética do sujeito reificado” (MAAR, 1988, p. 295) não poderia se realizar efetivamente como prática e não poderia acessar ao aspecto verdadeiramente concreto da reificação, pois a sua solução apenas pela via interior estaria integrada pelas formas fenomênicas do ser social. O mundo interior no qual a atividade do sujeito ético se realiza só pode provar a sua validade universal no domínio do conteúdo produzido sob as formas fetichistas, as quais o substrato dinâmico, qualitativo e social das relações humanas coisifica-se conscientemente sob a forma de um ideal de conhecimento (tipicamente presente na teoria do

conhecimento); um ideal de conhecimento que faz elevar à consciência sistemas de leis naturais que funcionam na realidade objetiva independentemente do sujeito.

A forma vazia da prática individual do sujeito transfere a dualidade entre fenômeno e essência do objeto reificado da teoria do conhecimento para o próprio sujeito, resultando em um sujeito reificado que não interfere na realidade objetiva e um sujeito do dever-ser [*sollen*] para além das formas reificadas e contemplativas do ser, mas que permanece no âmbito da contemplação. Há uma cisão do sujeito do conhecimento em relação ao homem concreto no sentido histórico, com a supressão de “todos os aspectos subjetivos e irracionais, todo elemento antropomórfico” (LUKÁCS, 2003, p. 271), que, por fim, conduz a um “sujeito puro, puramente formal” (Ibid, 2003, p. 271). Resumidamente, numa interpretação dialética da produção da reificação, as consequências podem ser destacadas do seguinte modo: 1) fragmentação do sujeito; 2) naturalização dos conteúdos da história; e, 3) consequente manutenção da atitude contemplativa do sujeito.

A contradição que nesse caso vem a luz entre a subjetividade e a objetividade dos sistemas formais modernos e racionalistas, os emaranhados e equívocos que se escondem em seus conceitos de sujeito e de objeto, a incompatibilidade entre sua essência de sistemas por “produzidos” por “nós” e sua necessidade fatalista, estranha ao homem e distanciada dele, são apenas a formulação lógica e metodológica da situação da sociedade moderna. Pois, de um lado, os homens quebram, dissolvem e abandonam constantemente os elos “naturais”, irracionais e “efetivas”, mas, por outro e ao mesmo tempo, erguem em torno de si, nessa realidade criada por eles mesmos, “produzida por eles mesmos”, uma espécie de segunda natureza, cujo desdobramento se lhes opõe com a mesma regularidade impiedosa que o faziam outrora os poderes naturais irracionais (mais precisamente: as relações sociais que lhe apareciam sob essa forma) (LUKÁCS, 2003, pp. 271-2).

É importante a relação que Lukács estabelece entre a dinâmica da estrutura social e as concepções científicas. Ao afirmar que todas as relações humanas são integradas ao sistema de leis da natureza, Lukács acentua o enfoque materialista e histórico da produção da reificação. Com a assertiva de que “a natureza é uma categoria social” (Ibid., 2003, p. 275), tendo por base a problemática da reificação a ser analisada, é possível compreender que a natureza em conformidade às leis diz respeito às relações sociais entre os homens que assumem uma forma de objetividade (produzidas também socialmente) que funcionam sem a intervenção dos homens, escapam ao seu controle e ocultam a “categoria social” do objeto.

Os sistemas de leis naturais estão, portanto, em ampla interação com a evolução econômica capitalista, o seu funcionamento parte da forma de objetividade do objeto reificado, tornando as concepções científicas das ciências da natureza – sob a base do cálculo formal e matemático como ideal de conhecimento – o terreno comum das ideais que representam o movimento fetichizado das mercadorias. Aqui nos referimos essencialmente à conceituação que justifica o valor-mercadoria, ao invés do trabalho humano vivo, as relações de valor entre as mercadorias e não as relações sociais entre os trabalhadores no processo produtivo.

Para finalizar mais esse estágio da progressão das antinomias, é possível estabelecer o seguinte quadro simplificado: a tentativa de superar a postura contemplativa da teoria do conhecimento, através da esfera prática, tem como objetivo a direção da realidade pelo sujeito ético e individual, na forma dos imperativos morais baseados, como forma de validação concreta para o seu conteúdo de ação interior, no modelo universal das leis da natureza. Assim, em Kant não há uma abdicação do todo, porém, o problema estaria em não se colocar corretamente as questões no plano metodológico da totalidade. O que resta é um conteúdo vazio de significado para o sujeito da ação, um sujeito meramente formal.

Lukács estabelece a relação entre a base material da produção (a forma de objetividade reificada) e a forma objetiva das concepções científicas (a evolução das ideias) – ambas constituidoras do plano fenomênico do ser social – com a atitude contemplativa do sujeito. Estando a possibilidade prática integrada ao domínio do objeto reificado, a prática do sujeito não se revelaria

como prática efetivamente. O mérito da filosofia clássica alemã foi o de não ter velado esses problemas e dilemas da formação reificante do sujeito, mas de expô-los filosoficamente.

2.4. A educação estética: a tentativa de recuperar o homem fragmentado como totalidade

Lukács já advertira que a mudança de uma perspectiva da teoria do conhecimento em direção à prática a partir da atividade ética do sujeito não garantiu a superação do aspecto contemplativo presente na teoria, não permitiu o acesso ao aspecto concreto do conteúdo dos conceitos, restando à liberdade da ação o caminho da interioridade e aumentando a “contingência inteligível” do mundo exterior” (Ibid., 2003, p. 264). A prática individual do sujeito ético estaria em correspondência com o domínio do objeto reificado e constituiria uma “pseudo-prática da atividade ilustrada” (MAAR, 1998, p. 294), constituída também de modo contemplativo, embora uma contemplação distinta daquela da teoria do conhecimento.

Esses problemas não resultam da “incapacidade dos filósofos em analisar de maneira unívoca os fatos diante dos quais eles se encontram” (Ibid., 2003, p. 271); não são problemas que derivam exclusivamente do plano do pensamento, mas decorrem do fundamento social da situação concreta. Um exemplo emblemático desse fundamento social correspondente “à antinomia entre o sujeito da ação de fato [*Tathandlung*] e o sujeito produtor da realidade como totalidade” (MAAR, 1988, p. 296) pode ser verificado na referência de Plekhanov ao materialismo burguês do século XVIII: “por um lado, o *homem* aparece como um *produto* do meio social, de outro, ‘o meio social é produzido pela opinião pública, isto é, pelo homem” (PLEKHANOV *apud* LUKÁCS, 2003, p. 283; grifo do autor). Essa dualidade entre o princípio contemplativo e o princípio prático individual, dualidade que Lukács considera ser “a primeira conquista da filosofia clássica e o ponto de partida para um desenvolvimento posterior dos problemas, conduz a essa antinomia” (Ibid., 2003., p. 283). Aqui,

o que Lukács afirma é que toda a dualidade nas concepções de mundo e as aparentes formas estáticas e naturalizadas do processo da reificação referem-se ao pleno fenomênico do ser social e possuem, portanto, fundamento real.

