

# O reflexo como "não-ser" na antologia de Lukács: uma polêmica de décadas

SÉRGIO LESSA \*

Ao falecer, em 1971, Georg Lukács deixou dois manuscritos intitulados *Para a ontologia do ser social* e os *Prolegômenos à ontologia do ser social* (respectivamente, a "grande" e a "pequena ontologia") (1). Como é sabido, o terreno da investigação ontológica foi o escolhido por Lukács para, no contexto contemporâneo, reafirmar as teses de Marx acerca da radical historicidade e sociabilidade do mundo dos homens e para demonstrar a possibilidade ontológica (que não deve ser confundida com possibilidade *imediata*) da revolução socialista. É difícil exagerar o caráter polêmico, nos dias em que vivemos, de uma tal *démarche*. Não apenas a discussão ontológica parece ser um contra-senso após toda a crítica moderna à ontologia medieval, com também postular a possibilidade ontológica da subversão revolucionária da ordem capitalista vai de encontro ao *main stream* da produção teórica dos nossos dias. Não é de se estranhar, portanto, que os últimos escritos de Lukács tenham sido recebidos quase sempre com surpresa, para dizer o mínimo.

Em poucos anos, o debate acerca destes manuscritos deu origem a duas vertentes principais: aqueles que se propõem a investigar a fundo a ontologia lukácsiana, concebendo-a como a contribuição mais significativa, neste século, para superar a crise do marxismo e do movimento revolucionário; e,

\*Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Alagoas.

1. G. Lukács. *Per l'ontologia dell'essere sociale*. Roma, Editori Riuniti, 1976-81. *Prolegomini all'ontologia dell'essere sociale*. Milão, Guerini e Associati, 1990.

de outro, aqueles que rejeitaram *in lumine* a iniciativa do último Lukács, encarando-a como uma tentativa frustrada de fundamentar em bases metafísicas o que denominam de "crença" de Lukács no socialismo soviético e nas propostas de Marx. Artigos, coletâneas, ensaios se sucederam, delimitando com crescente precisão e radicalidade as divergências entre as duas vertentes, até que elas se converteram em dois pólos antinômicos que já não mais se reconhecem enquanto interlocutores válidos do debate sobre o Lukács da maturidade (2). A história deste debate, o processo pelo qual cada uma das vertentes, num processo de tentativa e erro, de aproximações, constituiu o núcleo duro dos seus argumentos e concepções, é uma investigação das mais interessantes. Entre outras coisas, permitiria elencar os seus tópicos centrais e, deste modo, elaborar uma agenda dos aspectos prioritários a serem investigados na ontologia de Lukács.

Em que pese tudo o que já foi escrito a favor e contra o último Lukács, apesar de décadas de polêmicas e investigações, há uma questão decisiva que, tanto quanto o sabemos, está à espera de um tratamento mais circunstanciado, e é nosso objetivo neste artigo procurar fornecer elementos para a sua resolução. Ela está na raiz da constituição da vertente antilukácsiana neste debate, e se tornou conhecida pela primeira vez em 1977 quando Ágnes Heller, Ferenc Feher, G. Markus e M. Vajda publicaram, na revista *Aut-Aut*, sob o título "Annotazioni sull'ontologia per il compagno Lukács", as suas objeções à "grande ontologia" apresentadas ao filósofo húngaro no inverno de 1968-9 (3). Em 1983, patrocinada por A. Heller, é publicada a tradução para o inglês deste texto.

Segundo Heller, Feher, Markus e Vajda, a ontologia de Lukács seria intrinsecamente contraditória, portadora de uma insuperável antinomia interna, já que conteria duas concepções ontológica não apenas distintas, mas entre si incompatíveis (4). A primeira destas concepções, ainda devedora do

2. Da vertente simpática a Lukács, os autores mais significativos são Nicolas Tertulian e Guido Oldrini. Este último é o organizador das duas mais importantes coletâneas desta corrente: *Lukács* ( Amaldo Mondatori, Milão., 1979) e *Il marxismo della maturità di Lukács* ( Nápoles, Prismi, 1983). Da vertente antilukácsiana, as duas principais coletâneas são J. Marcus e Z. Tarr (org.) *Georg Lukács - Theory, politics and culture* (New Jersey, Transaction Publishers, 1989) e Ágnes Heller (org.) *Lukács reappraised*, Columbia University Press, 1983).

3. A redação dos *Prolegômenos à ontologia do ser social*, que teve lugar logo após este debate, não deixa dúvidas que Lukács rejeitou *in totum* os argumentos de seus discípulos. Neste sentido, a argumentação de Nicolas Tertulian (cf. sua introdução à edição italiana dos *Prolegômenos*, op. cit.), nos parece definitiva.

4. De algum modo, parece que Heller, Feher, Markus e Vajda tentaram voltar contra lukács seu argumento acerca da dupla ontologia no interior do pensamento hegeliano. Contudo, ao contrário do que teria ocorri-

do stalinismo, conceberia essência social como idêntica à reprodução econômica, com isto reduzindo a consciência a mero epifenômeno da processualidade sócio-global. Tanto assim, segundo eles, que Lukács teria denominado a consciência como "não-ser", como "não-realidade" em contraposição à identificação da essência social à esfera econômica - e isto não em qualquer lugar da obra, mas no seu capítulo decisivo, aquele dedicado ao trabalho. Segundo as "Annotazioni..." esta concepção ontológica, ao fim e ao cabo, terminaria por qualitativamente identificar as leis naturais e as leis sociais através da rigorosa necessidade que presidiria a ambas. Em oposição a esta concepção muito próxima ao marxismo vulgar, teríamos uma outra que reconheceria a relevância ontológica da consciência para a processualidade social, e abandonaria a velha concepção do marxismo vulgar incapaz de superar a dualidade entre essência e fenômeno, entre economia e totalidade social e, por fim, entre ser e consciência (5).

O argumento de Heller, Feher, Markus e Vajda segundo o qual Lukács identificaria mundo social e natureza, num equívoco que se assemelharia, de algum modo, ao de Engels na *Dialética da natureza*, foi o que se demonstrou o mais débil no debate. Não há em Lukács qualquer esforço neste sentido, enquanto há inúmeros momentos em que ele reafirma exatamente o oposto; ou seja, a novidade ontológica do ser social frente à natureza. A fragilidade deste argumento é tamanha que, com exceção de um único e débil artigo que identifica Lukács ao idealismo platônico (6), ele jamais foi retomado. O outro argumento, segundo o qual Lukács identificaria, de modo rígido e absoluto, essência à necessidade e fenômeno ao acaso, fundamentalmente através da identificação entre essência social e atividade econômica, já foi objeto de argumentação contrária, e não retomaremos a este tópico neste artigo (7).

do com o filósofo alemão, cuja obra tem uma relevância inquestionável, a ontologia de Lukács não passaria de um esforço «fracassado», como diria anos mais tarde A. Heller. (Cf. A. Heller. Lukács later philosophy", in *Lukács reappraised*, op. cit., p. 189.)

5. Heller, Feher, Markus e Vajda, "Annotazioni sull'ontologia per il compagno Lukács", *Aut-Aut*, janeiro-abril de 1977, p. 22-3.

6. T. Rockmore. "Lukács and marxist history of Philosophy" in *Georg Lukács, Theory, culture and politics*, op. cit.

7. Nicolas, Tertulian. "El renacimiento de la Ontología: Hartmann, Heidegger e Lukács" e também "Georg Lukács y las tragedias del siglo". in *Ontología del ser social*, Ediciones de Sociología Rural, México; Departamento de Sociología Rural, Universidad Autónoma de Chapingo, 1987; 71-94. S. Lessa, "Introdução" in "A centralidade do trabalho na ontologia de Lukács", tese de doutoramento, IFCH, Unicamp, 1994.

O terceiro argumento se desdobra em duas partes. A primeira delas postula que Lukács teria concebido a consciência como um mero epifenômeno do ser social. A segunda parte deste argumento reza que, justamente por conceber a consciência como epifenomênica, Lukács a caracterizaria, no capítulo dedicado ao trabalho, como "não-ser", como "não realidade".

