

A RELAÇÃO ENTRE TRABALHO E CONHECIMENTO NO PROCESSO DE REPRODUÇÃO SOCIAL: PRIMEIRAS APROXIMAÇÕES

Eixo: Lukács e a recuperação onto-revolucionária do pensamento de Marx

Fabiano Geraldo Barbosa¹
Jackline Rabelo²
Susana Jimenez³

Resumo

A presente produção acadêmica consiste em parte de nosso trabalho de primeira qualificação apresentada ao Programa de Pós Graduação em Educação, da Universidade Federal do Ceará. Trata-se de um primeiro esforço de compreensão da relação entre trabalho e conhecimento no processo de reprodução social, a partir das contribuições de Marx, recuperadas por Lukács, e de alguns intérpretes nacionais do campo da ontologia como Lessa, Tonet, etc. Tomamos, aqui, como ponto de partida para nossas análises a obra *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*, especificamente em suas duas primeiras partes, às quais Lukács centraliza seus argumentos sobre a relação gênero-indivíduo singular, tomando como fio condutor a historicidade do ser. Uma abordagem onto-histórica da problemática do conhecimento requer certa explicitação dessa mediação com a totalidade social e, mesmo que em linhas gerais, indicações de seu desenvolvimento ao longo do processo histórico. A exigência anterior e fundamental à compreensão do lugar do conhecimento no processo de reprodução social é, portanto, um esforço teórico-metodológico de entendimento do lugar do trabalho no processo de reprodução do mundo dos homens.

Palavras-Chave: Trabalho; Conhecimento; Reprodução Social.

RESUMEN

La actual producción académica consiste en una parte de nuestro trabajo de primera calificación presentó el programa de posgrado en educación, de la Universidad Federal de Ceará. Es un primer intento de comprensión de la relación entre el trabajo y el conocimiento en el proceso de reproducción social, de las aportaciones de Marx, recuperado por Lukács Bath, y algunos intérpretes nacionales como ontología de Lessa, en Tonet, etc. Nosotros, aquí, como un punto de partida de nuestro análisis la labor *Prolegômenos para una ontología del ser social*, específicamente en sus dos primeras partes, de las que Lukács Bath centraliza sus argumentos sobre la relación gênero-indivíduo singular, tomando como hilo conductor la

¹ Aluno de Doutorado do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Ceará – UFC / Linha Marxismo, Educação e Luta de Classes; Pesquisador-Colaborador do Instituto de Estudos e Pesquisas do Movimento Operário – IMO.

² Professora do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Ceará – UFC / Linha Marxismo, Educação e Luta de Classes; Pesquisadora-Colaboradora do Instituto de Estudos e Pesquisas do Movimento Operário – IMO.

³ Professora do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Ceará – UFC / Linha Marxismo, Educação e Luta de Classes; Pesquisadora-Colaboradora do Instituto de Estudos e Pesquisas do Movimento Operário – IMO.

historicidad del ser. Un enfoque oint-cuestión histórica del conocimiento exige una explicación de esta mediación con la totalidad social y, aunque en líneas generales, las indicaciones de su desarrollo a lo largo del proceso histórico. Los requisitos antes mencionados y fundamentales para la comprensión del conocimiento en el proceso de reproducción social es, por lo tanto, un esfuerzo teórico-metodológica comprensión del lugar de trabajo en el proceso de reproducción del mundo de los hombres.

Palabras-Chave: **Trabajo; Conocimiento; Reproducción Social**

A afirmação do marxismo como uma ontologia não basta para indicar o conjunto de esforços de Lukács, especialmente em sua obra de maturidade. Isto porque, para o próprio autor, a existência de concepções filosóficas ontológicas são resultado e comprovação direta da relação entre a questão do ser com a práxis. Mesmo a despeito de o neopositivismo haver qualificado “toda indagação sobre o ser... como um absurdo anacrônico e anticientífico”, o surgimento de filosofias pretensamente ontológicas foi inevitável.

Basta pensar em Husserl, em Scheler e em Heidegger, no existencialismo francês, para se reconhecer o caráter ineludível da abordagem ontológica dos problemas do mundo como um fato que não pode ser negligenciado no pensamento também de nossa época (Lukács, 2010, p. 34).

No entanto, esse reconhecimento não iguala tais proposições filosóficas à ontologia delineada por Lukács, a partir de Marx. A concepção de ser encontrada nas tendências contemporâneas a Lukács trata de um indivíduo isolado, supostamente abandonado ao mundo. Ao lançar mão da reflexão sobre o ser, Lukács aponta para a determinação de um ser específico, objetivo, o ser social. Para tanto, ergue-se a necessidade de fundamentar “a conexão e a diferenciação dos três grandes tipos do ser”. A compreensão dessa dinâmica é condição primeira para a formulação correta de qualquer questão relativa ao ser social. O desenvolvimento interno e externo do ser social é, em certa medida, subordinado à interação com as esferas de ser orgânico e inorgânico. Isto porque, “o ser humano pertence direta e – em última análise – irrevogavelmente também à esfera do ser biológico” da mesma forma que como os “modos de ser determinados pela biologia” reivindicam certa “coexistência com a natureza inorgânica”.