Lukács busca o “fundamento vital que constitui o suporte real dessa antinomia” (Ibid., 2003, p. 283) na generalidade que os “os problemas do ser” (Ibid., 2003, p. 283) assumem no desenvolvimento da sociedade burguesa, já que tais problemas “se manifestam como produtos da atividade humana, em contraste com a concepção social da Idade Média e do início da Idade Moderna (Lutero, por exemplo)” (Ibid., 2003, p. 283). Portanto, os problemas do ser social deixam de transcender o homem, e “esse homem tem de ser o burguês, egoísta, individual e artificialmente isolado pelo capitalismo” (Ibid., 2003, p. 283) e, nesta medida, “sua consciência, enquanto fonte de sua atividade e de seu conhecimento, apresenta-se como sendo isolada e individual, nos moldes de Robinson Crusóé” (Ibid., 2003, p. 283). A consequência final dessa situação de dualidade é que não há efetivação social dessa atividade individual e isolada do sujeito burguês, ou, a atividade individual tornada universalizável não acessa a verdade concreta que envolve as formas fenomênicas de existência do ser social.

O homem da sociedade capitalista encontra-se diante de uma realidade “feita” – por si mesmo (como classe) –, como se estivesse em frente a uma “natureza”, cuja essência lhe é estranha; está entregue sem resistência às suas “leis”, e sua atividade consiste na utilização para seu proveito (egoísta) do cumprimento forçado das leis individuais. Mas mesmo nessa “atividade” permanece – pela própria natureza da situação, objeto e não sujeito dos acontecimentos. Desse modo, o campo de ação de sua atividade é totalmente impelido para o interior: por um lado, consiste na consciência relativa às leis que o homem utiliza, por outro, na consciência relativa às suas reações interiores diante do desdobramento dos acontecimentos (Ibid., 2003, p. 284).

A questão da cisão entre o sujeito da ação individual e o sujeito produtor da realidade como totalidade e as consequências antinômicas no pensamento burguês a partir dessa cisão aparecem com mais clareza na distinção promovida por Kant, entre a opinião pública e a opinião privada, no texto

referente à resposta para a pergunta *O que é esclarecimento?* A liberdade de opinião na esfera pública é restrita apenas aos que tem acesso à opinião pública, o burguês individual proprietário da atividade econômica. “O esclarecimento da opinião pública seria inevitável pelo uso público da razão na Ilustração” (MAAR, 1988, p. 297), mas o esclarecimento da opinião pública é determinado pela opinião privada, por interesses particulares. Aqui, a opinião pública aparece como o que se concebe atualmente como o domínio do interesse privado.

O burguês proprietário individual faz do esclarecimento da opinião pública um meio para tirar proveito do curso necessário das leis particulares que regulam a sua atividade econômica. Pelo acesso que tem à opinião pública, as leis particulares que regem a atividade do burguês individual tornam-se a regra geral para toda a sociedade. Esta característica representa a reificação do processo social em que totalidade social é apreendida como determinações da natureza de atividades privadas que escapam ao domínio do sujeito “histórico” formal.

O dualismo entre o sujeito da ação e o sujeito produtor do conhecimento como totalidade é resolvido apenas no âmbito do domínio privado, aquém das possibilidades humanamente efetivas para o sujeito da história. Desse contexto representado no processo real surgem conceitos ambíguos acerca da natureza. Assim, surge primeiramente uma concepção de natureza associada a sistemas de leis, da natureza como conformidade às leis. Esse seria o conceito de natureza do qual “Kant deu a formulação mais clara, mas que não mudou desde Kepler e Galileu até hoje” (LUKÁCS, 2003, p. 285).

Uma segunda concepção de natureza está associada a um conceito de valor como sentido ou orientação significativa para a ação. Uma referência ao sentido significativo da natureza que remete ao romantismo, a uma autonomia da razão diante da prática científica, ou seja, aqui há um conceito de natureza distinto daquele conceito estabelecido como sistemas de leis calculáveis.

Esses dois conceitos estão ligados de modo indissolúvel – questão que a história do direito natural pode mostrar, pois, se a primeira correspondia, no plano do pensamento, à evolução econômica do capitalismo, com a natureza apresentando “um aspecto de luta revolucionária burguesa: o caráter ‘conforme a lei’, calculável, formal e abstrato da sociedade burguesa” (Ibid., 2003, p.285),

a segunda já apresenta uma tendência oposta, como se pode verificar na noção de natureza em Rousseau. Surge um conceito de uma natureza que se manteria “intacta” frente às “formas sociais (a reificação) [que] despojam o homem de sua essência humana” (Ibid., 2003, p. 285). A natureza ainda manteria uma abertura para congregar “tendências interiores que agem contra a mecanização, a privação da alma e a reificação crescentes” (Ibid., 2003, p. 285).

O que Lukács destaca nesse ponto é a estrutura de objetividade [*Gegenstandstruktur*] que corresponde a um determinado nível de objetividade do objeto reificado. Essa concepção de natureza representa o ápice na interiorização da natureza humana, tornando o seu conteúdo impenetrável em termos sensíveis. A natureza plena e desreificada, como um estado da alma [*Stimmung*], está associada à ideia de uma formalização de um conteúdo de cultura que mantém essa tendência presa à mesma problemática insuperável da coisa em si.

A manutenção da problemática da coisa em si vem à luz representada na cisão do sujeito. O sujeito individual burguês e isolado em sua atividade econômica adéqua o curso das leis da natureza aos seus interesses privados. Portanto, com a cisão ao nível do próprio sujeito, o sujeito ativo não é o sujeito universal e a sua atividade restrita ao domínio do privado não corresponde ao dever ser transcendental do sujeito universal.

Estabelece-se assim uma dualidade no interior da própria concepção de sujeito, assim fragmentado: “o componente ativo, modificador da natureza e da sociedade, foi atribuído à ciência e à tecnologia. O componente significativo, a auto-intepretação humana, único que poderia encontrar sentido para esta atividade, foi atribuído aos que carecem de toda a competência prática”. Constitui-se deste modo um difícil dilema (BIRNBAUM *apud* MAAR, 1988, p. 301).

Denota-se então um terceiro conceito de natureza, que reporta à “interioridade humana que permaneceu natural” (LUKÁCS, 2003, p. 286) e anseia reencontrar a natureza. A natureza passa a ser concebida como “o ser

humano autêntico, a essência verdadeira do homem, liberada das formas sociais falsas e mecanizantes, o homem como totalidade acabada” (Ibid., 2003, p. 286). Essas formas mais interiores permitiriam reconstruir o homem em pensamento como totalidade, no intuito de superar a cisão entre teoria e práxis, razão e sensibilidade, forma e matéria. Esta projeção do homem como totalidade deveria tornar a forma não mais indiferente aos conteúdos concretos, permitindo a associação ao nível concreto entre liberdade e necessidade. Será no princípio da arte a possibilidade de encontrar o fundamento unitário com as antinomias, a relação das dualidades já analisadas com a perspectiva da totalidade. Diz Lukács:

Com isso, parece que encontramos inesperadamente o que procurávamos: o fundamento da dualidade insuperável da razão pura e da razão prática, o fundamento do sujeito da “ação” e da “produção” da realidade como totalidade. Tanto mais, que essa atitude (se compreendermos como necessária a multiplicidade variável de sentidos desse conceito esclarecedor, sem avançar em sua análise) não deve ser buscada de maneira mitológica numa construção transcendente; não se mostra somente como um “fato da alma”, como uma nostalgia da consciência, mas também possui um campo concreto e real de realização: a arte (Ibid., 2003, p. 287).