A contraposição a Heller, Feher, Markus e Vajda, no que diz respeito à primeira parte do argumento, foi suficientemente realizada, tendo sido a questão escrutinada nos seus mais diferentes aspectos. Tanto no exame das categorias do trabalho, da ideologia, da reprodução e do estranhamento, como também na investigação acerca das categorias da continuidade, essência e fenômeno em Lukács, vários artigos, ensaios, teses, etc. ressaltam a importância decisiva da consciência, enquanto momento essencial do mundo dos homens, tanto na "grande" como na "pequena ontologia". Que a consciência não é, em Lukács, um mero epifenômeno, mas sim uma determinação ontológica essencial ao ser social, é algo que já foi, tanto aqui quanto no exterior, sobejamente estabelecido. Não pretendemos, por isso, retomar frontalmente a este aspecto da questão.

Todavia, tanto quanto o sabemos, nenhum texto foi ainda escrito para enfrentar o nóculo da segunda parte deste argumento dos ex discípulos de Lukács. Não que ela não tenha importância, pois se refere a um ponto nevrálgico da concepção lukácsiana do ser social enquanto causalidade teleologicamente posta: se a consciência é uma instância ontológica decisiva do ser social, como pôde o filósofo húngaro caracterizá-la como "não-ser" como "não realidade"? Teriam razão Heller, Feher, Markus e Vajda ao assinalarem que esta contradição no texto lukácsiano é reveladora de uma antinomia mais profunda que eles denominaram contradição entre a primeira e a segunda concepção ontológica de Lukács? Ou, como procuraremos demonstrar, as passagens em que Lukács se refere ao "não-ser" e à "não realidade" foram incorretamente interpretadas pelos autores da "Annotazioni...".

A resolução desta disputa requer, antes de mais nada, o minucioso exame do texto lukácsiano onde tal caracterização da consciência teria sido feita. Trata-se da passagem em que, ao analisar o momento da busca dos meios no contexto do ato de trabalho, o filósofo húngaro examina o processo de reflexão do real pela consciência. O que requer, por sua vez, algumas considerações introdutórias acerca da concepção lukácsiana da relação sujeito-objeto).

### **Algumas considerações iniciais: reflexo e trabalho**

As considerações de Lukács acerca tanto da necessária captura de determinações do real pela subjetividade, no contexto do trabalho (8), como da recíproca irredutibilidade entre teleologia e causalidade, operam uma dupla ruptura. Elas são uma recusa total tanto da identidade sujeito/objeto, como também da mecânica submissão da subjetividade à objetividade. Aqui, como em outros momentos de sua ontologia, Lukács postula um *tertium datur*: o trabalho é a mediação fundante da distinção, e concomitante articulação, entre as esferas da subjetividade e da objetividade.

Para nosso autor, do ponto de vista da subjetividade, a atividade de apreensão do real, imprescindível ao pôr teleológico, tem o caráter de reflexo. Como este termo foi apropriado pelo marxismo vulgar e dele se tornou quase sinônimo, a sua mera menção sugere uma tentativa de solução simplista e de baixo nível ao complexo problema da articulação entre objetividade e subjetividade. Isto não significa, no entanto, que esta seja a única concepção possível do reflexo. Lukács, em particular, jamais abandonou esta categoria, ao mesmo tempo que sempre recusou peremptoriamente as formulações que a ela foram dadas pelo marxismo vulgar.

Esta disputa pelo caráter do reflexo é retomada, em *Para a ontologia do ser social*, através da análise do processo, imprescindível ao trabalho, de apropriação do real pela consciência. Nesta obra, Lukács reafirma a pertinência da teoria do reflexo, e a sua importância fundamental para uma ontologia materialista-dialética do ser social, desde que seja compreendido que o reflexo, por ser uma categoria social, está ontologicamente impossibilitado de ser mera cópia do real pela subjetividade. Antes de ser sinônimo de mecânica submissão da subjetividade ao real, o reflexo é, para Lukács, a forma especificamente social da ativa apropriação do real pela consciência.

Detenhamo-nos sobre estas questões, pois elas são decisivas para delimitar a que nosso autor se refere ao definir o reflexo enquanto "não-ser". Em *Para a ontologia do ser social*, no capítulo "O trabalho", Lukács inicia a análise da categoria do reflexo assinalando que há uma efetiva heterogeneidade entre a necessidade de captura da legalidade do ser-precisamente-assim existente (9) e o momento da transformação teleológica-

8. Aqui como ao longo de todo o artigo, trabalho é considerado como a protoforma de toda e qualquer ato humano; como a forma originária e mais simples de síntese entre teleologia e causalidade. As segundas referências ao trabalho não significam, portanto, qualquer reducionismo do ser social ao do trabalho estrito senso, mas apenas o reconhecimento da centralidade ontológica do trabalho enquanto categoria fundante do ser social, para Lukács. Sobre a complexa articulação entre trabalho e totalidade social, cf. S. Lessa. "A centralidade do trabalho na ontologia de G.Lukács", op. cit.

9. "(...) uma das premissas objetivas, ontológicas, do trabalho é que apenas um reflexo correto da realidade como ela é em-si, independente da consciência, pode conduzir à realização da posição teleológi-

mente orientada do real (p.36). Reflexo do real e realização dos fins são, para ele, os dois elementos decisivos e entre si heterogêneos, da complexa unidade que se desdobra no interior da categoria do trabalho. Desta angulação, a gênese e desenvolvimento da categoria do reflexo vêm associados à complexa evolução da práxis social.

Esta delimitação é decisiva: o reflexo não funda o real e, por si só, não funda a subjetividade. Nem a consciência pode ser reduzida ao reflexo, nem o objeto é pura e simplesmente o refletido. Novamente temos aqui o *tertium datur lukácsiano*, ou seja, nem a identidade sujeito-objeto, nem o marxismo vulgar.

A heterogeneidade ontológica entre causalidade e teleologia, um dos pilares da ontologia lukácsiana, se expressa, neste complexo de questões, na "precisa" separação entre sujeito e objeto. Na esfera gnosiológica, sujeito e objeto serão sempre distintos já que, no plano mais geral, teleologia e causalidade são, sempre, ontologicamente heterogêneos. Por isso, o máximo da apropriação do real pela consciência é o "reflexo" enquanto "ato de consciência". Este ato eleva o real à "posse espiritual" num processo de constante "aproximação" que, justamente por isso, não pode jamais se converter em identidade (pp.36-7).

O que nos interessa, aqui, é que esta articulação entre sujeito e objeto via reflexo, não apenas é fundamental para a solidez categorial da ontologia de Lukács, como também implica que, com absoluta necessidade, no reflexo "(...) se realiza uma separação, um destacar-se, do homem do seu ambiente, uma tomada de distância que se manifesta com clareza no confronto entre sujeito e objeto."(p.3X)

Em outras palavras, o fenômeno social do reflexo não apenas reproduz de forma aproximativa o real na consciência, mas também realiza sujeito e objeto enquanto pólos distintos da relação gnosiológica. O conhecimento, portanto, não é a superação da distância entre o subjetivo e o objetivo, mas justamente a sua mais plena reprodução. Apenas tendo por mediação esta distância, pode o conhecimento se realizar enquanto movimento de constante aproximação da consciência ao ser. Em outros termos, a crescente aproximação do reflexo ao real implica tanto no desenvolvimento da distinção entre sujeito e objeto, como também em formas crescentemente evoluídas do para-si desta relação. Nas palavras de Lukács, "No reflexo da re-

ca. pela qual as causalidades naturais, de heterogêneas e indiferentes em relação à finalidade, são transformadas em causalidades postas."(p.51). Devido ao seu grande número, as citações do capítulo "II trabalho" de *Per l'ontologia...*, op. cit., serão referidas, no corpo do texto com o número da página entre parêntesis.

alidade, a reprodução se destaca da realidade reproduzida, se coagula numa 'realidade' própria da consciência."(p.38)

É neste contexto que Lukács, na seqüência da citação acima, faz a primeira referência que conduz Heller, Feher, Markus e Vajda a concluir que Lukács postula a "não realidade" da consciência. Literalmente, afirma o filósofo húngaro que, com este destacar-se do reflexo em relação à realidade produzida, "nasce uma nova forma de objetividade, *mas não uma realidade*, e - em sentido ontológico estrito - não é possível que a reprodução seja da mesma natureza daquilo que ela reproduz, tanto menos idêntica a ela. Ao contrário, no plano ontológico, o ser social se subdivide em dois momentos heterogêneos, verdadeiramente opostos: o ser social e o seu reflexo na consciência. Esta dualidade é um fato fundamental no ser social." (p.38 - grifo nosso)

Com estas palavras Lukács afirma que o ato de reflexão do real pela consciência dá origem a uma "nova objetividade", a qual é "uma realidade própria da consciência". Esta "nova objetividade" confere um "caráter dual" ao mundo dos homens. As categorias pensadas compõem "uma 'realidade' própria da consciência". Esta "realidade" é uma "nova forma de objetividade, mas não uma realidade", pois, em "sentido ontológico", "não é possível que a reprodução seja da mesma natureza daquilo que ela reproduz, tanto menos idêntica a ela".