Tal coexistência dos três grandes tipos do ser – suas interações, bem como suas diferenças essenciais aí incluídas – é, assim, um fundamento tão invariável de todo ser social que nenhum conhecimento do mundo que se desenvolva em seu terreno, nenhum autoconhecimento do homem, poderia ser possível sem o reconhecimento de uma base tão múltipla como fato fundamental. Visto que essa condição do ser também fundamenta toda práxis humana, ela tem necessariamente de constituir um ponto de partida ineliminável para todo pensamento humano (Lukács, 2010, p. 36).

Todo conhecimento que se pretende verdadeiro deve fundamentar-se numa práxis humana determinada e, ao mesmo tempo, partir do reconhecimento fundamental acerca da constituição ontológica do ser social. Resultante da práxis, o conhecimento surge para conduzi-la. “Todo pensamento, cujas pressuposições e conclusões perderem esse fundamento último, tem de dissolver-se subjetivamente, em sua totalidade e em seus resultados” (Lukács, 2010, p.37).

Poder-se-ia afirmar, simplesmente, que a legitimidade do conhecimento humano de si próprio ou das coisas do mundo real é consequência de sua aproximação daquilo que realmente o ser é. No entanto, é preciso clarificar esse caminho, visto que a própria consistência do que é verdadeiro se põe sob as condições históricas e sociais. Ou seja, “noções que se mostram falsas num desenvolvimento mais elevado da práxis social e das ciências podem oferecer por longos períodos uma base, à primeira vista, segura para a práxis⁴” (p.41).

(...) o legítimo retorno ao próprio ser só pode acontecer quando suas qualidades essenciais são compreendidas como momentos de um processo de desenvolvimento essencialmente histórico e são colocadas no centro da consideração crítica (Lukács, 2010, p. 69)

Uma abordagem onto-histórica da problemática do conhecimento requer certa explicitação dessa mediação com a totalidade social e, mesmo que em linhas gerais, indicações de seu desenvolvimento ao longo do processo histórico. A exigência anterior e fundamental à compreensão do lugar do conhecimento no processo de reprodução social é, portanto, um esforço teórico-metodológico de entendimento do lugar do trabalho no processo de, por um lado reprodução do mundo dos homens e, por outro, de reprodução sob a lógica do capital. Trata-se de “determinar principalmente a essência e a especificidade do ser social” (p.35). Isto porque se pretende identificar o lugar do conhecimento no processo de reprodução social em sentido *latu* e em sentido *strictu*, referente à sociabilidade regida pelo capital. “É preciso partir da imediatidade da vida cotidiana e, ao mesmo tempo, ir além dela, para apreender o ser como autêntico em-si” (p. 37). A correta investigação das conexões e relações entre esses dois momentos expressa, essencialmente, uma perspectiva totalizante do ser, ou seja, a mera observação dos elementos empíricos do ser impossibilita elucidar o ser real, verdadeiro.

⁴ O sistema de Ptolomeu acerca da compreensão do universo, por exemplo, permaneceu por muito tempo, no ocidente, na condição de verdade.

É preciso ter sempre em mente que uma fundamentação ontológica correta de nossa imagem de mundo pressupõe as duas coisas, tanto o conhecimento da propriedade específica de cada modo do ser como o de suas interações, inter-relações etc. com os outros. (Lukács, 2010, p. 41)

No processo de desenvolvimento histórico do pensamento existe uma variedade de autores que se apegam a concepções a-históricas, para afirmar isto ou aquilo como elemento fundante da essência humana. No bojo dessas reflexões, encontram-se todas as posições teleológicas que limitam sobremaneira a ação humana no desenvolvimento de sua própria história. Isto ocorre porque, nessa perspectiva, os atos históricos são uma derivação direta de uma força – seja qual for sua denominação – externa ao mundo dos homens. Desde a Grécia Antiga, passando pela Idade Média e, ainda, por concepções filosóficas da modernidade – como o próprio idealismo e o materialismo vulgar – pode-se, grosso modo, identificar uma relativa continuidade de pensamento quanto à defesa de uma essência humana deslocada das mãos dos próprios homens. Como consequência mais direta e fundamental dessas concepções a-históricas decorre a impossibilidade de se identificar na história a gênese da essência humana. Do contrário, tal caminho leva a crer na existência, quase que religiosa, de “uma dimensão transcendente que funda esta mesma essência”, fato que se sustenta numa imutabilidade da história.

(...) não é mero acaso que em todos os casos este limite seja exatamente a sociedade à qual pertence o pensador. Para Aristóteles, o lugar natural dos homens fazia de Atenas o último e mais desenvolvido estágio de desenvolvimento humano; para a Idade Média, a sociedade feudal era uma criação divina que corresponderia à essência pecadora dos homens; para os modernos, a melhor sociedade é aquela que possibilita a explicitação plena do egoísmo essencial dos proprietários privados, a sociedade mercantil burguesa; e, finalmente para Hegel, a plena realização da essência humana é o Espírito Absoluto, no qual a sociedade civil (*bürgerlich Gesellschaft*) encontra no Estado seu complemento dialético ideal, garantindo assim a vida social em seu momento mais pleno (o que inclui, claro, a propriedade privada burguesa) (Lessa, 2001, p. 91).

