VITOR BARTOLETTI SARTORI

# ONTOLOGIA, TÉCNICA E ALIENAÇÃO: PARA UMA CRÍTICA AO DIREITO

**TESE DE DOUTORADO**

**PROFESSORA ORIENTADORA: JEANNETTE A. MAMAN**

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO**

**FACULDADE DE DIREITO**

São Paulo

2013

VITOR BARTOLETTI SARTORI

# ONTOLOGIA, TÉCNICA E ALIENAÇÃO: PARA UMA CRÍTICA AO DIREITO

**TESE DE DOUTORADO**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Filosofia do Direito, sob orientação da Professora Dra. Jeannette A. Maman

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO**

**FACULDADE DE DIREITO**

São Paulo

2013

Banca examinadora:

_____

_____

_____

_____

_____

## AGRADECIMENTOS

Primeiramente, à professora Jeannette A. Maman, pela atenção, pelo incentivo de sempre, pela orientação atenciosa, pela amizade e pelo papel essencial que teve em minha formação pessoal e intelectual. Não é segredo que sempre a considerei um exemplo a ser seguido no que diz respeito à integridade e ao caráter, por vezes, raros em certos meios nos quais convivemos. Também vale ressaltar que, se considero importante o estudo da obra heideggeriana hoje, isso se deve ao rigor, aos incentivos de minha orientadora, com quem muito debati nesses anos importantes de minha vida.

Ao professor Antonio Rago Filho, que foi meu orientador de mestrado, pela amizade, e por ter sempre me ajudado - tanto em suas aulas como em nossas conversas - substancialmente no campo da ontologia do ser social e da pesquisa marxista.

Aos professores Ester Vaisman, Ronaldo Vielmi, Ana Selva, Lívia Cotrim, Vera Lúcia Vieira, Maria Aparecida de Paula Rago, Alysson Mascaro e Vânia Noeli pelo incentivo e pela ajuda sempre atenciosa. Sem o apoio dessas pessoas, esse escrito perderia muito, principalmente no que toca o estudo da ontologia lukacsiana e da teoria marxiana.

Aos professores Anselmo Alfredo e Jorge Grespan com quem, mesmo que nem sempre concordando quanto à compreensão da obra marxiana, aprendi muito e sempre me senti instigado, podendo traçar um diálogo franco e honesto.

Aos professores Marcus Orione e Élvio Martins pelos valiosos apontamentos na banca de qualificação.

A todos meus amigos (em especial à “cavalaria”) e familiares pelo apoio de sempre.

Um agradecimento especial para Cinthia, que sempre me acompanha, faz bem e com quem venho compartilhando minha vida e minha felicidade.

**Resumo:** o presente escrito é composto de duas partes. Na primeira delas, o debate sobre a ontologia é abordado com cuidado, buscando-se explicitar o embate entre as concepções de mundo de Heidegger e Lukács. Tendo como fio vermelho a questão da alienação, procura-se mostrar que as distintas ontologias desses autores têm consigo diferentes posições sobre a modernidade, a história, o trabalho, a técnica e sobre aquilo que marca a filosofia no século XX. Na segunda parte do escrito, partindo-se daquilo tratado no primeiro momento do texto, debate-se a relação existente entre o Direito, a alienação e as determinações inerentes à moderna sociedade civil-burguesa. Com isso, pretende-se delinear a importância de uma crítica ontológica ao Direito, ressaltando que – na perspectiva de uma ontologia do ser social - não basta um Direito crítico; faz-se necessária uma crítica rigorosa à própria esfera jurídica.
**Palavras-chave:** Heidegger, Lukács, Ontologia, Alienação, Crítica ao Direito

**Abstract:** This writing has two parts. On the first, we deal with the matter of ontology, trying to expose the controversial debate between Heidegger´s and Lukács´ world´s conception. Taking on account the problem of alienation, we intend to prove that the ontologies developed by each of these twentieth century philosophers has a substantial relation with their position towards modernity, history, work, technic and on the philosophy of their time. On the second part, having seen accurately both conceptions of ontology, we try to expose the relation between Law, alienation and modern civil-bourgeois society´s determinations. So, we emphasize de importance of an ontological critic of Law, and not just the search for a critical study of Legal ideology.
**Key-words:** Heidegger, Lukács, Ontology, Alienation, Critic of Law

**Résumé**: Cet écrit se compose de deux parties. Dans la première, le débat sur l'ontologie est abordé soigneusement, expliquant le conflit entre les visions du monde de Heidegger et Lukács. En gardant à l'esprit la question de l'aliénation, il est montré que ces auteurs ont développé leurs ontologies avec des positions différentes sur la modernité, l'histoire, le travail, la technologie et la philosophie du XXe siècle. La deuxième partie de cet écrit traite de la relation entre le droit, l'aliénation et sa détermination inhérente à la société bourgeoise moderne. Il vise à souligner l'importance d'une critique ontologique de la loi, qui – du point de vue d'une ontologie de l'être social – demande une critique rigoureuse de la sphère juridique.
**Mots-clés**: Heidegger, Lukács, ontologie, aliénation, critique du Droit.

**Sumário**

**Introdução**.....9

**Parte I: Ontologia, técnica e alienação *(Entfremdung)* em Heidegger e Lukács**..... 19

**Capítulo I: Heidegger, Lukács, a ontologia e o diálogo com a filosofia precedente** 20

**1.1 A superação (*Aufhebung*) e o diálogo de Lukács com a filosofia**..... 21

**1.2 O passo de volta (*Schritt zurück*) heideggeriano e a crítica à superação *(Aufhebung*)** ..... 33

**1.3 Metafísica, alienação (*Entfremdung*) e inversão da metafísica** ..... 50

**1.4 Superação (*Aufhebung*), alienação (*Entfremdung*), metafísica e razão**..... 54

**1.5 Duas posições distintas e a necessidade de se ir além do modo como Heidegger e Lukács se relacionam com a filosofia precedente** ..... 84

**Capítulo II: Trabalho, história e técnica: ontologia do ser social e ontologia fenomenológica**..... 86

**2.1 Questão de método?** ..... 87

**2.2 Trabalho, ser e ontologia: Lukács contra a herança hegeliana** ..... 88

**2.3 Ontologia, questão do Ser (*Sein*), desvelamento e hermenêutica do ser-aí (*Dasein*)** ..... 98

**2.4 Lukács e a crítica ao "método" e à ontologia de Heidegger**..... 116

**2.5 Trabalho, afastamento das barreiras naturais, sociabilidade e alienação (*Entfremdung*)**..... 123

**2.6 Ser-no-mundo (*In-der-Welt-Sein*), ser-um-com-o-outro (*Miteindersein)*, liberdade, técnica, alienação (*Entfremdung*) e *aletheia***..... 147

**2.7 Capitalismo manipulatório, determinação social do pensamento e democracia da vida cotidiana (*Alltagsleben*)** ..... 196

**Parte II: sociedade civil-burguesa (*bürguerliche Gesellschaft*) e supressão (*Aufhebung*) do capital – para uma crítica ao Direito**..... 258

**Capítulo III: Direito e ser social (*gesellschaftlichen Seins*)**..... 259

**3.1 Ontologia, história e Direito: um ponto de partida** ..... 260

**3.2 As bases de uma crítica ontológica ao Direito em Lukács: o complexo jurídico e sua historicidade *(Geschichtlichkeit)*..... 264**

**3.3 Divisão social do trabalho, emergência do complexo jurídico e prioridade ontológica do econômico..... 302**

**Capítulo IV: Para uma crítica ao Direito..... 365**

**4.1 Universalismo, Direito e cidadania..... 366**

**4.2 Forma jurídica, universalismo e o caráter sistemático do Direito ..... 406**

**4.3 Subsunção, interpretação jurídica e manipulação..... 435**

**4.4 Filosofia do Direito e crítica ontológica ..... 457**

**Conclusão: a crítica ontológica frente à realidade social - Direito ou Democracia da vida cotidiana (*Alltagsleben*)?..... 471**

**Bibliografia:** ..... **482**

# INTRODUÇÃO

Tratar de Heidegger e Lukács não é tarefa simples, ainda mais quando se têm em mente ambos ao mesmo tempo. No entanto, aqui se pretende demonstrar que vê-los em conjunto pode ser muito proveitoso: tanto para o estudo dos rumos da filosofia do século XX, como para busca da compreensão dessa época a qual, para ser efetivamente entendida, precisa ser vista também no que diz respeito ao complexo jurídico.

Aqui não se parte do suposto segundo o qual a compreensão do fenômeno jurídico por si traz consigo a inteligibilidade das relações que o permeiam – antes, procura-se ver como a manifestação do primeiro, em meio à sociedade civil-burguesa (*bürguerliche Gesellschaft*), tem consigo determinações[1] que remetem para muito além da compreensão cotidiana e usual que se tem quanto ao Direito. Nisso, as contribuições dos autores os quais serão tema da primeira parte desse escrito muito podem ajudar: ambos sempre buscaram escapar de explicações que permanecessem na superfície dos fenômenos e também tiveram o próprio cotidiano por temática - Lukács trata da vida cotidiana (*Alltagsleben*) e Heidegger da cotidianidade (*Alltaglichkeit*). Com suas ontologias, depararam-se com o cotidiano ao mesmo tempo em que buscam sempre algo distinto dele. Neste escrito, pois, partiremos do debate filosófico para que possamos tratar do Direto – procuramos mostrar, não como os temas da filosofia podem tratar das temáticas jurídicas, mas como o âmbito jurídico (e os temas tratados aí) têm sua gênese e sua formação, não podendo elas serem desconsideradas de modo algum.

Trataremos de Heidegger e Lukács, dois autores representativos do século XX e de rigor ímpar. No entanto, se as posições do autor de *Ser e tempo* e do autor da *Ontologia do ser social* fossem essencialmente convergentes, de nada valeriam os esforços para penetrar no modo como ambos enxergam o mundo em que vivem. Em verdade, entendemos que compreender as convergências e divergências entre esses autores faz-se essencial ao passo que se trata de pensadores muito influentes no debate filosófico contemporâneo[2]; mas o essencial vem à tona enquanto tanto a visão de um

[1] Ao tratar da expressão se tem em conta primeiramente o mencionado por Marx: "as categorias são formas de ser (*Daseinformen*), determinações de existência (*Existezbestimmungen*)." (MARX, 1993, p. 106) Diz José Paulo Netto: "determinações são traços pertinentes aos elementos constitutivos da realidade." (NETTO, 2010, p. 45)

[2] Tanto o pragmatismo quanto o pós-modernismo, por exemplo, bebem em Heidegger ao passo que os autores ligados à chamada escola de Frankfurt – ainda muito estudados - e os pretendentes a continuadores desses (Habermas e Honeth, por exemplo) inspiram-se muito em Lukács, mesmo que o leiam principalmente a partir de uma obra depois renegada pelo autor, *História e consciência de classe.*

autor como a de outro trazem posições concretas frente à realidade, sendo possível enxergar os meandros da atividade humana (o Direito incluso) por essas ontologias. Por isso, dedicaremos uma parte inteira desse escrito – dividido em duas partes - à oposição das ontologias do autor de *Ser e tempo* e do autor da *Ontologia do ser social*.

Nesse primeiro momento, destacaremos algumas questões concernentes a essa oposição mencionada. Nicolas Tertulian, grande estudioso da obra lukacsiana, diz sobre a relação de Lukács com Heidegger que tudo se dá "como se um jogo sutil de afinidades e repulsão o unisse [Heidegger] ao seu pensamento [Lukács]." (TERTULIAN, 1996, p. 82) Partindo da referida sutileza presente na relação existente entre ambos, serão tratados os pontos que unem e, simultaneamente, afastam os autores. Ao passo que se trata de dois pensadores que desenvolvem ontologias, tratá-los simultaneamente dá ensejo à compreensão mais rigorosa do significado de uma crítica ontológica, como aquela empreendida por Lukács em sua obra *Ontologia do ser social*. Nesse livro, do qual nossos apontamentos sobre o fenômeno jurídico e sua peculiaridade partem em grande parte, o marxista húngaro também busca compreender o Direito.

Tendo a compreensão do cotidiano e sua ligação com o fenômeno da alienação (*Entfremdung*) por parâmetro, explicitaremos como tais autores desenvolvem suas ontologias. Restando claras as últimas, pode-se, então, ter uma visão cuidadosa sobre a maneira como se mostra e estrutura o Direito e sua peculiaridade, esses últimos os quais são tratados na segunda parte de nosso escrito, dedicada à crítica ao complexo jurídico.

Ver-se-á que a esfera jurídica não se confunde com aquilo de mais imediato na apreensão da sociedade civil-burguesa (*bürguerliche Gesellschaft*)[3] - a mercadoria e o seu fetichismo - ao mesmo tempo em que é indissociável deles. Isso pode ser interessante para o que se propõe aqui já que, como disse Tertulian, Lukács "reconhece em Heidegger o grande mérito de ter tentado um 'esforço apaixonado' para descrever as estruturas do modo de vida e de pensamento cotidiano". (TERTULIAN, 2008, p. 128) Ou seja, para se compreender a esfera jurídica, é bom entender o imediatismo da vida cotidiana (*Alltagsleben*) capitalista, tratado por ambos os autores, ao mesmo tempo em

[3] Ao falar de sociedade civil-burguesa (*bürguerliche Gesellschaft*), é bom ter em conta o que dizem Marx e Engels: "a forma de intercâmbio, condicionada pelas forças produtivas existentes em todos os estágios históricos precedentes e que, por seu turno, as condiciona é a [sociedade civil-burguesa] (*bürguerliche Gesellschaft*); esta, como se deduz do que foi dito acima, tem por pressuposto e fundamento a família simples e a família composta, a assim chamada tribo, cujas determinações mais precisas foram expostas anteriormente. Aqui já se mostra que essa sociedade civil [-burguesa] é o verdadeiro foro e cenário de toda a história, e quão absurda é a concepção histórica anterior que descuidava das relações reais, limitando-se às pomposas ações dos príncipes e dos Estados." (MARX; ENGELS, 2007, p. 39)

que é preciso diferenciar o que à primeira vista parece indiferenciado, explicitando a relação entre fenômenos que parecem dissociáveis somente enquanto não são.

Para isso, como se mostrará, não se prescinde de uma investigação rigorosa acerca do sentido concreto das ontologias de Heidegger e de Lukács. Somente depois de tratá-las é possível compreender realmente o que permeia o fenômeno jurídico, também estudado pelo marxista, e muito importante na sociedade contemporânea.

Lucien Goldmann (tal qual Tertulian, inspirado pelo filósofo marxista) também destaca "a relação entre o pensamento de Lukács e a celebre obra de Heidegger *Ser e tempo*". (GOLDMANN, 1973, p. 53)[4] Ou seja, a relação entre os dois pensadores aqui estudados tem relevância em primeiro lugar para a real compreensão de suas filosofias, calcadas em distintos posicionamentos sobre a noção de ontologia. Isso, no caso do autor húngaro, se dá, inclusive, quando "se poderia também ler essa obra [*Estética*], juntamente com o seu fundamento, a *Ontologia do ser social*, como a contrapartida lukacsiana ao livro de Heidegger, *O Ser e o tempo*." (TERTULIAN, 2007, p. 238) Lukács leu Heidegger e escreveu sobre ele, razão pela qual aqui, mesmo que se busque uma compreensão cuidadosa da obra heideggeriana, a tonalidade do escrito será essencialmente dada pelos posicionamentos lukacsianos. Essa abordagem busca escapar de arbitrariedades na leitura das obras dos autores, ao mesmo tempo em que é facilitada aqui porque, sempre é bom ressaltar por honestidade intelectual, a formação daquele que escreve essas linhas é influenciada, sobretudo, pela obra de Marx e de Lukács.

Ver Heidegger e Lukács em conjunto não é só de um esforço que possibilite rigor, mesmo que isso seja essencial: os rumos dados ao próprio século XX permeiam as temáticas que acompanham ambos os autores, os quais, de modo diverso, engajaram-se em questões cruciais ao desenvolvimento da época.[5] É por meio dessas questões que procuraremos compreender o Direito. As filosofias, e as ontologias de ambos e as suas épocas, assim (tendo em mente as problemáticas tratadas pelos pensadores aqui vistos), podem ser mais bem compreendidas também. Na medida em que têm consigo uma temática – como pretendemos mostrar, inseparável do Direito - que marca a filosofia

[4] Diz esse autor noutro lugar sobre *Ser e tempo*, não sem algum exagero, que "é impossível compreender esse livro sem saber que constitui em grande parte – talvez de maneira implícita – uma discussão com Lask e sobretudo com *História e consciência de classe* de Lukács." (GOLDMANN, 1998, p. 21)

[5] Tratar de um autor marxista nessa perspectiva é de grande interesse porque põe a teste a capacidade do marxismo de ultrapassar o século XX e o famigerado "socialismo" soviético. Como diz Hobsbawm, "o mundo que se esfacelou no fim da década de 1980 foi o mundo formado pelo impacto da Revolução Russa de 1917." (HOBSBAWM, 2010, p. 14) Assim, em um período imediatamente posterior àquele da queda da antiga URSS, pomos à prova também aquele que é, para nós, o maior marxista do século XX.

moderna desde Hegel - aquela da alienação (*Entfremdung*) - têm-se autores cruciais. Lukács, nesta seara, diz sobre o tratamento heideggeriano do impessoal *(das Man)* [6] que:

> O que há de interessante no modo de pensar de Heidegger é esta descrição extraordinariamente pormenorizada de como "o homem", o sujeito portador da existência se desintegra e se perde de si mesmo "imediata e regularmente" nesta cotidianidade.[7] (LUKÁCS, 1970, pp. 75-16)

O tratamento heideggeriano do impessoal (*das Man*) não deixou de influenciar a abordagem dada pelo autor húngaro à vida cotidiana (*Alltagsleben*), principalmente em sua *Ontologia do ser social* – seguindo Tertulian, seria, inclusive, "inútil insistir na presença marcante, nos escritos de Heidegger e de Lukács, dos conceitos de alienação *(Entfremdung*) e de reificação (*Verdinglichung*)." (TERTULIAN, 2009, p. 27) Por isso, para tratar da questão da alienação, indissociável do Direito para a ontologia lukacsiana, é bom compreender tanto a posição do autor de *Ser e tempo* quanto a posição do marxista húngaro.[8] Cotidiano e alienação estarão ligados para ambos os autores. E, caso se busque tratar com o devido cuidado do "jogo sutil de afinidades e repulsão" que os une, não basta se ater à letra de seus textos mais importantes: é preciso ver os últimos como posições concretas diante de questões essenciais a uma época. Se a passagem que o marxista húngaro tem em mente quando comenta Heidegger acima se refere ao tratamento heideggeriano da alienação, pode-se dizer que tal abordagem traz muito mais que um confronto com uma noção trazida ao centro da filosofia por Hegel.

Lukács se dedica a Heidegger, mas, ao menos explicitamente, a recíproca não é verdadeira. Ou seja, não se pode realizar propriamente um trabalho filológico[9] que busque ligar um autor ao outro – antes, deve-se averiguar como as temáticas destacadas por Lukács (e essenciais à filosofia do século XX) se apresentam também em Heidegger, de modo distinto. Assim, fica-se menos sujeito à falta de rigor, ao mesmo tempo em que se busca a efetiva (*wirklich*) posição concreta de ambos os autores diante

---

[6] Isso é importante porque "para Lukács as análises, tornadas célebres, de *Ser e tempo* sobre a existência alienada (*entfremdet*) (a fenomenologia do *das Man*, a existência nivelada e dominada por forças anônimas) representam a versão 'ontológica' da crítica ao fetichismo desenvolvida por Marx." (TERTULIAN, 2006, p. 45) Um ponto a se notar na passagem de Tertulian, no entanto, é o uso pejorativo da noção de ontologia, uso esse resgatado da obra lukacsiana anterior à *Ontologia do ser social*.

[7] Nesse sentido, com Netto, pode-se ressaltar que "na cotidianidade, o homem se põe numa superficialidade fluida, ativa e receptiva que mobiliza sua atenção." (CARVALHO; NETTO, 2005, p. 24)

[8] O que é importante aqui, já que "geralmente, está-se de acordo em considerar que a contribuição maior de Lukács ao pensamento do século XX é levar ao primeiro plano da reflexão filosófica as questões da reificação (*Verdinglichung*) e da alienação (*Entfremdung*)." (TERTULIAN, 2006, p, 29)

[9] Segue-se o próprio Lukács nisso. Tratando do romance histórico ele se expressa do seguinte modo: "o rastreamento filosófico-filológico de 'influências' que está na moda hoje em dia é tão infrutífero para a historiografia quanto o velho rastreamento filológico de influências recíprocas entre escritores singulares." (LUKÁCS, 2011, p. 46)

de temáticas fundamentais a uma época. Isso é essencial aos nossos apontamentos sobre o Direito. Uma crítica ontológica a este último só pode ser sólida compreendendo-se o que se entende por ontologia, por alienação (*Entfremdung*), por história, etc.

Nesse sentido, vale ver Lukács sobre a questão da alienação (*Entfremdung*), a qual marca seu livro *História e consciência de classe*, livro esse que dá novo fôlego ao marxismo, asfixiado pelo positivismo da II Internacional[10] no início do século XX:

> Trata-se do problema da alienação (*Entfremdung*), que, pela primeira vez desde Marx, foi tratado como questão central da crítica revolucionária do capitalismo e cujas raízes histórico-teóricas e metodológicas remetem à dialética de Hegel. Naturalmente, o problema pairava no ar. Alguns anos mais tarde, desloca-se para o centro das discussões filosóficas com o *Ser e o Tempo* de Heidegger, mantendo essa posição ainda hoje, sobretudo em consequência da influência exercida por Sartre, assim como por seus discípulos e oponentes. Podemos renunciar, portanto, à questão filológica levantada principalmente por Lucien Goldmann ao identificar em algumas passagens da obra de Heidegger uma réplica ao meu livro, ainda que este não seja mencionado. (LUKÁCS, 2003, p. 23)

A questão da alienação (*Entfremdung*) "pairava no ar". O autor de *História e consciência de classe* reconhece que ela "desloca-se para o centro das discussões filosóficas com o *Ser e o tempo* de Heidegger", o que vem na esteira de se reconhecer a importância do autor alemão, o qual, não raro, é criticado por Lukács. Procuraremos mostrar nesse escrito, assim, como essas críticas confluem na ontologia lukacsiana e em sua crítica ontológica ao Direito.

O pensador marxista ressalta que na época (ele escreve as palavras citadas em 1967) a questão era muito discutida no campo filosófico, o que pode ser relacionado com a atenção que dá ao tema em seus textos: a alienação (*Entfremdung*) aparece com força em toda obra lukacsiana, mesmo a "juvenil", mas tem uma formulação cuidadosa principalmente na obra madura do filósofo.[11] Depois de um tratamento dispensado ao tema em *O jovem Hegel*, a temática é marcante em *A Estética* e na *Ontologia do ser social* e "as duas últimas grandes obras de Georg Lukács, representam o ponto culminante de sua atividade teórica, sua maior contribuição à filosofia contemporânea." (TERTULIAN, 2007, p. 221) Neste escrito, pois, o pano de fundo será traçado em torno do tema da alienação, temática relacionada ao trabalho, à história e à ontologia.