No princípio da arte estaria a criação da totalidade concreta, uma concepção de forma orientada em função do substrato material concreto dos conteúdos do conceito. Assim, buscava-se romper com a indiferença da forma em relação ao conteúdo, a contingência do mundo material para o sujeito da ação, ou seja, “de dissolver a relação ‘contingente’ dos elementos com o todo, de superar a contingência e a necessidade como simplesmente aparentes” (Ibid., 2003, pp. 287-288).

Essa criação da totalidade promove a mediação entre as dualidades – a razão e os sentidos – atuando “como princípio de solução para todos os problemas insolúveis (contemplativa e teoricamente ou ética e praticamente). (Ibid., 2003, p. 288). Assim, o princípio da arte, buscando superar concretamente o formalismo do conhecimento racional, “propor o mundo

pensado como sistema acabado, concreto, pleno de sentido, ‘produzido’ por nós e que alcança em nós o estágio da autoconsciência” (Ibid., 2003, p. 289), permite a problematização da questão do “entendimento intuitivo, para o qual o conteúdo não é mais dado, mas produzido” (Ibid., 2003, p. 289). Importante destacar que, para Lukács, há um trânsito entre a teoria circunscrita pelas determinações da natureza para uma teoria artística que busca “harmonizar liberdade e natureza”, ou seja, “Lukács articula a teoria estética como uma continuação da teoria do conhecimento” (MAAR, 1988, p. 303).

A mediação através da criação da totalidade é a concepção de um sujeito da ação que produz a totalidade como um produto do próprio sujeito, através da intuição. Não há uma ausência de leis na criação dos conteúdos, mas a possibilidade de conferir leis da natureza ao ato da liberdade de criação do objeto. Esta exigência criadora no princípio da arte já seria enfatizada por Kant na *Crítica do Juízo*, embora para o ele esse princípio e sua correspondente exigência fossem apenas “o ponto a partir do qual o sistema *poderia* ser fechado e acabado” (LUKÁCS, 2003, p. 289; grifo do autor). Em Kant, os juízos reflexionantes também seriam um “jogo” entre o uso puro e o uso prático da razão, mas aqui ainda com a subordinação à natureza; os juízos são apenas formas de representações subjetivas da razão e não incluem o esquematismo do entendimento.

O Juízo reflexionante procede, pois, como fenômenos dados, para trazê-los sob conceitos empíricos de coisas naturais determinadas, não esquematicamente, mas *tecnicamente*, não por assim dizer, apenas mecanicamente, como um instrumento, sob a direção do entendimento e dos sentidos, mas *artisticamente*, segundo o princípio universal, mas ao mesmo tempo indeterminado, de uma ordenação final da natureza em um sistema, como que em favor de nosso Juízo, na adequação de suas leis particulares (sobre as quais o entendimento nada diz) à possibilidade da experiência como um sistema, pressuposição sem a qual não poderíamos esperar orientar-nos em um labirinto da diversidade de leis particulares possíveis (KANT, 1995, p. 49).

Em Schiller, segundo Lukács, estariam questões preciosas sobre o problema da reificação, pois Schiller não ocultaria o “fundamento vital de onde esses problemas brotaram” (Ibid., 2003, p.290) com “uma construção puramente intelectual” (Ibid., 2003, p.290). O objeto estético como forma de mediação entre o contemplativo formal da teoria e o substrato material da atividade ética seria definido por Schiller como um “instinto de jogo” (por oposição ao instinto formal e ao instinto material). Assim, na carta XV de *Educação Estética do Homem*, Schiller afirma: “pois, para dizer tudo de vez, o homem joga somente quando é homem no pleno sentido da palavra, e *somente é homem pleno quando joga*” (2002, p. 80; grifo do autor).

Ora, quando Schiller estende o princípio estético para além da estética e busca nele a chave para da solução da questão relativa ao sentido da existência social do homem, revela-nos o ponto fundamental da filosofia clássica. Por um lado, passamos a reconhecer que o ser social aniquilou o homem enquanto homem. Ao mesmo tempo, ele nos mostra, por outro lado, o princípio segundo o qual o *homem socialmente aniquilado, fragmentado e dividido em sistemas parciais deve ser recriado intelectualmente* (LUKÁCS, 2003, p. 290; grifo do autor).

Em Schiller, o objeto artístico é um elo indicativo dos problemas reais da formação reificada, trazendo para o pensamento as questões relativas ao sujeito reificado, fragmentado e dividido e procurando reconstruí-lo como totalidade, mas sem abrir mão da faculdade do entendimento, do puro pensamento ideal em “confronto” com as formas sensíveis da natureza finita. Seria preciso encontrar um meio termo entre essas duas forças humanas e nesse ponto se situaria o jogo, a mediação entre as formas da sensibilidade e a razão.

Seria necessário encontrar uma fundamentação objetiva entre o jogo do sentimento e do entendimento, da prática sensível e da razão, desenvolver uma nova eticidade que integrasse todas as forças humanas, no sentido de

resgatar uma unidade da natureza humana, uma “perspectiva antropológica plena”, que fomentasse uma unidade absoluta, um espírito absoluto, sem as restrições limitadoras que seriam próprias se os impulsos sensíveis tivessem predomínio sobre o impulso formal do pensar ou se o impulso formal do pensar tivesse predomínio sobre o impulso físico-sensível.

Nessa relação entre o mundo físico e real da prática e o mundo ideal, eticamente possível no plano da teoria haveria de existir uma concordância. O mundo físico deveria preencher com as determinações vivas das impressões sensíveis o mundo moral e este deveria preencher com leis gerais o arbítrio e contingente do mundo físico. Como encontrar um equilíbrio entre o caráter natural e egoísta do homem e o caráter moral? Este suporte não se encontra em nenhum destes dois polos isoladamente.

Seria preciso separar [...] do caráter físico o arbítrio, e do moral a liberdade – seria preciso que o primeiro concordasse com leis e que o segundo dependesse de impressões; seria preciso que aquele se afastasse um pouco da matéria e este dela se aproximasse um tanto –, para engendrar um terceiro caráter, aparentado com os outros dois, que estabelecesse a passagem do domínio da simples força para o das leis, e que, longe de impedir a evolução do caráter moral, desse à eticidade invisível o penhor dos sentidos (SCHILLER, 2002, p. 25).

A teoria de arte em Schiller está focada no homem e na sua possibilidade de humanização plena. A preocupação de buscar uma unidade absoluta do homem tem um propósito. O autor faria um diagnóstico do espírito do tempo – do homem moderno – e as conclusões não são nada satisfatórias. O homem de seu tempo é marcado pela fragmentação reificada. Fragmentação que tem o seu fundamento na própria formação real do capitalismo. É um homem cindido no mundo material pelos vários ramos das atividades e negócios, pelas mais variadas funções. Esta fragmentação atomiza o homem e contribui para mutilar a sua própria natureza. Estamos diante de uma

sociedade fragmentada, e mais do que isso, estamos diante de um sentido humano fragmentado, segundo Schiller.