Marx, ao realizar uma crítica radical do idealismo de Hegel, na qual entende que este inverte a relação entre o que é determinante e o que é determinado inaugura uma nova fase na compreensão do real, marcada pela necessidade de transformá-lo⁵. A filosofia idealista apresentaria, para Marx, uma mistificação do real por entender que as representações acerca da realidade determinariam a própria realidade material, sendo o real a manifestação de uma Razão Absoluta.

⁵ “Os filósofos só interpretaram o mundo de diferentes maneiras; do que se trata é de transformá-lo” (XI Tese sobre Feuerbach).

Toda a atividade teórica de Marx convergiu para uma compreensão da história real dos homens em sociedade a partir de suas condições materiais de existência. O seu materialismo histórico é portador de uma concepção de homem inserido em relações sociais e históricas determinadas pela forma de produção da vida material. O fundamento marxiano da produção material não anula a importância nem mesmo nega o peso da individualidade, ao passo que, pela atividade consciente e orientada, o homem altera a natureza produzindo as inúmeras coisas necessárias à sua manutenção física, ele constrói a si mesmo como indivíduo.

Em linhas gerais, pode-se verificar que, enquanto a concepção hegeliana fornece elementos que mais se aproximam da legitimação da realidade existente, o pensamento de Marx se encaminha para o entendimento da possibilidade de superação dessa realidade. Ao compreender a história em seu movimento, Marx delega ao homem a possibilidade de alterar essa história, marcada essencialmente transitória e não definitiva. Isto se torna ainda mais evidente quando tomamos, por exemplo, a exposição de Marx em sua obra *A Ideologia Alemã* acerca do desenvolvimento dos modos de produção dominantes em cada época histórica⁶, veremos, em termos econômicos, um elemento revelador da possibilidade humana de alteração de sua história.

A história humana coincide fundamentalmente com a produção dos meios que possibilitem a satisfação de suas necessidades. A relação entre o homem e a natureza, portanto, salta da condição de simples consumo dos objetos de satisfação das necessidades humanas para a produção consciente dessa satisfação. Esse processo significa a transformação da natureza ao mesmo passo que ocorre a transformação do próprio ser humano.

(...) todos os homens devem ter condições de viver para poder “fazer a história”. Mas, para viver, é preciso antes de tudo beber, comer, morar, vestir-se e algumas outras coisas mais. O primeiro fato histórico é, portanto, a produção dos meios que permitem satisfazer essas necessidades, a produção da própria vida material; e isso mesmo constitui um fato histórico, uma condição fundamental de toda a história que se deve, ainda hoje como há milhares de anos, preencher dia a dia, hora a hora, simplesmente para manter os homens com vida” (Marx e Engels, 1998, p. 21).

O fator determinante para o desenvolvimento do homem enquanto tal não parece ser a sua condição biológica. O desenvolvimento social é consequência do desenvolvimento das relações sociais, que têm por finalidade a sofisticação das capacidades humanas na garantia da reprodução social. Novas necessidades produzem novas possibilidades, que, por sua vez,

⁶ O comunismo primitivo, o escravismo na Antiguidade, o feudalismo na Idade Média e o capitalismo na Idade Moderna.

geram novas necessidades, o que garante à história humana a condição de não se repetir e assegura ao processo de reprodução social o estatuto de sempre produzir o novo. “O segundo ponto... é que uma vez satisfeita a primeira necessidade, a ação de satisfazê-la e o instrumento já adquirido com essa satisfação levam a novas necessidades - e esta produção de novas necessidades é o primeiro ato histórico” (p.22).

Pode-se distinguir os homens dos animais pela consciência, pela religião e por tudo o que se queira. Mas eles próprios começam a se distinguir dos animais logo que começam a *produzir* seus meios de existência, e esse passo à frente é a própria consequência de sua organização corporal” (Marx e Engels, 1998, p. 10)

A atividade consciente e orientada do homem sobre a natureza passa a ser, então, o que vai lhe diferenciar dos outros animais e ainda distinguir o seu trabalho da atividade realizada por esses animais. O trabalho, em termos ontológicos, é o elemento predominante de ruptura entre o homem e o determinismo da natureza ao mesmo tempo em que constitui a própria existência de uma esfera social, um mundo essencialmente humano. Vale ressaltar, porém, que a instituição de uma esfera social manifestada no desenvolvimento da sociabilidade humana não representa, em hipótese alguma, o desaparecimento da natureza⁷ visto que

Antes de tudo, o trabalho é um processo entre o homem e a Natureza, um processo em que o homem, por sua própria ação, media, regula e controla seu metabolismo com a Natureza. Ele mesmo se defronta com a matéria natural como uma força natural. Ele põe em movimento as forças naturais pertencentes a sua corporalidade, braços e pernas, cabeça e mão, a fim de apropriar-se da matéria natural numa forma útil para sua própria vida. Ao atuar, por meio desse movimento, sobre a Natureza externa a ele e ao modificá-la, ele modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza (Marx, 1996, p. 297).