Vê-se que a discussão acerca do "jogo sutil de afinidades e repulsão" que une Lukács a Heidegger se liga não tanto pela "questão filológica" acerca do eventual

---

[10] Sobre a importância de *História e consciência de classe* para o marxismo, Cf. MÉSZÁROS, 2002. Para uma abordagem mais ampla e no âmbito da história, Cf. ANDERSON, 2002.

[11] Diz Alvez, nesse sentido, que "a temática do 'estranhamento'(*Entfremdung*) [...] é a temática crucial do marxismo lukacsiano, constituindo-se objetivamente como problemática fulcral da critica do capital em sua etapa tardia.". (ALVES, 2010, p. 25)

caráter de resposta de *Ser e tempo* em relação à obra *História e consciência de classe;* o central ao pensador húngaro, e ao modo como o tema é tratado aqui, é a importância da questão da alienação (*Entfremdung*) para os rumos do século XX, imediatamente anterior à nossa época, época essa em que o pensamento jurídico ganha destaque muito mais por suas vicissitudes, que por eventuais méritos. (Cf. SARTORI, 2012 a)

E se pode dizer que a postura heideggeriana sobre o tema é semelhante, tratando do assunto pela sua relevância. Veja-se: o pensador alemão diz primeiramente sobre a "proximidade do ser" - vista em Hölderlin e relacionada por Heidegger à alienação (*Entfremdung*) - que "a apatricidade (*Heimatlosigkeit*) que assim deve ser pensada reside no abandono ontológico do ente (*Seiende*). Ela é o sinal do esquecimento do ser (*Seinsvergessenheit)*. Em consequência dela, a verdade do ser permanece impensada." (HEIDEGGER, 2005, p. 46) Depois, complementa tratando sobre sua época em sua *Carta sobre o humanismo*:

> A apatricidade (*Heimatlosigkeit*) torna-se o destino do mundo. É por isso que se torna necessário pensar esse destino sob o ponto de vista ontológico-historial. O que Marx, a partir de Hegel, reconheceu, num sentido essencial e significativo, como alienação (*Entfremdung*) do homem, alcança, com suas raízes, até a apatricidade do homem moderno. Esta alienação é provocada e isto, a partir do destino do ser, na forma da Metafísica, é por ela consolidada e ao mesmo tempo por ela encoberta, como apatricidade. Pelo que Marx, enquanto experimenta a alienação, atingir uma dimensão essencial da história, a visão marxista da História é superior a qualquer outro tipo de historiografia. Mas porque nem Husserl, nem, quanto eu saiba até agora, Sartre reconhecem que a dimensão essencial do elemento da história reside no ser, por isso, nem a Fenomenologia[12], nem o Existencialismo atingem aquela dimensão, no qual é, em primeiro lugar, possível um diálogo produtivo com o marxismo. (HEIDEGGER, 2005, pp. 48-49)

É possível se averiguar que Heidegger associa a "apatricidade (*Heimatlosigkeit*) do homem moderno" com a alienação (*Entfremdung*). Também há para o pensador uma relação entre essa questão e a "Metafísica", o que será de enorme importância aqui. [13]

Deste modo, neste escrito, deve-se justamente mostrar o caminho que ambos os autores percorrem para que a alienação (*Entfremdung*) possa parecer-lhes como central à modernidade e ao homem moderno. Aqui, pois, não se busca saber se Heidegger se inspirou em Lukács ou tentou uma resposta à *História e consciência de classe* em *Ser e tempo*. Também não se procura saber o que da obra do autor alemão está na obra tardia do marxista. Se um autor fosse redutível ao outro, não se trataria efetivamente de dois

[12] Quando Heidegger se refere à fenomenologia na passagem critica, sobretudo Sartre e Husserl, não buscando contrapor-se à noção de fenômeno desenvolvida por si próprio em *Ser e tempo*.

[13] Deve-se apontar que a expressão não é usada de modo unívoco durante o percurso heideggeriano. O modo como a utilizamos aqui tem em conta principalmente o uso que o autor faz do termo depois da década de 30, em que empreende expressamente uma crítica à metafísica. Antes disso, por vezes, o autor chega a ver a mesma de modo positivo como em *Que é metafísica* e em *Kant e o problema da metafísica*.

distintos e importantes autores do século XX. O essencial à primeira parte desse escrito é ver como a alienação, uma questão essencial aos rumos de nossa época, época imediatamente posterior àquela dos autores aqui estudados, é vista de maneira ao mesmo tempo convergente e divergente nesses dois grandes pensadores.

Tendo-se em mente as passagens citadas anteriormente, já se mostra possível dizer que tanto um quanto outro (o autor de *Ser e tempo* e o da *Ontologia do ser social*) não acreditam ser a herança do pensamento de Marx aproveitada: Heidegger critica tanto o existencialismo quanto a fenomenologia por não darem atenção à questão da alienação (*Entfremdung*) ao passo que Lukács escreve *Marxismo ou existencialismo* contra a primeira vertente criticada pelo autor de *Ser e tempo* e, continuando o que se citou acima do prefácio de 1967 de *História e consciência de classe* ainda diz que "no que concerne ao tratamento do problema, hoje não é difícil perceber que ele se dá inteiramente no espírito hegeliano." (LUKÁCS, 2003, p. 24) Isso ocorreria, inclusive, de acordo com os deméritos de sua obra de 1923 a qual seria influente no século XX também devido à resolução apressada da questão da alienação nos moldes do "sujeito-objeto idêntico" hegeliano.

O apontado por Lukács não é de pouca importância para o tema na medida em que o próprio Heidegger relaciona a alienação (*Entfremdung*) em Marx com o tratamento dispensado a essa por Hegel. No que, na primeira parte de nosso escrito, veremos como ambos os pensadores distanciam-se de Hegel e se aproximam da alienação de modo diverso. É bom ver a maneira distinta como enxergam a passagem do autor da *Fenomenologia do espírito* para o dos *Manuscritos econômico-filosóficos*.

No que é bom dizer aqui: o autor marxista só tem clara a questão em sua maturidade, depois de *O jovem Hegel*, mas principalmente depois de começar sua *Ontologia do ser social* (obra em que trata também do Direito), e sua *Estética*, obra em que as temáticas da vida cotidiana (*Alltagsleben*) e da alienação (*Entfremdung*) aparecem com força. No que diz respeito ao delineamento e a clareza da temática da alienação para o autor, deve-se partir das suas obras tardias, pois. Mesmo que possa ser interessante tratar da relação entre as obras dos autores publicadas na década de 20 do século XX (ou mesmo antes, como no caso de *Tática e ética* ou mesmo *Alma e as formas*), tal análise não cabe aqui. Por vezes, ela foi feita com analogias problemáticas

quanto ao rigor necessário na compreensão de pensadores complexos como Heidegger e Lukács.[14]Não trataremos da questão – nos dedicaremos só à obra madura de Lukács.

Pela passagem heideggeriana citada acima e pelo exposto, vê-se que a temática da história - vista por Heidegger como distinta da historiografia -, da metafísica, da ontologia e da alienação (*Entfremdung*) aparecem juntas e, aqui, deve-se ter em conta o modo como se ligam tais temas tanto em Lukács como em Heidegger; no autor húngaro na medida em que, diz Tertulian, até mesmo como resposta a *Ser e tempo*, desenvolvem-se em sua obra tardia na qual não é possível deixar de se notar a presença de temas muito caros a Heidegger, como aquele do cotidiano. No pensador alemão, passando-se por uma "ontologia fundamental", tais questões se apresentam no percurso de seu pensamento sobre o esquecimento do Ser (*Seinsvergessenheit)*, o qual se relacionaria, inclusive, com a preponderância da agressão ao ente (*Seiende*), o que não deixa de remeter à problemática da positividade em Hegel, indissociável da questão da alienação.[15] Pretendemos mostrar aqui que para se compreender o fenômeno jurídico e para empreender uma crítica ontológica ao Direito, são essenciais essas temáticas.

Destacada a pertinência, e mesmo a importância que pode ter se tratar da alienação (*Entfremdung*) em Heidegger e Lukács, percebe-se que, para uma visão cuidadosa e relacionada ao tratamento dispensado ao cotidiano pelos autores, deve-se ter em mente o percurso que cada um traça. Com isso, é unilateral e superficial meramente mencionar que os autores dão relevo ao tema, embora seja essencial se começar por ai. Parte-se de algo presente já em Hegel e destacado principalmente por Marx, e é possível ver – já aqui – que tanto o autor de *Ser e tempo* como o da *Ontologia do ser social* buscam os temas da história e da ontologia para que se possa partir rumo à problemática da alienação (*Entfremdung*). Deve-se, pois, buscar o modo como a alienação, a história, a ontologia e a metafísica se apresentam em seus pensamentos.

---

[14] Como dissemos noutro lugar, haveria, em Heidegger, tal qual no Lukács da obra de 1923, uma "crítica a certa forma de racionalidade formal e calculista em que há uma visão parcelar a qual é incapaz de remeter para além de si mesma e tem como pressuposto a separação estanque entre o sujeito do conhecimento e o objeto. E a questão foi tratada com maestria por Lukács em *História e Consciência de Classe* remetendo à totalidade. Heidegger, porém, remete ao "Ser" (*Sein*) em seu tratamento da questão. E Lucien Goldmann é esclarecedor nesse ponto, embora possa exagerar na semelhança entre os dois autores no tratamento da problemática." (SARTORI, 2010 b, p. 25) Veja-se a passagem de Goldmann: "a consequência disso é que, para expressar suas ideias afins e por vezes quase idênticas, Lukács fala de totalidade, onde Heidegger emprega a palavra ser; de 'homem', onde Heidegger cria o termo 'Dasein' (existência); de 'práxis', onde Heidegger diz *"Zuhandenheit*" (aproximadamente "manualidade"). (GOLDMANN, 1973, p. 57) Como se verá neste escrito, a questão não é tão simples como vista tanto por Goldmann quanto por mim preteritamente.

[15] Sobre a relação entre a positividade e a alienação (*Entfremdung)* , Cf. LUKÁCS, 1963. Para uma visão preliminar da questão em Heidegger e Lukács, Cf. SARTORI, 2010 b.

Esses últimos, por sua vez, têm consigo um tratamento ao Direito (em Lukács) ou podem propiciar abordagens quanto ao mesmo partindo de Heidegger.[16] No entanto, nem um nem outro são pensadores que tenham o Direito no centro de suas preocupações, de maneira que é necessário ver as questões relativas ao fenômeno jurídico passando pela arquitetônica da obra de ambos.

Ou seja, não é justo, honesto, nem apropriado se partir de problemáticas "jurídicas" como se apresentam diretamente no cotidiano - no Direito positivo, ou ao típico jurista - para então tratá-las por meio de Heidegger e de Lukács; antes, é bom se ter uma abordagem filosófica que passe pelo Direito e não uma abordagem jurídica que passa pela filosofia, introduzindo a última de modo forçado. No último percurso, o ecletismo dá a tônica e as questões imediatas do jurista acabam por prevalecer, sendo impossível qualquer tipo de crítica ontológica ou de crítica à sociedade capitalista.

Aqui, deve-se ver justamente aquilo que o Direito e a abordagem "jurídica" trazem consigo e, para isso, não se pode pressupor o que se manifesta com o "jurídico" – é preciso explica-lo. O Direito será importante aqui na medida em que aparece efetivamente nos autores estudados, pois. Ao contrário do que se possa pensar, isso não depõe contra a importância do estudo do Direito, porém. Pretende-se mostrar aqui: por meio do estudo de dois dos representativos pensadores do século XX, muito se tem a dizer sobre o tema. É bem verdade que isso também não ocorre de acordo com o tratamento tradicional dado aos estudos jurídicos. No entanto, justamente nesse ponto encontra-se a força do presente escrito. De modo distinto, as obras *Lukács e a crítica ontológica ao Direito* e *Fenomenologia existencial do direito* (a primeira de minha autoria, a segunda de Jeannette A. Maman) já desenvolveram aspectos importantes no que diz respeito ao Direito e a ontologia. Desta maneira, aqui, depois de se tratar de noções essenciais à compreensão conjunta de Lukács e de Heidegger, pode-se partir – na segunda parte desse escrito - para as implicações desse diálogo ao estudo do Direito.

Este escrito é dividido em duas partes: a primeira diz respeito aos alicerces fundantes das ontologias de Lukács e de Heidegger e a segunda trata do Direito propriamente dito. No primeiro capítulo serão tratados Heidegger e Lukács em consonância com o modo como dialogam com a filosofia precedente, tendo-se de um lado o "passo de volta" (*Schritt zurück*) e doutro a busca de uma superação

[16] Para uma visão sobre a crítica lukacsiana ao Direito em *Ontologia do ser social*, Cf. SARTORI, 2010 a; para uma visão do Direito em *História e consciência de classe*, Cf. ALMEIDA, 2006. Já para um tratamento dispensado ao fenômeno jurídico do ponto de vista heideggeriano, Cf. MAMAN, 2003.

(*Aufhebung*). No segundo capítulo, procurar-se-á demonstrar como a história, a ontologia e a técnica aparecem nesses dois importantes autores do século XX relacionadas, sobretudo, à problemática do trabalho, da alienação (*Entfremdung*) e da práxis transformadora. Já no terceiro capítulo – o primeiro da segunda parte - as questões tratadas anteriormente aparecerão com maior concretude, sendo o fenômeno jurídico abordado tendo em mente as determinações apontadas pelo marxista húngaro e entendidas em correlação com a filosofia do Ser (*Sein*) heideggeriana. Para isso, será preciso se elevar o debate travado anteriormente a um patamar de maior concretude vendo-se até que ponto o Direito pode ser visto como uma "técnica" (o que traz à tona o debate sobre o tema travado no capítulo II) e averiguando como a noção de superação (com tudo que implica) se faz presentes numa compreensão e numa crítica ontológica ao complexo jurídico. Com isso, chega-se ao último capítulo, cuja estrutura, relacionada ao tratamento dispensado ao Direito em uma crítica ontológica, é dada essencialmente pelos posicionamentos do autor húngaro. As noções tratadas anteriormente se farão presentes de modo que procuraremos explicitar algumas ligações importantes (como aquela entre o Direito, a noção de universalidade e a alienação). Isso ocorrerá ao passo que são trazidos aspectos que diferenciam Lukács de Heidegger, como a compreensão acerca do modo como é possível uma crítica efetiva (*wirklich*) à situação da época em que ambos escrevem, época esta marcada pela hegemonia da sociabilidade capitalista.

Sempre que possível procuramos trazer os termos originais do alemão, os quais figurarão ao lado das respectivas traduções em português. Quando o mesmo termo aparece seguidas vezes no mesmo parágrafo, somente da primeira vez o original aparecerá entre parênteses; nas seguintes, bastará a tradução ao português. O rol dos termos que trazemos não é exaustivo, no entanto, ele muito nos ajudará dado que não só alguns termos são de difícil tradução, mas – não raro – pode ser considerado mais acertado traduzi-los, dependendo das circunstâncias, de diferentes modos (principalmente quando se trata de autores distintos como Heidegger e Lukács).

# Parte I: Ontologia, técnica e alienação *(Entfremdung)* em Heidegger e Lukács

# CAPÍTULO I: HEIDEGGER, LUKÁCS, A ONTOLOGIA E O DIÁLOGO COM A FILOSOFIA PRECEDENTE

Neste capítulo, busca-se explicitar o modo como Heidegger e Lukács dialogam com a filosofia precedente. De um lado aparece o autor húngaro com uma postura que valoriza a tradição moderna da filosofia e principalmente a filosofia clássica alemã buscando a superação (*Aufhebung)* da mesma; e doutro, o filósofo alemão busca um "passo de volta" (*Schritt zurück*) em relação às questões levantadas de modo moderno, o que significaria remeter para algo além da filosofia moderna: têm-se uma virada (*Khere*). Com isso, as posturas dos autores frente à modernidade transparecem e são de grande importância caso se queira adentrar com cuidado no pensamento de ambos tendo em conta a questão da alienação (*Entfremdung*). Ver-se-á, inclusive, que mesmo algo aparentemente tão alheio à filosofia quanto o juízo positivo ou negativo quanto ao socialismo pode ser de grande auxílio quando se tem em mente os passos iniciais na efetiva (*wirklich*) compreensão do pensamento do autor de *Ser e tempo* e do autor da *Ontologia do ser social*. Trata-se de um capítulo que prepara o debate efetivo acerca da questão da alienação e da técnica: o cerne da teoria lukacsiana e heideggeriana ainda não aparece aqui; busca-se neste primeiro momento explicitar o modo pelo qual ambos dialogam com a filosofia (o que, como se verá, não é pouco e envolve o debate acerca do "método" de cada pensador) – depois, no capítulo seguinte, os pensamentos dos autores serão tratados de modo mais condizente com suas filosofias, as quais podem ser compreendidas somente quando os percursos de seus pensamentos são trilhados.

## 1.1 A superação (*Aufhebung*) e o diálogo de Lukács com a filosofia

O debate aqui travado gira em torno da noção de superação/supressão (*Aufhebung)*.[17] É justo começar por aquele pensador que se utiliza de modo positivo do termo para depois se averiguar a crítica à noção. Começa-se o capítulo tratando de Lukács para depois se passar a Heidegger, buscando-se o modo pelo qual ambos traçam o percurso de seus pensamentos. Com isso, pretende-se dar início (algo sempre difícil) à compreensão das teorias dos dois autores que serão tratados nessa parte do escrito – ver-se-á que, com esse intuito, passa-se pela posição de ambos quanto à modernidade em que já se tangencia a questão da alienação (*Entfremdung*). No entanto, desde já, é bom restar claro que o presente capítulo contém *in nuce* aquilo que permeia os seguintes. Deste modo, ao mesmo tempo em que se trata de capítulo essencial, há certa dificuldade nele já que aquilo que realmente dá concretude ao mesmo ainda não pode ser tratado com a devida profundidade. Aqui, pois, busca-se dar um primeiro passo e, para isso, é bom que se inicie com aquilo que diz Lukács acerca da superação, da supressão no marxismo para que depois se possa iniciar um debate com Heidegger.

Lukács é um pensador único no marxismo. Não só seu percurso é singular. Sua vida, em parte, confunde-se com as tentativas de emancipação humana buscadas no século XX; no plano filosófico, trata-se de alguém que fora repudiado tanto pela vulgata do marxismo oficial quanto pelos marxistas filosoficamente mais rigorosos, como os autores ligados à chamada escola de Frankfurt (os quais, porém, apoiaram-se nas obras lukacsianas de "juventude", como *A teoria do romance*). Aqui não se pode expor os argumentos de um Deborin ou de um Adorno contra o marxista húngaro – mas pode-se mostrar como o pensamento lukacsiano se desenvolve como uma ontologia do ser social. Para explicitar isso, é bom se iniciar pelo modo como este pensador busca traçar seu pensamento em relação a sua época e ao pensamento e à práxis moderna.

Vale começar pelo óbvio, mas que parece não o ser para muitos: stalinismo e socialismo não se confundem, assim como o *diamat* soviético não tem nada da compreensão lukacsiana acerca do marxismo. Isso é claro, porém não pode deixar de ser destacado, até mesmo porque disse Lukács sobre a influência de Stalin que "o

[17] É importante destacar que, embora Lukács reconheça tal concepção como importante, não são todos os marxistas que pensam desta maneira. Althusser, por exemplo, diz que nessa categoria reside um germe idealista hegeliano que não pode ser aceitável ao marxismo. Veja-se: "o que macula irremediavelmente a concepção hegeliana da história como processo dialético é a concepção teleológica da dialética, inscrita nas próprias estruturas da dialética hegeliana, num ponto extremamente preciso: a *Aufhebung* (ultrapassagem-conservando-o-ultrapassado- como-ultrapassado-interiorizado), expressa diretamente na categoria hegeliana da negação da negação (ou negatividade)." (ALTHUSSER, 1979, p. 69)

marxismo, concebido acertadamente, [...] não existe mais. Em seu lugar, temos o stalinismo, e continuaremos a tê-lo ainda por algum tempo." (LUKÁCS, 1972, p. 32) O autor húngaro destaca que, nesse sentido, "não há mais marxistas. Nós simplesmente não temos uma teoria marxista." (LUKÁCS, 1972, p. 31) Ou seja, assim como destacou Tertulian (Cf. TERTULIAN, 2007 b), a busca lukacsiana pelo "renascimento do marxismo" (busca essa conformada principalmente na *Ontologia do ser social* e na *Estética*) é inseparável de uma crítica ao stalinismo e às tentativas de emancipação ocorridas no século XX. E isso se liga intimamente ao nosso tema desse momento.

Criticando o stalinismo por ter visto o marxismo como algo absolutamente dissociado do pensamento precedente, diz Lukács que "a história do pensamento foi sistematizada como se antes do marxismo houvesse um pensamento e, em seguida a um grande salto, ele tivesse sido substituído pelo marxismo." (LUKÁCS, 1969, pp. 168-169) O autor húngaro enfatiza o erro de se ver a teoria de Marx, e depois o marxismo, como um modo de pensar separado - por uma espécie de muralha - da filosofia e do pensamento precedentes.[18] A filosofia teria sido sistematizada e esquematizada de modo brusco e rude sob Stalin, cuja teoria é ossificada e, neste sentido, "dominada filosoficamente por um hiperracionalismo" (LUKÁCS, 1986, p. 62) o que faz dela um esquema abstrato e arbitrário, incapaz de opor-se sequer à filosofia burguesa.

Isso levaria à ligação íntima entre um materialismo mecanicista e uma espécie de idealismo subjetivo em que "na práxis a atuação não é regulada pela mais profunda inteligência das coisas, ao contrário, essa mais profunda inteligência é construída em função da tática do agir." (LUKÁCS, 1986, p. 63) Diz o pensador húngaro, por outro lado, de modo oposto ao stalinismo, que "o valor supremo do marxismo consiste substancialmente no fato de que ele se assenhorou de todos os valores do bilenar desenvolvimento europeu." (LUKÁCS, 1969, p. 169) Longe de ter havido um "grande salto" para fora da história, e da história da filosofia em particular, um salto que trouxesse consigo algo absolutamente sem precedentes, haveria relativa continuidade do marxismo em relação ao "bilenar desenvolvimento europeu", principalmente no que diz

[18] Isso se liga àquilo que Lukács chamou de "herança". Trata-se da justa valorização dos grandes pensadores do passado os quais, no entanto, devem ser vistos como ligados às suas épocas e, assim, relacionados ao desenvolvimento das relações históricas que marcam a mesma. Nisso, por exemplo, Marx e Engels sempre teriam valorizado alguém como Hegel, mesmo sendo profundamente críticos quanto ao mesmo. Por outro lado, os teóricos da moda, como Dühring, deveriam ser prontamente combatidos. Sobre isso, o autor húngaro diz: "a luta pela herança, assim, é para Engels a grande contraposição dos gigantes do passado aos anões do atual período de desenvolvimento da burguesia." (LUKÁCS, 2010 b, p. 41)

respeito aos "valores" trazidos com esse.[19] Nisso, a justa apreensão das relações sociais é essencial à filosofia a qual acompanha, inclusive, aquilo de mais digno na cultura ocidental, como o humanismo (esse último ponto não é consensual no marxismo e foi muito criticado por Althusser, por exemplo – porém, aqui não trataremos desse autor).