A formação isolada das forças (espiritual e física), embora necessária, traz consequências desastrosas para os indivíduos, pois, o predomínio dessa formação unitária não permite o desenvolvimento do espírito humano em todas as suas potencialidades, enfraquecendo-o. Uma humanização plena teria que recompor tais forças, “restabelecer o jogo das forças, ou seja, restabelecer em nossa natureza, através de uma arte mais elevada, essa totalidade que foi destruída pelo artifício” (SCHILLER, 2002, p. 41).

A arte enquanto educação estética teria a função de restabelecer essa totalidade do homem. A teoria só poderia propiciar a prática e a prática ser condição da própria teoria através de um instrumento que o Estado não fornece. Assim, “este instrumento são as belas-artes; estas fontes nascem em seus modelos imortais”. (Ibid., 2002, p. 49). Mas como poderia a bela cultura unificar tendências tão contrárias?

Para Schiller, entre essas duas tendências contrárias, o impulso sensível e o impulso formal, deve haver um impulso intermediário como ideal. O ideal do belo aparece então como uma tarefa de realização da razão, um ideal necessário para que o homem realize a sua humanização em toda a sua plenitude. Se o objeto do impulso sensível é a vida física dos sentidos e se o objeto do impulso formal que se expressa num conceito geral é a forma (conceito que compreende todas as disposições formais dos objetos e todas as suas relações com as faculdades de pensamento), o objeto do impulso lúdico é a forma viva; um conceito que serve para designar todas as qualidades estéticas dos fenômenos, tudo o que em resumo entendemos no sentido mais amplo por beleza. Em resumo, é necessário que a forma viva na sensibilidade e a vida se forme em nosso entendimento. Este é o jogo das forças que permite resgatar a unidade absoluta do homem enquanto forma viva, o caráter da totalidade do povo ou sentido mais pleno da sua humanização.

Mas o princípio artístico a partir do ideal do belo como tentativa de se apontar, através do pensamento, o fundamento real da reificação das relações humana representam “o aspecto grandioso de sua empresa e a perspectiva fecunda que seu método projeta no futuro”, mas também “a necessidade do seu fracasso” (LUKÁCS, 2003, pp. 290-1). Como afirma Arato, “no interior da

estrutura da obra de arte não pode ser compreendido concretamente o problema do sujeito e o problema da substância” (1972, p. 50). O que Arato atenta é o fato de que, a possibilidade de superar o “mecanismo reificante” só seria possível se todo o mundo pudesse ser estetizado. Dessa forma, se reduz novamente o raio de ação do sujeito ao limite contemplativo. Ao fragmentar o objeto e tornar o seu substrato material cada vez mais inatingível, o sujeito também é fragmentado em sujeito estético, sujeito ético-político e sujeito do conhecimento. Esse estágio representa a tendência mitologizante presente na filosofia clássica alemã, que continuaria confinada aos mesmos limites do racionalismo formal, e, tornaria ainda mais distante e fragmentada a unidade do sujeito. Como formação reificante, o sujeito também seria fragmentado em partes isoladas, a sua formação acompanharia a própria dinâmica do processo real, contudo, a sua fragmentação estimularia a desarticulação acelerada.

Em Schiller, segundo Lukács, há uma continuidade de uma tendência já iniciada em Fichte, em que a solução para os problemas da existência social reificada do homem não reside numa concepção de natureza como conformidade às leis, há uma ruptura em relação ao predomínio metodológico de uma postura racional formal focalizada no objeto. O sujeito é cada vez mais colocado como a questão central e a progressão antinômica no pensar é a configuração real na fluidição entre a subjetividade do sujeito e a objetividade do objeto. O sujeito é consciência e a sua consciência não é pressuposta. O trajeto que envolve o desenvolvimento da consciência de si ao nível universal apresenta superações sucessivas, mas ao mesmo tempo conserva o seu momento anterior. A filosofia clássica alemã chega ao estágio em que já é possível revelar o movimento dialético da consciência.

A filosofia de Hegel acompanha esse movimento dialético da consciência em seu núcleo interno, na perspectiva de formação do sujeito, que apresenta níveis de desarticulação necessários. Trata-se de buscar, a partir do “sujeito concreto e total” (Ibid., 2003, p. 293), a sua unidade concreta na medida em que essa desarticulação representa apenas um momento parcial dentro da visão do todo. Em resumo, a produção que se desarticula é produto de um “sujeito produtor” que também se desarticula. Nessa medida, “trata-se de produzir o sujeito do produtor” (Ibid., 2003, p. 293).

2.5. O método dialético: a produção do sujeito produtor.

Como procuramos destacar a partir da análise do capítulo central de *História e Consciência de Classe*, a progressão antinômica verificada no trajeto da filosofia clássica alemã traz consigo “a fragmentação reificada do sujeito [e] a rigidez e a impenetrabilidade – igualmente reificadas – dos seus objetos”. (LUKÁCS, 2003, p. 294). Os impasses e imprecisões conceituais em torno do sujeito conhecedor de si mesmo é a reprodução no pensamento das formas objetivas da realidade reificada, ou seja, das condições de existência que envolvem o ser social.

O desenvolvimento filosófico registrou níveis distintos de dilaceração do sujeito, que, por sua vez, acompanhava a fragmentação reificada do objeto. O trajeto revelou que em Kant, a tentativa de solucionar o problema da reificação através da síntese de um sujeito universal do conhecimento ainda estava focalizada no objeto, determinada pela ideia da natureza em correspondência às leis gerais. As etapas seguintes revelariam uma flexibilidade entre as determinações da natureza e a esfera da liberdade subjetiva. A disposição do método sobre o objeto, através da rigidez da predicação conceitual do ser, como em Descartes, por exemplo, vai sofrendo alterações na medida em que o método expressa a tentativa de se superar as formas reificadas de existência do ser social. A mudança gradativa de foco do objeto para o sujeito é operada na filosofia clássica alemã a partir de Fichte correspondia a uma orientação fundamentada na subjetividade da liberdade de criação do objeto, o que implicava numa diminuição da rigidez do conceito.

A tentativa de superar a rigidez da estrutura conceitual relativa à dinâmica do ser na forma de uma reconstrução da unidade humana pela formação estética resultou num dilaceramento ainda maior do sujeito. Correspondendo ao domínio do objeto amplamente reificado, o sujeito é fragmentado em sujeito do conhecimento, sujeito ético-político e sujeito estético. O estágio a que chega a filosofia clássica alemã confronta novamente a questão do dilaceramento fragmentado do sujeito. A filosofia deveria

encontrar um método no qual a fragmentação do sujeito fosse compreendida como uma etapa necessária na formação do sujeito.