Neste sentido, o trabalho humano, para Marx, é a garantia da existência propriamente humana, uma vez que qualitativamente diferente dos outros animais, a ação dos homens sobre a natureza mediada pelo trabalho transpôs a mera necessidade de adaptação e sobrevivência imediata e alcançou o status da produção do novo. Na esteira de Lukács, explicita Jimenez (2001, p. 71): “Esse processo de transformação da natureza, de criação de algo novo que não estava dado como tal, foi possibilitado pela instauração da consciência, capaz de colocar fins à ação, de prever e escolher, decidir entre alternativas.”

Com efeito, atesta Lukács:

⁷ Um ser social só pode surgir e se desenvolver sobre a base de um ser orgânico e que esse último pode fazer o mesmo apenas sobre a base do ser inorgânico. (Lukács, G., 1968:3)

A essência do trabalho consiste precisamente em ir além dessa fixação dos seres vivos na competição biológica com seu mundo ambiente. O momento essencialmente separatório é constituído não pela fabricação de produtos, mas pelo papel da consciência, a qual, precisamente aqui, deixa de ser mero epifenômeno da reprodução biológica: o produto, diz Marx, é um resultado que no início do processo existia “já na representação do trabalhador, isto é, de modo ideal” (1968, p. 5)

O ser humano estabelece uma prévia ideação em sua consciência do que deseja realizar sobre o objeto do trabalho. Ao estabelecer, conscientemente, o resultado a ser alcançado ao fim de sua ação, ou seja, ao estabelecer uma finalidade, o homem encontra no trabalho sua forma originária. Em outras palavras, a ação humana sobre a natureza é dotada de prévia ideação, ou seja, o homem projeta na mente o resultado final do seu trabalho⁸.

O trabalho humano não se diferencia, portanto, das atividades laborativas dos outros animais apenas pelo grau de sofisticação que, evolutivamente, possuem os objetos de sua ação⁹, mas “pelo próprio conteúdo e pela espécie e modo de sua execução” (Marx, 1985, p. 149).

Sobre essa prerrogativa, vale, aqui, recuperarmos a magistral explicação de Marx:

Pressupomos o trabalho numa forma em que pertence exclusivamente ao homem. Uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão, e a abelha envergonha mais de um arquiteto humano com a construção dos favos de sua colméia. Mas o que distingue, de antemão, o pior arquiteto da melhor abelha é que ele figura na mente sua construção antes de transformá-la em realidade. No fim do processo de trabalho aparece um resultado que já existia antes idealmente na imaginação do trabalhador (Marx, 1996, p. 298)

O trabalho caracteriza-se, assim, por ser uma atividade exclusivamente humana, ao passo que exige para a sua realização a existência prévia de um projeto mental e consciente com vistas a determinado fim. Daí porque o processo de trabalho se realiza numa relação entre teoria e prática, pela qual o homem utiliza sua energia e capacidade física e psíquica para a satisfação de suas necessidades, sejam estas “provenientes do estômago ou da fantasia”. Essa satisfação não se constitui apenas em sua forma direta como objeto de consumo, mas também “indiretamente, como meio de produção”.

⁸ Isto ressalta a capacidade teleológica do ser social. É no trabalho, entendido como protoforma, como forma originária da atividade humana, que se pode demonstrar ontologicamente que o estabelecimento de uma finalidade é um momento real da efetiva realidade material (...) qualquer trabalho seria impossível se não fosse precedido de uma tal colocação, determinando-lhe o processo em todas as suas fases (Antunes, 1995:121).

⁹ Vale ressaltar, aqui, que, conforme MARX (1996:300): “O processo extingue-se no produto. Seu produto é um valor de uso; uma matéria natural adaptada às necessidades humanas mediante transformação da forma. O trabalho se uniu com o seu objetivo. O trabalho está objetivado e o objeto trabalhado. O que do lado do trabalhador aparecia na forma de mobilidade aparece agora como propriedade imóvel na forma do ser, do lado do produto. Ele fiou e o produto é um fio.”

A subordinação da natureza pelo homem se faz necessária, assim, para que o processo de ideação realizado pelo homem possa ser objetivado. Ou seja, no desenvolvimento onto-histórico do trabalho a própria natureza aparece “como objeto geral do trabalho humano”. A compreensão do processo de tornar-se homem passa, seguramente, pelo fato de que “um ser social só pode surgir¹⁰ e se desenvolver sobre a base de um ser orgânico e que esse último pode fazer o mesmo apenas sobre a base do ser inorgânico” (Lukács, 1968, p. 3).

A esfera social, essencialmente humana, mantém articulação com as outras esferas, precisamente por ser ontologicamente distinta, visto que em sendo idênticas não haveria tal articulação com a esfera natural. A existência e reprodução na esfera social não podem, em hipótese alguma, prescindir de uma base natural. “Essa unidade ontológica última se evidencia, por exemplo, tanto no fato de a reprodução requerer uma permanente troca orgânica com o mundo natural, quanto pelo fato de que, sem natureza, não pode haver se social” (Lessa, 2007, p. 26).