Destaca-se que a relação estabelecida pelo pensador marxista quanto à filosofia precedente a Marx não é aquela de um "corte" [20], ou de uma cisão – há mesmo certa continuidade, pode-se dizer. Ao mesmo tempo, no entanto, em hipótese alguma, se pode ignorar o caráter dessa última. Trata-se de um modo de continuidade que dá lugar à emergência de um pensamento distinto, que traz consigo algo novo, mas que não é algo absolutamente separado daquilo que o precedeu. Tem-se uma superação (*Aufhebung*).

É sempre bom ter cuidado ao tratar desse assunto. É de enorme importância que não se pense que o autor da *Ontologia do ser social* tem uma noção ingênua de progresso nem um apego à necessidade a qual, "no seu sentido clássico [...] nunca se manifesta na história". (LUKÁCS, 1986, p. 64) A última noção, ao menos "em seu sentido clássico", em verdade, tem consigo um apelo positivista e evolucionista muito alheio tanto a Lukács como a Heidegger. É preciso também tomar cuidado com o modo como se interpreta a afirmação do autor húngaro quanto ao modo como o marxismo se relaciona com "os valores do bilenar desenvolvimento europeu", pois. Caso se entenda que o marxismo "se assenhorou" desse desenvolvimento apropriando-se taticamente daquilo alheio ao pensamento de Marx, haveria uma postura que busca dominar aquilo que conhece e busca meramente instrumentalizar tais valores: trata-se de stalinismo e "o stalinismo é mais que uma interpretação errônea ou uma aplicação descuidada do marxismo; é uma negação do marxismo. Com stalinismo não há teóricos, só táticos." (LUKÁCS, 1972, p. 32) Quando o autor húngaro destaca certa continuidade do marxismo quanto àquilo que mais valoriza, deve-se entender que a teoria de Marx é

[19] Refere-se Lukács, sobretudo, ao humanismo o qual "em sua gênese e por sua própria essência, é um conhecimento do homem voltado para a defesa de sua dignidade e dos seus direitos. Por isso, o humanismo é combativo, e mesmo agressivo, desde o Renascimento – passando pela ilustração – até os grandes momentos da Revolução Francesa." (LUKÁCS, 2007, p. 45) O marxismo é um herdeiro crítico do humanismo, buscando um ideário dissociado dos vícios do capital. Pode-se concordar: "o marxismo de Lukács é uma marxismo humanista que busca analisar, numa perspectiva histórico-ontológica, as relações sociais entre os homens a partir da (crítica) da vida cotidiana (*Alltagsleben*)." (ALVES, 2010, p. 24)

[20] A problemática do corte epistemológico, muito cara a Althusser, é estranha a Lukács. Cf. ALTHUSSER, 1979. O teórico radicado na França também discorda de Lukács quando se trata da relativa continuidade entre o marxismo e o secular desenvolvimento europeu; para o autor de *A favor de Marx*, o marxismo é uma ruptura decidida com o passado: "a 'filosofia' de Marx apresenta a característica única na história da filosofia, de romper com o passado ideológico e de estabelecer a filosofia sobre bases novas, que lhe conferem uma forma de objetividade e rigor teórico somente compatíveis com uma ciência." (ALTHUSSER; BADIOU, 1986, p. 49)

herdeira do humanismo ao mesmo tempo em que, sem estabelecer cisões bruscas e abruptas quando às conquistas pregressas, ultrapassa e transforma o mesmo de modo substancial, o que não é pouco. Trata-se de salvar a herança da grande cultura humanista tanto da decadência da sociedade capitalista quanto da vulgata autointitulada marxista.

Nem o hiper-racionalismo de Stalin, nem aquilo que o marxista húngaro chama de irracionalismo e que toma o próprio ser social (*gesellchaftlichen Seins*), sempre histórico, como incompreensível: as duas alternativas são equivocadas e, principalmente com a última, "paralelamente a este desprezo pelos fatos históricos, pelas forças reais motrizes da história, surge uma tendência à mistificação." (LUKÁCS, 2010 b, p. 53) Como marxista, o parâmetro primeiro de Lukács não poderia deixar de ser Marx. Diz nosso autor que os *Manuscritos econômico-filosóficos*[21] "representam assim a superação (*Aufhebung*) decisiva tanto do idealismo de Hegel quanto de todos os erros lógicos que derivam do caráter idealista de sua dialética." (LUKÁCS, 2007, p. 187) E esse ponto é importante. Hegel é um autor privilegiado pelo autor húngaro no que diz respeito ao diálogo da filosofia pretérita com o marxismo. Seria o pensador da *Fenomenologia do espírito* não só um autor em que fica clara a "conexão interna entre filosofia e economia, economia e dialética". (LUKÁCS, 1963, p. 31) Tem-se alguém que expressa o fim das potencialidades de uma época em que a sociabilidade burguesa teria propiciado a apreensão honesta do processo histórico, trata-se, nas palavras de Karl Korsh, do "último filósofo revolucionário da burguesia" (KORSCH, 2008, p. 50).[22] Hegel teria consigo o ápice do desenvolvimento burguês, sendo essencial ao seu pensamento o advento da Revolução Francesa de 1789 e a consolidação dessa última. [23]

---

[21] Lukács não traça uma cisão na obra de Marx. Segundo ele, "certamente é uma estupidez historiográfica insistir sobre a contraposição entre jovem Marx e o Marx maduro" (LUKÁCS, 1969, p. 56) Para que se mencione outro posicionamento, vale ver o de Althusser para quem há uma clara ruptura entre o "jovem" o Marx "maduro": "uma 'censura epistemológica' intervém, sem nenhum equívoco, na obra de Marx. (ALTHUSSER, 1979, p. 23) Haveria, inclusive, um "jovem Marx: com uma problemática antropológica de Feuerbach e a problemática do idealismo absoluto de Hegel". (ALTHUSSER, 1980, p. 33)

[22] Diz Lukács: "entre a revolução de 1789 e aquela de 1848, tem lugar esta grande crise do pensamento moderno; foi neste período que, pela última vez, surgiram a partir da vida burguesa personalidades de primeiríssima ordem, formulando, cada um a seu modo, as grandes contradições da época." (LUKÁCS, 2007, p. 111) Ou seja, trata-se de uma época crítica em que haveria a possibilidade (*Möglichkeit*) de um salto qualitativo quanto à filosofia precedente, salto esse presente justamente na passagem de Hegel para Marx. Ai, ter-se-ia não mais um modo de se pensar calcado na "vida burguesa", mas na crítica à mesma realizada contrariamente à própria sociedade civil-burguesa (*bürguerliche Gesellschaft*).

[23] Se falamos antes da categoria da necessidade e agora mencionamos Hegel, é importante dizer que a compreensão lukacsiana dessa categoria é muito distinta daquele do autor da *Fenomenologia do espírito* já que, como diz Kosik, "a necessidade hegeliana [...] é mistificadora pois induz a uma unidade de aparência aonde há litígio, dissimula a significação dos papéis individuais e identifica o jogo das forças reais com um jogo estabelecido de antemão." (KOSIK, 1991, p. 20)

Marx, por sua vez, seria impensável sem Hegel [24] e mesmo sem a revolução burguesa, mas em uma época distinta e de contradições qualitativamente distintas[25], com sua filosofia, "nasce uma concepção de mundo qualitativamente nova e uma nova dialética, distintas de tudo anterior." (LUKÁCS, 1959, p. 441) Ao mesmo tempo em que o desenvolvimento da burguesia trouxe frutos extraordinários, os quais se relacionam, primeiro com o próprio Renascimento e com o humanismo, e depois com a própria sociedade civil-burguesa (*bürguerliche Gesellschaft)*, a base de tal processo - com Hegel e seu tempo - esgota-se e é possível e justo ir além daquilo que fora até então concebido. Lukács, assim, mostra que a filosofia é indissociável da história e das relações sociais, as quais manifestam seu caráter conflituoso na filosofia, sendo Hegel ligado às contradições que emergem na sociedade civil-burguesa e Marx inseparável da busca pela supressão (*Aufhebung*) das contradições classistas.[26]

Tem-se um salto qualitativo. Trata-se da emergência de algo "distinto de todo o anterior", mas que possui precedentes: liga-se de modo crítico àquilo que se apresentou no passado, buscando ir além ao partir daquilo que houve de melhor. Tem-se algo que decorre das relações históricas inseparáveis da filosofia pregressa, mas tem consigo a compreensão justa dessas relações sociais as quais, depois de determinado momento, apareceram como incognoscíveis para a filosofia anterior, a qual teria consigo, em suas formas renovadas, um aspecto conservador e incoerente, ligado, inclusive, a uma metodologia eclética e que tende à mistificação das relações existentes. [27]

---

[24] Losurdo diz sobre ele: "não existe revolução na história da humanidade que não tenha sido apoiada por esse filósofo, que também tem fama de ser um incurável homem da ordem." (LOSURDO, 1997, p. 154)

[25] Tratando da crise do pensamento moderno, que se colocaria na esteira das revoluções de 1848, Lukács aponta como insuficientes as respostas calcadas na sociabilidade burguesa e aponta na posição da filosofia marxista a sua vantagem: "em minha opinião, creio que o materialismo dialético – ao demonstrar o caminho verdadeiro, o caminho real, que é o da revolução da sociedade [civil-]burguesa (*bürguerliche Gesellschaft*) para a sociedade socialista, ao tornar consciente esse movimento evolutivo – traz uma resposta a essas contradições." (LUKÁCS, 2007, p. 111) É perceptível, pois, a posição do autor da *Ontologia do ser social* – trata-se de um pensador socialista e isso será essencial à análise do Direito.

[26] Toda grande filosofia, assim, é ideológica já que a ideologia não se confunde necessariamente com a falsa consciência: "são muitas as realizações da falsa consciência que nunca se tornaram ideologia; em segundo lugar, aquilo que se torna ideologia não é de modo nenhum necessariamente idêntico à falsa consciência. Aquilo que é realmente ideologia, por isso, somente podemos identificar pela sua ação social, por suas funções na sociedade." (LUKÁCS, 1981 C: XX)

[27] A questão liga-se àquilo que Lukács chama de "decadência ideológica da burguesia". Com ela, a burguesia deixa de apreender o próprio movimento do real e a historicidade *(Geschichtlichkeit)* do presente é deixada de lado pela filosofia burguesa a qual se torna crescentemente apologética: "a decadência ideológica surge quando as tendências da dinâmica objetiva da vida cessam de ser reconhecidas, ou são inclusive mais ou menos ignoradas, ao passo que se introduzem em seu lugar desejos subjetivos, vistos como a força motriz da realidade. Precisamente porque o movimento histórico objetivo contradiz a ideologia burguesa, mesmo a mais 'radical' e 'profunda' introdução de tais momentos puramente subjetivos transformar-se-á objetivamente num apoio à burguesia reacionária." (LUKÁCS, 1968 b, p. 99) A "profundidade" que o autor húngaro trata com ironia na passagem, em

O desenvolvimento da história e da filosofia, pois, são inseparáveis – pensar continuidade e descontinuidade na filosofia seria pensar ambas também nas relações reais, no desenvolver do próprio ser; e "a categoria fundamental do ser social (*gesellschaftlichen Seins*), mas isso vale para todo o ser é que ele é histórico" (LUKÁCS, 1986, p. 85). Aquilo "distinto de todo anterior" surge, pois, não só em contato e relação com a filosofia precedente, mas essencialmente ligado ao processo histórico que traz a mesma. História, filosofia e ontologia, assim, ligam-se intimamente, sendo o diálogo de Marx com a filosofia, e o de Lukács também, uma crítica à mesma e às relações sociais que a amparam. Critica-se um modo de sociabilidade inerente ao próprio ser da sociedade classista e, por isso, "a crítica de Marx é uma crítica ontológica" (LUKÁCS, 2010, p. 71), uma crítica à própria realidade.

Ao passo que na filosofia - e na história - destaca-se certa continuidade, há ruptura: conserva-se parte essencial daquilo a ser ultrapassado enquanto esse "conservar" é, em si, uma transformação substantiva a qual não pode ser desconsiderada. Segundo Lukács: Marx e Engels "por seu conteúdo e seu método representam um salto qualitativo com respeito ao pensamento anterior" (LUKÁCS, 1959, p. 615) ao mesmo tempo em que tal salto não elimina o processo que torna possível a emergência da concepção dos autores socialistas. Assim, seguindo este raciocínio, o pensamento de ambos os revolucionários alemães "é a culminação espiritual de todas as tendências progressistas que tinham trabalhado pela libertação e pelo caráter nacional do povo alemão." (LUKÁCS, 1959, p. 615) As "tendências progressistas" que teriam precedido o marxismo na Alemanha, país da filosofia clássica, da filosofia de Kant e de Hegel, não mais teriam consigo um caráter acertado tendo-se em mente o tempo presente. Isso porque, se "depois de 1848 a sociedade capitalista se apresenta já com toda a sua fealdade consumada" (LUKÁCS, 1965, p. 106), não é mais possível uma filosofia justa que tenha como referência a mesma como cume do desenvolvimento humano.[28] A filosofia anterior a Marx teria consigo a marca indelével

---

verdade, faria com que as questões essenciais de uma época, como a questão da alienação (*Entfremdung*), alheia a todo o neokantismo por exemplo, fossem deixadas de lado e se apresentasse um pensamento oco.

[28] Coutinho, nesse sentido, diz que "na história da filosofia burguesa, é possível discernir - com relativa nitidez – duas etapas principais. A primeira, que vai dos pensadores renascentistas a Hegel, caracteriza-se por um movimento progressista, ascendente, orientado no sentido da elaboração de uma racionalidade humanista e dialética. A segunda – que se segue a uma radical ruptura, ocorrida por volta de 1830-1848 – é assinalada por uma progressiva decadência, pelo abandono mais ou menos completo das categorias do período anterior, algumas definitivas para a humanidade, como é caso das categorias do humanismo, do historicismo e da razão dialética. Essa descontinuidade da evolução filosófica corresponde naturalmente à própria descontinuidade objetiva do desenvolvimento capitalista." (COUTINHO, 2010, p. 21)

de outros tempos e uma posição favorável à sociedade civil-burguesa (*bürguerliche Gesellschaft)* - essa última teria sido um avanço frente à sociedade feudal, mas traria contradições insuperáveis na ordem presente.

No que se vê: o modo como Lukács enxerga as filosofias anteriores liga-as ao tempo em que elas se desenvolvem e depois são efetivas (*wirklich*) – trata-se, pois, de se ver o pensamento precedente em meio às contradições concretas que marcam uma época e, em se tratando da filosofia moderna, pode-se mesmo dizer, a época capitalista. Hegel, por exemplo, seria indissociável da Revolução Francesa e da consolidação da sociedade civil-burguesa (*bürguerliche Gesellschaft)* ao passo que Marx precisaria superar *(aufheben*) tal ponto de partida.[29] E isso teria implicações substantivas para a teoria do autor de *O capital*, também, no que diz respeito à questão da alienação (*Entfremdung*), a qual será combatida pelo autor justamente com sua posição socialista, contrária à própria manutenção do capitalismo como tal. Com isso, agora, pode-se dizer que, para o marxista húngaro, a forma de diálogo com a filosofia precedente é aquela da superação, da supressão (*Aufhebung*).[30] E, Heidegger (tal qual um Althusser) vai se opor explicitamente a esse modo de se relacionar com o pensamento pregresso.

No entanto, antes de se ver a posição de Heidegger, é preciso dizer – rapidamente - que, muito embora, tal qual Hegel, Lukács busque o diálogo com a filosofia por meio da superação (*Aufhebung*) da filosofia precedente, isso se dá de modo essencial e substancialmente distinto.[31] Há, seguindo esse raciocínio de Lukács, um salto qualitativo de Marx quanto a Hegel. Deste modo, a noção agora destacada, e de

---

[29] É sabido quanto Marx deve a Hegel para o desenvolvimento de sua concepção dialética. No entanto, isso não afasta a mudança substancial que fora preciso para que o materialismo do autor de *O Capital* tivesse a grandiosidade que tem. Com isso, diz Lukács que "na filosofia de Hegel está adequadamente posta e superada (*aufgehoben*) a crise da produzida pela Revolução Francesa. Todavia, apesar de sua grandeza, esta filosofia constitui apenas uma superação (*Aufhebung*) relativa, metodológica." (LUKÁCS, 2007, p. 43) *O* autor da *Fenomenologia do espírito* já tem consigo uma compreensão mais adequada da Revolução Francesa se comparado com seus antecessores, desenvolvendo, assim, uma concepção que prima pelo caráter contraditório do próprio real. Explicita, assim, o que Lukács chama de método dialético – no entanto, como homem de seu tempo e como alguém que não presencia a crise da sociedade civil-burguesa (*bürguerliche Gesellschaft*) como tal (relacionada à emergência do movimento operário), Hegel permanece preso às determinações trabalho alienado (*entfremdente Arbeit*). Cf. LUKÁCS, 1963.

[30] A noção é de grande importância no corpo da teoria marxista. No entanto, deve-se ressaltar que isolada ela não diz nada. Se damos importância a ela aqui é porque o *corpus* teórico marxista passa por ela e não por ela, em si, ser essencial. Como se nota abaixo, em verdade, importantes temas do marxismo devem ser abordados, ao menos de modo sumário, para que seja possível se averiguar com o devido cuidado a importância do modo como Lukács dialoga com a filosofia precedente.

[31] Novamente, é bom ressaltar que a questão não é pacífica no seio do marxismo. Althusser, um crítico de Lukács, diz que é impossível se pensar a categoria da superação (*Aufhebung)* de modo materialista: "é preciso se se quer verdadeiramente pensar essa gênese dramática do pensamento de Marx, renunciar a pensa-la em termos de 'superação' para pensa-la em termos de descoberta, renunciar ao espírito da lógica hegeliana implicado no inocente, mas dissimulado conceito de superação (*Aufhebung*), que nada mais é que a antecipação vazia do seu fim na ilusão de uma imanência de verdade." (ALTHUSSER, 1979, p. 70)

grande importância na filosofia marxista, não poderia restar intocada. Enquanto o movimento da filosofia hegeliana é essencialmente lógico e tem em si um *télos* que ruma à realização da razão (*Vernunft*), para o autor húngaro, "a ontologia marxiana se diferencia da de Hegel por afastar todo o elemento lógico-dedutivo e, no plano da evolução histórica, todo o elemento teleológico". (LUKÁCS, 2007, p. 226) No autor de *O capital*, a superação é sempre concreta e tem consigo a resolução efetiva (*wirklich*) de contradições presentes na própria realidade efetiva *(Wirklichkeit*). A dialética não é, assim, uma "questão de método"[32], mas a compreensão do próprio movimento contraditório do real. Para Hegel, por outro lado, com a premissa do sujeito-objeto idêntico, o movimento do real corresponde ao do espírito (*Geist*), de maneira que, ao final, a superação opera em conjunto com a premissa da racionalidade do real, tendo consigo a exigência de se ver o espírito objetivo em meio ao processo lógico que leva necessariamente à culminância do espírito absoluto. (Cf. LUKÁCS, 1963) Diz Lukács, assim, que "a teleologia no sistema de Hegel tem de ser incorporada como elo logicamente necessário para o devir-para-si da ideia." (LUKÁCS, 2010, p. 56) Tem-se uma tonalidade idealista[33] a qual faz com que sejam vistas como racionais em si as relações e as determinações do presente as quais, por vezes, vem a ser perenizadas e mistificadas.[34] Longe de a superação trazer um raciocínio teleológico, como quer Althusser, pois, em Lukács e Marx, ela rompe com tal compreensão.

Isso é essencial ao tema tratado aqui já que passa pela própria compreensão da filosofia do Direito. Ou seja, não se destaca a compreensão da superação (*Aufhebung)*

---

[32]"Se por método se entende uma arrumação operativa, *a priori*, da subjetividade, consubstanciada por um conjunto normativo de procedimentos, ditos científicos, com os quais o investigador deve levar a cabo seu trabalho, então não há um método em Marx. Em adjacência, se todo o método pressupõe um fundamento gnosiológico, ou seja, uma teoria autônoma das faculdades humanas cognitivas, preliminarmente estabelecida, que sustente ao menos parcialmente a possibilidade do conhecimento, ou, então, se envolve e tem por compreendido um *modus operandi* universal da racionalidade, não há, igualmente, um problema do conhecimento na reflexão marxiana." (CHASIN, 2009, p. 89)

[33] Isso está no tratamento dispensado à alienação (*Entfremdung*) e à superação (*Aufhebung)* por Hegel:"a suprassunção (*Aufhebung*) da alienação é identificada com a suprassunção da objetividade (*Gegenständlichkeit*)." (MARX; ENGELS, 2007, p. 541) e ainda "a tua suprassunção do objeto representado, do objeto como objeto da consciência, é identificada com a suprassunção real, objetiva, com a ação (*aktion*) sensível, a prática [práxis], com a atividade real que é diferente do pensar." (MARX; ENGELS, 2007, p. 541)

[34] Não só isso se relaciona ao tratamento hegeliano da alienação (*Entfremdung*) - criticado por Lukács -, como também diz respeito ao que o autor alemão diz sobre o Estado justamente em seus *Princípios da filosofia do Direito:* "nosso tratado sobre a ciência do Estado nada mais quer representar senão uma tentativa para conceber o Estado como algo de racional em si. É um escrito filosófico, portanto, nada pode lhe ser mais alheio que a construção ideal de um Estado como deve ser." (HEGEL, 2003, p. XXXVII) Vê-se aqui, inclusive, que a racionalidade do Estado (visto em um grau de desenvolvimento do espírito superior) preside o processo em que se insere o Direito, de modo que a filosofia do direito de Hegel é inseparável daquele visto por Marx como uma expressão patente da alienação moderna, o Estado.

por quaisquer razões arbitrárias – além de se tratar de algo essencial para a compreensão de Heidegger e de Lukács, trata-se de aspecto fundamental ao delineamento do tema da alienação (*Entfremdung*) e de sua relação com o Direito. Veja-se – rapidamente - como Lukács compreende essa questão em um ponto essencial ao marxismo, aquela da relação entre sociedade civil-burguesa (*bürguerliche Gesellschaft)* e Estado: enquanto no sistema hegeliano, com a referida logicização das relações reais, "a relação entre sociedade civil-burguesa e Estado burguês é entendida, de modo unilateral e mecânico, com a absoluta supremacia ideal do Estado" (LUKÁCS, 1969 b, p. 24), o modo de apreensão ontológico presente em Marx faz com que só possa haver superação quando se tem uma posição materialista e, o mais importante, quando as contradições de determinado momento histórico são efetivamente (*wirklich*) levadas a um patamar superior em que o antagonismo basilar da época é suprimido.[35] Nesse sentido, somente é possível se compreender a filosofia marxiana como superior (no sentido do *Aufhebung* e não de qualquer critério abstrato) à hegeliana quando se percebe que, para Marx, as contradições da sociedade civil-burguesa não podem nunca ser superadas dentro da ordem existente, e muito menos no Estado – trata-se, assim, de um modo de se perceber do mundo que tem consigo um ímpeto de transformação do mesmo, traz a supressão da própria sociedade civil-burguesa a qual seria, para que se inverta a assertiva de Hegel, o irracional que é efetivo.[36] Assim, se há reconciliação com o presente em Hegel, trata-se de um real que é irracional e de uma irracionalidade que é efetiva.