O restabelecimento da unidade do sujeito e a libertação intelectual do homem toam conscientemente o caminho da desintegração e da fragmentação. As figuras da fragmentação tornam-se então etapas necessárias para se chegar ao homem restabelecido e se dissolvem ao mesmo no vácuo da irrealidade, adquirindo sua justa relação com a totalidade compreendida e tornando-se dialéticas (Ibid., 2003, p. 295).

A filosofia clássica alemã chega então a um nível de evolução que “a problemática ultrapassa agora a pura teoria do conhecimento, que apenas tentou procurar as ‘condições de possibilidades’ daquelas formas do pensamento e ação que haviam sido dadas em ‘nossa’ realidade” (Ibid., 2003, p. 294). Buscar a unidade do sujeito fragmentado através de uma “teoria estética” havia tornado ainda mais fragmentado o sujeito produtor, o “nós” do sujeito em seus mais diversos níveis e significados. Como então encontrar a gênese dessa produção fragmentada? O foco não recairia mais na gênese do objeto pelo sujeito, mas no próprio sujeito, produtor e produto da realidade.

Retomando, em Hegel o foco reside definitivamente no homem, no sujeito cindido que não está restrito às condições formais de possibilidade de produzir o conhecimento ou nas condições formais de ação, mas esse sujeito já é conhecimento e ação ao mesmo tempo; é consciência em sua realização histórica. O sujeito é o movimento dialético da consciência como saber e ser. Busca-se superar a cisão do sujeito a partir dos próprios elementos cindidos em uma perspectiva da totalidade. Paralelamente, a rigidez do objeto é dissolvida, sendo a sua conceituação parte constituinte da formação no plano da consciência.

A gênese do sujeito faz necessário que os seus momentos fragmentados sejam orientados em torno de uma perspectiva da totalidade. Assim, os quadros que representam os aspectos do sujeito fragmentado: o sujeito do conhecimento, o sujeito ético-político e o sujeito estético não devem ser considerados isoladamente, mas como momentos parciais do todo em que

a verdade se manifesta como o falso. O sujeito é consciência em seus mais variados níveis constitutivos e a consciência promove, em seu movimento dialético, uma interação entre o conteúdo das formas conceituais e a conceituação dos momentos da experiência que a consciência faz a si mesma no objeto.

Hegel estabelece “a guinada [*Wendung*] na questão metodológica [que] consiste no método dialético desenvolvido como *processo de formação cultural* [*Bildung*] [...] a partir do texto da *Differenz* e na *Fenomenologia*” (MAAR, 1988, p. 315). A sua concepção de formação da cultura compreende a cisão e a alienação como momentos necessários numa perspectiva da totalidade concreta. Eis que, no método dialético, todas as oposições fundamentais da filosofia confluem numa interação entre a subjetividade absoluta da liberdade e a objetividade absoluta do ser.

A Bildung é [...] a *libertação* e o *trabalho* de libertação superior, ou seja, o ponto de passagem absoluto para a infinita substancialidade subjetiva da esfera ética [*Sittlichkeit* – o âmbito da sociedade civil] não mais imediata, natural, mas espiritual, erigida em figura da universalidade. – Esta libertação é no sujeito o *trabalho penoso* frente à mera subjetividade do comportamento, frente à imediatez do desejo, como frente ao orgulho subjetivo do sentimento e do arbítrio do gosto. Que ela seja este trabalho penoso constitui uma parte do desagradável que lhe cabe. Mas mediante este trabalho da *Bildung* a vontade subjetiva ela próprio adquire em si a *objetividade* pela qual se torna unicamente merecedora e capaz de ser a realidade [*Wirklichkeit*] da ideia (HEGEL *apud* MAAR, 1988, p. 313).

Nesse contexto, a *Bildung* seria a formação dialética da consciência como consciência-de-si – que comporta a fluidição necessária entre sujeito e objeto – através de níveis de mediação entre a subjetividade da consciência e a objetividade do ser. Nesse contexto, o trabalho apresenta-se como o elemento produtor dos conteúdos culturais desse processo de formação que

absorve a particularidade como negatividade em contradição, e não como simples oposição.

Nesse estágio da filosofia já é possível compreender o processo de formação dialética do sujeito como totalidade concreta. Na terminologia hegeliana, o espírito objetivo é o movimento dialético da consciência que se eleva da consciência singular à consciência-de-si universal, como espírito: “o espírito é, portanto, a verdade da razão: a consciência de si universal se tornou ela própria um ser em-si e para-si. É esse ser que, por sua vez, se desenvolve para nós na dimensão da história e explicita seu conteúdo vivo” (HYPPOLITE, 1999, p. 343). O conteúdo vivo desse espírito é representado na figura do burguês individual que se pretende tornar universal por meio do trabalho, “o elemento mediador entre o particular e o universal” (MAAR, 1992, p. 177).

O que está em questão para Lukács nesse momento é destacar a originalidade da dialética hegeliana: a concepção da formação do sujeito numa perspectiva da totalidade, na qual a cisão e a fragmentação reificada do sujeito são elementos constitutivos do processo em contradição que permite situar a dialética de Hegel em um estágio de superação em relação às posições filosóficas restritas à metodologia do racionalismo moderno. Sujeito e objeto, consciência e ser estão integrados numa perspectiva da totalidade. Na lógica dialética da totalidade, a forma não deveria mais estar indiferente ao conteúdo ao fazer a relação necessária com a história. A fixidez conceitual deve ser superada para permitir a fluidez entre elementos antes compreendidos simplesmente como opostos. Na *Differenzschrift*, Hegel afirma:

Tais opostos, que deveriam valer como produtos da razão e como absoluto, foram expostos de forma diferente pela cultura de diferentes épocas, e o entendimento deu-se a esse trabalho. Os opostos que, outrora, tinham significado, sob a forma de espírito e matéria, alma e corpo, fé e entendimento, liberdade e necessidade, etc.; em esferas mais limitadas e ainda de modos diferentes, e ligavam a si todo o peso do interesse humano, transformaram-se, com o progresso da cultura, na forma das oposições entre razão e sensibilidade, inteligência e natureza e, para o conceito universal, entre subjetividade absoluta e objetividade absoluta. Suprimir tais opostos tornados fixos é o

único interesse da razão. Este seu interesse não significa que ela se coloque em geral contra as oposições e as limitações; pois a cisão necessária é *um* fator da vida, que se forma a si mesma opondo-se eternamente, e a totalidade só é possível, na forma suprema da vida, através do restabelecimento a partir da suprema separação (HEGEL, 2003, p. 38).

A reunificação da unidade concreta, a partir de uma perspectiva da totalidade, ganha substrato com a noção do devir, a qual os elementos negativos da particularidade não são desprezados arbitrariamente, não se tem a ênfase no todo em detrimento das partes e sim a ideia de um processo de negação determinada. O que resulta em processo depende do que foi negado, possuindo determinidade. Dessa forma, a gênese do produtor, a supressão das formas fixas que representam a dualidade entre sujeito e objeto, a supressão da problemática da irracionalidade e da coisa em si “concentram-se doravante, portanto, na questão do *método dialético*. Nele, a exigência do entendimento [...] assume uma forma clara, objetiva e científica” (LUKÁCS, 2003, p. 295).