Como bem sintetiza Lessa (2007)

Para Lukács, portanto, existem três esferas ontológicas distintas: a inorgânica, cuja essência é o incessante tornar-se outro mineral; a esfera biológica, cuja essência é o repor o mesmo da reprodução da vida; e o ser social, que se particulariza pela incessante produção do novo, por meio da transformação do mundo que o cerca de maneira conscientemente orientada, teleologicamente posta (pp. 24-25)

Fundamentalmente, fica evidenciado que o momento predominante de cada esfera apresenta elementos processuais radicalmente distintos. Enquanto na esfera inorgânica a necessidade de tornar-se outro mineral se apresenta como a única possibilidade viável, portanto como sua essência, a esfera biológica se depara com a reprodução da vida, o repor o mesmo como o seu limite ontológico.

Do mesmo modo, nota-se no ser social uma condição particular inexistente nas outras formas de ser, que é a condição de sempre produzir o novo. Enquanto que, no plano natural, a adaptação e acomodação às condições dadas parecem ser definitivas, o ser social

¹⁰ “o surgimento da espécie humana não configura uma necessidade da evolução biológica nem o desdobramento de uma produção genética – é uma autêntica ruptura nos mecanismos e regularidades naturais. O surgimento da vida trouxe à existência uma nova categoria, a reprodução biológica; de modo análogo, a gênese do ser social corresponde ao aparecimento de uma categoria radicalmente nova, que não pode ser derivada da natureza: a reprodução social. Com o ser humano desenvolve-se um novo tipo de ser, uma nova materialidade, até então inexistente, e cujas peculiaridades não se devem à herança biológica nem à programação genética – um tipo de ser radicalmente inédito, o ser social” (Lessa, 2007, p.141)

garante intervenções sempre novas às condições dadas, alterando sua própria constituição pelo trabalho. Neste sentido, o trabalho se apresenta como:

Atividade orientada a um fim para produzir valores de uso, apropriação do natural para satisfazer as necessidades humanas, condição universal do metabolismo entre o homem e a Natureza, condição natural eterna da vida humana e, portanto, independente de qualquer forma dessa vida, sendo antes igualmente comum a todas suas formas sociais¹¹ (Marx, 1996, p. 303)

O trabalho expressa o que podemos inferir como uma relação articulada entre teleologia e causalidade. O momento anterior ao surgimento do trabalho foi essencialmente causal. Enquanto a natureza está presa a essas conexões exclusivamente causais, que funcionam espontaneamente, a práxis social resulta de um modelo ontológico modificador da realidade – o trabalho. O que marca, em essência, o trabalho, desde o seu surgimento é, nesse sentido, sua processualidade histórica. Daí resulta a primazia da práxis, consequência do processo de “adaptação ativa do homem ao seu ambiente”, como fundamento essencial específico e exclusivo do ser social.

Enquanto categoria ontológica objetiva, a teleologia só existe no ser social e, portanto, só se faz presente no interior dos atos humanos. Pela articulação do trabalho, a teleologia opera na causalidade uma transformação tal que esta se vê diante de algo “contrário” a si próprio (Lessa, 2012). E como isto ocorre? Em que momento da realização do ato de trabalho? Pela objetivação, articula-se a idealidade da teleologia com a materialidade do real. Desse complexo de determinações, pela teleologia erige-se a causalidade posta.

O trabalho é, antes de tudo, um processo entre o homem e a natureza, processo este em que o homem, por sua própria ação, medeia, regula e controla seu metabolismo com a natureza. Ele se confronta com a matéria natural como uma potência natural [*Naturmacht*]. A fim de se apropriar da matéria natural de uma forma útil para sua própria vida, ele põe em movimento as forças naturais pertencentes a sua corporeidade: seus braços e pernas, cabeça e mãos. Agindo sobre a natureza externa e modificando-a por meio desse movimento, ele modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza. Ele desenvolve as potências que nele jazem latentes e submete o jogo de suas forças a seu próprio domínio. Não se trata aqui das primeiras formas instintivas, animais [tierartig], do trabalho. Um incomensurável intervalo de tempo separa o estágio em que o trabalhador se apresenta no mercado como vendedor de sua própria força de trabalho daquele em que o trabalho humano ainda não se desvincilhou de sua forma instintiva. Pressupomos o trabalho numa forma em que ele diz respeito unicamente ao homem (Marx, 2013, p. 255)

¹¹ Portanto, “Não há, para Marx, sociabilidade sem trabalho e este é o “intercâmbio orgânico com a Natureza”. Pela própria determinação ontológica do objeto do trabalho (a natureza), ele é necessariamente uma atividade manual e seu produto e seus meios são, também, natureza ou natureza transformada. (Lessa, 2007, p. 147)