No mesmo sentido, poucas páginas à frente, Lukács afirma que o processo gnosiológico impõe uma insuperável dualidade na qual, por um lado, temos o reflexo que, "considerado ontologicamente em si não é ser (*kein Sein ist*)" (p.41); e, por outro, a ineliminável objetividade originária do ser. Segundo o filósofo húngaro, esta dualidade é um momento fundamental do trabalho, e se desdobra no interior da sua unitariedade processual última; ela "é um fato fundamental do ser social" e um dos momentos decisivos da distinção, no plano do ser, entre o mundo dos homens e a natureza. (p.38) Na gênese desta "dualidade" entre o pensado e o real se expressa o caráter ativo da consciência no ato do reflexo - e, tal como a consciência, esta "dualidade" não é mero epifenômeno da processualidade social, mas um dos seus traços ontológicos essenciais.

Ainda que o texto deixado por Lukács esteja longe de ser um primor de clareza, nos parece haver pouco lugar a dúvidas, nesta passagem, ao que ele se refere. O reflexo do real pela consciência funda uma "dualidade" que reproduz a insuperável distinção ontológica entre causalidade e teleologia: a dualidade entre objeto pensado e objeto real. A mediação entre os dois pólos desta dualidade tem a sua forma mais simples, originária, no processo de trabalho. Não podemos agora nos deter na exposição de como Lukács concebe estas mediações; o que nos interessa é assinalar que as ex-

pressões "não-ser" e "não-realidade" do reflexo, quando colocadas no contexto em que foram escritas, perdem a força que pareciam ter na forma como foram apresentadas por Heller, Feher, Markus e Vajda. Em primeiro lugar, porque o "não-ser" e a "não-realidade" se referem ao reflexo, e não à consciência, que é muito mais que simples reflexo. Em segundo lugar, porque Lukács afirma que esta "não-realidade", este "não-ser" é uma "nova forma de objetividade", com o que atenua a negatividade destas expressões. Lukács se refere, com elas, à peculiar forma de "objetividade", de "realidade" que é o reflexo, uma processualidade que exerce uma influência material efetiva no desdobramento categorial do mundo dos homens mas que, no entanto, é ontologicamente distinta da materialidade peculiar à objetividade primária do ser. Caso tais negações sejam consideradas como negação da existência do reflexo, o texto de Lukács se tornaria totalmente sem sentido.

Antes de prosseguirmos, vale a pena assinalar que, caso Lukács houvesse redigido acerca da categoria social do reflexo tão somente as passagens até agora comentadas, já seria evidente a sua ruptura com o marxismo vulgar. Para ele, o reflexo é uma atividade da consciência que cria uma "nova forma de objetividade", "uma realidade própria da consciência"; a qual, juntamente com outros fatores objetivos e subjetivos, será determinante do ser-precisamente-assim de cada pôr teleológico, de cada ato humano. Em nenhum momento, e de modo algum, portanto, o reflexo significa a mecânica submissão da subjetividade ao objeto, mas antes uma atividade da consciência que, no interior do trabalho, atende à necessidade de captura de determinações do ser-precisamente-assim existente.

Em segundo lugar, é necessário apontar que as considerações de Lukács acerca do caráter social do reflexo vão para muito além do reconhecimento (já em si decisivo) do fato desta atividade da consciência dar origem a uma "nova forma de objetividade". Argumenta que, *se na imediatividade de cada ato de reflexão*, "o reflexo é determinado pelo seu objeto"(p.38) (10), não menos verdadeiro é que este ato de reflexão é uma atividade *orientada*. Ainda que espontâneo na sua origem, este impulso em direção ao real tanto alcança um ser-para-si cada vez mais desenvolvido com o avanço da sociabilidade, como também é ele próprio cada vez mais intensamente posto de forma teleológica. A teleologia operante neste complexo, por isso, sempre influi, por vezes de forma decisiva, sobre o modo de inserção do conteúdo imediatamente refletido na totalidade dos conhecimentos já adquiridos. A

10. Apenas colhendo - de forma aproximativa, jamais absoluta - as reais determinações do Ser-precisamente-assim existente, pode o reflexo ser um momento constitutivo do pôr teleológico.



queda livre dos corpos, que na imediaticidade de cada reflexão teve sempre o mesmo conteúdo, pôde ser compreendida das formas as mais diversas ao longo da história. Isto todavia não significa que a objetividade da queda livre dos corpos seja de algum modo "relativa", seja de algum modo construído da subjetividade humana.. Pelo contrário, apenas porque a subjetividade precisa capturar determinações do ser-precisamente-assim existente, e o reflexo corresponde a esta necessidade, pode a consciência, em diferentes momentos históricos e imersa em distintas relações sociais, construir hipóteses distintas (tendencialmente cada vez mais próximas ao real), de um fato objetivamente existente.

Nas palavras de Lukács, esta situação "faz com que as reproduções não possam jamais ser cópias fotográficas, mecanicamente fiéis, da realidade. Elas são sempre determinadas pela finalidade, quer dizer, em termos genéticos, pela reprodução social, pela vida; na origem, pelo trabalho."(p.39)

Assim procedendo, Lukács reconhece na categoria do reflexo um ato da subjetividade que, de forma mais ou menos consciente, permeia toda aproximação da consciência ao real. Ao converter o real em "posse espiritual", a consciência desdobra uma apropriação ativa que, sem deixar de refletir o ser-precisamente-assim existente, o faz de modo historicamente determinado. Está aqui aberto o campo para a delimitação da influência de complexos como a ideologia, a política, as alienações (11), a arte, etc., nos processos gnosiológicos. Sem entrarmos na discussão da especificidade da influência de cada um destes complexos no processo de crescente aproximação do real pela consciência, o que extrapolaria em muito o escopo desta investigação, concluiremos assinalando que, para Lukács, através do reflexo, a consciência reproduz ativamente tanto o seu próprio processo de captura do real, como também a distinção ontológica entre sujeito e objeto, entre subjetividade e causalidade. A reprodução desta distinção se consubstancia na gênese e no desenvolvimento daquela "nova objetividade" que é a esfera do pensado em contraposição ao ser-precisamente-assim existente (12).

11. Diferentemente dos nossos escritos anteriores, para tornar o texto menos hermético preferimos traduzir *Enfremdung* por *alienação* (e não por *estranhamento*) e *Entäusserung* por *exteriorização* e não por *alienação*).

12. As reações à propositura lukácsiana do reflexo enquanto efetivação, no plano gnosiológico, da heterogeneidade ontológica entre sujeito-objeto assim como da complexa relação entre teleologia e causalidade no contexto da busca dos meios, cobrem um amplo espectro. De um lado, desperta no leitor menos atento a sensação de estar tratando com um ultrapassado ideólogo do pior marxismo vulgar. Todavia, também tem despertado reações diametralmente opostas. Tom Rockmore, em "Lukács and marxist history of philosophy", op. cit., argumenta ser o materialismo histórico, tal como proposto por

Que, neste contexto, seria um contra-senso tomar em sentido literal as expressões "não-ser" e "não realidade" empregadas por Lukács para caracterizar a peculiar "forma de objetividade" do reflexo, é algo que não requer maiores argumentos. Do mesmo modo, é desnecessário voltar a insistir o quanto esta concepção do reflexo é distinta da do marxismo vulgar. Não possuem, portanto, Heller, Feher, Markus e Vajda qualquer razão ao postularem a filiação de Lukács ao marxismo vulgar tradicional, mesmo quando nosso autor utiliza uma categoria (o reflexo) que foi - indevidamente - identificada ao pior marxismo. Tanto neste particular, como em qualquer outra categoria decisiva de sua Ontologia, encontramos sempre a sua radical rejeição do marxismo vulgar; e a raiz desta rejeição está, também, no reconhecimento do papel ontologicamente essencial da consciência para a história humana.