Lukács faz menção à longa trajetória do método dialético na história da filosofia, mas que, apenas a partir de Hegel assume algo de qualitativamente distinto dos períodos anteriores. Para superar os limites do racionalismo formal é necessário que a inteligibilidade do conceito se oriente em função do problema lógico do conteúdo e do problema da irracionalidade, “de modo que, pela primeira vez – com a *Fenomenologia* e a *Lógica* de Hegel –, começou-se a compreender de maneira consciente todos os problemas lógicos” (Ibid., 2003, p. 296; grifo do autor).

Assim, surgia uma lógica inteiramente distinta ²⁶, “uma lógica [...] do *conceito concreto*, da totalidade” (Ibid., 2003, p. 296). O processo dialético implica na superação das oposições rígidas que caracterizavam a dualidade sujeito-objeto, permitindo níveis de articulação entre a objetividade do ser e a subjetividade do sujeito. Essa relativização fluida e dinâmica entre os dois opostos estaria nas “dialéticas anteriores” limitada a uma sobreposição “ou, quando muito, desenvolvida dialeticamente uma a partir da outra. Elas não

²⁶ Sobre essa lógica em Hegel, Lukács afirma que a mesma “permaneceu muito problemática [...] e depois dele deixou de ser elaborada seriamente” (LUKÁCS, 2003, p. 296).

implicavam na relativização nem na fluência da própria relação do sujeito e do objeto” (Ibid., 2003, p. 297). Sobre essa fluência, a superação da rigidez conceitual e a conseqüente articulação dialética entre os opostos – sujeito e objeto –, afirma Hegel, no prefácio da *Fenomenologia do Espírito*: “segundo minha concepção – que só deve ser justificada pela apresentação do próprio sistema –, tudo decorre de entender e exprimir o verdadeiro não como *substância*, mas também, precisamente, como *sujeito*” (2005, p. 34).

Quando o sujeito (a consciência, o pensamento) é, simultaneamente, produtor e produto do processo dialético; quando, como resultado, o sujeito se move ao mesmo tempo num mundo que ele mesmo criou e do qual é a figura consciente, mundo que se lhe impõe, todavia em plena objetividade, somente então o problema da dialética e da supressão da antítese entre sujeito e objeto, pensamento e ser, liberdade e necessidade, etc., se pode ser considerado como resolvido (LUKÁCS, 2003, p. 297).

Um pouco mais de atenção quanto à questão “do sujeito da ação, da gênese” (Ibid., 2003, p. 302) revele-nos o limite conceitual da *Bildung* hegeliana. O conceito concreto da totalidade reporta à relação dialética entre as determinações vivas do pensamento e o processo real em que tais determinações se originam. Pois bem, segundo Lukács, a gênese do sujeito da ação na história não pode ser produzida a partir da história dos conceitos; deve-se compreender a formação da consciência em interação com a formação material, com o fundamento real e concreto na história que permita revelar a formação do sujeito e expor a solução objetiva para os seus problemas.

Apenas dessa forma poderia ser revelada a verdadeira gênese do sujeito da história, a relação efetiva desse sujeito com a história, tornando concreta a unidade “entre a gênese das determinações do pensamento e a história da evolução da realidade” (Ibid., 2003, p. 302). Mas, chegado a esse ponto, a filosofia clássica alemã se deteve, e permaneceu restrita ao labirinto conceitual sem saída. O sujeito de Hegel está ao nível especulativo do conceito, pela razão predicada nos homens. É preciso lembrar que Hegel

procurou na “astúcia da razão uma explicação para a estrutura da história” (Ibid., 2003, p. 304), mas encontrou uma história já pronta.

Desse modo, segundo Lukács, a filosofia de Hegel não está em condições de encontrar o sujeito-objeto idêntico na própria história, pois, ao buscar para além da história, no reino da razão que se autodesenvolve, a explicação para os conteúdos concretos do sujeito, a história é entendida como um elemento necessário, mas natural para o desenvolvimento do método dialético e a consecução do programa. A *Bildung* em Hegel aparece como algo ainda determinado pelo pensamento e não pela realidade, o que implica em uma noção externalizada da consciência em relação à realidade histórica. Nestes termos, a lógica dialética é comprometida pelo fato de que a história aparece como mera ilustração necessária da dialética e não a dialética como expressão real do processo histórico.

Para Lukács, a *Bildung* ainda se encontra no nível especulativo do conceito, onde prevalece a autonomia da razão conceitual e não os conteúdos vivos e dinâmicos da história dos homens. Mas, se a história reaparece como ilustração do movimento dialético, se as várias figuras do espírito objetivo aparecem como momentos específicos de formação cultural e se a consciência aparece de forma autônoma em face da realidade, a *Bildung* em Hegel só pode se envolver em um “invólucro místico” (MARX, 1983, p. 27).

A progressão das antinomias do pensamento burguês encontra os seus limites na própria formação material que lhe engendra, as condições materiais de produção de mercadorias. Segundo Lukács, o método dialético pôde superar o modelo do racionalismo moderno e apontar, pela primeira vez, para além da sociedade capitalista. Isto significa dizer que a *Bildung* revelara de maneira mais clara (muito mais do que nos estágios anteriores das antinomias) o trabalho alienado e as contradições no seio da sociedade capitalista. A filosofia chegara ao seu limite enquanto emancipação humana na forma do pensamento.

CONCLUSÃO

Ao longo de nossas considerações, acompanhamos como o modo de exposição de Lukács acerca do desenvolvimento do pensamento filosófico revela a forma como esse pensamento acompanha a formação material e real no processo histórico. Essa relação faz saber que a formação do sujeito filosófico dá-se em interação com a formação do sujeito concreto. No limite, os equívocos e imprecisões conceituais, as revelações e ocultações que a progressão do pensamento burguês registrou em seus vários níveis gradativos, no seu intuito de precisar o conteúdo concreto do conceito, buscando superar o dilema da coisa em si e da indiferença da forma em relação ao conteúdo e, conseqüentemente, buscando resolver a questão da realidade diante do sujeito (da perda de controle deste diante daquela) significava em termos gerais a seguinte questão: que a progressão antinômica mostrou-se como a configuração no pensamento do processo de formação real do sujeito histórico.

Não nos resta dúvida de que a análise das condições socioeconômicas da reificação – a formação material na realidade objetiva dominada pela forma do capital – que precede a análise da formação da consciência no plano filosófico, indica o fundamento materialista a que Lukács se refere em *História e Consciência de Classe*. Seja qual for a denominação dada a essa relação: uma leitura marxista da história da filosofia ou então uma interpretação materialista do problema da formação da consciência, ambas conduzem a uma relação entre marxismo e filosofia clássica alemã em torno da questão da formação do sujeito.