---

[35] As críticas de Marx à filosofia do Direito de Hegel podem ser vistas como uma crítica à superação (*Aufhebung)* hegeliana na qual, muito embora as contradições sejam tidas em conta, sua efetividade, não sem algum recurso idealista, aparece como suspensa em meio ao movimento lógico. Com isso, a superação hegeliana só é possível no campo aqui tratado, primeiramente por ser o Estado visto "como algo estranho e situado além do ser da sociedade civil-burguesa." (MARX, 2005, p. 67) Depois, com esse procedimento, ele é autonomizado em relação à sua base real e a mistificação hegeliana se completa quando "como o universal como tal é tornado independente, ele é imediatamente confundido com a existência empírica e, logo a seguir, o finito é tomado de maneira acrítica como expressão da Ideia." (MARX, 2005, p. 61) Percebe-se, pois: a superação (*Aufhebung)* hegeliana traz um procedimento logicista e idealista sendo o juízo segundo o qual "o racional é real e o real é racional" (HEGEL, 2003, p. XXXVI) também fonte de mistificação quando, como diz Marx, "em sua forma mistificada, a dialética foi à moda alemã porque ela parecia tornar sublime o existente." (MARX, 1988, p. 27)

[36] A racionalidade do real traria consigo as relações históricas da sociedade civil-burguesa(*bürguerliche Gesellschaft)* - em verdade, em si, irracionais - apreendidas de modo sistemático. Lukács, tendo isso em mente, faz referência em sua obra à contradição presente em Hegel entre método dialético e sistema. Trata-se de algo já apontado por Engels sobre Hegel: "com efeito, sua filosofia padecia ainda de uma grande contradição interna incurável, pois que, se, por um lado, considerava como suposto essencial da concepção histórica, segundo a qual a história humana é um processo de desenvolvimento que não pode, por sua própria natureza, encontrar solução intelectual no descobrimento disse que se chama verdades absolutas, por outro, se nos apresenta precisamente como resumo e compêndio de uma dessas verdades absolutas. Um sistema universal e compacto, definitivamente plasmado, no qual se pretende enquadrar a ciência da natureza e da história, é incompatível com as leis da dialética." (ENGELS, 1990, pp. 22-23)

É bom lembrar que em Marx a "configuração racional" da dialética "não se deixa impressionar por nada e é, em sua essência, crítica e revolucionária." (MARX, 1988, pp. 20-21) O modo como a dialética, indissociável da superação (*Aufhebung*), está presente na tradição na qual o marxista húngaro bebe, pois, liga-se intimamente com a práxis que visa à transformação social. Se a crítica de Marx é ontológica, ela "parte do fato de que o ser social (*gesellschaftlichen Seins*), como adaptação ativa do homem ao seu ambiente, repousa primária e irrevogavelmente na práxis". (LUKÁCS, 2010, p. 71) O homem não é adequado a algo que o precede – ele tem diante das circunstâncias uma atitude ativa na qual seu desenvolvimento coincide com a práxis histórica. Liga-se isso à afirmação segundo a qual "a coincidência entre a alteração das circunstâncias e a atividade humana só pode ser apreendida e racionalmente entendida como *prática revolucionária*". (MARX; ENGELS, 2007, p. 538) Ou seja, a própria noção de razão *(Vernunft)* – forte no idealismo - liga-se, em Marx e Lukács, com a prática transformadora e não mais à apreensão passiva de algo alheio ao homem.

A atividade humana sensível, assim, vem ao centro da filosofia – não para que se desconsiderem as questões levantadas anteriormente, mas para que as mesmas tenham um encaminhamento que não leve à mistificação: "todos os mistérios que conduzem a teoria ao misticismo encontram sua solução racional na prática humana e na compreensão dessa prática." (MARX; ENGELS, 2007, p. 538) Ou seja, já se percebe em Marx e Engels uma posição segundo a qual a razão (*Vernunft*), se bem entendida, não ultrapassa o campo da práxis do homem. A dialética, em sua "configuração racional" também tem consigo, para que se utilize da dicção de Marx da *Crítica à filosofia do Direito de Hegel*, não a apreensão da "lógica da coisa, mas da coisa da lógica", das relações reais históricas e concretas que foram apreendidas até então pela filosofia idealista como atributos que somente preenchiam a razão e a lógica.[37] Nesse sentido, a superação (*Aufhebung)* presente na filosofia marxista diz respeito não só à crítica à prevalência da lógica, expressa na postura ontológica de Marx, mas à afirmação da centralidade da "prática revolucionária", a qual não exclui a elaboração de um

[37] No que diz respeito a esse ponto, há uma importante passagem de Marx contra Hegel e sua filosofia do Direito: "o verdadeiro interesse não é a filosofia do direito, mas a lógica. O trabalho filosófico não consiste em que o pensamento se concretize nas determinações políticas, mas em que as determinações políticas existentes se volatizem no pensamento abstrato. O movimento filosófico não é a lógica da coisa, mas a coisa da lógica. A lógica não serve à demonstração do Estado, mas o Estado serve à demonstração da lógica." (MARX, 2005, pp. 38-39) Mesmo que Marx veja o Estado de modo positivo na passagem, algo que mudará substancialmente em seu pensamento posterior, na passagem é claro um apelo contrário à desconsideração do movimento do próprio real o qual, em Hegel, vem a ser suplantado pelo logicismo.

pensamento condizente com a radicalidade da mesma sendo que "ser radical é segurar tudo pela raiz. Mas, para o homem, a raiz é o próprio homem." (MARX, 2005, p. 53)

O modo como Lukács, um grande leitor de Marx, dialoga com a filosofia precedente tem esta como parte do movimento do próprio real, estando ela relacionada às contradições essenciais de um tempo histórico. Com isso, também na filosofia, busca o autor uma superação (*Aufhebung*) quanto à época precedente. Nessa esteira, diz algo importante para aquilo que é tratado aqui: "a categoria da alienação (*Entfremdung*) ou de exteriorização (*Entäusserung*) encontram-se no centro da filosofia hegeliana e, em particular, da *Fenomenologia do espírito*." (LUKÁCS, 2007, p. 186)[38] Ao tratar dessa temática, o autor marxista tem em conta os rumos de sua época, que é ainda aquele do capitalismo, da sociedade civil-burguesa (*bürguerliche Gesellschaft)*, a qual se desenvolve já sob Hegel. Se o último é aquele cuja posição é vista por Lukács como mais coerente sob a premissa da ordem sociometabólica do capital, há uma efetiva (*wirklich*) superação em Marx quanto ao pensador alemão que o precede na medida em que se coloca em xeque o próprio capital, o qual deveria ser suprimido (*aufgehoben*). A superação/supressão e uma "configuração racional" da dialética, pois, são inseparáveis e tal caráter da dialética se opõe de modo contundente à irracionalidade da ordem presente, calcada no "trabalho peculiar da era capitalista, [...], a forma de trabalho que se rebaixa a uma carência de sentido para o trabalhador, e contrapõe a este como forças alheias e hostis o produto e o meio de seu próprio trabalho." (LUKÁCS, 1965, p. 100)

Nisso, a questão da alienação (*Entfremdung*) é patente quando o marxista húngaro dialoga com a filosofia precedente e tem em conta a época desta: em verdade, são justamente as "forças alheias e hostis" vigentes na sociedade capitalista que o autor quer enfrentar e suprimir (*aufheben*) com a transformação da própria realidade. Trata-se, pois, de se suprimir a própria alienação. O modo como se trata da filosofia pretérita confunde-se com a busca da supressão do capital e da alienação indissociável desse.

Por isso, se há certa continuidade no diálogo de Lukács com a filosofia precedente, trata-se da continuidade no debate com as contradições que percorrem a própria história, na modernidade, marcada primeiramente pela emergência, e depois pela crise, do capital, o que é inseparável da temática da alienação (*Entfremdung*). Não é por acaso, pois, que um dos grandes livros de Lukács, *O jovem Hegel* tenha como

[38] A questão é essencial na medida em que, como disse Tertulian: "na biografia intelectual de Lukács, a questão da alienação (*Entfremdung*) ocupou um lugar um tanto particular, verdadeira linha de clivagem em sua virada autenticamente marxista do período de maturidade." (TERTULIAN, 2006, p. 29)

subtítulo justamente *os problemas da sociedade capitalista*. Os rumos da filosofia são inseparáveis dos rumos da história, sendo que há nos grandes pensadores de um tempo uma posição concreta quanto às questões fundamentais de suas épocas. Uma superação (*Aufhebung*) efetiva (*wirklich*), pois, tem consigo uma posição distinta daquela da filosofia que a precede. Assim, para Lukács, "é uma simplificação falseadora da história da filosofia supor que bastava, de certo modo, um mudar dos sinais, para se tirar da dialética idealista de Hegel a dialética materialista de Marx". (LUKÁCS, 1959, p. 441) Trata-se, pois, de dialogar com a filosofia precedente quando se vê essa como um modo de se proceder diante de contradições que marcam a própria história, sendo também as teorias mais sofisticadas maneiras concretas de se intervir diante de uma situação – para Lukács, neste ponto, "não há nenhuma ideologia inocente". (LUKÁCS, 1959, p. 4) Se há superação de uma posição filosófica quanto à outra, isso se dá por se tratar de modo mais racional (no sentido visto acima, ligado intimamente à práxis) das questões essenciais ao desenvolvimento de uma época de modo a se propiciar – e isso é essencial – uma transformação substantiva da própria realidade efetiva (*Wirklichkeit*). O modo como se dialoga com a filosofia, assim, traz uma posição concreta a qual busca não só melhor compreender uma época, mas também transformá-la – até mesmo porque, para Lukács, na própria transformação da realidade é que melhor se compreende a mesma.[39]

[39] Neste contexto deve-se ver aquilo que diz Marx em uma famosa passagem: "os filósofos apenas *interpretaram* o mundo de diferentes maneiras; o que importa é transformá-lo." (MARX; ENGELS, 2007, p. 539) Não há, claro, na passagem qualquer apelo praticista; antes, na esteira da superação (*Aufhebung*) e não da cisão completa com a filosofia precedente, pode-se perceber que a efetiva compreensão só se dá na práxis a qual é inseparável das relações sociais e históricas reais de modo que "a questão de saber se ao pensamento humano caba alguma verdade objetiva não é uma questão de teoria, mas uma questão prática. [...] A disputa acerca da realidade ou não realidade de um pensamento que se isola da prática é uma questão puramente escolástica." (MARX; ENGELS, 2007, p. 537)

## 1.2 O passo de volta (*Schritt zurück*) heideggeriano e a crítica à superação *(Aufhebung*)

Vista, em linhas gerais, a posição de Lukács acerca do modo como se pode dialogar com a filosofia precedente, deve-se averiguar aquilo que Heidegger diz sobre o assunto, diga-se de passagem, na mesma época que o autor húngaro. Ver-se-á que o modo como os autores traçam seus caminhos são, até certo ponto, opostos, muito embora tratem de temáticas comuns e tracem críticas contundentes a aspectos da sociabilidade capitalista - o que é essencial à temática da alienação (*Entfremdung*).

Uma das questões decisivas nesse meandro diz respeito à ruptura com a filosofia precedente. Se o autor da *Ontologia do ser social* buscou a ruptura em meio ao processo pelo qual a filosofia moderna se desenvolve histórica, social e ontologicamente, tendo-se certa continuidade e certa ruptura que podem ser vistas como um "progresso"[40], o mesmo não se dá em Heidegger. Como aponta Gadamer, o filósofo alemão procurou um "passo de volta (*Schritt zurück*) à visão das experiências mais antigas que ainda se acham antes de todo o pensamento conceitual." (GADAMER, 2009, p. 20) Não se busca, pois, a experiência moderna como parâmetro central, como ocorre em Hegel, Marx e Lukács. O modo como Heidegger trata a filosofia moderna busca uma ruptura resoluta com esta, sendo impossível se falar de progresso, ao mesmo tempo em que não se tem uma concepção simplesmente nostálgica, mas uma ontologia fenomenológica, que transita entre o passado e o futuro, para que se use a dicção de Arendt.

Sob a crítica ao "pensamento conceitual" tem-se uma oposição ao idealismo e a uma concepção que prima pela compreensão do homem como um "animal racional", concepção essa a qual é chamada pelo autor alemão primeiramente, notadamente em *Ser e tempo*, de ontologia tradicional e, depois, em sua obra posterior aos anos 30, de metafísica. Essa última tem consigo o apego ao pensar da lógica a qual, ao final, segundo Heidegger, em relação já a Platão e Aristóteles, "é um esforço subsequente que analisa o estado momentâneo de uma ciência em seu 'método'."[41] (HEIDEGGER, 2005 b, pp. 84-85) Existe no autor alemão também uma crítica ao logicismo; no entanto, este

[40] A noção progresso não se resume à sua versão iluminista. Essa última está atrelada ao desenvolvimento da burguesia e "com a conclusão da Revolução Francesa, termina o papel histórico da ideologia que constituiu sua preparação, o iluminismo dos séculos XVII e XVIII: seus ideais foram realizados, mas ao mesmo tempo foram refutados por sua realização." (LUKÁCS, 2011 b, p. 107)

[41] Pode-se compreender também nesse contexto que, para o autor, "a filosofia jamais pode ser medida pelo padrão da ideia da ciência" (HEIDEGGER, 2008 b, p. 132)

– em seu modo primevo – já estaria presente na Grécia posterior aos pré-socráticos.[42] O modo pelo qual se vê o pensamento filosófico, pois, traz um passo de volta (*Schritt zurück*), uma ruptura que aponta para um pensar novo que rompa com os parâmetros modernos. Trata-se de um "outro começo". (Cf. HEIDEGGER, 2006 b)

Aqui se referiu à lógica, ao pensamento conceitual - que não pode deixar de remeter à noção de "conceito" (*Begriff)* hegeliana - e à ciência, sendo que uma das grandes obras da filosofia clássica alemã é *A ciência da lógica* de Hegel, uma obra muito respeitada por Marx, Lenin e Lukács.[43] Pode-se dizer, pois, que para se compreender com o devido cuidado o pensamento heideggeriano, é preciso que se note que a relação deste pensador com a dialética hegeliana não pode ser deixada de lado, mesmo que seja vista de modo sumário. Tratamos do tema, assim, somente enquanto é essencial para o desenvolvimento da relação entre Lukács e Heidegger. Heidegger respeita Hegel, mas o critica e o vê como um representante de um modo de ser concreto em que a noção de progresso, por exemplo, é central. Há importantes críticas heideggerianas ao autor da *Fenomenologia do Espírito* (Cf. HEIDEGGER, 2007*)* – elas, porém, só aparecerão aqui enquanto digam respeito à noção tratada neste momento.

A questão se desdobra de maneira a se relacionar justamente com a noção, anteriormente vista: a superação (*Aufhebung*). Dialogando com Hegel, o primeiro a ter a alienação (*Entfremdung*) como centro de seu pensamento e também aquele privilegiado no diálogo com o marxismo em Lukács, diz-se no texto *Que é isso – a filosofia?:*

> Para Hegel o diálogo com a história da filosofia que o precede tem o caráter de sobressumir (*Aufhebung*), isto é, da compreensão mediadora no sentido da fundação absoluta.
> Para nós o caráter do diálogo com a história não é o sobressumir, mas o passo de volta (*Schritt zurück)*.
> O sobressumir conduz para o âmbito - que sobre-eleva e unifica – da verdade posta como absoluta, no sentido da certeza plenamente desenvolvida do saber que se sabe a si mesmo.
> O passo de volta aponta para o âmbito, até aqui saltado, a partir do qual a essência da verdade se torna, antes de tudo, digna de ser pensada. (HEIDEGGER, 2006, p. 58)

O modo como Heidegger vê a posição hegeliana é essencial para o tema aqui tratado. Opondo-se à superação (*Aufhebung*), o autor de *Ser e tempo* defende o que chama de passo de volta (*Schritt zurück*). Primeiramente deve-se notar que se opõe ele ao ímpeto hegeliano de se rumar ao absoluto – defende, assim, um pensamento

[42] Veja-se Gadamer: "Heidegger estava à procura de uma experiência de ser pré-metafísica, inicial, e, assim, ele retornou mais tarde aos pré-socráticos." (GADAMER, 2009, p. 20)
[43] Nesse sentido, talvez seja possível concordar com aquilo que diz Faye sobre Heidegger para quem "é a dialética, é a crítica, são as ciências sociais – e, mais genericamente, todo o pensamento científico -, que são definidos como a 'metafisica'". (FAYE, 1994, p. 46)

essencialmente atrelado à finitude (*Endlichkeit).*A filosofia heideggeriana, diante do apelo de Hegel ao absoluto e ao incondicionado, diz ser a filosofia hegeliana uma onto-teologia, dado que ela pensaria nos termos da ontologia medieval (tradicional) e apelaria, mesmo com inúmeras mediações, à noção segundo a qual "Deus é a verdade, e só ele é a verdade." (HEGEL, 2005, p. 39) Critica-se a noção hegeliana quando teria ela como pressuposta uma reconciliação em que a *ideia* aparecesse dando um *télos* ao processo que, por sua vez, ao fim, teria reconciliados o sujeito e o objeto, idealidade e realidade, em uma identidade especulativa.[44] Vai-se no sentido contrário do idealismo absoluto de Hegel, tal qual Lukács, sob esse aspecto, diga-se de passagem. No entanto, já se percebe em Heidegger um percurso que, ao contrário do marxista, trilha-se quando aquilo de autêntico *(eigentlich*) só pode ser pensado à revelia das condições modernas, e não por meio da transformação consciente das mesmas com a "configuração racional da dialética" ou "atividade humana [...] apreendida racionalmente".

Aqui é importante dizer que, para Heidegger, com a modernidade e a condição do homem moderno, "toda a primazia é silenciosamente esmagada. Tudo que é originário *(ursprünglich*) se vê, da noite para o dia, nivelado como algo há muito conhecido." (HEIDEGGER, 2005 b, p. 180)[45] Trata-se de uma determinação que o autor de *Ser e tempo* encontra na cotidianidade (*Alltaglichkeit*) e no próprio modo como a metafísica busca o conhecimento sem ter em conta aquilo mais autêntico *(eigentlich*). Haveria, pois, ocultamento das questões mais importantes relacionadas ao Ser (*Sein*), o qual teria sido pensado por Hegel "em sua vacuidade mais vazia, portanto, em sua máxima generalidade." (HEIDEGGER, 2006, p. 64) Ontologia tradicional e a lógica, pois, unir-se-iam no autor da *Fenomenologia do espírito* dando ensejo ao esquecimento

[44] Deve-se ver como o idealismo de Hegel aponta a questão em relação à idealidade e à realidade que, ao final, colocam-se, enquanto suprimidas (*aufgehoben*), superadas, na ideia enquanto conceito, a qual, por sua vez, se relaciona ao espírito: "realidade e idealidade são consideradas muitas vezes como uma dupla de determinações que se contrapõem uma à outra com igual autonomia e, por esse motivo, se diz que fora da realidade há também uma idealidade. Ora, a idealidade não é algo que haja fora e ao lado da realidade, mas o conceito de idealidade consiste expressamente em ser a verdade da realidade, isto é, que a realidade posta como é em si, mostra-se ela mesma como idealidade." (HEGEL, 2005, p. 194) Deve-se ressaltar desde já que a questão é da maior importância para o tema tratado aqui. Isso se dá, inclusive, envolvendo a temática do dever-ser, do *Sollen*, o qual é essencial à filosofia do Direito tradicional ao passo que é criticado tanto por Hegel como por pensadores inspirados em Heidegger como Jeannette Maman, que parte, embora não somente, dessa noção hegeliana de reconciliação para mostrar não ser o dever o essencial a uma filosofia do Direito.

[45] Nesse sentido, pode-se dizer que o pensamento heideggeriano aponta até mesmo para a noção de pós-modernidade. Veja-se o que diz Vattimo, inspirado em Heidegger, sobre a noção de superação (*Aufhebung)*: "a modernidade se define como a época da superação; da novidade que envelhece e é logo substituída por uma novidade mais nova, num movimento irrefreável que desencoraja qualquer criatividade, ao mesmo tempo em que a requer e a impõem como única forma da vida – se é assim, então não se poderá sair da modernidade pensando-se superá-la." (VATTIMO, 2007, p. 171)

quanto àquilo de fundamental, a questão do Ser, "a questão sobre o essenciar-se do ser é a pergunta fundamental." (HEIDEGGER, 2006 b, p. 75) A essência da verdade, deste modo, aparece como não sendo digna de ser pensada e se está em plena metafísica. Coloca-se em xeque, pois, o logicismo (o apego moderno à lógica é um dos grandes temas de Heidegger): o processo tratado por Hegel teria consigo a realização de algo embasado na "compreensão mediadora no sentido da fundação absoluta", o que levaria o pensamento a ter o progresso precedente da filosofia enquanto superado (*aufgehoben*) no absoluto. Isso, para o autor de *Ser e tempo*, teria como suposto, não as aquisições do "desenvolvimento europeu", mas principalmente as vicissitudes desse: no limite, ter-se-ia, com o pensar metafísico, o "esquecimento da verdade do ser, em favor da agressão do ente *(Seiende)* impensado em sua essência." (HEIDEGGER, 2005, p. 36)

Tal aspecto estaria relacionado com a própria modernidade, em que emergiria com força a lógica, essa última levada ao estatuto de ciência por Hegel, e, para Heidegger, em verdade, amparada justamente no esquecimento daquilo que seria fundamental e mais importante. Ela seria indissociável do princípio da identidade o qual estaria permeado por uma tonalidade "metafísica", a qual: "pensa o ente (*Seiende*) enquanto tal, no todo, ela representa o ente a partir do olhar voltado para o diferente da diferença, sem levar em conta a diferença enquanto diferença." (HEIDEGGER, 2006, pp. 73-74) A superação (*Aufhebung*) hegeliana, deste modo, teria em si a incapacidade de pensar não só o sentido do Ser (*Seinssin)* [46] e daquilo mais originário (*ursprünglich*) - que propiciaria, com um novo começo, uma ruptura com a metafísica -, mas também a própria diferença, sendo o progresso da filosofia moderna marcado, não por aquilo fundamental e digno, mas pelo esquecimento quanto a isso.[47] Ela, inclusive, traria o princípio identitário que apagaria as especificidades e, sob um juízo lógico, sequer

[46] Quer Heidegger "colocar novamente a questão sobre o sentido do ser (*Seinssin*)" (HEIDEGGER, 2005 b, p. 24).