Contudo, se Heller, Feher, Markus e Vajda não têm razão em seus argumentos, não menos verdadeiro é que há efetivamente algo de estranho no texto de Lukács, e isto deve ser esclarecido: se a consciência é tão decisiva para a sua concepção do devir-homem dos homens - e se, no interior da consciência, o reflexo é uma atividade fundamental - por que ele caracterizou a "nova forma de objetividade" que vem a ser com o reflexo como uma "não realidade", como "algo que não é ser?" Para responder a esta indagação é necessário que nos debruçemos sobre as outras passagens nas quais a "realidade própria da consciência" é caracterizada como "não-ser".

Lukács, um "platonismo invertido, que nega a separação idealista entre pensamento e realidade" à medida em que, pensamento e realidade se relacionariam enquanto "aspectos" de um processo dialético mais profundo. Com isto, Lukács estaria se opondo à Marx em pelo menos dois "dogmas marxistas básicos" concernentes a relação ser-pensamento. Em primeiro lugar, o pensamento não pode depender do ser. Pois, se o ser é independente do pensamento, como poderia haver qualquer ligação conceitual entre eles? Por outro lado, sendo o ser independente, como pode o pensamento agir sobre o ser? Assim, ao contrário de Marx, onde teríamos uma inter-relação entre ser e pensamento enquanto duas entidades distintas, em Lukács, segundo Rockmore, teríamos uma forma "quase-spinoziana de marxismo", que apresentaria uma identidade de sujeito-objeto delineada pela afirmação de que subjetividade e objetividade seriam momentos distintos de um *mesmo* processo.

Isto posto, Rockmore prossegue argumentando que, paradoxalmente, o materialismo pelo qual Lukács diz ser portador se revela, no fundo, um completo idealismo. No seguinte sentido: o caráter de aproximação da subjetividade ao real, através do processo do conhecimento, termina por revelar o "caráter ilimitado do conhecimento", um traço do idealismo platônico que não teria sido tão completamente assumido nem mesmo pelo idealismo alemão.

As críticas de Rockmore falham por não se darem conta, com suficiente clareza, da enorme sofisticação do aparato conceitual lukácsiano frente à transparência simplória de alguns momentos do marxismo vulgar. Rockmore afirma que Lukács, ao contrapor sujeito e objeto como dois pólos ontologicamente heterogêneos que apenas existem em relação, estaria na verdade se contrapondo a "dois dogmas" do pensamento marxiano e propondo uma nova forma de identidade sujeito-objeto que seria portadora do princípio da infinitude do conhecimento (o máximo do idealismo, para ele). Ao assim argumentar, Rockmore tanto se revela portador de uma concepção vulgarizada do pensamento de Marx, como também irresponsavelmente desconsidera a extensa argumentação de Lukács acerca da insuperável heterogeneidade ontológica entre subjetividade e objetividade. Ao fazê-lo, transforma o pensamento lukácsiano em um todo inarticulado e contraditório, que em alguns momentos é expressão sofisticada do marxismo vulgar e, em outros, do idealismo mais extremado.

### **Ato e potência**

Após as considerações acima expostas, Lukács realiza uma inflexão na sua argumentação. Até este momento o reflexo foi analisado do ponto de vista da atividade da consciência no interior do trabalho. Tratará, agora, de um outro aspecto da categoria social do reflexo: a sua *ação efetiva* sobre o ser-precisamente-assim existente. Lukács opera esta inflexão assinalando que o reflexo "(...) é o veículo através do qual surgem novas objetividades no ser social, através do qual tem lugar a sua reprodução num mesmo nível ou em um mais alto. Com o que *a consciência que reflete a realidade adquire algum nível de possibilidade.*" (p.39 - grifo nosso)

A introdução da categoria da possibilidade descortina um novo horizonte de problemas. Para elucidá-los, o filósofo húngaro recorre a alguns elementos da *dynamis* aristotélica. Lembra ele que Aristóteles "reconhece a estrutura ontológica da posição teleológica quando, articulando indissociavelmente a essência desta ao conceito de *dynamis*, diz que a potência (*dynamis*) é a 'faculdade de conduzir a bom fim uma dada coisa e de realizá-la segundo a própria intenção' (13)".

Sendo assim, é a realização do ato que definirá a potência, de tal modo que o ato apenas pode ser a realização de uma potência a qual, todavia, no plano ontológico, se realiza enquanto tal pelo ato em si. Nas palavras de Aristóteles, citadas por Lukács, "relativamente à substância, o ato é anterior à potência", com o que o filósofo grego conclui que "Toda potência é, ao mesmo tempo, potência de duas coisas contrárias, já que, se de um lado, isto que não tem a potência de existir não pode ser a propriedade de qualquer coisa, de outro lado tudo o que tem a potência de existir pode também não passar ao ato. Portanto, aquilo que tem a potência de ser, pode ser e também não ser; e, portanto, a mesma coisa é potência de ser e de não ser (14)".

A Lukács, o que interessará destas colocações de Aristóteles será a determinação da potência enquanto "potência de ser e de não ser" (*vermögend /.../ zu sein /.../ nicht zu seill*): "A passagem do reflexo como particular forma de não-ser (*Nichtseins*) ao ser, ativa e produtiva, do pôr nexos causais, apresenta uma forma desenvolvida da *dynamis* aristotélica, que nós podemos indicar como caráter alternativo de todo pôr no processo de trabalho." (p.42)

13. G. Lukács, *Per una ontologia dell'essere sociale*, volII\*, p.41. A citação de Aristóteles pode ser encontrada em *Metafísica*, livro D, 12.

14. Aristóteles. *Metafísica*, op. cit., livro Q, 8. Apud G. Lukács, *Per una ontologia dell'essere sociale*, op. cit., p.41.

Esta citação 110S é importante por dois motivos. Em primeiro lugar, porque é o terceiro momento em que nosso autor se refere ao caráter de "não-ser" do reflexo. Em segundo lugar, porque postula a alternativa enquanto categoria mediadora no processo de objetivação da teleologia em causalidade posta. Veremos como, ao assim proceder, nosso autor fornece novos elementos decisivos para a elucidação do caráter de "não-ser" do reflexo.

A alternativa, enquanto categoria mediadora entre o "não-ser" do reflexo e a causalidade posta, se consubstancia, segundo Lukács, pela escolha, sempre em algum grau consciente, de uma entre as muitas possibilidades abertas a cada ação, atualizando a mera potencialidade previamente idealizada. Em poucas palavras, se algum grau de conhecimento do setor da realidade a ser transformado é imprescindível à objetivação, não menos verdadeiro é que o mero conhecimento do ser-precisamente-assim existente não é suficiente para consubstanciar uma nova objetividade. O conhecimento, em si e por si, não pode tomar ato a possibilidade previamente idealizada. Para tanto, é necessário que a realidade natural seja transformada, que deixe de ser um mero complexo causal e se converta, em alguma medida, em causalidade posta. Em suma, segundo Lukács, o elo ontológico que articula o reflexo, partícipe da prévia-ideação, com o produto resultante do processo de trabalho, é a categoria da alternativa.

Lukács prossegue sua análise da alternativa assinalando ser ela, sempre historicamente determinada. Toda teleologia tem por fundamento uma necessidade socialmente construída e, concomitantemente, toda finalidade deve ser capaz de transformar o real (cf. pp. 28 e 45, por exemplo). As mediações que se fazem presentes entre o ser-precisamente-assim de cada momento histórico, as alternativas e os correspondentes processos de objetivação-exteriorização não poderão sequer serem mencionados neste espaço.<sup>15</sup> O que nos interessa realçar é que, após sublinhar as condicionantes histórico-sociais que permeiam a categoria da alternativa, Lukács faz sua próxima referência à prévia-ideação enquanto "não-existente":

"Um projeto, por mais complexo e delineado com base em reflexos concretos, mas que seja rejeitado, permanece um não-existente (*Nichtseiendes*), não obstante esconda em si a possibilidade de se tornar um existente (*Seiendes*). Em substância, portanto, apenas a alternativa daquela pessoa (ou daquele coletivo de pessoas) que é requerida para colocar em movimento o processo de realização material mediante o trabalho pode atualizar esta transformação da potencialidade em existente" (p.47).