Falamos então dos fundamentos materiais que envolvem os procedimentos lógicos e metodológicos na produção da filosofia clássica alemã. A progressão das antinomias se dera até ao ponto em que os problemas da sociedade capitalista tornaram-se mais claros e transparentes ao nível da consciência. Com Hegel, a *Bildung* revelou o processo contraditório ao nível da formação do próprio sujeito. Nessa perspectiva, já não suscitaria mais uma esperança de mudança em face da realidade do sujeito reificado as

seguintes possibilidades: 1) o deslocamento para o objeto do conhecimento como produto do espírito humano, nos termos de uma teoria do conhecimento do mundo; 2) a superação da contemplação teórica do objeto (a superação dos limites da coisa em si) por meio da atividade individual do sujeito ético (mas que ainda estaria sob o domínio do objeto reificado; e 3) a tentativa de reconstruir a unidade do espírito humano a partir da formação artística, que possibilitaria a mediação entre razão e sensibilidade. Lukács situa o *quarto* estágio dessa progressão na questão do método dialético. Aqui, a formação da cultura como um processo dialético remete à “gênese ontológica” (MAAR, 1988, p. 315) do sujeito produtor de seus conteúdos culturais numa perspectiva da totalidade concreta.

Com o foco não mais na ideia de um sujeito pronto, mas no processo de formação que envolve esse sujeito, com todas as suas contradições que lhe são imanentes, anunciava-se os problemas da ordem real da sociedade capitalista, mas apenas no plano do pensamento. O que a filosofia não poderia era revelar a gênese concreta dessa formação do sujeito, ou seja, a reificação como formação real da formação da consciência, e que pelo próprio modo específico de formação material que produz um pensar reificante, impedia o pensamento filosófico de ter acesso à verdade do mundo reificado. A progressão das antinomias elevaria no pensamento as condições humanas de alienação e exploração na sociedade capitalista, mas, justamente por apontar os limites da formação capitalista apenas especulativamente, por não poder revelar as condições específicas de formação que tornam o homem amordaçado e um mero espectador diante da realidade, desfecha-se o processo de formação reificante na filosofia clássica alemã. Ao final das *antinomias*, Lukács afirma:

A filosofia clássica alemã só pode, portanto, deixar como herança para o desenvolvimento (burguês) futuro essas antinomias não resolvidas. A continuação desse novo rumo tomado pela filosofia clássica e que começava, pelo menos no que diz respeito ao método, a apontar para além desses limites, em outras palavras, o método dialético como método da história, foi reservado à classe que estava habilitada a

descobrir em si mesma, a partir do seu fundamento vital, o sujeito-objeto idêntico, o sujeito da ação, o “nós” da gênese: o proletariado (LUKÁCS, 2003, p. 308).

O projeto da *Bildung* havia elevado a problemas filosóficos os problemas reais da formação no capitalismo. Mas o processo de formação do sujeito produtor dos conteúdos culturais numa perspectiva da totalidade, a formação da consciência como consciência de si não poderia avançar além do domínio conceitual. A realidade da formação material sob o domínio do capital é uma realidade deformadora, ou seja, as condições específicas da formação pelo trabalho na sociedade capitalista produtora de mercadorias são aviltantes e alienadas para o trabalhador.

Esse é o fundamento concreto da gênese de formação do sujeito. Neste sentido, se a forma social da mercadoria é uma forma que se universaliza no contexto específico de produção das relações humanas reificadas, a reificação é uma totalização da realidade social. Assim, a resposta ao fenômeno da reificação só poderia se dar sob uma perspectiva da totalidade. Pelas condições específicas de sua formação na história, a única classe social habilitada a realizar a dialética entre as formas da imediatidade produzidas no plano fenomênico do ser social e a mediação dessas formas imediatas seria a classe trabalhadora, com base na perspectiva da totalidade.

Apenas a classe trabalhadora poderia tomar consciência de si de sua condição específica de objeto-mercadoria, enquanto classe social, mas como sujeito produtor desse processo. A elucidação concreta de sua condição particular representaria as condições gerais de toda a sociedade capitalista; os seus anseios locais poderiam ser traduzidos como uma necessidade real da sociedade. E por esses motivos seria a classe trabalhadora, pelas suas condições concretas na história, que poderia se colocar como representante *universal*. Eis o *ponto de vista do proletariado*. Abaixo, um trecho de Marx sobre as possibilidades de emancipação alemã, na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, que sintetiza um pouco das ideias que envolveram a discussão deste trabalho.

A única libertação *praticamente* possível na Alemanha é a libertação do ponto de vista *da teoria* que declara o homem como o ser supremo do homem. Na Alemanha, a emancipação da *Idade Média* só é possível se realizar simultaneamente com a emancipação das *superações parciais da Idade Média*. Na Alemanha, *nenhum* tipo de servidão é destruído sem que se destrua *todo* tipo de servidão. A *profunda* Alemanha não pode revolucionar sem revolucionar *desde os fundamentos*. A *emancipação do alemão é a emancipação do homem*. A *cabeça* dessa emancipação é a *filosofia*, o *proletariado* é seu coração. A filosofia não pode se efetivar sem a *suprassunção [Aufhebung]* do proletariado, o proletariado não pode *suprassumir* sem a efetivação da filosofia (2010, pp. 156-7).

Assim posto, chegamos ao término deste trabalho reafirmando o que foi dito nas primeiras páginas da Introdução: que o mesmo esteve mais vinculado com “a cabeça da emancipação”, mas, ao fim, levamos adiante algumas considerações acerca do “coração da emancipação”. Assim como Marx já anuncia no século XIX, Lukács em *História e Consciência de Classe* também apresenta uma relação necessária e dialética entre a produção material da realidade humana e o movimento das ideias correspondentes ao processo real. Se a emancipação humana não poderia ser levada a cabo somente com a produção filosófica, tampouco as questões que envolveram o pensar filosófico vinculam-se somente ao puro pensar.

BIBLIOGRAFIA

- ARATO, Andrew. A antinomia do Marxismo Clássico: Marxismo e Filosofia. In: HOBBSAWN, Eric. (Org). *História do Marxismo*. Vol.4. Rio: Paz e Terra, 1984.
- _____. "Lukács' Theory of Reification", *Telos*, 11, 1972, pp. 25-66.
- BIRNBAUM, Norman. *La crisis de la sociedad industrial*. Buenos Aires: Amorrortu, 1970.
- BLOCH, Ernst. *Sujeto-Objeto (El pensamiento de Hegel)*. México, Madrid, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1982.
- FEENBERG, Andrew. *Lukács, Marx and the Sources of Critical Theory*. New York, Oxford: Oxford University Press, 1986.
- FICHTE, J. G. *Doctrine de la science 1801-1802*. Paris: J. Vrin, 1987.
- GERAS, Norman. "Marx e a crítica da economia política". In: BLACKBURN, Robin (org.). *Ideologia na ciência social: ensaios críticos sobre a teoria social*. Tradução de Aulyde Rodrigues. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982, pp. 262-81.
- GIANNOTTI, José Arthur. *Origens da dialética do trabalho*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1966.
- GOETHE, J. W. *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*. Tradução de Nicolino Simone Neto. São Paulo: Ensaio, 1994.
- GRAUER, Michael. *Die Entzauberte Welt. Tragik und Dialektik der Moderne im frühen Werk von Georg Lukács*. Königstein: Verlag Anton Hain Meisenheim, 1985.
- GRONDIN, Jean. "La réification de Lukács à Habermas: L'impact de *Geschichte und Klassenbewusstsein* sur la théorie critique", *Archives de Philosophie*, 51, 1988, pp. 627-46.
- GRUMLEY, John E. "The adventures of the concept of totality: thoughts on Martin Jays's *Marxism and Totality*", *Thesis Eleven*, 15, 1986, pp. 111-21.
- HABERMAS, Jürgen. *Teoria de la acción comunicativa*. Tradução de Manuel Jimenez Reondo. Madrid: Taurus, 1987.