Trata-se, segundo a concepção inaugurada por Marx e devidamente recuperada por Lukács, de atribuir ao homem uma dada pertença “à natureza e à sociedade” de forma articulada. Ou seja, o processo do devir humano é fundado no próprio processo de intervenção consciente e orientado na natureza pelo homem, o trabalho. Ao colocar sua corporeidade em movimento intercambial com a natureza a fim de promover certo conjunto de alterações, o homem também transforma a si mesmo na medida em que esse processo alimenta a processualidade histórica irreversível do ser “no curso do desenvolvimento da humanidade”. Precisamente nesse sentido, é que referido metabolismo entre sociedade e natureza impõe-se como critério do conhecimento do ser a cerca de si mesmo e das coisas. O conhecimento atua como possibilidade de o homem realizar suas decisões entre alternativas. Diferentemente do que ocorre nas ontologias clássicas, desde Parmênides até Heidegger, marcadas pela concepção de um ser estático, Lukács resgata a essência para o interior da substância, ou seja, o ser, em primazia, histórico.

A atividade humana conscientemente orientada só se constitui em trabalho na medida em que se volta para a satisfação das necessidades humanas, seja qual for sua forma social. Pela intermediação do trabalho o homem acrescenta algo que antes não existia, um mundo novo sobre a base natural já existente. Ou seja, mesmo na sociabilidade capitalista, onde ocorre, conforme explica Marx no Capítulo I de O Capital, uma subsunção do valor de uso pelo valor de troca, essa relação de intercâmbio direto entre o homem e a Natureza permanece, fundamentalmente, sendo a condição central para a reprodução social.

Invariavelmente, tomando como ponto de partida o trabalho, o processo de conhecimento, mesmo que em momentos históricos de desenvolvimento rudimentar da relação homem-natureza isto ocorra possivelmente em “grande parte de forma inconsciente” (Lukács, 2010, p.61), adquire ao longo do tempo certa característica de “meio universal de domínio do homem sobre seu ambiente, instrumento adequado que distingue o trabalho, como adaptação ativa do homem ao seu ambiente, de qualquer adaptação pré-humana”. A ampliação progressiva e ilimitada do conhecimento humano, portanto, não se dá inversamente à complexificação do processo de adaptação ativa do homem à natureza. Possivelmente, sem a atuação objetiva do processo de conhecimento, “muitas manifestações diretas da vida cotidiana humana formariam barreiras insuperáveis” à práxis essencialmente humana. Quando Marx, porém, alerta acerca do recuo progressivo das barreiras naturais, fornece elementos de compreensão suficientes para precisar o lugar central do trabalho no processo de reprodução social, sem desconsiderar que, desde o seu início, este é um complexo que põe em movimento o conhecimento do ser por parte dos homens.

Ao passo que inaugura uma nova fase da relação entre filosofia e ciência, o capitalismo possibilita o surgimento e desenvolvimento de um conjunto de ciências particulares, articuladas pela tendência dominante das forças produtivas. O novo padrão de cientificidade invalida, intencionalmente, toda reflexão que se pretenda filosófica acerca da totalidade, por não ser passível de observação-experimentação-comprovação. Aparentemente, trata-se de uma condução do conhecimento do real imune a interferências ideológicas. No entanto, ao que parece, o lugar destinado ao conhecimento no processo de reprodução social, com o desenvolvimento do capitalismo, se coaduna com um falseamento necessário. “Assim, o desenvolvimento das ciências em ciências particulares possui efeito altamente contraditório no caminho geral do conhecimento do gênero humano” (Lukács, 2010, p. 63). Ainda que resolva corretamente certas tarefas ou demandas apresentadas socialmente, o processo, concomitante ao início e desenvolvimento do capitalismo, de particularização ou mesmo parcelamento das ciências erige-se sobre um tipo de práxis humana “cientificamente fundada” na esteira do desenvolvimento da produção.

As ciências particulares podiam, como sempre, cumprir inteiramente todas as suas obrigações econômicas, sociais etc., mas a questão acerca da realidade era rejeitada como questão “ingênua” e “não científica”. No período da “desideologização”, no período aparentemente inabalável de dominação do *American way of life*, essa tendência atingiu seu ápice provisório e só a crise dessa nova consolidação permite que hoje apareçam tendências contrárias, ainda que por meio e um grande primitivismo filosófico, com que estas frequentemente se apresentam. Hoje, uma tentativa de realmente reconduzir o pensamento do mundo para o ser só pode suceder pelo caminho do despertar da ontologia do marxismo (Lukács, 2010, p. 68)

Ao tomar a vida cotidiana, a práxis humana como ponto de partida para todo o conhecimento do ser, Marx não pretende conferir caráter meramente banal à reflexão filosófica, mas indicar que a imediatidade só se torna um processo consciente na medida em que a referência permanente ao próprio ser busca por suas qualidades essenciais. A teoria do conhecimento, ao longo de seu desenvolvimento histórico e de suas mais variadas expressões, ao contrário do que se propõe a ontologia marxiana, considerou “o chamado ser meramente empírico como algo totalmente irrelevante em termos filosóficos e até científicos” (Lukács, 2010, p. 69).