15. Sobre esta questão cf. S. Iessa. "Lukács, trabalho, objetivação e alienação". *Transformação*, Revista de Filosofia da Universidade Estadual Paulista, J 5: 1992; e também "Ontologia e objetivação em Lukács" *Práxis*, Belo Horizonte, 1: 1994. Há um belíssimo artigo de N. Tertulian. "le concept d'alienation chez Heidegger et Lukács", *Archives de Philosophie*: julho-setembro 1993.

o sentido das palavras de Lukács é preciso: uma prévia ideação (um "projeto") potencialmente objetivável ("com base em reflexos corretos") que seja "rejeitada", "permanece um não-existente". Tão somente a mediação de uma escolha (cujo horizonte é historicamente posto), por parte de um sujeito concreto, pode atualizar a potência inerente àquela prévia-ideação. Sem esta escolha o "projeto" não será objetivado e permanecerá um "não-existente". Já argumentamos que, para Lukács, a possibilidade é tanto a possibilidade que virá a ser posta, como também a possibilidade que não será convertida em ente objetivamente existente. A potência em Lukács, neste caso, tal como em Aristóteles, é a potência de ser e de não ser: todo ato de trabalho exhibe, de modo ineliminável, um caráter de alternativa, ele é sempre a atualização de uma possibilidade e a não atualização de outras igualmente possíveis.

Sublinhemos, para evitar equívocos: segundo Lukács todo ato de trabalho apenas pode vir a ser por meio de uma decisão alternativa; a processualidade desta decisão alternativa é puramente social. Todavia, novamente aqui os limites históricos se fazem atuantes: a decisão apenas pode se dar entre alternativas inscritas no real, sob pena de não poder ser um ato teleológico (o pôr teleológico, por definição, deve se objetivar pela transformação de setores da realidade, caso contrário será mero ato de consciência).

Este mesmo uso da expressão "não-existente" é encontrada em uma outra passagem do capítulo dedicado ao trabalho:

É fácil ver como (...) as alternativas podem se desenvolver somente a partir de um sistema de reflexos da realidade que funcione e seja elaborado dinamicamente (quer dizer, de um sistema de atos não-existentes [*nichtseiden*]). Mas igualmente fácil é ver que, somente quando os resultados dos reflexos não-existentes [*nichtseiden*] se solidificam em uma práxis, estruturada em termos de alternativa, do existente [*Seiendes*] apenas natural pode surgir um ser no quadro do ser social (00)' isto é, uma forma de objetividade deste existente total e radicalmente nova." (p.43)

A nós, no momento, não é decisivo o fato de Lukács, na seqüência desta citação, argumentar que a alternativa é, no processo real, como todo complexo social, um processo e não um ponto, um momento instantâneo (pp.43-4). O que nos importa é que, segundo o filósofo húngaro, o afastamento das barreiras naturais pelo avanço da sociabilidade faz com que, mesmo após terminado o ato de trabalho, com a finalização do produto, novas decisões alternativas sejam requeridas para a sua preservação, para seu uso num sentido ou num outro, etc. A atualização de uma possibilidade desencadeia, portanto, a necessidade de novas decisões alternativas que se

apóiam sempre sobre as anteriores, numa crescente complexificação das mediações que constituem cada alternativa possível e das decisões requeridas para estas escolhas (16).

Esse processo de sociabilização, pelo qual as decisões alternativas são cada vez mais baseadas em outras decisões alternativas e na causalidade posta e, portanto, cada vez menos sobre a causalidade natural simplesmente dada, indica, sempre segundo Lukács, tanto o limite "superior" como o "inferior" desta processualidade. De um lado, um projeto, por maior que seja sua potencial idade para se atualizar, apenas pode superar o seu caráter de "não-ser" através de uma decisão alternativa. Por outro lado, a forma do novo ser, do ente objetivado, é determinada pela necessidade que deve satisfazer. Esta necessidade e "as idéias a seu propósito"(p.4X) são os componentes que determinam a estrutura do projeto, a seleção dos setores da realidade que interessam diretamente à sua execução, ele.

É esta complexa relação da alternativa com a materialidade e a subjetividade que se desdobra em cada escolha que permite a Lukács afirmar sua "concretude". Toda escolha é, acima de tudo e sempre, "a decisão de uma pessoa concreta (ou de um grupo de pessoas) acerca das condições concretamente melhores para realizar uma finalidade concreta."(p.48)

Isto quer dizer que toda alternativa (e toda cadeia de alternativas) não pode jamais se referir à realidade em geral, mas a uma escolha concreta entre caminhos cuja meta (em última análise a satisfação de uma necessidade) a produzida não pelo sujeito que decide, mas pelo ser social no qual ele vive e opera. O sujeito pode somente assumir como objeto da própria finalidade, da própria alternativa, as possibilidades determinadas pelo terreno e pela obra deste complexo de ser, que existe independente dele. E, do mesmo modo, é também evidente que o campo da decisão é delimitado por este complexo de ser; segue-se que tem importância a amplitude, o alcance, a profundidade, etc. que caracterizam a correção do reflexo da realidade, mas isto não impede que também o pôr as séries causais no interior da posição teleológica seja - mediata ou mediatamente - determinada em última análise pelo ser social. (p.48)[17].

16. "O desenvolvimento do trabalho, por isso, contribui para que o caráter de alternativa da práxis humana, do comportamento do homem para com o próprio ambiente e para consigo próprio, seja sempre cada vez mais baseado sobre decisões alternativas. A superação da animalidade mediante o salto da humanização no trabalho e a superação da consciência epifenomênica, determinada apenas biologicamente, adquirem portanto, com o desenvolvimento do trabalho, uma tendência a se intensificar perenemente, a se tornar universal."(p.45)

17. No mesmo sentido: "É exatamente o processo social real, do qual emergem tanto a finalidade quanto o encontro e aplicação dos meios, que determina, delimitando-o concretamente, o espaço das possíveis demandas e respostas, das alternativas que realmente podem ser traduzidas em prática. Na totalidade (social) os componentes determinantes são delimitados com força e concretude ainda maior que nos atos posicionais singulares considerados isoladamente."(p.49)

Devemos realçar que, segundo Lukács, o reconhecimento desta malha de determinações causais que opera em cada pôr teleológico, em nada diminui seu caráter de alternativa. De fato, ainda que conectado por infinitos laços com as condições precedentes, o conteúdo das decisões alternativas não pode ser deduzido diretamente destas condições. O caráter de alternativa de todo ato humano certamente é sempre circunstanciado, é uma decisão alternativa entre alternativas postas pelo real (quer sejam construídas ou não pelos homens) - é sempre um ato concreto. Todavia, esta concretude em nada diminui o seu caráter de alternativa; pelo contrário, é apenas através dela que pode se objetivar, práxis social, este seu caráter de alternativa (18).

Para a elucidação do caráter de "não-ser" do reflexo, a nós é decisiva a enorme importância do ato subjetivo da escolha para atualização da potencialidade de uma prévia-ideação. Este fato, aliado às determinações históricas que necessariamente permeiam a categoria da alternativa enquanto mediação entre reflexo e objetivação, permitem elucidar como, ao se referir aos "reflexos não-existentes"(p.43), ou ao projeto que, uma vez não objetivado, "permanece um não-existente", Lukács tem em mente que o reflexo e o projeto não objetivado ainda não possuem uma existência material independente da consciência. Ou seja, enquanto partícipes de uma dada individualidade, enquanto elementos da subjetividade de um indivíduo, tal reflexo e tal projeto possuem uma existência efetiva, e exercem influências sobre o desdobramento categorial desta individualidade e, por esta mediação, atuam sobre o devir-humano dos homens. Contudo, esta existência efetiva, real, na esfera da subjetividade, destes reflexos e projetos não objetivados, é qualitativamente distinta da existência material que adquirem os projetos que passam pelo processo de objetivação-exteriorização. Fundamentalmente, porque a existência material da causalidade posta exhibe uma autonomia (ainda que relativa) e uma história própria que ontologicamente a distinguem do sujeito que a criou.