[47] Heidegger diz que os pré-socráticos ainda tinham preocupações relativas ao sentido do Ser (*Seinssin)* e não se prendiam à mera representação do ente (*Seiende*), a qual traria a compreensão metafísica. Segundo Maman, a perspectiva heideggeriana "só encontra precedentes entre os pré-socráticos, inaugura uma nova ontologia" (MAMAN, 2003, p. 55). Parmênides seria importante no re-pensar (*er-denken*) essas questões fundamentais, no entanto, diz o autor de *Ser e tempo* que o essencial em Parmênides continua impensado na modernidade, de modo que "por aí se pode medir como se dá o progresso da Filosofia. Ela não progride de forma alguma se respeitar sua essência. Ela marca passo para pensar sempre o mesmo. O progredir, a saber, afastar-se deste lugar, é um erro que segue o pensar como a sombra que ele mesmo projeta." (HEIDEGGER, 2005, p. 40) Assim, se vê que ao invés de se pensar o "mesmo", o qual poderia muito bem relacionar-se àquilo mais importante para o homem, o pensar teria ficado preso na noção de progresso, a qual levaria justamente à perda e ao afastamento da dimensão "digna de ser pensada".

levantaria às questões fundamentais, permanecendo com um ar de certeza ao passo que essas questões restariam impensadas em sua essência. [48]

Em seu diálogo com a filosofia precedente, Heidegger busca um modo de pensar que se oponha ao esquecimento do Ser (*Seinsvergessenheit*) [49] e busque a abertura *(Erschlossenheit)* em que "a essência da verdade se torna, antes de tudo, digna de ser pensada".[50] Isso não seria possível atendo-se à metafísica: demandaria não a representação, a relação sujeito-objeto ou a atividade prática baseada nos supostos da modernidade[51] - já se adianta, presentes também na ontologia de Lukács, embora de modo essencialmente distinto que na filosofia precedente: tem-se uma superação (*Aufhebung)*. Tratar-se-ia primeiramente de se pensar aquilo que é mais digno e que escapa do *logos* moderno, que, sem pensar o Ser concretamente, passaria a ser visto como *ratio*, razão, inclusive no sentido matemático. No entanto, deve-se alertar: isso não impediria de modo absoluto que a abertura para a autenticidade (*Eigentlichkeit)* estivesse em meio ao próprio cotidiano inautêntico: o pensamento heideggeriano busca escapar das antinomias e de adesão a um dos polos de uma oposição por meio de uma abordagem fenomenológica. Há, assim, uma disposição muito distinta da evidência que permearia o saber (metafísico) moderno já que, com a fenomenologia heideggeriana a verdade é o desvelar das possibilidades (*Möglichkeit*), do poder-ser (*sein können*).

Em meio à inautenticidade (*Uneigentlichkeit)* moderna e cotidiana, ela só pode aparecer como algo extraordinário, como um acontecimento (*Ereingniz*) – a essência da verdade não poderia ser vista pela certeza e pela adequação. Diz-se, assim: "o essenciar-se do ser mesmo; o chamamos de acontecimento." (HEIDEGGER, 2006 b, p. 24)

---

[48] Para tratar disso seria preciso expor o desenvolvimento dado por Hegel às determinações da reflexão (*Reflexionsbestmmungen)*, a saber, identidade, diferença e contradição. É bom ver Lukács e Heidegger tendo essas determinações em conta na medida em que o autor húngaro apela sempre ao caráter contraditório da realidade efetiva (*Wirklichkeit*) ao passo que o pensador alemão nutre desconfiança quanto a um dos passos mais decisivos da dialética hegeliana. O testemunho de Gadamer vai nesse sentido: "Heidegger considerou até o final de sua vida a dialética como o risco corruptor propriamente dito do trabalho fenomenologicamente sólido." (GADAMER, 2009, p. 18)

[49] Heidegger aponta que na compreensão metafísica ter-se-ia pensado o ente (*Seiende*) somente. Sendo a questão filosófica por excelência pertinente ao ente, deixando-se de lado a questão do Ser (*Sein*) - "foi ela que deu fôlego às pesquisas de Platão e Aristóteles para depois emudecer como questão temática de uma real investigação. O que ambos conquistaram manteve-se, em muitas distorções e 'recauchutagens', até a Lógica de Hegel." (HEIDEGGER, 2005 b, p. 27) Nisso se percebe que o "esquecimento" mencionado partiria já de Platão e Aristóteles e teria sua forma acabada, inclusive, com "recauchutagens", em Hegel, justamente o autor que é visto por Lukács como o maior expoente da filosofia moderna.

[50] Trata-se da compreensão da essência da verdade como *aletheia*. O que se relaciona àquilo mencionado por Heidegger em *A origem da obra de arte*: "originário (*ursprünglich*) significa aqui aquilo a partir de onde e através do que algo é o que ele é e como ele é. A isto o que algo é, como ele é chamamos de essência. O originário de algo é o proveniente de sua essência." (HEIDEGGER, 2010, p. 35)

[51] Nesse sentido, pode-se dizer sobre o pensar heideggeriano que "a fenomenologia é uma destruição da representação e do objeto teorético." (LÉVINAS, 1998, p. 139)

Poder-se-ia pensar, neste intuito, em termos de encobrimento e desencobrimento, no sentido atribuído pelo filósofo alemão à *aletheia* grega. O modo pelo qual Heidegger se contrapõe àquilo que Lukács chamou em *História e consciência de classe* de "antinomias do pensamento burguês", pois, tem consigo o passo de volta (*Schritt zurück*) rumo à noção de *aletheia*, o que se dá com recurso à ontologia fenomenológica: "a fenomenologia é a via de acesso e o modo de verificação para se determinar o que deve constituir tema da ontologia. A ontologia só é possível como fenomenologia." (HEIDEGGER, 2005 b, p. 66) A busca de um novo começo por parte do autor de *Ser e tempo*, pois, parte de um encontro com o caráter originário *(ursprünglich*) do pensamento grego, pensamento esse o qual poderia ser recuperado do esquecimento moderno a fim de estabelecer uma ruptura decisiva. [52]

Parte-se, pois, daquilo que se mostra e se apresenta, mas Heidegger não permanece somente nesse âmbito. Naquela que Lukács diz ser "uma das descrições mais vigorosas e mais sugestivas de *Ser e Tempo*, e nela reside, com muita probabilidade, a razão de ser da ampla e profunda influência alcançada por esta obra" (LUKÁCS, 1959, 406), traça-se algo importante para que se note o porquê de sua noção de passo de volta (*Schritt zurück*), relacionada a crítica á cotidianidade (*Alltaglichkeit*):

> Na utilização dos meios de transporte público, no emprego de meios de comunicação e notícias (jornal), cada um é com o outro. Este conviver dissolve inteiramente a própria pré-sença (*Dasein*) no modo de ser dos "outros" e isso de tal maneira que os outros desapareçam ainda mais em sua possibilidade de diferença e expressão. O impessoal (*das Man*) desenvolve sua própria ditadura nessa falta de surpresa e de possibilidade de constatação. Assim, nos divertimos e nos entretemos como *impessoalmente* se vê e julga; também nos retiramos das "grandes multidões" como *impessoalmente* se retira; achamos "revoltante" o que *impessoalmente* se considera revoltante. O impessoal que não é nada determinado mas que todos são, embora não como soma, prescreve o modo de ser da cotidianidade (*Alltaglichkeit*). (HEIDEGGER, 2005 b, p. 179)

Traz-se aquilo de mais autêntico *(eigentlich*) por meio do questionamento em meio à abertura *(Erschlossenheit)* do Ser (*Sein*), e não em meio à racionalidade do processo "da verdade posta como absoluta, no sentido da certeza plenamente desenvolvida do saber que se sabe a si mesmo". Longe de se partir de alguma concepção da vida cotidiana (*Alltagsleben*), Heidegger busca um passo de volta (*Schritt zurück*) diante dessa para compreender aquilo mais importante e que, modernamente, em meio à *ratio*, teria permanecido impensado. Na cotidianidade (*Alltäglichkeit*)

[52] Vejam-se as relações entre o pensamento grego (expressas na noção de espanto) e o passo de volta (*Schritt zurück*): "o espantar-se é o retroceder desde o corrente e familiar à abertura *(Erschlossenheit)* à influência do que se oculta [...]. Mas o mais corrente e, por isso, mais desconhecido, é o abandono do ser (*Sein*). O espantar-se faz o homem retroceder frente a isto". (HEIDEGGER, 2006 b, p. 30)

imperaria a evidência que se mostra como algo abstrato nas "grandes multidões" imersas no apelo do impessoal (*das Man*). A própria vida comunitária cotidiana estaria imbuída da inautenticidade (*Uneigentlichkeit)*. Com isso, o homem, trivialmente, apareceria sufocado num convívio que exprime não os anseios condizentes com seu poder-ser (*sein können)*, mas com um perder-se em meio aos entes (*Seiende*) que, por sue turno, se mostram como indiferenciados. Há, pois, uma situação em que cada um é com o outro só de modo impessoal e impróprio, inautêntico *(uneigentlich*): trata-se de uma perda de si *(Verlorenheit*), a qual Heidegger relaciona à alienação (*Entfremdung*).

Sob esse aspecto cotidiano, a certeza viria justamente no sentido de prolongar a alienação (*Entfremdung*) do homem quanto a si mesmo. Tal certeza traria consigo a ausência de questionamento frente à evidência; o modo de ser da cotidianidade (*Alltaglichkeit*) fechar-se-ia sobre a experiência sufocando o ser-aí (*Dasein*); poderia levar, inclusive, à agressividade quando "achamos 'revoltante' o que *impessoalmente* (*das Man*) se considera revoltante".[53]Aquilo de impróprio, inautêntico (*uneigentlich)*, se apresenta, assim, com um ímpeto distinto da mera inércia, mas não menos danoso: "o impessoal desenvolve sua própria ditadura nessa falta de surpresa e de possibilidade de constatação." A constatação, certa de si mesma e amparada em evidências cotidianas e impessoais, pois, seria indissociável da ditadura cotidiana, daquilo que Heidegger chama da ditadura da opinião pública *(Diktatur der Öffentlichkeit)*.[54] A certeza típica da concepção metafísica da essência da verdade (a concepção de verdade enquanto adequação), por conseguinte, teria implicações importantíssimas para o autor de *Ser e tempo*. Para se buscar uma abertura *(Erschlossenheit)* em meio a essa "ditadura", que tem continuidade na metafísica, não seria possível recorrer à superação ou supressão (*Aufhebung)* as quais trariam a "certeza plenamente desenvolvida do saber que se sabe a si mesmo": longe da noção cara a Lukács e a Hegel ter consigo uma mudança substancial, pois, dar-se-ia o oposto. Ter-se-ia algo ligado à consumação da metafísica.

Diante de tal situação, não se poderia recorrer, pois, à superação (*Aufhebung*) no sentido hegeliano, o qual Heidegger tem em mente (a diferença entre a concepção de Marx e Hegel não é estudada com cuidado pelo autor, infelizmente), mas ao passo de

[53] Mesmo assim, a cotidianidade (*Alltaglichkeit*) é o ponto de partida de Heidegger, que desenvolve sua analítica do ser-aí (*Dasein)* partindo dessa cotidianidade alienada (*entfremdet*). Diz Blanc: "o ser-aí mostra-se antes de tudo na banalidade cotidiana de sua existência." (BLANC, 1998, p. 50)

[54] Contra a evidência se voltam tanto Heidegger quanto Husserl, de modo que a fenomenologia deve ser vista nesse meandro em que "desfazer essa confusão por detrás da evidência-resumo que o lógico conhece é reencontrar o sentido completo das noções, a sua constituição real para lá da superfície equívoca que elas oferecem ao olhar do lógico; é 'voltar às coisas elas mesmas'". (LÉVINAS. 1998, p. 21)

volta (*Schritt zurück*). Ou seja, no próprio ato de filosofar seria preciso uma ruptura resoluta com a modernidade, buscando-se uma abertura *(Erschlossenheit)* fenomenológica a qual pudesse conduzir para além da modernidade, criticando-se os critérios modernos de modo decidido ao mesmo tempo em que se afirma a finitude (*Endlichkeit*) do ser-aí (*Dasein*). Nesse raciocínio, o desenvolvimento moderno vive das grandes multidões, do impessoal (*das Man)* levado às suas últimas consequências quando não só a cotidianidade (*Alltaglichkeit*) é levada a uma forma de ditadura da opinião pública (*Diktatur der Öffentlichkeit)*: o pensar está preso a ela.[55] Para Heidegger, isso é desastroso:

> Não se pensa mais; ocupamo-nos da "Filosofia". Na concorrência dessas ocupações elas então exibem-se publicamente como "ismos", procurando sobrepujar uma a outra. O domínio dessas expressões não é causal. Ela reside, e isso particularmente nos tempos modernos, na singular ditadura da opinião pública. A assim chamada "existência privada" não é, entretanto, ainda o ser-homem essencial e livre. Ela simplesmente crispa-se numa negação do que é público. (HEIDEGGER, 2005, ps. 13 e 14)

Diante do esquecimento do Ser (*Seinsvergessenheit)*, e da essência da verdade vista pela certeza e pela adequação, "essa tranquilidade no ser impróprio (u*neigentlich)*, [...] não leva à inércia e à inatividade. Ao contrário, promove 'agitações' desenfreadas." (HEIDEGGER, 2005 b, p. 239) No ocupar-se (*Besorgnis*), há um apego ao modo de ser da cotidianidade (*Alltaglichkeit*), pois esta traz a perda de si *(Verlorenheit*), relacionada à ditadura da opinião pública *(Diktatur der Öffentlichkeit)*; está-se em meio à alienação (*Entfremdung*) do homem. Esse perder-se mesmo é indissociável daquilo que se vem tratando aqui: "nessa comparação de si mesma tranquila e que tudo 'compreende', a pré-sença (*Dasein)* conduz a uma alienação na qual se lhe encobre seu poder-ser (*sein können*) mais próprio (*eigentlich*)." (HEIDEGGER, 2005 b, p. 239) O diálogo heideggeriano, pois, não busca as certezas da modernidade ou uma reconciliação do finito e do infinito no absoluto: com a metafísica haveria alienação e ocultamento daquilo mais próprio ao homem – o autor procura aquilo "digno de ser pensado", dando um passo de volta (*Schritt zurück*) diante das certezas, das evidências e do cotidiano mesmo em que impera o impessoal (*das Man*). Assim, diante da não inércia do ser-aí (*Dasein*) imerso na impropriedade, na inautenticidade (*Uneigentlichkeit)* haveria

[55] Nesse sentido, pode-se dizer que há um esforço fenomenológico em Heidegger, para quem também se pode dizer que, "fazer fenomenologia é denunciar como ingênua a visão directa do objecto." (LÉVINAS, 1998, p. 139) Isso se dá até mesmo porque Heidegger criticará a própria noção de objeto.

alienação a qual se mostraria quando cotidianidade ganha proporções planetárias e domina o próprio pensar: "não se pensa mais; ocupamo-nos da 'Filosofia'". [56]

O esquecimento do Ser (*Seinsvergessenheit)* tem consigo, pois, a alienação (*Entfremdung*), sendo a metafísica o modo pelo qual o pensar é equacionado de maneira técnica, ao ponto do particularismo dos "ismos", criticados pelo autor, se impor na cotidianidade (*Alltaglichkeit*) de modo evidente, no entanto, ditatorial. O passo de volta (*Schritt zurück*) heideggeriano, pois, busca certo distanciamento quanto à modernidade e procura re-pensar (*er-denken*) aspectos esquecidos desde os gregos; somente assim seria possível uma nova filosofia, não mais moderna e, como tal, para Heidegger, marcada pelo esquecimento e pela alienação (*Entfremdung*).[57]

Nisso, pode-se perceber outro aspecto importante para o nosso tema. Heidegger, em sua *Carta sobre o humanismo*, citada aqui anteriormente ao se tratar da ditadura da opinião pública *(Diktatur der Öffentlichkeit)*, posiciona-se também no debate francês. Deste modo, não é possível deixar de mencionar que tem em vista principalmente o existencialismo francês, o qual critica. No entanto, é certo também que, entre os "ismos" estaria o marxismo, muito influente na época. Este último, pelo que se vê, para o filósofo alemão, permaneceria preso a uma concepção metafísica a qual se expressaria, pode-se mesmo dizer, quando, modernamente, sequer se pensa. Com isso, urgiria não uma atitude de "transformação consciente" da realidade: ela mesma poderia expressar nada mais que a alienação (*Entfremdung*) e a perda de si *(Verlorenheit*) nas quais "se lhe encobre seu poder-ser (*sein Können*) mais próprio (*eigentlich*)."[58] A própria atividade humana, se enclausurada na impessoalidade ditatorial da cotidianidade (*Alltaglichkeit*) e na metafísica, traria a alienação a qual, no entanto, "não pode significar que a pré-sença (*Dasein*) se encontre de fato arrancada de si mesma" (HEIDEGGER, 2005 b, p. 240), ou seja, a perda de si não atingiria o próprio Ser (*Sein*), não alcançaria a dimensão ontológica. Traria, no entanto, a alienação presa ao cotidiano e ao impessoal (*das Man*), calcada na busca certa de si mesma diante do domínio dos

[56] Mafalda Faria Blanc chega a dizer: "a grandeza do pensamento de Heidegger, sua futuridade, vem dessa simples constatação: 'que nós ainda não pensamos'". (BLANC, 1998, p. 253)

[57] Embora o modo como Heidegger procede diante da filosofia seja distinto do lukacsiano, o confronto entre ambos os pensadores é proveitoso pelo fato de certos temas serem centrais a ambos. Diz Tertulian, por exemplo, que "Lukács não ignorava que a ontologia existencial de Heidegger em *Ser e tempo* se alimentara igualmente de um movimento de rebelião contra o domínio da reificação (*Verdinglichung)* e contra a instrumentalização técnica da existência humana." (TERTULIAN, 2011, pp. 22-23)

[58] Pode-se dizer: em Heidegger "a possibilidade (*Möglichkeit*) é, com efeito, o próprio sentido do conceito de existência. Descobrir que o homem é o ente (*Seiende)* que é enquanto está referido ao seu próprio ser como à própria possibilidade, isto é, que é só enquanto pode ser, significa descobrir que o caráter mais geral e específico do homem, sua 'natureza' ou 'essência', é existir." (VATTIMO, 1996, p. 24)

entes. Para lidar com essa modernidade alienada (*entfremdet*) seria preciso um passo de volta (*Schritt zurück*), não uma superação (*Aufhebung*), pois essa última procuraria o cerne das contradições modernas para, partindo delas, buscar ultrapassar o momento presente. Isso só poderia mesmo levar à perda de si na cotidianidade.

Assim, a inautenticidade (*Uneigentlichkeit)* cotidiana "impulsiona a pré-sença (*Dasein*) para o modo de ser em que ela busca a mais exagerada fragmentação de si mesma." (HEIDEGGER, 2005 b, p. 240) Metafísica e esquecimento do Ser (*Seinsvergessenheit)*, pois, ligam-se à alienação (*Entfremdung*) quando se tem a perda de si *(Verlorenheit*) em meio àquilo que modernamente está na fragmentação que impede a plenitude que Heidegger expôs em sua ontologia fundamental de se expressar de modo autêntico (eig*entlich)*: "se lhe encobre seu poder-ser (*sein können*) mais próprio (eig*entlich)*". Percebe-se, pois, que o diálogo do autor de *Ser e tempo* com a filosofia precedente traz uma crítica à mesma; mas também implica em um questionamento frente ao pensamento e à cotidianidade (*Alltaglichkeit*) modernos. Alienação, fragmentação e cotidiano, pois, unem-se para o autor. Heidegger vê a modernidade marcada pelas mesmas no modo de ser cotidiano. Seguindo seu raciocínio, prender-se à certeza e à metafísica somente levaria tal situação de alienação a um status que reforça a evidência do impessoal (*das Man*), indissociável da ditadura da opinião pública *(Diktatur der Öffentlichkeit)*.

Para o autor de *Ser e tempo* isso é patente, sobretudo, na ciência. Esta última teria permeado a filosofia e "a própria avaliação da filosofia a partir da ideia de ciência talvez seja a forma mais funesta de degradação de sua essência mais intrínseca." (HEIDEGGER, 2006 b, p. 2) Neste contexto, "não se pensa mais; ocupamo-nos da 'Filosofia'." O passo de volta (*Schritt zurück*) heideggeriano, pois, não pode significar se "assenhorar" do desenvolvimento europeu, mas sim saber colocar questões que possibilitassem trazer aquilo mais condizente com o sentido do Ser *(Seinssin)*, relacionado intimamente à temporalidade *(Zeitlichkeit)* e à historicidade *(Geschichtlichkeit)* as quais não aparecem na certeza ou na disposição da alienação (*Entfremdung*), da perda de si *(Verlorenheit*), na cotidianidade (*Alltaglichkeit*). Tais questões se apresentam como um acontecimento (*Ereingniz*). Elas não têm a certeza analítica ou um raciocínio lógico-dedutivo, mas a abertura *(Erschlossenheit)* a algo que, imediatamente, é impensável modernamente, mostrando-se no evento *(Geschehen)*:

> Caso se coloque essa questão, e se for verdadeiramente realizada, nesse questionamento acontecerá então necessariamente uma repercussão, vinda do que se interroga e do que é

> interrogado. Esse questionamento não é portanto em si mesmo um processo qualquer, mas sim um evento distinto a que chamamos de acontecimento (*Geschehnis*). (HEIDEGGER, 1987, p. 14)[59]

O pensamento heideggeriano, pois, volta-se contra a alienação *(Entfremdung)* com o passo de volta (*Schritt zurück*) e com a disposição a se pensar aquilo que ainda permanece impensado nas condições modernas ligadas a um pensar que seria "assenhoramento". A noção de acontecimento (*Ereingniz*), pois, é central. Neste contexto, pode ser vista também como aquilo que propicia uma abertura *(Erschlossenheit)* em meio àquilo que é visto por Heidegger como a inautenticidade (*Uneigentlichkeit)* das certezas modernas. Trata-se não só de um evento *(Geschehen)*, mas de um "acontecimento apropriador" (*Ereingniz*), que propicia a abertura para um percurso que possa levar "ao âmbito, até aqui saltado, a partir do qual a essência da verdade se torna, antes de tudo, digna de ser pensada". Neste sentido, a essência da verdade poderia escapar do âmbito da metafísica, da alienação e da cotidianidade (*Alltaglichkeit*) dominado pelo impessoal (*das Man*). Somente ao se trilhar o caminho, que pode parecer improvável, impossível, seria possível estar aberto à novidade e ao pensar livre, que traria consigo algo que está além da "ditadura" e do pensar modernos. A abertura ao improvável e ao extraordinário, pois, não estaria presente na noção de superação (*Aufhebung)*, a qual teria consigo algo de progressivo, segundo Heidegger. Seria preciso um re-pensar (*er-denken*) aquilo originário *(ursprünglich*) e "o acontecimento, esse é o título essencial do intento do pensar inicial." (HEIDEGGER, 2006 b, p. 79) A abertura ao acontecimento e o pensar originário, pois, seriam inseparáveis sendo o próprio pensar algo de extraordinário.

Mesmo o pensamento hegeliano não teria escapado da metafísica. Antes, teria sido algo ligado à sua consumação. Diz-se, assim, que "o passo de volta (*Schritt zurück*), como re-greso representa o movimento contrário do passo para diante, como pro-gresso, de Hegel" (HEIDEGGER, 2006, p. 59) porque o "pro-gresso" traria somente aquilo que já foi pensado modernamente e deixaria intocado aquilo remetido ao "esquecimento". Portanto, a superação (*Aufhebung)* presente em Hegel seria inseparável do desenvolvimento moderno, assim como pensa Lukács sobre o autor da *Fenomenologia do espírito*, diga-se de passagem. No entanto, ao contrário do autor húngaro, Heidegger não vê a modernidade como algo que contém em si tanto a razão como a irrazão, as quais se relacionariam de modo contraditório em meio a relações

[59] Em nota de rodapé de seu texto, Heidegger menciona tratar essa passagem mais propriamente da noção de *Ereingniz*, podendo-se compreender a noção de *Geschehnis*, nesse texto, como equivalente à primeira.

sociais também eivadas pela contradição – na modernidade, segundo Heidegger, a razão seria, sobretudo, a *ratio,* calcada no ímpeto de dominação; a questão acerca da essência da verdade seria esquecida.[60] Dialogar com a filosofia em termos de superação teria como suposto deixar impensado o sentido do Ser (*Seinsvergessenheit)*.