(...) aqui é da terra que se sobe ao céu. Em outras palavras, não partimos do que os homens dizem, imaginam e representam, tampouco do que eles são nas palavras, no pensamento, na imaginação e na representação dos outros, para depois se chegar aos homens de carne e osso; mas partimos dos homens em sua atividade real, é a partir de seu processo de vida real que representamos também o desenvolvimento dos reflexos e das repercussões ideológicas desse processo vital... Não é a consciência que determina a vida,

mas sim a vida que determina a consciência (Marx e Engels, 2002, pp. 19-20).

Na esteira do pensamento ontológico de Marx, compreende-se que só se toma de fato, o retorno ao próprio ser como fulcral no processo de conhecimento, “quando suas qualidades essenciais são compreendidas como momentos de um processo de desenvolvimento essencialmente histórico” (Lukács, 2010, p.69). Não se trata de um aprisionamento às manifestações imediatas e rudimentares da práxis, o que desembocaria num certo empirismo vulgar, mas uma adequação do processo de conhecimento à historicidade, característica exclusiva e específica do ser social. Uma vez que o ser social é, essencialmente histórico, e sua práxis mediada por uma processualidade histórica irreversível de necessidades e possibilidades, o conhecimento atua na reprodução social como elemento que, partindo das reais necessidades humanas pretende auxiliar na decisiva escolha entre alternativas. “Por isso, o conteúdo e a forma de cada ente só podem ser concebidos através daquilo em que ele se tornou no curso do desenvolvimento histórico” (Lukács, 2010, p.70). A concepção de um ser histórico, organicamente processual, livra a ontologia marxiana de qualquer possibilidade de “absolutização da vida cotidiana”.

A crítica de Marx é uma crítica ontológica. Parte do fato de que o ser social, como adaptação ativa do homem ao seu ambiente, repousa primária e irrevogavelmente na práxis. Todas as características reais relevantes desse ser podem, portanto, ser compreendidas apenas a partir do exame ontológico das premissas, da essência, das consequências etc. dessa práxis em sua constituição verdadeira, ontológica (Lukács, 2010, p. 71).

A práxis é tomada como fundamento de todo conhecimento do ser devido sua constituição como elemento chave no processo de superação do modo de adaptação passivo – ser orgânico, pelo modo de adaptação ativa – ser social. Mediada pela práxis, a análise da gênese do ser social põe num movimento consequente os desdobramentos de seu surgimento em um patamar de igualdade, visto que consolida um desenvolvimento cada vez mais elaborado do “recoo das barreiras naturais do ser”. “Gênese e desdobramento são, em última análise, momentos iguais, ainda que não do mesmo tipo, dessa processualidade histórica de todo ser..., não importando se tentarmos entender o ser em sua unicidade ou em sua multiplicidade” (Lukács, 2010, p. 72). Daí resulta a concepção de um ser histórico inaugurada por Marx - e resgatada por Lukács, em sua obra de maturidade – porque sua essência não é dada a priori, mas resulta do processo de desenvolvimento onto-histórico que lhe é inerente. (Lessa, 2012)

A atuação da linguagem como “uma forma de comunicação totalmente nova entre os exemplares do gênero” (p.82), ou ainda, como “a verdadeira consciência prática” que “nasce, como a consciência, somente da precisão, da necessidade da relação com outras pessoas” (p.83) revela em que medida o trabalho se apresenta como ato fundante, portanto práxis fundamental e modelo para toda a práxis humana posterior. Pelo trabalho, também, ou melhor, pela necessidade consequente do trabalho, ocorre também a sofisticação progressiva do conhecimento humano acerca da realidade, das coisas e de si próprio. A chave para a compreensão do lugar do conhecimento no processo de reprodução social é, como dito anteriormente, a compreensão de como o trabalho e as necessidades postas por sua realização operam a partir do *ser-conhecido* até chegar ao conhecimento do *ser-em-si*. Se no próprio ato de trabalho ocorre “a transição do mero conhecido para o reconhecido”, o conhecimento se efetiva pela objetivação de um “espelhamento ideal realmente consciente” (p.86) do objeto. O conhecimento é, no processo de reprodução social desde o seu início, a superação humana da imediatidade “com os objetos e relações de seu ambiente, tanto inorgânicos quanto orgânicos (e mais tarde também sociais)” (p. 83). Assim como a linguagem, o conhecimento adquire, ao longo do tempo, um caráter essencialmente universal, sem, contudo, deixar de realizar-se nos atos dos indivíduos singulares, conscientemente ou não.

Uma determinação fundamental da *generidade-não-mais-muda*¹² só é possível pela constituição do gênero como uma totalidade articulada, “cuja própria reprodução, altamente complicada, pressupõe e exige certas atividades, modos de comportamento etc. dos indivíduos que a ela pertencem” (p. 89). O conhecimento, como órgão auxiliar na reprodução social no que se refere à escolha entre alternativas, ratifica o que Lukács (2010), referindo-se a Marx, dimensiona como a constatação de que os homens fazem sua própria história, ainda que não em circunstâncias por eles escolhidas. Ou seja, o conhecimento, em sentido ontológico, sobre as posições assumidas pelos indivíduos quanto aos problemas postos pelo desenvolvimento histórico de sua práxis.