Tal como no caso anteriormente analisado, aqui também as expressões "não-ser" e "não-existentes" não devem ser tomadas em seu sentido literal. Fazê-lo significaria descaracterizar e distorcer o cerne da argumentação de Lukács nas próprias passagens em que elas são utilizadas. Que é infeliz o uso de tais expressões para caracterizar a "forma específica de objetividade" da subjetividade, é algo com o qual não podemos deixar de concordar. Contudo, utilizá-las como argumento para fundamentar a afirmação de que Lukács, tal

18. "A definição, por mais precisa, de um campo concreto, não impede que no ato da alternativa esteja presente o momento da decisão, da escolha, e que 'lugar' e órgão de tal decisão seja a consciência humana (...)" (p.49)

como o marxismo vulgar, considera a consciência como uma determinação ontológica secundária na processualidade social, como querem Heller, Feher, Markus e Vajda, não passa de uma grotesca deformação do sentido das palavras do filósofo húngaro. A longa discussão de Lukács acerca da relação entre reflexo, alternativa e o momento da objetivação-exteriorização no interior do trabalho é, por si só, um veemente sinal de como, para o filósofo húngaro, a consciência é uma categoria ontológica decisiva ao desdobramento do devir-homem dos homens; sendo para ele, portanto, tudo menos um epifenômeno.

Com isto, temos em mãos todas as passagens do capítulo "O trabalho" nas quais Lukács se refere ao reflexo enquanto "não-ser", "não realidade", e à prévia-ideação como "não existente", e poderemos passar à direta contraposição a Heller, Feher, Markus e Vajda.

### **"Não-ser": a problemática da negação ontológica**

Dentre todos os capítulos da sua ontologia, o capítulo dedicado a Hegel foi o único ao qual Lukács deu redação final e autorizou a publicação ainda em vida. Frente à incompletude e evidente inacabamento de toda a obra, o texto acerca de Hegel é uma referência que deve ser utilizada sempre que possível, já que temos a certeza que Lukács o considerava pronto para publicação, enquanto julgava necessário uma revisão do restante da obra. Qual exatamente seria o caráter do descontentamento de Lukács para com o conjunto de *Para a ontologia do ser social* é motivo de viva polêmica, a qual fizemos referências em trabalho anterior, e por isso não voltaremos a ela neste artigo. Mas é um fato unanimemente aceito, pelas fontes as mais variadas, que Lukács considerava problemática a redação do seu manuscrito.

Há uma passagem, no capítulo dedicado a Hegel, que pode fornecer indicações interessantes para elucidar o que Lukács quer dizer com a expressão "não-ser" do reflexo, ainda que não trate diretamente desta categoria social. Ao discutir o "papel da negação na realização dinâmica da dialética" em Hegel, Lukács critica o filósofo alemão justamente pelo fato de que, em seu pensamento, "o nada em sentido ontológico não pode ser jamais tomado em seu significado próprio, literal, de certo modo concreto (19)". Para incorporar o devir ao seu sistema, não restou a Hegel, segundo nosso fi-

19. G. Lukács, *A falsa e a verdadeira ontologia de Hegel*. Ciências Humanas, São Paulo, 1979, p. 45. Todas as citações de Lukács acerca da categoria da negação em Hegel podem ser encontradas entre as páginas 45 e 50 da edição brasileira acima citada. Uma análise desta passagem pode ser encontrada em S. Lessa, "Lukács, Engels e Hegel e a categoria da negação". Revista *Ensaio*, São Paulo, 17/18: 1989.



lósofo, senão a alternativa de atenuar a negação ontológica expressa pela relação ser/não-ser, transformando-a na negação meramente lógica da relação ser/ser-outro. O "não-ser", de expressão do não existente, se converte em "não-ser do ser-outro" (*Nichlsein de... Andersein*), com o que

a dialética propriamente dita do ser e do nada, o papel dinâmico da negação na ontologia, perde sua consistência. Hegel expressa as categorias perfeitamente ontológicas - de ser-outro e ser-para-outro em linguagem lógica, pretendendo determinar nelas uma negação do ser em-si. Na realidade, porém, nem o ser-outro nem o ser-para-outro são ontologicamente uma negação do ser em-si. Trata-se apenas de uma relação qualitativa entre conceitos - muito abstratos - de ser; e na própria relação não está contido nenhum elemento de negação em sentido ontológico.

Para Lukács, em suma, é a necessidade de incorporar o devir ao seu sistema que conduz Hegel a atenuar a negação ontológica indicada pela expressão "não-ser" a uma mera negação lógica entre diferentes categorias de ser. Com a perda da negação ontológica no seu sistema, não resta a Hegel senão transformar o "nada", de não-ser em algo que "é ainda e /.../ deve devir. O começo não é o puro nada, mas um nada do qual algo deve brotar. Portanto, já no começo está contido o ser."

Argumenta Lukács que, assim procedendo, Hegel termina prisioneiro de uma rígida estrutura lógico-conceitual que impossibilita que a negação ontológica, o nada "em seu significado próprio, literal", seja reconhecido como um momento decisivo da práxis social, pelo qual o ato teleologicamente posto destrói o existente e cria algo novo, até então inexistente. E isto é da máxima importância para Lukács pois, segundo ele, uma das distinções decisivas do ser social frente à natureza é justamente esta capacidade, desconhecida das processualidades naturais (exceções feitas ao nascimento e à morte), de operar negações ontológicas, destruindo o velho e dando origem a algo ontologicamente novo. Para ser breve, nenhuma processualidade natural exhibe as peculiaridades inerentes à destruição da ordem feudal e sua substituição pelo capitalismo. E. para que esta especificidade do ser social seja plenamente incorporada à uma teoria do mundo dos homens é decisivo que a negação não perca seu caráter ontológico.

Portanto, no único capítulo de *Para uma ontologia...* publicado em vida do autor, não-ser expressa a *efetiva negação do ser*, o processo de destruição/desaparecimento de um ente. Lukács argumenta a necessidade e a pertinência da negação ontológica para a explicação das peculiaridades do ser social frente à natureza. Critica Hegel (e também Engels) por atenuarem a negação

ontológica e, com isto, velarem a distinção, no plano do ser, entre ser social e natureza. Vale assinalar, embora não tenhamos espaço para o demonstrar neste artigo, que estas considerações de Lukács acerca da negação ontológica estão de acordo com a estrutura conceitual global de sua Ontologia (20).

Isso coloca uma dificuldade adicional à interpretação que propusemos das expressões "não-ser", "não realidade" e "não existente" utilizada por Lukács ao se referir ao reflexo e ao "projeto" ainda não objetivado. Pois, se por "não-ser" do reflexo Lukács não se refere ao reflexo como não-existente, mas sim como "forma particular de objetividade", não resta qualquer dúvida que este uso da expressão está em franca contradição com as críticas, acima resumidas, de Lukács ao sistema hegeliano. *Mutatis mutandis*, o mesmo pode ser dito da expressão "não existente" ao se referir à prévia-ideação não objetivada.

Por outro lado, depois da análise do texto lukácsiano acerca do papel objetivo e subjetivo do reflexo e da prévia-ideação no interior do trabalho, é evidente que o reflexo e a prévia-ideação não têm a menor possibilidade de encarnarem o "não-ser" enquanto não-existentes. O reflexo, como vimos, corresponde a uma processualidade efetiva, realmente existente, do ser social. Mais ainda, para Lukács, é um elemento que pertence ao nódulo essencial do pôr teleológico. Como, pois, pode nosso autor caracterizar o reflexo como não-ser e ao projeto não objetivado como "não-existente"?

A resposta a esta questão requer que as expressões "não-ser", "não-realidade" etc., sejam consideradas rigorosamente em seu contexto, sob pena de desvirtuar completamente as colocações de Lukács acerca do papel da subjetividade na processualidade social.

No plano mais geral, a expressão "não-ser" vem logo após a discussão, acima reproduzida sinteticamente, da potência aristotélica enquanto potência de ser e de não-ser. O não-ser da potencialidade expressa a possibilidade desta não se atualizar - uma possibilidade tão real quanto a da sua atualização, antes da efetivação do ato. Neste contexto, não-ser não significa uma possibilidade não-existente, mas uma possibilidade ainda não objetivada.