Deste modo se partiria, de um modo ou doutro, da noção, segundo o autor de *Ser e tempo*, metafísica, segundo a qual o homem seria essencialmente um animal racional.[61] Com isso, as possibilidades humanas estariam encobertas na medida em que:

> O homem é segundo a definição mencionada o ser vivente contador, contar entendido no sentido vasto da palavra *ratio*, uma palavra originalmente da linguagem de negócios romana. (HEIDEGGER, 2000, p. 183-184) [62]

Longe da superação (*Aufhebung*) efetivamente (*wirklich*) ultrapassar a filosofia precedente, pois, segundo Heidegger, ela deixa intocado justamente aquilo de maior relevância ao homem. Com isso, a essência da verdade não é "antes de tudo, digna de ser pensada" e a postura do pensar frente ao mundo é aquela que permanece em meio à alienação (*Entfremdung*), à perda de si *(Verlorenheit*), expressa de modo cabal na cotidianidade (*Alltaglichkeit*) moderna. Percebe-se, pois: a dissonância de Heidegger quanto a Lukács não diz respeito só a uma valorização menor ou maior de Hegel e da filosofia precedente; trata-se, antes de tudo, de distintas posições quanto à modernidade e às consequências dessa. Também se tem ambos tratando da alienação, e se opondo a mesma, mas de modos distintos. No que se deve ver melhor o que entende o autor de *Ser e tempo* por passo de volta (*Schritt zurück*). Pode-se ver, para isso, como Heidegger busca se diferenciar de Hegel opondo-se ao modo como esse dialoga com os gregos:

---

[60] Veja-se Heidegger sobre o tema: "*ratio* significa conta. Quando nós contamos, representamos aquilo que, com o qual e sobre o qual numa coisa contada, se deve manter em vista. Aquilo assim contado e computado dá a razão daquilo que é consequência de uma coisa, do que está nela como aquilo que dela é determinante. Na razão manifesta-se aquilo onde reside o motivo de uma coisa ser como ela é." (HEIDEGGER, 2000, p. 146) Isso teria consigo o mencionado esquecimento do Ser (*Seinsvergessenheit)*. Ter-se-ia um pensar metafísico o qual traz a "agressão do ente impensado em sua essência." A metafísica, neste sentido, ligar-se-ia não só ao pensamento que se prende ao ente (*Seiende*) e à identidade, mas ao cálculo, o qual o pensador relaciona à dominação moderna e, assim, também à alienação (*Entfremdung*).

[61] Deve-se apontar que, para Heidegger, as consequências de um pensar metafísico, o qual deixaria impensado o fundamental, seriam enormes: "em todas as suas formas e estágios históricos, a metafísica é uma fatalidade (*Verhängnis*) única mas talvez necessária ao Ocidente e o pressuposto da dominação planetária. A vontade subjacente a essa dominação agora repercute no coração do Ocidente, onde uma vontade apenas se confronta com outra." (HEIDEGGER, 2008 a, p. 67) O "Ocidente", assim, é visto sob o império da razão calculante e dominadora a qual, ao final, coloca-se como "dominação planetária".

[62] É preciso se notar desde já que, muito embora Heidegger não realize uma crítica ao capital como tal, ou seja, visto em seu processo irracional de reprodução no modo de produção capitalista, o autor não deixa de criticar certa forma de racionalidade reificada (*verdinglich*), incorporada principalmente no cálculo. Nisso, retoma, de modo diverso, claro, um grande tema de *História e consciência de classe*.

> Para nós a medida para o diálogo com a tradição historial é a mesma, enquanto se trata de penetrar com força no pensamento antigo. Mas nós não procuramos a força o que foi pensado, mas em algo impensado, do qual o que foi pensado recebe seu espaço essencial. Mas somente o já pensado prepara o ainda impensado, que sempre de modos novos se manifesta em sua superabundância. A medida do impensado não conduz a uma inclusão do anteriormente pensado num desenvolvimento e sistemática sempre mais altos e superadores, mas exige a libertadora entrega do pensamento tradicional ao âmbito do que dele já foi e continua reservado. Este passado-presente perpassa originariamente (*ursprünglich*) a tradição, constantemente a precede, sem, contudo, ser pensado enquanto originário. (HEIDEGGER, 2006, p. 58)

Heidegger não desconsidera simplesmente o pensamento precedente, isso resta claro. Mesmo se tratando de um pensar visto pelo autor como metafísico, é dele que se pode partir, mesmo que seja necessário se remeter para algo que está além. Nisso, tudo que se busca evitar é a superação (*Aufhebung)*, a qual, ao que tudo indica, na compreensão do autor de *Ser e tempo*, "conduz a uma inclusão do anteriormente pensado num desenvolvimento e sistemática sempre mais altos e superadores". [63] Essa "inclusão" traria aquela incapacidade de se pensar a diferença como tal: o passado, e a "força do pensamento antigo", com isso, seriam perdidos em meio ao pensamento identitário e ao domínio da subjetividade que ruma ao absoluto. O diálogo à Hegel seria desastroso, pois. Traria a superação a marca da *ratio* e as vicissitudes dessa, expressas, sobretudo, na modernidade. Também o diálogo à Hegel seria insatisfatório, no mínimo.

Para o autor de *Ser e tempo* seria possível se partir daquilo já pensado, mesmo que metafisicamente, já que "o já pensado prepara o ainda impensado" – não há, pois uma antinomia entre pensado e impensado, a originariedade *(Ursprünglichkeit)* o esquecimento, a autenticidade *(Eigentlichkeit)* e a inautenticidade (*Uneigentlichkeit)*. Há, sim, diversos modos de ir ao encontro daquilo que se mostra modernamente, sendo a superação (*Aufhebung)* e o passo de volta (*Schritt zurück*) distintas possibilidades (*Möglichkeit*) frente a essa realidade que se apresenta como alienada (*entfremdet*). O modo como Heidegger busca aquilo de mais importante parte da fenomenologia, a qual passa tanto pelo *Logos*, entendido, sobretudo, enquanto discurso (e não como *ratio*) quanto pelo fenômeno o qual sinaliza para a abertura *(Erschlossenheit)* perante aquilo que se mostra, autenticamente, como um acontecimento (*Ereingniz*).

A via para a ontologia - e para a crítica à alienação (*Entfremdung*) - está na fenomenologia nesta acepção aqui vista. A tradição, a filosofia precedente, pois, não seria só um "passado", mas um "passado-presente" o qual, mesmo com as vicissitudes modernas, ofereceria a abertura *(Erschlossenheit)* fenomenológica para o mais

[63] Isso se dá enquanto, para Heidegger, "'sistema' só é possível em consequência do domínio do pensar matemático (em sentido amplo)." (HEIDEGGER, 2006 b, p. 67)

originário *(ursprünglich)*, ainda impensado. Só em meio ao esquecimento daquilo mais importante seria possível se conceber o desencobrimento o qual não teria consigo algum sentido prévio, como na superação (*Aufhebung)* hegeliana, mas somente um deixar-ser no qual "o 'para onde' ao qual conduz o passo de volta (*Schritt zurück*) somente se desenvolve e se mostra, através do exercício do passo." (HEIDEGGER, 2006, p. 61) Ou seja, não se trata de um movimento em que a essência aparece a partir da existência, manifestando tal processo o essencial presente no *télos* dado pela própria razão *(Vernunft*) [64] – o próprio caminho heideggeriano só se forma no caminhar, devendo-se ver o solo desse "não como *ratio*, não como causa primordial, não como fundamento racional, mas como um deixar existir concretamente." (HEIDEGGER, 2000, p. 160)

E isso se contrapõe àquela atividade calcada na perda de si *(Verlorenheit*) e na alienação (*Entfremdung*) característica do impessoal (*das Man*), pode-se notar. Ao invés da prática revolucionária no sentido marxiano, pois, há um apelo à fenomenologia para que se evite permanecer preso justamente à alienação e à perda de si característicos da ocupação (*Besorgnis*). Portanto se percebe que a postura de Heidegger diante do pensamento moderno é tal que o último é visto em sua historicidade *(Geschichtlichkeit)*. Trata-se para o autor de *Ser e tempo* de um tempo em que aquilo de impensado, que constitui um "passado-presente", oculta-se por trás da tradição sem ser visto enquanto aquilo que é: originário (*ursprünglich)*. Nisso, é preciso primeiramente um movimento de re-gresso, um afastar-se diante do moderno e daquilo colocado com base nele, como a ciência, mesmo a ciência da história (*Historie*). Tal re-gresso seria impossível tomando como critério último da práxis a própria modernidade em que a essência da verdade tem consigo a metafísica e alienação (*Entfremdung*) – somente depois desse passo de volta (*Schritt zurück*), seria possível se re-pensar (*er-denken*) aquilo digno de ser pensado ao se ter em mente já o momento presente.

Ou seja, o passo de volta (*Schritt zurück*) heideggeriano não é essencialmente nostálgico. Ao mesmo tempo, não deixa de expressar uma fuga diante da realidade da cotidianidade (*Alltaglichkeit*) moderna que, para o autor, apresentam-se como essencialmente dominada e marcada por um pensar calculador, agressivo, metafísico. Diante de tal agressividade do moderno, o autor vê como essencial um "deixar existir concretamente" em que não se domina ou assenhora para se pensar – a essência da

[64] Veja-se duas citações de Hegel: a primeira diz que "a efetividade (*Wirklichkeit*) é a unidade, que veio a ser imediatamente, da essência e da existência, ou do interior e do exterior." (HEGEL, 2005, p. 266) Já na segunda, emerge a relação íntima entre fenômeno e essência: "o fenômeno nada mostra que não esteja na essência; e nada está na essência que não seja manifestado." (HEGEL, 2005, p. 261)

verdade não é vista enquanto adequação, mas no desencobrimento, na *aletheia*. Heidegger busca já em sua filosofia um modo de pensar que não se "assenhorei" agressivamente, mas que traga o cuidado (*Sorge*) e o deixar-ser, os quais poderiam propiciar uma abertura *(Erschlossenheit)* rumo àquilo de mais importante.

Para Heidegger, somente com o passo de volta (*Schritt zurück*) seria possível se enxergar tal questão, de grande relevância para o homem. No que, neste ponto, deve-se ver – rapidamente - como o autor enxerga o pensar e o saber na modernidade:

> Pensar é a atenção para o essencial. Em tal atenção essencial reside o saber essencial. O que usualmente chama-se "saber" é estar informado acerca de uma questão e de suas relações factuais. Graças a esses conhecimentos "dominamos" as coisas. Este "saber" de dominação se dirige ao ente (*Seiende*) cada vez dado, à sua estrutura e à sua utilidade. Um tal "saber" se apodera do ente, "domina"-o e, com isso vai sempre para além do ente, ultrapassando-o, constantemente. O caráter do saber essencial é inteiramente diferente. Ele se volta para o que o ente é em seu fundamento – para o ser (*Sein*). O "saber" essencial não domina sobre o que lhe é dado a saber, mas é tocado por ele. Por exemplo, só para tomar um caso entre outros, cada "ciência" é um conhecimento de dominação, um sobrepujar e um ultrapassar, quando não um passar por cima do ente. Isso se realiza no modo da objetivação. Em contrapartida, o saber essencial, a atenção, é um retroceder diante do ser. Num tal retroceder vemos e percebemos essencialmente mais, ou seja, algo totalmente diferente do produto do procedimento notável da ciência moderna. Pois essa última é sempre um assalta técnico ao ente e uma intervenção tendo em vista uma "orientação" ativa, produtiva, operosa e comercial. (HEIDEGGER, 2008, pp. 16-17)

Há na passagem uma crítica ao pensamento cotidiano e ao pensar calcado na ontologia tradicional, amparados já na essência da verdade vista como correção, esta última que é caracterizada como metafísica. Aquilo que "usualmente", pode-se mesmo dizer, cotidianamente, chama-se de saber é criticado; esse modo de se relacionar com o pensar e com o mundo (*Welt*) é visto como aquele por meio do qual se "domina as coisas". Se Heidegger diz que, em verdade, "o homem não é senhor do ente. O homem é o pastor do ser" (HEIDEGGER, 2005, p. 51), no modo tradicional de se considerar o pensamento, e principalmente na modernidade, dar-se-ia o oposto, ficando-se preso ao âmbito da metafísica e da alienação (*Entfremdung*). Com isso, o ente (*Seiende*) teria passado pela reificação *(Verdinglichung*) sendo visto como estranho (*entfremdet*) ao homem - contornar tal alienação por meio da ciência seria ainda mais desastroso, no entanto: vendo os entes como objetos manipuláveis, se apresentaria "um conhecimento de dominação, um sobrepujar" e, o que é essencial para Heidegger em relação à superação (*Aufhebung)*: "um ultrapassar, quando não um passar por cima do ente".

A ciência, assim, não só se afastaria das questões fundamentais e impensadas; em meio ao esquecimento do Ser (*Seinsvergessenheit),* ela tomaria um ímpeto dominador ao visar ao "ultrapassar", segundo o autor de *Ser e tempo*, também presente

na superação (*Aufhebung*) hegeliana. Essa última seria indissociável da razão moderna, relacionada não ao *logos* pensado originariamente por Parmênides e Heráclito como discurso, como abertura *(Erschlossenheit),* mas à *ratio,* "uma palavra originalmente da linguagem de negócios romana". Para Heidegger, o pro-gresso do modo de dialogar de Hegel com a filosofia traria consigo, ao final, uma atitude moderna de agressão ao ente (*Seiende*), a qual, tomando o Ser (*Sein*) como algo evidente, desenvolve-se enquanto ciência, e "é sempre um assalto técnico ao ente e uma intervenção tendo em vista uma 'orientação' ativa, produtiva, operosa e comercial." Desta perspectiva, pois, o ímpeto de superação situar-se-ia em meio aos rumos desastrosos da razão moderna, amparada no esquecimento do Ser e na agressão ao ente. Aquela "'orientação' ativa, produtiva, operosa e comercial" mencionada por Heidegger não pode deixar de ser vista como algo preso à alienação (*Entfremdung*) e à perda de si *(Verlorenheit*).

A filosofia moderna, valorizada por Lukács, pois, é vista pelo autor de *Ser e tempo* como essencialmente ligada a uma postura calculante, dominadora e que toma o ente (*Seiende*) como estranho (*entfremdet*) ao homem para depois buscar se assenhorar, dominar o mesmo: tratar-se-ia, pois, de uma filosofia calcada na perda de si *(Verlorenheit*). Pode-se dizer, assim, que para Heidegger, a superação (*Aufhebung*) da alienação (*Entfremdung*) seria o que a o cuidado (*Sorge*) do pensar não deveriam visar.

> O pensamento que calcula corre de oportunidade em oportunidade. O pensamento que calcula nunca para, nunca chega a meditar. O pensamento que calcula não é um pensamento que medita, não é um pensamento que reflete sobre o sentido que reina em tudo o que existe. (HEIDEGGER, 2001, p. 13)

Aqui, pois, a alienação (*Entfremdung*) já aparece em Heidegger como central quando se tem o ente (*Seiende*) visto como se autônomo e estranho (*entfremdet*) fosse, de modo que se apresenta a perda de si *(Verlorenheit*) nesse processo em que a técnica e o cálculo se impõem. Se o "pensar é a atenção para o essencial. Em tal atenção essencial reside o saber essencial", diante da filosofia moderna, da metafísica, e mesmo da modernidade (que é vista pelo autor como dominada pelo cálculo e pela lógica e a *ratio),* seria preciso um passo de volta (*Schritt zurück*) e nunca uma superação (*Aufhebung)*. Com o moderno apego ao *logos* enquanto *ratio* haveria o esquecimento do Ser (*Seinsvergessenheit)* e daquilo digno de ser pensado: a essência da verdade apareceria em meio à agressão e ao cálculo e não na abertura *(Erschlossenheit)* ao autêntico (*eigentlich)*. O posso de volta, assim, expressa também uma posição frente à própria modernidade e ao modo como a essência da verdade se mostra nela. Portanto,

pode-se concordar com Tertulian quando este pondera que, ao contrário do que normalmente se diz, “Heidegger não hesita em inserir suas reflexões nos combates ideológicos da época.” (TERTULIAN, 2009, p. 26)

O autor de *Ser e tempo* não é alguém cuja atenção se volta para a filosofia por mera vocação – trata-se também de alguém que busca expressar, pela filosofia, um posicionamento frente à modernidade. Já se percebe que alguns elementos importantes da filosofia de Heidegger vão se mostrando no traçado que delineamos aqui. Quando se diz que o saber “não domina sobre o que lhe é dado a saber, mas é tocado por ele”, vê-se, por exemplo, que não é possível se pensar, seguindo este raciocínio, a verdade como adequação. O ponto também se relaciona àquilo criticado pelo autor na postura de domínio ou assenhoramento diante do Ser (*Sein*), havendo, no “saber essencial”, em verdade, um retroceder em que “vemos e percebemos essencialmente mais, ou seja, algo totalmente diferente do produto do procedimento notável da ciência moderna.” No entanto, a própria ontologia fundamental de Heidegger (tal qual a ontologia do ser social de Lukács) não pôde ser tratada, restando ainda intocados os temas heideggerianos atinentes ao ser-aí (*Dasein)* e àquilo mais fundamental ao próprio Ser. Isso será visto no próximo capítulo. Agora, permanecemos tratando do modo de diálogo dos dois autores aqui estudados com o passado e o pensamento a ele relacionado. Com isso, se explicitam algumas questões tangenciadas acima com um pouco mais de cuidado.

### 1.3 Metafísica, alienação (*Entfremdung*) e inversão da metafísica

Os modos pelos quais Lukács e de Heidegger dialogam com a filosofia, pois, restaram em seus delineamentos mais basilares explicitados. Em se tratando de pensadores que não adotam um "método" prévio e alheio ao processo do próprio pensar, isso é insuficiente, no entanto. Deu-se um passo muito importante para se compreender os seus pensamentos: mas permanecer em tal nível seria como querer nadar sem se molhar – somente se pode perceber o modo como o marxista húngaro e o filósofo alemão procedem diante da filosofia pretérita ao se esboçar seus próprios percursos os quais, porém, tem consigo aquilo apontado acima. Deste modo, antes de se adentrar com o cuidado necessário, no pensamento dos autores acerca da questão da alienação (*Entfremdung*), deve-se tornar visível as distinções presentes quanto a essas maneiras divergentes de se enxergar a filosofia precedente, principalmente a filosofia moderna.

Ambos os autores percebem-se da filosofia precedente ligando-a à modernidade – se Heidegger trata da preponderância da *ratio* que suplanta o *logos* dando espaço a um modo de pensar essencialmente dominador, trata-se também de um modo de ver sua época. O passo de volta (*Schritt zurück*) heideggeriano, assim, busca o impensado também no pensamento moderno e "metafísico", mas, essencialmente, volta-se para a filosofia grega: nesse percurso do autor são essenciais as noções de *logos*, a*letheia*, *phainomenon*, dentre outras. O passo de volta, pois, pode ser visto como um recuar diante da modernidade, a qual não deixa de ser vista como uma época em que o esquecimento do Ser (*Seinsvergessenheit)* impera e dá lugar à dominação, à agressão, ao cálculo: à "metafísica". Com isso, aqueles que permanecem tendo como critério a valorização do próprio moderno, como Lukács, poderiam ser vistos, neste sentido, como perpetuadores da *ratio*, a qual se imporia na sociedade ocidental sem distinções quanto às posições políticas. Se o marxista húngaro tem consigo uma posição socialista e marxista (um "ismo", diga-se de passagem),"a Rússia e a América, consideradas metafisicamente, são ambas a mesma coisa; a mesma fúria desolada da desenfreada técnica e da insondável organização do homem vulgar." (HEIDEGGER, 1987, p. 45)

Essa seria a situação diante da qual seria possível e desejável o passo de volta (*Schritt zurück*) segundo Heidegger. Deste modo, a posição do autor alemão frente à modernidade é essencial já nesse nível de compreensão de seu pensamento em que a crítica à modernidade, à técnica e à metafísica se entrelaçam e se apresentam concretamente quanto ao modo de proceder diante da filosofia precedente. Essa fúria da

técnica criticada pelo autor alemão estaria relacionada a um modo de proceder que tem consigo o domínio do ente (*Seiende*) e o assenhoramento o qual, de modo essencialmente distinto daquele tratado por Heidegger (e essa é uma questão de grande importância), aparece como central para Lukács, que diz que o marxismo "se assenhora" da herança humanista da Europa.

Posteriormente, há de se ver o modo concreto como a posição do autor da *Ontologia do ser social* é distinta daquela criticada pelo o autor de *Ser e tempo*, esse último que critica Hegel e não Lukács - isso deve ser tido em mente sempre. Portanto, neste ponto de nossa exposição, há somente de notar que, para o autor alemão, a superação (*Aufhebung)* é indissociável da prevalência da *ratio* que domina a lógica moderna, a qual se expressaria em uma mudança que tem consigo um ímpeto técnico:

> O início da metafísica moderna consiste nisto: que a essência da *veritas* se transforme em *certitude*. A questão acerca do verdadeiro se torna a questão acerca do uso seguro, assegurado e auto-assegurador da *ratio*. (HEIDEGGER, 2008, p. 81)

Para Heidegger, a verdade, e a essência dela, aparecem modernamente como certeza e essa se conjuga com o assenhoramento do ente (*Seiende*) e à sua utilidade: trata-se, pois, de critérios essencialmente funcionalistas e técnicos[65], os quais, por sua vez, trazem o uso da *ratio*. Segundo esse modo de se conceber a metafísica (como técnica, dominadora e, nesse ponto, moderna), seria vão se apelar à herança do pensamento moderno presente na Revolução Francesa como quer Lukács. E mais: ver tal ou qual filosofia como "progressista" seria tomar o esquecimento do Ser (*Seinsvergessenheit)* como medida, aceitando-se também os ditames metafísicos que apareceriam num ímpeto de ultrapassar, inseparável – para o autor de *Ser e tempo* - da delimitação metafísica da verdade, a qual se apresentaria do seguinte modo:

> Todo o pensar do ocidente, de Platão à Nietzsche, pensa em termos dessa delimitação da essência da verdade como correção. Essa delimitação da essência da verdade é o conceito metafísico de verdade. (HEIDEGGER, 2008 a, p. 79)

A questão da essência da verdade em Heidegger não é meramente decorrente de um anseio de se renovar o pensar em diálogo com a filosofia: há uma crítica à própria modernidade e à técnica, "desenfreada técnica" ligada à "insondável organização do homem vulgar". Nessa linha de pensamento, modernamente, propriamente, não se pensa. O fundamental ao pensamento permanece sob o véu da metafísica, a qual é um grande alvo do autor de *Ser e tempo*. Lukács, segundo a posição de Heidegger quanto à

[65] O sentido da noção de técnica em Heidegger e Lukács ficará claro no segundo capítulo.

modernidade, permaneceria um prisioneiro daquilo mesmo que questiona: buscaria criticar a alienação (*Entfremdung*) moderna e a irracionalidade moderna tendo, em verdade, como critério a própria razão (*Vernunft*) e a modernidade. O essencial permaneceria impensado. Tratar-se-ia de alguém preso à concepção metafísica, mesmo que buscasse se opor à ela com uma pretensa superação (*Aufhebung)*.