Quanto mais desenvolvida uma sociedade no sentido social, tanto mais variadas decisões de detalhes ela exige de cada um de seus membros, em todos os domínios da vida, de tal modo que, objetivamente, domínios próximos entre si também podem, frequentemente, mostrar grandes diferenças no tipo de reações exigidas; pensemos no comércio e na Bolsa, no comportamento de crianças em casa e na escola etc. etc. etc. (Lukács, 2010, p. 91)

¹² “Marx determina-a como conjunto das relações sociais”(Lukács, 2010, p. 89)

Se se compreende a individualidade, característica exclusiva dos seres humanos, “como sistema próprio, socialmente determinado, de reagir às alternativas que a vida apresenta” (p. 95), deve-se compreender, também, que o conhecimento como órgão auxiliar do processo de reprodução social amplo, é chamado a atuar, do mesmo modo, “no processo de reprodução dos exemplares singulares do gênero” (p. 95). O conhecimento assume, tendencialmente, uma importância objetiva e subjetiva cada vez mais complexa e crivada de determinações, em ambos os aspectos.

Ainda conforme Lukács, 2010,

Essa grande multiplicidade de reações, muitas vezes às mesmas novas tarefas postas pelo movimento social, não significa, que o impulso dominante desse desenvolvimento sempre tivesse sido produzido por iniciativas individuais. Ao contrário, a história mostra que tanto a crescente diferenciação dos problemas socialmente solúveis quanto sua maneira, seu conteúdo, sua forma etc., em última análise são sempre postos na ordem do dia pelo desenvolvimento da sociedade como um todo (Lukács, 2010, pp. 91-92)

De tudo isso, tem-se que, sob o crivo da análise onto-histórica do desenvolvimento da práxis humana, desde a mais primitiva realizada pelo trabalho, cabe ao ser humano “adequar-se ou rebelar-se praticamente contra as tendências objetivas de desenvolvimento e, portanto, também àquelas da diferenciação das motivações das decisões alternativas” (p. 91). O campo de possibilidades ora anunciado refere-se, inclusive a grupos inteiros como às classes sociais, sendo que “isso acontece tanto no conteúdo social que será decidido na alternativa, como no peso da decisão para a vida pessoal de seu sujeito” (p. 97). Se o curso de vida do ser humano em geral consiste numa “cadeia de decisões”, isso se repete, não de forma linear, nos processos históricos e sociais mais amplos, nos quais os organismos de classe são submetidos a decisões alternativas.

Diante desse complexo de determinações, abre-se um campo ainda mais elástico para atuação do conhecimento no que tange à reprodução do ser social. Se tomamos, aqui, a concepção de ideologia, no sentido de Marx para além de um simples sinônimo de falsa consciência, como linha de análise fica evidente, mesmo que em linhas gerais, a presença de um componente ideológico no conhecimento do próprio ser. Uma consequência processual dessa complexificação no desenvolvimento da genericidade recai no fato de que “permite em termos processuais e ontológicos a expressão dos níveis de ação do seu ser em medida crescente, simultaneamente distintos” (p.111). Não se trata de supervalorizar a importância do conhecimento no desenvolvimento de tais processos ligados à construção da genericidade, mas

garantir-lhe um estatuto ontológico que se traduz pelo seu caráter processual. Ao conhecimento não cabe explicar “a prática segundo a ideia”, mas, demonstrar e explicar “a formação das ideias segundo a prática material” (Marx, 2002, p.36).

REFERÊNCIAS

JIMENEZ, Susana V. **A educação e a relação teoria-prática:** considerações a partir da centralidade do trabalho. IN. JIMENEZ, S. V. e FURTADO, E. *Trabalho e educação: uma intervenção crítica no campo docente*. Fortaleza: Demócrito Rocha, 2001.

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

_____. **Para além de Marx?** Crítica da teoria do trabalho imaterial. São Paulo: Xamã, 2005.

_____. **Para compreender a ontologia de Lukács**. Ijuí: Ed. Unijuí, 2007. 3ªed.

_____. **Trabalho e proletariado no capitalismo contemporâneo**. São Paulo: Cortez, 2007.

LUKÁCS, György. **Prolegômenos para uma ontologia do ser social**. Boitempo. São Paulo, 2010.

MARX, Karl. **O capital: crítica da economia política**. Boitempo. São Paulo, 2013.

_____. **O Capital. crítica da economia política**. Volume I – Livro Primeiro. Nova Cultural. São Paulo, 1996.

_____. **O Capital: crítica da economia política**. Livro I Tomo I. Nova Cultural, São Paulo, 1985.

MARX, Karl e Engels, Friedrich. **A ideologia alemã**. Martins Fontes. São Paulo, 2002.

MARX, Karl e ENGELS, F. **A ideologia Alemã**. Tradução de José Carlos Bruni e Marco Aurélio Nogueira. 10ª ed. São Paulo: Hacitec, 1996.

MARX, Karl. **Manuscritos Econômico-Filosóficos**. (Primeiro manuscrito). Lisboa: Edições 70, LDA, 1993.