Tomemos o famoso exemplo do bloco de mármore que se transforma, pela ação de um artesão, em estátua. Antes da ação do artista, a possibilidade de ser estátua, inscrita naquele bloco de mármore, era tão real quanto a de não se tomar uma estátua. Potencialmente, com o mesmo estatuto ontológico, o mármore poderia ou não ser transformado em estátua - a potência é, sempre

20. Além das passagens acima citadas de «A falsa...», sobre o mesmo assunto conferir também *Prolegomina* op. cit. p. 129 e ss.

sempre, potência de ser e de não-ser. Neste contexto, não-ser é expressão de uma potencialidade que não se atualizou, e não uma negação do ser, um não-ser no sentido ontológico estrito. Isto do ponto de vista mais geral em que está inscrita a expressão "não-ser" do reflexo.

Em um contexto mais estrito, o "não-ser" se situa como determinação do reflexo enquanto "particular forma de não-ser". Aqui, o autor de *Para a ontologia do ser social* não poderia estar se referindo à negação ontológica, pois esta não admite nenhuma "forma particular". O inexistente é, com absoluta necessidade, carente de toda determinação e, por isso, jamais poderá ser expressão de qualquer particularidade. Lembremos que, em Lukács, a particularidade é sempre a *esfera da concreção* (tanto na esfera da subjetividade quanto na da objetividade) e pode ser tudo menos não-serem sentido ontológico estrito (21). A "particular forma de não-ser" do reflexo, enquanto objetividade distinta da causalidade, é aqui contraposta ao "ser" da materialidade. Apenas deste modo este "não-ser" pode possuir uma "forma particular".

Parece-nos, portanto, que a expressão "não-ser" deve, neste contexto mais restrito, ser considerada em um sentido preciso: a caracterização de um ente real (o reflexo) que é distinto da causalidade *justamente por ser reflexo e não a causalidade em-si*. Que o reflexo, apesar de ontologicamente distinto, seja tão real quanto a causalidade, nos parece imprescindível no contexto da ontologia lukácsiana. Antes de expressar a negação ontológica, a expressão "não-ser do reflexo" deve ser entendida como a forma de expressão utilizada por Lukács na sua tentativa de diferenciar a "realidade" do reflexo da objetividade primária do ser-precisamente-assim existente. Caso contrário - se considerarmos o reflexo não-existente -, a estrutura conceitual da ontologia estaria irremediavelmente comprometida (22).

21. Cf., a este respeito, J. Chasin, "Lukács: vivência e reflexão da particularidade.. Revista *Ensaio*, S.Paulo, 9: 1981.

22. Há, ainda, a ser considerado, um terceiro elemento interessante, ainda que não necessariamente decisivo. Nos *Manuscritos de 1844* há lima frase, freqüentemente citada por Lukács na sua ontologia, na qual ser e objetividade são identificados. A expressão marxiana é "*Ein ungegenständliches Wesen ist ein Unwesen.*" (K. Marx, *Die Frühschriften*. A. Kröner Verlag, 1971, p. 274). Ao se referir ao não-ser no sentido estritamente ontológico do termo, Marx utiliza *Unwesen*. Todavia, Lukács, ao designar o caráter de não ser da objetividade do reflexo, utiliza a expressão *Nichtseins*; do mesmo modo como, ao se referir a .sistema de reflexos. como um .sistema de atos não-existentes., utiliza a expressão *nichtseiden* - recusando-se a identificá-los com o *Unwesen*. Esta diferença não nos parece ser acidental. Ela corresponde à necessidade de Lukács salientar, ao mesmo tempo, o caráter *objetivo* da teleologia e o seu peculiar caráter frente à objetividade material. Para tanto, recorreu à potência aristotélica, que é potência de ser e de não ser. Contudo, repetimos, este argumento está longe de ser decisivo, fundamentalmente porque o *locus* adequado para dirimir este tipo de questão é a estrutura conceitual da obra no seu conjunto, e não um argumento dessa ordem.

As mesmas considerações poderiam ser estendidas à expressão "não realidade" em referência ao projeto não objetivado. Ela se refere à concepção lukácsiana segundo a qual a subjetividade possui uma realidade própria; é uma instância que interfere na objetividade do processo social, contudo uma realidade distinta, no plano de ser, da esfera da causalidade.

A nosso ver, estas são passagens onde o caráter póstumo, inacabado, de *Para a ontologia do ser social* se manifesta fortemente. Há uma inegável contradição entre a importância de se considerar o "não-ser" no seu sentido literal de não-existente para a elaboração de uma ontologia do ser social, tal como Lukács faz no capítulo dedicado a Hegel; e a utilização da expressão "não-ser" (e também das expressões, "não existente", "não realidade" etc.) para caracterizar a peculiaridade de ser da subjetividade. Esta é uma forma confusa de Lukács postular a tese, a nosso ver correta, segundo a qual a subjetividade, no desdobramento da história humana, é tão real quanto as determinações materiais, ainda que as funções ontológicas que exerçam sejam qualitativamente diversas, cabendo às últimas o momento fundador do devir-humano dos homens. Contudo, um exame minucioso do texto, a busca de como esta contradição é construída no seu interior, a sua relação com a estrutura conceitual geral da obra, possibilita desvelar, por trás da contradição aparente, a unidade e a coerência global da reflexão lukácsiana. No caso específico que examinamos, a análise imanente do texto possibilita oferecer uma interpretação que delinea com precisão as suas insuficiências, a contradição de sua literalidade com a concepção mais geral de Lukács e, ao mesmo tempo, elucidar porque e como o equívoco foi sendo construído no texto lukácsiano. A transposição do caráter de não ser da potência aristotélica para caracterizar a forma particular de ser da subjetividade, termina por conduzir nosso autor à utilização da expressão "não-ser" em franca contradição tanto com o texto dedicado a Hegel, como com a sua concepção do papel da subjetividade no devir-humano dos homens.

Contudo, é necessário sublinhar, em defesa do autor húngaro, que por mais confusa que sejam algumas passagens dos seus manuscritos, e por mais inacabada que seja a obra no seu conjunto, apenas uma leitura preconcebida e por demais ligeira poderia encontrar nela duas concepções ontológicas distintas. No caso dos autores das "Annotazioni...", como lembra Tertulian (23), a vontade de assinalarem ao mundo a sua ruptura com Lukács e o início da sua trajetória para fora do campo marxista, é a motivação subjetiva que está por trás da leitura falsificadora que fizeram da "grande ontologia". Desde o texto das "Annotazioni...", nenhum outro texto foi produzido onde estes au-

23. "Introduzioni" à edição italiana dos *Prolegomeni...*, op. dI.

tores ao menos tentassem uma análise imanente dos manuscritos para fundamentar as suas opiniões - pelo contrário, os textos são ricos em afirmações e acusações não circunstanciadas no próprio texto.

A forma como Heller, Feher, Markus e Vajda interpretaram as passagens que examinamos neste artigo é típica deste procedimento. Ela exhibe falhas decisivas. Em primeiro lugar, não leva em consideração o fato de Lukács usar a expressão "não-ser" se referindo ao reflexo em conexão com a discussão imediatamente anterior do caráter de "não ser" da potencialidade aristotélica. Ao afirmar a potencialidade enquanto potência de ser e de não ser, Aristóteles conferia à expressão "não-ser" um conteúdo distinto de não-existente: seria uma potencialidade ainda não atualizada. É precisamente este o sentido com o qual Lukács utiliza a expressão. Busca o filósofo húngaro, como vimos, diferenciar a forma particular de objetividade do reflexo enquanto uma potencialidade ainda não objetivada. E, ao contrário de como entenderam os autores das "Annotazioni...", não expressa a concepção de a consciência ser epifenomênica frente à uma rígida necessidade econômica.

Em segundo lugar, os ex-alunos retiram a expressão "não-ser" do seu contexto mais imediato. A frase em que ela aparece é "A passagem do reflexo como forma particular de não-ser ao ser", e não meramente "não-ser do reflexo". Como Lukács poderia ter empregado a expressão "forma particular" se por não-ser fosse entendido o não existente? Como argumentamos anteriormente, o inexistente, carente de toda determinação, não pode ter uma "forma particular".