Veja-se: há um claro apelo lukacsiano de se ver as categorias como "formas de ser" (*Daseinformen)*, "determinações de existência" (*Existenzbestmmungen*) e isso se liga a uma posição na qual "a historia é a história do transformar-se das categorias. As categorias são, por isso, partes integrantes da realidade objetiva." (LUKÁCS, 1986, p; 85) Com isso, seguindo os passos heideggerianos, longe de o pensador húngaro ter buscado aquilo mais "digno de ser pensado", ele teria permanecido preso ao esquecimento do Ser (*Seinsvergessenheit),* não só inseparável da queda *(Verfallen*), mas, conformadora da metafísica, essa última marcante na modernidade por meio da noção de sujeito, de representação e de adequação, todas, de certo modo, presentes no pensamento do marxista húngaro. A posição do autor da *Ontologia do ser social* seria abertamente relacionada àquela de Hegel, que permaneceria na metafísica e, em verdade, "a metafísica representa realmente o ente (*Seiende*) em seu ser (*Sein*) e pensa assim o ser do ente. Mas ela não pensa a diferença de ambos. A metafísica não levanta a questão do ser-ele-mesmo." (HEIDEGGER, 2005, p. 23) Aquilo chamado de "diferença ontológica" (*ontologisch Differenz*) por Heidegger, a diferença entre Ser e ente, seria impensável metafisicamente aprisionando-se, assim, no modo como o ente se apresenta na cotidianidade (*Alltaglichkeit*) em seu encobrimento na perda de si *(Verlorenheit*), inseparável da alienação (*Entfremdung*). (Cf. SARTORI, 2010 b)

Ao não se levantar uma questão que permaneceria ainda impensada, haveria confusão entre o próprio Ser (*Sein*) - que possui um sentido e não seria sujeito seja ao assenhoramento, seja à representação - e o ente (*Seiende*) o qual, moderna e metafisicamente, teria sido visto como objeto de dominação e de agressão. Se o marxista húngaro busca escapar do idealismo e vê as categorias como "partes integrantes da própria realidade objetiva", seguindo o raciocínio de Heidegger, ao valorizar a modernidade e adotar o modo da superação (*Aufhebung)* para o diálogo, ao final, teria tomado o Ser como algo evidente, ofuscando a importância do tema: permaneceria ele também, nesse sentido, preso na própria experiência da alienação (*Entfremdung*), tal como Marx e Hegel. Se os esforços de uma ontologia fundamental se voltariam para o mais importante e que, na modernidade, permaneceria impensado, uma

ontologia que se volta contra o idealismo à Lukács somente inverteria a metafísica, como Marx e Nietzsche.[66]

[66] A questão deve ser vista na medida em que diz Heidegger que "não existe um pensar 'sistemático' e, ao lado, para a ilustração, uma história das opiniões passadas. Mas também não existe, como pensa Hegel, uma sistemática que fosse capaz de fazer da lei de seu pensar a lei da história." (HEIDEGGER, 2005, p. 41) Primeiramente, pois, se vê que o autor de *Ser e tempo* reconhece o mérito de Hegel de não separar as filosofias, as opiniões do passado, de um sistema filosófico. No entanto, depois se vê que, para Heidegger, isso se daria em Hegel derrubando uma noção essencialmente técnica de sistema ao mesmo tempo em que se permanece no âmbito metafísico do sujeito que faz da "lei de seu pensar a lei da história". Ou seja, a solução de Hegel não seria satisfatória. "A determinação hegeliana de história como desenvolvimento do 'espírito' não é destituída de verdade. Ela, porém, também não é, em parte certa e em parte falsa. Ela é tão verdadeira quanto é a metafísica que, pela primeira vez, em Hegel, traz à linguagem a sua essência pensada de modo absoluto no sistema. A metafísica absoluta faz parte - com suas inversões, através de Marx e Nietzsche – da história da verdade do ser." (HEIDEGGER, 2005, pp. 41-42) Ou seja, Hegel, Marx e Nietzsche são vistos, até certo ponto, como juntos, na consumação da metafísica. São parte essencial da história da verdade do Ser (*Sein*) e, com isso, trata-se de um âmbito, até certo ponto, privilegiado a partir do qual, em meio à modernidade, pode-se dar um passo de volta (*Schritt zurück*). Tais autores expressariam a impossibilidade de se ultrapassar a metafísica partindo dela mesma, de modo que, com isso, restaria uma abertura *(Erschlossenheit)* para que se buscasse outro caminho, um caminho que escapasse à determinação metafísica da verdade enquanto adequação, correção.

## 1.4 Superação (*Aufhebung*), alienação (*Entfremdung*), metafísica e razão

Pode-se dizer que Heidegger é contrário à superação (*Aufhebung)* como tratada acima e também se pode ponderar que provavelmente não veria com bons olhos uma ontologia que buscasse as categorias como formas de ser (*Daseinformen*), determinações de existência (*Existenzbestimmungen*).[67] Tal modo de se pensar a ontologia, na melhor das hipóteses, teria consigo – seguindo o pensador alemão - uma inversão da metafísica. No entanto, pelo que se expôs, é claro que ao tratar da noção central ao diálogo de Lukács com a filosofia, o autor de *Ser e tempo* pensa em Hegel e não em Marx ou no marxista húngaro; Heidegger também vê o autor de *O capital* ao lado do da *Fenomenologia do espírito*, sendo que umas das questões nas quais recai grande ênfase por parte de Georg Lukács é justamente a relação entre Hegel e Marx.[68] É nesse terreno que inicialmente o autor marxista vai discutir o fenômeno da alienação (*Entfremdung*). (Cf. LUKÁCS, 1963) Ou seja, o ponto de que parte Heidegger para questionar a superação (*Aufhebung*) da filosofia precedente, é aquele que é mais trabalhado e refutado pelo marxista húngaro, que dispensa um tratamento cuidadoso às diferenças substanciais entre a dialética hegeliana e a marxista. Deste modo, a ênfase que se dá ao fenômeno da alienação e à questão da superação, da possibilidade (*Möglichkeit*) da supressão (*Aufhebung*) do capitalismo, é ausente em Heidegger. Por isso, é importante se trazer alguns aspectos delineados com rigor pelo autor húngaro.

A relação da superação (*Aufhebung*) presente no marxismo quanto ao tratamento da alienação (*Entfremdung*) em Hegel não é de pouca importância para Lukács: antes ele tinha dito sobre a alienação que "no que concerne ao tratamento do problema, hoje não é difícil perceber que ele se dá inteiramente no espírito hegeliano." Ou seja, um dos diferenciais do tratamento do autor marxista quanto aos outros teóricos que tratam da alienação, como Heidegger, seria tratar da questão primeiramente vendo como Marx

---

[67] Nisso, o autor de *Ser e tempo* talvez pudesse dizer que Lukács passa pela noção de Ser (*Sein*) sem buscar de modo cuidadoso o sentido do Ser *(Seinssinn)*, algo que seria importante para se pensar o mais digno: "por mais rico e estruturado que possa ser o seu sistema de categorias, toda a ontologia permanece, no fundo, cega e uma distorção de seu propósito mais autêntico se, previamente, não houver esclarecido, de maneira suficiente, o sentido do Ser nem tiver compreendido esse esclarecimento como sua tarefa fundamental." (HEIDEGGER, 2005, p. 37) Dessa posição heideggeriana, haveria uma metafísica expressa pela ontologia tradicional, criticada por Heidegger: "nessa perspectiva, ser é o conjunto dos entes (*Seiende*), e sua totalidade. Até aqui estamos na ontologia tradicional, digamos, de Platão à Física Quântica. Tanto esta quanto a ciência social de Marx estão incluídas na ontologia tradicional, que Heidegger superou, partindo da analítica do homem total, não só a do homem racional (a ontologia de Kant é tradicional, pois parte da analítica do homem enquanto só razão)". (MAMAN, 2003, p. 55)

[68] Nesse sentido, José Paulo Neto chegou a dizer que "a referência filosófica básica do universo intelectual de Lukács é sempre a filosofia alemã – mais precisamente, a filosofia clássica alemã na sua expressão maior, o sistema hegeliano." (NETTO, 1978, p. 13)

busca superar (*aufheben*) Hegel e como é possível uma abordagem materialista, ontológica e dialética.[69] As falhas apontadas pelo socialista húngaro acima sobre *História e consciência de classe* relacionam-se a essa seara e tiveram consequências na leitura feita pelos existencialistas franceses e pelos expoentes do "marxismo ocidental". Esses últimos, para o autor, teriam permanecido presos a pontos frágeis do sistema hegeliano ao invés de se perceberem a superação marxista. A questão da alienação não teria podido ser vista de modo justo e teria dado ensejo a uma crítica "de direita":

> A alienação (*Entfremdung*) do homem foi conhecida e reconhecida como problema central da época em que vivemos tanto pelos pensadores burgueses como pelos proletários, por aqueles social e politicamente de direita, como pelos de esquerda. (LUKÁCS, 2003, pp. 23-24)

Para o autor da *Ontologia do ser social*, a superação (*Aufhebung*) da filosofia precedente diz respeito também a uma posição concreta diante da realidade efetiva (*Wirklichkeit*), de modo que ter por central a noção de superação implica na crítica ao capital e à economia política, essa última também expressão teórica do modo de sociabilidade amparado em relações econômicas alienadas (*entfremdet*).[70] As críticas à alienação (*Entfremdung*) e às concepções oriundas da economia política (as quais permeariam também o pensamento filosófico, principalmente por meio da categoria do trabalho) estão intimamente conectadas em Lukács, sendo colocadas em conjunto a superação e a práxis revolucionária. Um tratamento dispensado à questão da alienação com uma posição conservadora não seria realmente qualquer avanço; tratar-se-ia de um enorme retrocesso, em verdade. E isso se relaciona ao tratamento dispensado por Lukács à filosofia hegeliana.

Justamente no que diz respeito ao ponto que enfoca, e Heidegger não, a questão se apresenta de modo mais importante: com o pressuposto do sujeito-objeto idêntico e com um *télos* presente na história, a objetividade (*Gegenständlichkeit*) aparece em Hegel como fruto do trabalho. Porém, o trabalho é visto como intrínseca e

---

[69] Na ontologia lukacsiana isso se dá quando, segundo Dilmaisa Costa, "há uma inegável prioridade do objeto sobre o sujeito da práxis, e somente o conhecimento o mais aproximado possível do seu ser em-si permite a reprodução correta, no pensamento, do caminho mais adequado ao sucesso da realização previamente estabelecida na consciência do sujeito ativo." (COSTA, 2007, p. 26)

[70] Lukács enfatiza a influência que a economia política teve na formação e na obra de Hegel. Diz ele primeiramente que "o jovem Hegel estudou economia na obra do inglês James Steuart; conhecemos apenas os títulos de seu comentário, escrito em 1799. [...] Conhecemos bem mais os manuscritos sobre economia que escreveu em Iena. Sabemos que ele estudou atentamente Adam Smith." (LUKÁCS, 2007, p. 92) Depois, aponta algo essencial no que diz respeito ao tema aqui estudado quando diz que fora essencial para a filosofia de Hegel "o aproveitamento econômico, social e filosófico da concepção de trabalho tomada de Smith." (LUKÁCS, 1963, p. 321) Ou seja, não só é perceptível a influência de determinações da economia capitalista - vista como aquela a ser superada por Lukács. Ela é essencial.

essencialmente alienado (*entfremdet*), de modo que a própria realidade objetiva da sociedade civil-burguesa (*bürguerliche Gesellschaft*), com o modo de sociabilidade do capital[71], é vista ao final como necessária. Ao mesmo tempo em que o autor da *Fenomenologia do espírito* busca apreender as próprias relações reais, com o suposto da reconciliação com a realidade[72], há uma mistificação na medida em que a necessidade do presente é exagerada e se têm uma concepção fortemente teleológica.[73] Ou seja, há no filósofo imediatamente precedente à emergência da filosofia marxista uma tonalidade dual a qual toma por suposta a alienação (*Entfremdung*) capitalista e busca, ao mesmo tempo, superá-la (*aufheben*) no plano ideal (que em Hegel não seria dissociável do material) com recurso à razão (*Vernunft*), a qual teria consigo também, no que diz respeito à politica e à sociedade, o elogio ao Estado: no autor da *Ciência da lógica*, a supressão (*Aufhebung*) da alienação confunde-se com o movimento ideal que passa pelo espírito objetivo e tem como ponto de chegada o espírito absoluto.

Com isso a posição de Hegel é, efetivamente (*wirklich*), idealista e toma o trabalho alienado (*entfremdente Arbeit*) como o trabalho enquanto tal, o que leva à compreensão da alienação (*Entfremdung*) como essencial à própria sociabilidade humana como tal. A supressão da alienação, assim, em Hegel, conserva as vicissitudes que dão base a esta situação alienada (*entfremdet*): não se tem superação, pois.

Em Hegel, pois, a história passa a ser vista, não se partindo da produção social em meio a relações sociais determinadas, mas como um processo regido lógica e, por assim dizer, "ontologicamente" por uma potência estranha (*entfremdet*):

> A superação e supressão (*Aufhebung*) da objetividade (*Gegenstänlichkeit*) ou coisidade no absoluto tem como consequência que o portador hegeliano da história, o espírito absoluto, não faça realmente a história (como acredita Hegel) senão aparentemente. (LUKÁCS, 1963, p. 531)

---

[71] O trabalho alienado (*entfremdente Arbeit)* não diz respeito somente à produção fechada ao mundo fabril, trata-se de um aspecto mais amplo em que se enxerga a produção e a reprodução do todo social. Veja-se: "o homem, por meio do trabalho alienado, não só produz a sua relação com o objeto e com o ato de produção como com homens estranhos e hostis, mas produz ainda a relação dos outros homens com sua produção e com o seu produto, e com relação a ele mesmo e outros homens." (MARX, 2001, p. 119)

[72] Lukács esclarece o mencionado sobre a superação (*Aufhebung)* e a relação de Hegel com consolidação da sociedade civil-burguesa (*bürguerliche Gesellschaft*): "esta reconciliação é, por um lado, uma mistificação idealista de contradições irresolúveis; mas, por outro lado, ela expressa ao mesmo tempo o sentido realista de Hegel, sua proximidade da realidade social concreta de sua época, seu profundo conhecimento da vida real da sociedade humana, seus esforços de descobrir as contradições do progresso no seu verdadeiro campo de batalha que está na vida econômica do homem." (LUKÁCS, 1963, p. 413)

[73] Diz Lukács: "encontramos em Hegel a presença de duas ontologias indissoluvelmente ligadas: por um lado o exagero da necessidade, e, por outro, a justa concepção da realidade, a afirmação de que tais categorias heterônimas, mas indissoluvelmente ligadas entre si enquanto determinações reflexivas (*Reflexionsbestmmungen)* se unificam numa síntese que lhes é peculiar." (LUKÁCS, 1979 b, p. 99)

Tal qual em Heidegger, há uma crítica ao absoluto hegeliano, um ponto essencial na crítica do autor de *Ser e tempo* ao modo pelo qual a superação (*Aufhebung*) procede diante do diálogo com a filosofia. Para Lukács, em Hegel, as relações reais aparecem como essencialmente alienadas (*entfremdet*) e, para que a superação hegeliana possa operar, há forte tonalidade idealista, como diz Marx, numa passagem muito cara ao autor húngaro aqui estudado: "a suprassunção da alienação (*Entfremdung*) é identificada com a suprassunção da objetividade (*Gegenständlichkeit*)." (MARX; ENGELS, 2007, p. 541) Ou seja, a crítica de Heidegger ao subjetivismo da filosofia (metafísica) moderna, em verdade, não pode atingir Marx e, na esteira desse, Lukács. Ambos os pensadores socialistas são críticos do subjetivismo e têm consigo uma valorização da crítica ontológica. Tratar deles de modo demasiadamente próximo de Hegel é um equívoco o qual, no entanto, seria muito comum e, não obstante, nefasto à compreensão da alienação e das relações sociais capitalistas. É bom também dizer que um dos grandes temas heidegerianos no que diz respeito à impossibilidade da metafísica, da ontologia tradicional, aparece também de modo claro na argumentação lukacsiana - tratando da sociedade civil-burguesa (*bürguerliche Gesellschaft*) diz-se:

> Na vida cotidiana (*Alltagsleben*), os problemas da práxis só podem emergir de modo imediato, o que, por sua vez, se absolutizado acriticamente, pode conduzir a distorções [...] da verdadeira constituição do ser . (LUKÁCS, 2010, p. 69)[74]

Na compreensão lukacsiana da superação (*Aufhebung*) , pois, há uma crítica à alienação (*Entfremdung*) inerente à sociedade capitalista, essa última a qual, como diz Marx, tem como aquilo de mais universal a mercadoria, que "à primeira vista [...] parece uma coisa trivial, evidente. Analisando-a, vê-se que ela é uma coisa muito complicada, cheia de sutileza metafísica e manha teológica." (MARX, 1988, p. 70) Ou seja, para a própria compreensão justa da filosofia, há de se deparar com um mundo formado à imagem e semelhança do capital, o qual, por sua vez, se expressa no cotidiano da sociedade capitalista de modo trivial, banal e evidente na mercadoria. Nesse aspecto, novamente, a crítica de Heidegger não pode atingir Marx e Lukács; antes, é possível notar que, sob esse aspecto, tais pensadores têm uma crítica à imediatez do cotidiano por central. O modo como os problemas da práxis se apresentam no cotidiano, o fetichismo da mercadoria, a crítica à alienação (*Entfremdung*), à

[74] Como aponta Tertulian, a noção de vida cotidiana (*Alltagsleben*) é central à obra madura do marxista húngaro: nela, "Lukács introduziu, de vez, uma nova categoria fundamental para circunscrever a esfera da atividade humana, a da existência cotidiana". (TERTULIAN, 2008 p. 62)

filosofia precedente e à metafísica estão intimamente ligados. Na "evidência" e na tranquilidade do cotidiano Marx e Lukács passam longe de se sentirem à vontade.

A questão do cotidiano, pois, não é alheia ao marxismo, resta claro. Agnes Heller, ainda uma discípula de Lukács na época, pôde dizer que "a vida cotidiana, de todas as esferas da realidade é aquela que mais se presta à alienação (*Entfremdung*)." (HELLER, 1972, p. 37) Isso se dá devido ao modo como se entrelaçam as relações sociais no capitalismo, esse último o qual traz a "sutileza metafísica e manha teológica" da mercadoria. Essa, por seu turno, está subsumida aos imperativos do capital, os quais se mostram como uma força estranha (*entfremdet*) ao desenvolvimento das potencialidades humanas. Tem-se a alienação conformada concretamente. Tais forças aparecem como impessoais e estranhas ao desenvolvimento da personalidade humana e trazem consigo as determinações da sociedade capitalista, a qual tem em seu bojo também o desenvolvimento dessas mesmas potencialidades. Trata-se do desenvolvimento dialético da história. A modernidade, pois, traz uma cotidianidade (*Alltaglichkeit*) eivada pela alienação, o que é percebido também pelo autor de *Ser e tempo*. Porém, é o desenvolvimento moderno mesmo que traz enormes potencialidades para o homem. Seria, assim, preciso partir da compreensão adequada das relações sociais capitalistas caso se buscasse a superação (*Aufhebung*) do modo como o cotidiano se apresenta na sociedade civil-burguesa (*bürguerliche Gesellschaft*).

Com o solo social a todo o momento explícito em Marx e Lukács, não há uma crítica à *ratio* como um todo – esta aparece no capitalismo, até certo ponto, como um cálculo manipulatório e de modo mistificado não por se relacionar primordialmente àquilo que Heidegger chama de metafísica, mas por a própria existência do capital trazer consigo um modo de sociabilidade fetichista, que parece ter vida própria. Aí a mercadoria é central. A agressão, o domínio e o cálculo articulam-se de modo concreto na relação-capital a qual é indissociável do fetichismo da mercadoria, cuja expressão traz "sutileza metafísica e manha teológica". Marx e Lukács, pois, criticam a metafísica. No entanto, o fazem ao enxergar nessa a expressão de uma sociabilidade passível de supressão e superação (*Aufhebung*) com a emergência de um novo modo de produção. O enfoque de ambos autores socialistas, por conseguinte, não está na apreensão fenomenológica de algo mais originário *(ursprünglich)* o qual se oculta no cotidiano moderno – embora tal modo de se proceder tenha méritos quando não se deixa levar de imediato pela alienação (*Entfremdung*) calcada na mercantilização da vida, ela perderia

o essencial: a supressão daquilo que dá base real ao modo de aparição da sociabilidade presente na sociedade capitalista, calcada no antagonismo classista, inclusive.

Para se superar (*aufheben*) a metafísica, tem-se por necessária a supressão (*Aufhebung*) do próprio capital. Portanto, de modo algum se pode equiparar a superação em Marx e Lukács àquela que Hegel (ou Heidegger) tem em mente. A crítica marxista à alienação (*Entfremdung*) tem consigo a postura materialista que implica em se enxergar a razão vigente nas relações sociais capitalistas como decorrente das últimas. Somente compreendendo as contradições do homem na modernidade seria possível um modo justo de atividade. Nesses autores socialistas, não há nem pode haver superação da sociedade civil-burguesa (*bürguerliche Gesellschaft*) no e pelo Estado – é preciso ir às raízes sociais e econômicas da vida social. Ao invés da reconciliação, tem-se a transformação das condições de existência do homem; ao invés do idealismo absoluto, uma ontologia do ser social que traga uma posição socialista[75], posição a qual consiga transpor os limites da sociedade capitalista, o que envolve a prática revolucionária anteriormente mencionada. Nesse sentido, Lukács critica Hegel:

> O presente pode alcançar um fundamento ontológico genuíno tão-somente enquanto ponte entre o passado e o futuro; todavia, se ele é a realização efetiva (*wirklich*) das potencialidades internas da dialética precisamente em sua realidade e por causa de sua realização, então o processo teria de terminar. (LUKÁCS, 1979 b, pp. 11-12)

Trata-se da contradição hegeliana, apontada por Engels, entre sistema e método.[76] Pode-se dizer desde já que o fundamento ontológico genuíno mencionado na passagem relaciona-se também com a compreensão do cotidiano que aparece como um presente evidente o qual se sustenta por si ao mesmo tempo, em que é ponte entre o passado e o futuro. A crítica de Lukács a Hegel, assim, implica em se ver o autor da *Fenomenologia do espírito* como alguém de inúmeros méritos. No entanto, também significa que o processo entre o passado, o presente e o futuro fora um tanto quanto mistificado pelo caráter sistemático da obra hegeliana. A superação (*Aufhebung*) presente na filosofia marxista não consiste simplesmente numa inversão do hegelianismo, pois. Colocar sobre os próprios pés a dialética significa proceder com

[75] Lukács trata explicitamente da noção de reconciliação com a realidade, mostrando as nuances da mesma na medida em que critica a posição de Hegel. Assim, é essencialmente equivocado dizer sobre Lukács que "seu itinerário revolucionário começa com uma recusa radical da *Versöhnung* hegeliana com a realidade; [...] ele deixa de ser um revolucionário consequente precisamente quando, em 1926, faz seu o realismo hegeliano da 'reconciliação'." (LÖWY, 1998, p. 115)

[76] Buscando aprofundar a oposição de Engels, Losurdo diz sobre a posição de Hegel frente às revoluções que "podemos dizer que o 'método' reflete a experiência histórica da Revolução Francesa e das grandes perturbações da época, e reflete ainda as exigências profundas da luta teórica contra a ideologia da reação e da conservação; o 'sistema' remete a escolhas políticas imediatas." (LOSURDO, 1997, p. 196)

uma abordagem ontológica, marcada, inclusive, por um realismo ontológico decidido. (Cf. TERTULIAN, 2003) Como Heidegger não fora um estudioso cuidadoso das obras dos dois autores socialistas, não se pode exigir dele um tratamento justo dos mesmos quanto ao que foi exposto acima. Deixando-se de lado por enquanto as críticas de Lukács a Heidegger, aqui deve-se somente deixar claro que uma das questões vistas como essenciais, também no que diz respeito à alienação (*Entfremdung*), pelo autor húngaro é aquela em que o autor de *Ser e tempo* não transita: a relação e a distinção entre Hegel, Marx e suas respectivas épocas. Como já dito, para o autor da *Ontologia do ser social*, não há qualquer muralha chinesa entre a filosofia marxista e a precedente. Simultaneamente, não se pode desconsiderar que a ontologia do ser social de Marx[77] é algo qualitativamente novo e traz consigo a herança do humanismo ao mesmo tempo em que não a vê realizada na sociedade presente. Como será tratado posteriormente com calma, essa última estabelece condições para que haja um novo humanismo em que:

> No lugar da sociedade civil-burguesa (*bürguerliche Gesellschaft*) antiga, com suas classes e antagonismos de classe, teremos uma associação na qual o desenvolvimento livre de cada um é a condição para o desenvolvimento livre de todos. (MARX; ENGELS, 1998, p. 45)

A crítica a Hegel, pois, é a crítica às bases mais coerentes da teoria social da sociedade capitalista – com essa crítica, o marxismo solapa a possibilidade de se basear na racionalidade burguesa[78], trazendo um modo de compreensão ontológica da realidade social e, junto a ela, a crítica socialista.[79]A crítica heideggeriana não acerta Marx e Lukács. Não se pode, porém, desconsiderar o conteúdo de tal crítica caso se queira ver de modo cuidadoso a superação (*Aufhebung*) marxiana da filosofia precedente.