- HARTMANN, Nicolai. *A filosofia do idealismo alemão*. Tradução de José Gonçalves Beto. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003.
- HEGEL, G. W. F. *Diferença entre os sistemas de Fichte e Schelling*. Tradução de Carlos Morujão. Lisboa: CEFUL/INCM, 2003.
- _____. *Fenomenologia do espírito*. Tradução de Paulo Meneses; com a colaboração de Karl-Heinz Effen e José Nogueira Machado. Petrópolis: Vozes: Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2005.
- _____. *Princípios da filosofia do direito*. Tradução de Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes: 2007.
- _____. *Wissenschaft der Logik*, I. Frankfurt: Suhrkamp, 1993.
- _____. *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt: Suhrkamp, 1996.
- HOLZ, Hans Heinz; KOFLER, Leo; ABENDROTH, Wolfgang. *Conversando com Lukács*. Tradução de Vianna Konder. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969.
- HYPOLITE, Jean. “Essai d’interprétation de la Préface de la *Phénoménologie*”, in *Figures de la pensée philosophique*. Paris: P.U.F., 1971, vol. 1, pp. 275-308.
- _____. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do espírito*. Tradução de Sílvia Rosa e outros. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.
- JAMESON, Frederic. *Marxismo e forma*. São Paulo: Hucitec, 1985.
- JAY, Martin. *Marxism and Totality. The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1984.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- _____. *Crítica da razão pura*. Tradução de Valério Rohden e Udo B. Moosburger. São Paulo: Nova Cultura, 2005.
- _____. *Dois introduções à Crítica do juízo*. São Paulo: Iluminuras, 1995.
- _____. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Tradução de Rodrigo Naves e Ricardo Terra. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- _____. *Kritik der reinen Vernunft*. Ed. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt: Suhrkamp, 1995.
- KOJÈVE, Alexandre. *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris: Gallimard, 1968.

- KONDER, Leandro. *Marxismo e alienação*: contribuições para um estudo do conceito marxista de alienação. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965.
- KORSCH, Karl. *Marxismo e filosofia*. Tradução de José Paulo Netto. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2008.
- KOSIK, Karel. *Dialética do concreto*. Tradução de Célia Neves e Alderico Toríbio. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969.
- LEBRUN, Gerard. *A paciência do conceito*: ensaio sobre o discurso hegeliano. São Paulo: Ed. Unesp, 2006.
- _____. *Kant e o fim da metafísica*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- LICHT DOS SANTOS, Paulo. *Ensaio sobre o problema antinômico na filosofia kantiana*. Tese de doutorado defendida no Departamento de Filosofia da FFLCH-USP. São Paulo, 2004.
- LÖWY, Michael. “A sociedade reificada e a possibilidade objetiva de seu conhecimento na obra de Lukács”. In: *Romantismo e messianismo*. São Paulo: Perspectiva, Edusp, 1990, pp. 69-85.
- _____. “Romantismo revolucionário e messianismo místico no jovem Lukács (1910-1919)”. In: *Romantismo e messianismo*. São Paulo: Perspectiva, Edusp, 1990, pp. 53-67.
- LUKÁCS, Georg. *A teoria do romance*: um ensaio histórico filosófico sobre as formas da grande épica. Tradução de José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2000.
- _____. *Geschichte und Klassenbewusstsein*. Amsterdam: Thomas de Munter, 1967.
- _____. *Histoire et conscience de classe*. Tradução de Kostas Axelos e Jacqueline Bois. Paris: Éditions de Minuit, 1960.
- _____. *História e consciência de classe*. Tradução de Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- _____. *Historia y conciencia de classe*. Tradução de Manuel Sacristán. México, DF: Grijalbo, 1969.
- _____. “Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister”. In: GOETHE, J. W. *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*. Tradução de Nicolino Simone Neto. São Paulo: Ensaio, 1994, pp. 593-613.

- MAAR, Wolfgang Leo. *A formação da teoria em História e Consciência de Classe de Georg Lukács*. Tese de doutorado defendida no Departamento de Filosofia da FFLCH-USP. São Paulo, 1988.
- _____. “Formação social em Lukács: Dialética de reificação e realização – A perspectiva marxista como consciência de classe e crítica ontológica”. In: BOITO JR., Armando; NAVARRO DE TOLEDO, Caio; RANIERI, José Jesus; TRÓPIA, Patrícia Vieira (orgs.). *A obra teórica de Marx: atualidades, problemas e interpretações*. São Paulo: Xamã, 2000, pp. 123-57.
- _____. “*História e Consciência de Classe*, setenta anos depois”. In: *Novos Estudos Cebrap*, 36, 1993, pp. 179-94.
- _____. “Lukács, Adorno e o problema da formação”. *Lua Nova*, n. 27, dez. 1992.
- Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-64451992000300009&lng=en&nrm=iso>. access on 25 Nov. 2012. <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-64451992000300009>.
- MARÉCHAL, Joseph. *La crítica de Kant*. Buenos Aires: Ediciones Penca, 1946.
- MARKUS, Georg. “Alienation and Reification in Marx and Lukács”, *Thesis Eleven*, 5/6, 1986, pp. 139-61.
- MARX, Karl. *A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas*. Tradução de Rubens Enderle, Nélio Schneider, Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.
- _____. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2010.
- _____. *Contribuição à Crítica da Economia Política*. São Paulo: Martins Fontes, 1983.
- _____. *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857 -1858: esboços da crítica da economia política*. Tradução de Mario Duayer, Nélio Schneider e colaboração de Alice Helga Werner e Rudiger Hoffman. São Paulo: Boitempo, 2011.
- _____. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Tradução de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004.

- _____. *O capital: crítica da economia política*. Tradução de Régis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Nova Cultural, 1988.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *As aventuras da dialética*. Tradução de Márcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- MÉSZÁROS, István. *A teoria da alienação em Marx*. Tradução de Isa Tavares. São Paulo: Boitempo, 2006.
- MÜNSTER, Arno. *Ernst Bloch: filosofia da práxis e utopia concreta*. São Paulo: Editora Unesp, 1993.
- RUBIN, Isaak Illich. *A teoria marxista do valor*. Tradução de José Bonifácio de S. Amaral Filho. São Paulo: Brasiliense, 1980.
- SCHILLER, Friedrich. *A educação estética do homem*. Tradução de Roberto Schwarz e Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 2002.
- SIMMEL, Georg. *The Philosophy of Money*. Traduzido por T. Bottomore e David Frisby. London, Henley, Boston: Routledge & Kegan Paul, 1978.
- TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. *O espírito e a letra: a crítica da imaginação pura em Fichte*. São Paulo: Ática, 1975.