Ao contrário do que ocorre com a tese da dupla ontologia em Lukács, apresentada por Heller, Feher, Markus e Vajda, a interpretação por nós proposta não apenas leva em consideração o contexto em que é utilizada a expressão "não-ser", como também evidencia ser o texto, ainda que pouco claro, não incompatível com a tese central da ontologia de Lukács, qual seja, que o mundo dos homens consubstancia uma esfera ontológica distinta da natureza, e que uma das peculiaridades fundamentais do mundo dos homens está em desdobrar uma nova forma de objetividade, não material: a subjetividade. A síntese desta objetividade não material com a causalidade, via trabalho, é o momento fundador do mundo dos homens, na concepção lukácsiana.

Nesse sentido, podemos recorrer à outras passagens da "grande ontologia" para respaldar a interpretação que propusemos. A primeira e mais óbvia passagem, pois referida mas não analisada pelas "Annotazioni...", é "O momento ideal e a ideologia". Nesta seção do capítulo "A ideologia", ao contrário do que querem seus ex-alunos, o filósofo húngaro volta a tratar da

categoria do reflexo reafirmando a peculiar objetividade - e portanto, a existência efetiva, real, no fluxo da práxis social - do reflexo enquanto atividade da consciência imprescindível ao pôr teleológico.

Uma outra passagem a que poderíamos recorrer se localiza logo nos primeiros parágrafos do capítulo "O trabalho". Nela, Lukács afirma ser essa a categoria pela qual "uma posição teleológica se realiza no âmbito do ser material como nascimento de uma nova objetividade." (p.19) Sabemos, sem sombra de dúvida, que essa nova objetividade é o ser social. Ao assim proceder, nosso filósofo chama a atenção para o caráter da "nova objetividade", no "âmbito do ser material", que caracteriza o mundo dos homens. Nesta passagem, há uma delimitação decisiva da substancialidade social em Lukács: ela se dá no "âmbito do ser material".

Na seqüência, ao se referir à teleologia, afirma que "a consciência, com o ato de por, dá início a um processo real, exatamente o processo teleológico. O pôr, portanto, tem neste caso um ineliminável caráter ontológico" (p.20)

Como a consciência, via trabalho, dá início a um processo de transformação do ser - um "processo teleológico (...) com caráter ontológico" -, afirma Lukács ser a teleologia uma "categoria ontológica objetiva" (p.20) do mundo dos homens.

A caracterização da teleologia enquanto uma "categoria objetiva" fornece um indício significativo da peculiaridade de ser da "nova objetividade" consubstanciada pelo trabalho: no ser social, diferentemente da natureza, há uma instância "objetiva" consubstanciada pela teleologia. A teleologia é necessariamente uma categoria posta pela consciência, sempre articulada e ontologicamente distinta da causalidade, de tal modo que, segundo Lukács, a transformação da causalidade em causalidade posta não significa, em momento algum, qualquer diluição da distinção ontológica entre teleologia e causalidade. Em sendo assim, a objetividade da teleologia não pode ser a mesma da causalidade. Argumenta Lukács que, ainda que sejam categorias objetivas no interior do trabalho, apenas a causalidade exhibe um caráter material. O que não significa que, pelo processo de objetivação, a teleologia não se eleve a uma força de transformação material da causalidade; todavia, isto apenas é possível através das outras mediações (além da teleologia) que se apresentam no ato de trabalho. Portanto, num primeiro momento, no próprio texto de Lukács, temos a distinção entre objetividade e materialidade: no interior do ser social - ao contrário do que ocorre na natureza - há uma objetividade não material. Esta objetividade é peculiar à subjetividade.

É exatamente esta distinção entre a forma particular de ser da subjetividade e do mundo objetivo, que Lukács retoma ao tratar da função ontológica do

reflexo e da prévia-ideação (o "projeto") no interior da categoria do trabalho. A reprodução do real pela subjetividade -lembramos - se coagula numa "realidade" própria da consciência"(p.38), de modo que "nasce uma nova forma de objetividade" já que, "em sentido ontológico estrito - não é possível que a reprodução seja da mesma natureza daquilo que ela reproduz, tanto menos idêntica a ela"(p.38). É neste contexto, ao se referir à peculiaridade de ser da nova forma de objetividade não material que se consubstancia na esfera da subjetividade, que Lukács utiliza a expressão "não uma realidade". Antes que expressar uma objetividade "não real", como querem Heller, Feher, Markus e Vajda, Lukács determina com esta palavras o peculiar caráter de ser da subjetividade humana que, mesmo não sendo "material", é "objetiva" - pois exerce função ontológica no desdobramento categorial do mundo dos homens. Nesse sentido, a substância social seria a síntese de "objetividades": uma material, que seria uma "realidade", e uma outra não material, que não seria uma "realidade". Em suma, o ser social consubstancia uma nova esfera ontológica no interior da qual, diferentemente do que ocorre na natureza, há uma nova forma de objetividade que incorpora, enquanto objetivas, instâncias não materiais (p.27).

Inúmeras outras passagens da "grande" e da "pequena ontologia" poderiam ser por nós utilizadas para referendar a interpretação por nós proposta desta confusa passagem do texto - o mesmo não podem fazer os ex-discípulos do filósofo húngaro (24).

A nosso ver, portanto, Heller, Feher, Markus e Vajda não possuem qualquer razão ao se apoiarem nas expressões "não-ser" e "não realidade" encontradas no capítulo "O trabalho" para fundamentarem a sua opinião segundo a qual seria contraditório e inconsistente o manuscrito lukácsiano. Estas expressões, por mais problemáticas e por mais confuso que seja o texto, não dão lugar à qualquer suposição no sentido de haver duas concepções ontológicas distintas no *opus postumum* lukácsiano. Ainda mais equivocados estão ao conceberem a "grande ontologia" como continuadora do marxismo vulgar. As concepções ontológicas de Lukács constituem a sua crítica mais radical, e as tentativas feitas após as "Annotazioni..." de condenarem os manuscritos como stalinistas partiram sempre da crítica às posições políticas de Lukács para, a partir delas, deduzirem diretamente a filiação da ontologia lukácsiana ao stalinismo. Como demonstrou sobejamente Tertulian em

24. Por exemplo: G. Lukács, *Os princípios ontológicos fundamentais de Marx*, São Paulo, Ciências Humanas, 1979, pp. 13-4; 48-49. No capítulo "O trabalho", cf. pp. 25-27, 35-36, 84, 96-7, 104 da edição italiana, op. cit. No capítulo "la riproduzione" (*Per l'ontologia dell'essere sociale*, op. cit., vol LL\*), cf. pp. 183 e 55. Nos *Prolegomini...*, op. cit., cf. p. 238.

"Lukács e o stalinismo" (25), a relação entre o apoio crítico do nosso autor a Stalin e suas concepções teóricas mais gerais é muito mais rica, complexa e matizada do que sugere a análise superficial dos seus discípulos.

Em suma, após décadas de escrutínio e de debates, certamente inferiores em quantidade e em qualidade ao que a obra merece, mas nem por isso pouco significativos, a ontologia de Lukács não apenas tem resistido bem às críticas das "Annotazioni...", como estas têm sido rebatidas de forma sistemática através de uma exploração cada vez mais aprofundada das conexões e nódulos mais íntimos do próprio texto lukácsiano.

Com isto não queremos sugerir que tanto a "grande" quanto a "pequena ontologia" não apresentem lacunas e problemas. A necessidade de uma solução interpretativa como esta por nós proposta é, por si só, uma demonstração cabal que a forma do manuscrito é problemática. Passagens como as que exploramos neste artigo, ainda que raras, podem ser encontradas eventualmente tanto na "grande" como na "pequena ontologia". Curiosamente, contudo, entre os lukácsianos, estas passagens têm sido abordadas sempre em *petit comité*, como se o enfrentamento público das dificuldades por elas postas pudesse, de algum modo, desacreditar o filósofo húngaro. Após tantos anos de estudo dos manuscritos deixados por Lukács, esta postura, digamos assim, defensiva, deveria dar lugar ao enfrentamento público destas questões. Acima de tudo, porque não há outro modo de avançar neste campo senão extraíndo, dos pressupostos ontológicos deixados por Lukács, as suas últimas conseqüências através da aberta interlocução com o conjunto das posições que se defrontam no debate contemporâneo.

25. N. Tertulian, "Lukács e o stalinismo", *Práxis* n. B. Horizonte, 2: setembro 1994.