O autor de *Ser e tempo* desenvolve uma ontologia e vai tanto contra a maré do neokantismo do início do século (que no campo jurídico tem como expoente Kelsen) quanto contra o neopositivismo (corrente na filosofia do Direito contemporânea) que

---

[77] Diz Lukács: "qualquer leitor sereno de Marx não pode deixar de notar que todos os seus enunciados concretos, se interpretados corretamente (isto é, fora dos preconceitos da moda), são entendidos – em última instância - como enunciados diretos sobre certo tipo de ser, ou seja, são interpretações ontológicas. Por outro lado, não há neles nenhum tratamento autônomo de problemas ontológicos; ele jamais se preocupa em determinar o lugar desses problemas em relação à gnosiologia, à lógica, etc., de modo sistemático ou sistematizante." (LUKÁCS, 1979, p.11)

[78] Até mesmo porque, para Marx e Engels, "não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência." (MARX e ENGELS, 2007, p. 94)

[79] São importantes as implicações daquilo apontado, pois Lukács "queria reagir contra a longa hegemonia no interior do marxismo de uma 'filosofia da história' de tipo hegeliano. Tratava-se de questionar uma interpretação por demais retilínea e unidirecional da história da sociedade, orientada de maneira unívoca para um objeto inscrito na imanência do processo histórico." (TERTULIAN, 2011 b, p. 116)

tende a se tornar hegemônico no momento posterior à Segunda Guerra Mundial.[80] Não é por acaso, pois, que se trata de obra com a qual o autor húngaro se debruça sendo Heidegger, talvez, um dos teóricos mais tratados por Lukács em sua obra madura. Como disse Tertulian, "nenhum outro filósofo contemporâneo lhe suscitou um interesse compatível – um interesse crítico, certamente." (TERTULIAN, 1996, p. 82) Ou seja, não só Lukács não é atingido diretamente por Heidegger – ele também vê a filosofia do autor de *Ser e tempo* como uma das principais para se dialogar criticamente depois de Hegel.[81] O mesmo Tertulian ainda aponta no autor da *Ontologia do ser social* "afinidades com a problemática heideggeriana" e também "seu vivo interesse por certas descrições fenomenológicas do *Seóv*, do *das Man* (nos quais ele encontrava, talvez erroneamente, um eco sublimado da crítica marxiana do fetichismo da mercadoria)." (TERTULIAN, 2009 b, p. 392) Ou seja, se o marxista "sentiu a incompatibilidade das duas aproximações, a sua e a de Heidegger" quanto à alienação (*Entfremdung*) e à ontologia, isso se deu na medida em que sua obra tardia trava também um diálogo com certa problemática heideggeriana, essencial à compreensão da sociedade moderna.

Pode-se perceber que, tal qual em Heidegger, o cotidiano capitalista é um grande alvo de crítica e mesmo o hábito aparece sob o capital de modo, na esteira de Marx e de suas críticas presentes ao fetichismo da mercadoria em *O capital*, "metafísico": "a criação do hábito faz nascer nos homens da sociedade capitalista uma reação espontânea e mecanicista, de mero registro burocrático, diante dos problemas da vida." (LUKÁCS, 2010 b, p. 119) Assim, se há certa concordância com Heidegger quanto a ser preciso uma crítica ao modo como se apresentam as questões no cotidiano, isso traz ao marxista húngaro de modo ainda mais urgente a crítica ao próprio capital. Ou seja, a aposição concreta de ambos é muito distinta, mesmo que tratem de temas semelhantes.

Indica o autor da *Ontologia do ser social* que há em Marx a apreensão reta do ser, sendo a história fruto da própria ação humana concreta sem qualquer *télos* necessário, sem qualquer astúcia da razão – ao contrário do que teria ocorrido em Hegel,

[80] É preciso destacar que o próprio ânimo de Lukács em elaborar uma ontologia do ser social vai no sentido da crítica ao neopositivismo: "se Lukács se interessou tão vivamente pela ontologia a partir do início dos anos 1960, foi entre outras coisas porque via com maus olhos a ascensão do neopositivismo e da filosofia analítica à cena da filosofia contemporânea. A ressurreição da ontologia aparecia-lhe como uma reação salutar diante do expansionismo dessas correntes. Tratava-se de mostrar que o real não se deixa reduzir ao que é mensurável e quantificável em termos científicos." (TERTULIAN, 2011, p. 22)

[81] Um ponto importante é a defesa da dialética que, para Heidegger, "é insuficientemente radical, [...], é fundamentalmente não filosófica." (HEIDEGGER, 2012, p. 53)

como visto, muito criticado por Heidegger.[82] Se o autor de *Ser e tempo* busca o passo de volta (*Schritt zurück*) amparado na fenomenologia, o caminho de Lukács passa pela transformação revolucionária da sociedade, pela superação (*Aufhebung*) da mesma.

O tratamento marxiano das categorias como "formas de ser" (*Daseinformen*), "determinações de existência" (*Existenzbestimmungen*) é de importância decisiva para o autor húngaro quando se chega nesse ponto. Essa é um dos aspectos que Lukács vê como decisivos em sua ontologia. Os delineamentos da noção de história ligam-se intimamente à crítica a Hegel em quem se tem a apreensão correta do processo social até certo ponto, embora, no autor, o "espírito absoluto, não faça realmente a história [...] senão aparentemente". Se "a historia é a história do transformar-se das categorias. As categorias são, por isso, partes integrantes da realidade objetiva", deve-se adentrar com um pouco mais de profundidade na questão:

> Em Marx, o ponto de partida não é dado nem pelo átomo (como nos velhos materialistas), nem pelo simples abstrato (como em Hegel). Aqui, no plano ontológico, não existe nada análogo. Todo o existente deve sempre ser objetivo, ou seja, deve sempre ser parte (movente e movida) de um complexo concreto. Isso conduz, portanto, a duas consequências fundamentais. Em primeiro lugar, o ser em seu conjunto é visto como um processo histórico, em segundo lugar, as categorias não são tidas como enunciados sobre algo que é ou que se torna, mas sim como formas moventes e movidas da própria matéria: "formas de ser, determinações de existência (*Existenzbestimmungen*)". (LUKÁCS, 2007, p. 226)

Na passagem de Hegel a Marx, a superação (*Aufhebung)* da filosofia precedente, pois, é vista como a passagem para uma ontologia reconhecida por "afastar todo o elemento lógico-dedutivo e, no plano da evolução histórica, todo o elemento teleológico." No que diz respeito à posição da ontologia, isso ocorre de modo diferente de Heidegger. Para o último, "a questão do ser visa às condições de possibilidade das próprias ontologias que antecedem e fundam as ciências ônticas." (HEIDEGGER, 2005, p. 37)[83] Assim, enquanto a ontologia fundamental de Heidegger buscar o sentido do Ser (*Seinssin)* e procura pensar aquilo mais digno (que escaparia às "ciências ônticas"), Lukács toma outro rumo. Para ele, é a ciência de grande importância para uma posição ontológica justa, tendo-se em mente a compreensão materialista do próprio movimento

[82] A teleologia hegeliana liga-se intimamente à logicização do real, algo criticado por Lukács. Como diz Ranieri, há em Hegel "a intenção de juntar elementos um só tempo lógicos e ontológicos em uma única Lógica que se pretende gnosiológica e detentora de todos os passos da gênese do movimento do ser social (*gesellschaftlichen Seins*). Em outras palavras, a lógica coexiste com seus objetos, sendo que as conexões do real são conexões lógicas que o sistema der Hegel pretende compreender." (RANIERI, 2011, p. 40) Isso se dá enquanto em Hegel "a lógica não é a ciência das formas exteriores ao pensamento, mas das leis do desenvolvimento [...] de todo o conteúdo concreto do universo e do seu conhecimento, isto é, o resumo, o resultado da história do conhecimento do mundo." (LENIN, 2012, p. 102)

[83] O que, como se vê se dá em dissonância com uma teoria do conhecimento de matriz kantiana.

objetivo do real, inclusive, enquanto afirmam Marx e de Engels que "conhecemos apenas uma ciência, a ciência da história" (MARX; ENGELS, 2002, p. 107).[84] A ontologia lukacsiana não busca aquilo de mais originário *(ursprünglich)*, mas a gênese e o desenvolvimento do próprio presente, tratando da história enquanto um processo objetivo apreensível racionalmente. Afasta-se de Heidegger nesse ponto também.[85]

As noções utilizadas por Heidegger "buscam destacar a historicidade do ser-ai *(Dasein*) e não as estruturas fundamentais da história de seu conhecimento" (GADAMER, 2009, p. 343) ao passo que Lukács enfoca justamente as "estruturas fundamentais da história do conhecimento" do ser social (*gesellschaftlichen Seins*). No autor de *Ser e tempo* é central a fenomenologia; no da *Ontologia do ser social* é a ontogênese. Para o marxista as categorias não são só construtos mentais, frutos seja da consciência empírica, seja da consciência transcendental. Como diz sobre a categoria da universalidade, trata-se de uma "abstração realizada pela própria realidade" (LUKÁCS, 1968 c, p. 87) na e pela história podendo a ontologia buscar um tratamento histórico apreendendo a gênese do próprio real. O caminho lukacsiano, pois, não passa pela fenomenologia e pelo passo de volta (*Schritt zurück*), mas pela ciência da história, como entendida por Marx e Engels. Não que Heidegger não tenha em conta a história, no entanto, ao contrário de Lukács, não vê com bons olhos a historiografia e vê uma precedência da ontologia fundamental às "ciências ônticas".

O marxista húngaro enxerga sua própria teoria, e a de Marx, como científica, o que não poderia deixar de levar Heidegger a criticá-las sob este aspecto. Se a ciência é vista como essencialmente agressiva pelo autor de *Ser e tempo*, o mesmo não se dá em Lukács. Para o autor da *Ontologia do ser social*, e para Marx, seria preciso um modo científico de se proceder: "toda ciência seria supérflua se a forma de manifestação e a essência das coisas coincidissem imediatamente". (MARX, 1985, p. 271) É claro o apreço que Marx tem pela ciência (muito embora o que o autor de *O capital* entende pela mesma não possa ser confundido de modo algum com uma concepção cientificista e positivista, e nem com qualquer elogio às ciências parcelares).[86] Lukács o segue nesse

[84] Diz Marx ao tratar de críticas a *O capital*: "todo o julgamento da crítica científica será bem-vindo. Quanto aos preconceitos da assim chamada opinião pública, à qual nunca fiz concessões, tomo por divisa o lema do grande florentino: segue seu curso e deixa a gentalha falar!" (MARX, 1988, p. 20)

[85] Segundo Lukács, no existencialismo – com o qual ele relaciona Heidegger – tem-se "uma concepção irracionalista e abstratamente vazia em relação à gênese real do ser humano ontologicamente em consideração e, desse modo, transformou – querendo ou não – a filosofia numa antropologia idealisticamente irracionalista." (LUKÁCS, 2012, p. 102)

[86]Lukás diz: "a fragmentação das ciências sociais remontam a um ponto específico da história da tradição burguesa, essa última a qual promoveu a especialização que levou ao ponto de separação [entre as

aspecto e vê na ciência um modo de se suspender a manifestação cotidiana, imediata e potencialmente eivada pela alienação (*Entfremdung*).[87] Concatenada com a ontologia, a qual busca a compreensão da totalidade social, a ciência é entendida como aquilo que se entende por "ciência da história" na *Ideologia alemã,* essencial ao projeto lukacsiano. Não se tem em mente "condições de possibilidade das próprias ontologias que antecedem e fundam as ciências ônticas"; antes, a própria ontologia é relacionada com a ciência de modo direto, sempre, com a condição de se tratar de "apenas uma ciência, a ciência da história". Ou seja, ao contrário do autor alemão, Lukács valoriza a ciência e não a vê ligada a um ímpeto agressivo, dominador e técnico; isso pode acontecer, certamente. Mas, a ciência que valoriza o marxista húngaro é aquela que ultrapassa os limites das ciências parcelares e busca tratar das grandes questões relacionadas aos rumos do homem e da sociedade. Ao passo que Heidegger rejeita a noção de cientificidade como inerente ao "assalto" moderno "ao ente" (*Seiende*), a *Ontologia do ser social* procura as bases da cientificidade em Marx cuja obra principal, por exemplo, sequer pode ser qualificada como filosófica, econômica, sociológica, etc, etc, etc.

O modo pelo qual se delineia a ontologia lukacsiana mostra que a diferença ontológica (*ontologisch Differenz*) tratada por Heidegger também não é essencial para o marxista húngaro, sendo esse último, por isso, passível de críticas na visão do autor de *Ser e tempo*. A objetividade (*Gegenständlichkeit*) e a historicidade (*Geschichtlichkeit)* do ser são essenciais para Lukács e se entrelaçam na medida em que a ontologia e um tratamento visto como científico estão ligados. Isso seria criticável partindo de Heidegger; assim é preciso tratar da questão com mais cuidado. Para o autor húngaro "as categorias são, em suma, formas de ser (*Daseinformen*). Naturalmente, quando se tornam formas ideais, são formas de espelhamento, mas em primeiro lugar são formas de ser." (LUKÁCS, 1986, p. 85) A ciência estaria nesse meandro, buscando o espelhamento justo, que expresse as formas de ser moventes e movidas da realidade. Ou

---

disciplinas parcelares], e, assim, as ciências sociais são impotentes para compreender a sociedade como um todo unitário e, ao invés disso, tornam-se instrumentos de mistificação." (LUKÁCS, 1972, p. 31)

[87] No que diz respeito ao tema que vem sendo tratado nesse capítulo, pode ser elucidativa a seguinte citação de Lukács, quem relaciona superação (*Aufhebung*) e ciência no marxismo e na história: "as lutas de classe da primeira metade do século XIX conduziram, às vésperas da revolução de 1848, à formulação científica do marxismo. Neste, todas as visões progressistas sobre a história são 'suprassumidas', no triplo sentido hegeliano da palavra, isto é, foram não apenas criticadas e suprimidas, como também conservadas e elevadas a um novo patamar." (LUKÁCS, 2011, p. 214) Deve-se ressaltar também que embora Lukács se refira a Hegel, deve-se compreender a superação, a suprassunção, nos termos mencionados acima, inspirados, principalmente no tratamento cuidadoso dispensado à categoria na *Ontologia do ser social*.

seja, neste ponto, há abstração, mas se trata de uma abstração razoável[88], essencial para que não se parta da premissa da identidade entre sujeito e objeto, o que acarretaria em hegelianismo – em oposição a Hegel, nesta esteira, Lukács diz que "o ser é um processo do tipo histórico" (LUKÁCS, 1969, p. 19) e não um mero ponto de partida ligado à intuição.[89] Com isso, a ontologia lukacsiana busca expressar o movimento e o processo presente no próprio real por meio das categorias, elas mesmas, formas de ser. Ou seja, o ser é um processo histórico e, deste modo, objetivo. Deve ser apreendido como tal, sendo as categorias "formas moventes e movidas da própria matéria".

> O ser categorial da coisa constitui o ser da própria coisa, enquanto nas velhas filosofias o ser categorial era a categoria fundamental no interior da qual se desenvolviam as categorias da realidade. (LUKÁCS, 1986, p. 85)

Tal qual Heidegger, pois, há uma crítica à concepção que vê na noção de Ser (*Sein*) uma mera abstração; porém, para Lukács, não seria preciso um passo de volta (*Schritt zurück*) para que se pudesse pensar o ser com propriedade e cuidado. O ser é um processo histórico objetivo o qual deveria ser visto em meio à própria história presente, que, por sua vez, não seria senão o resultado das contradições do capitalismo. Esse último, tal qual a filosofia pretérita, seria passível de superação (*Aufhebung*). A concepção que busca a superação liga-se às categorias modernas e à crítica imanente das mesmas, ao passo que aquela que questiona o Ser num passo de volta, fenomenologicamente, busca aquilo de mais originário *(ursprünglich)* e aquilo visto como digno de ser pensado. Para Lukács, ligar-se às determinações modernas não significaria se perder nas mesmas – o que, na crítica heideggeriana, expressa a perda de si *(Verlorenheit*) e a alienação (*Entfremdung*) – antes, justamente ao se ligar às categorias modernas, é possível perceber-se das contradições que marcam a sociedade civil-burguesa (*bürguerliche Gesellschaft*). É por tratar da modernidade e das

[88] A expressão é de Marx e foi desdobrada no Brasil por José Chasin, quem diz: "as abstrações razoáveis, relações gerais ou mais simples das categorias - pontos de partida da autêntica *démarche* científica – são determinantes ou, em outras palavras, sem elas não se poderia conceber nenhuma formação concreta; todavia, elas não determinam nenhum objeto real, isto é, não explicam nenhum grau histórico efetivo de existência. Mesmo assim, o curso do pensamento abstrato se eleva do mais simples ao mais complexo, ou seja, as determinações abstratas conduzem à reprodução do concreto por meio do pensamento, e nesse itinerário é que se realiza, o método que consiste em se elevar do abstrato ao concreto. Realização metodológica que subentende, pois, uma complexa metamorfose das abstrações razoáveis, pela qual, mantendo a condição de pensamentos, isto é, de abstrações, deixa, prevalecer como momentos abstratos, para se converter em *momentos concretos* de apreensão ou reprodução dos graus históricos efetivos dos objetos concretamente existentes." (CHASIN, 2009, p. 129)

[89] O idealismo de Hegel é patente: "o ser (*Sein*) puro constitui o começo, porque é tanto puro pensamento quanto é o imediato indeterminado, simples; ora, o primeiro começo não pode ser algo mediatizado e, além do mais, determinado." (HEGEL, 2005, p. 175) Ao contrário de Lukács e de Heidegger, em Hegel é impossível uma ontologia do ser – o último é só um ponto de partida a ser ultrapassado filosoficamente.

possibilidades (*Möglichkeit*) que essa traz (e bloqueia) que o marxismo pode ter como referência a supressão alienação, indissociável da supressão do capital. É por apreender racionalmente o processo aviltante do capital que é possível a Lukács compreender a gênese do capitalismo e as contradições que emergem nesse. Se o "o ser categorial da coisa constitui o ser da própria coisa", o ser é determinado, objetivo, histórico: a crítica às categorias ligadas à continuidade de uma sociabilidade agressiva e dominadora é, assim, a crítica às determinações social e historicamente relacionadas ao capitalismo.

Com a compreensão da gênese e da historicidade *(Geschichtlichkeit)* do ser, as relações sociais presentes podem ser vistas como transitórias e passíveis de superação (*Aufhebung*) – e no encobrimento desse aspecto está aquilo que crítica Engels na metafísica. Por outro lado, se o ser categorial é visto como "a categoria fundamental no interior da qual se desenvolviam as categorias da realidade", tem-se um modo de idealismo que expressa uma época e se prende a ela, tornando-a sublime. Tanto no que diz respeito à filosofia quanto no que toca a compreensão lukacsiana da ontologia, pois, é importante um tratamento ontogenético, relacionado à valorização da historiografia.

Portanto, a abordagem lukacsiana, até certo ponto, apoia-se em pontos criticados por Heidegger como a ciência, a noção de superação (*Aufhebung*) e a própria concepção de adequação; no entanto, não é difícil se perceber que o sentido que o autor húngaro dá a esses pontos é distinto daquele criticado pelo autor de *Ser e tempo*. Ou seja, aqui já se veem delineadas duas abordagens ontológicas distintas e somente passando por essas é possível se ver as implicações verdadeiras do apontado acima. Neste grau de nossa compreensão, pode-se apontar que em Lukács não há uma crítica a toda a ciência moderna. É verdade que, para Marx, "a maneira chamada objetiva de escrever a história consiste precisamente em conceber as relações históricas separadas da atividade. Caráter reacionário." (MARX; ENGELS, 2002, p. 111) Ou seja, é clara uma crítica a certa maneira de lidar com a historiografia (vista por Heidegger como uma "ciência ôntica"), no entanto, isso não impede que haja uma valorização daquela "ciência da história" e da apreensão do processo pelo qual as determinações do presente emergem.

A crítica à "objetividade" positivista, pois, não se confunde com a crítica à ciência como tal e, para os autores do *Manifesto Comunista*, a ciência é vista em relação com a totalidade do ser social (*gesellschaftlichen Seins*) o qual se desenvolve de modo essencialmente unitário. Ou seja, Marx critica o positivismo na historiografia, vendo um caráter reacionário nesse. No entanto, justamente isso faz com que haja uma valorização da ciência da história enquanto algo que abranja a totalidade das relações sociais. Com

isso em mente, pode-se enfocar o que Tertulian diz: em Lukács "a questão da gênese ocupa um lugar preponderante". (TERTULIAN, 2009 b, p. 383) Sendo o ser um processo objetivo e histórico, na ontologia lukacsiana, trata-se de vê-lo em seu devir, o que implica em grande importância a ser atribuída à história no sentido expresso acima. Ao invés de se buscar uma abordagem fenomenológica que propicie aquilo de mais originário *(ursprünglich)*, há no autor húngaro a apreensão do processo contraditório e objetivo, presente na própria modernidade e compreendido com recurso à noção de superação (*Aufhebung*), que faz do presente aquilo que é também enquanto "enquanto ponte entre o passado e o futuro". É claro: isso não implica em se ater ao princípio da causalidade visto de modo linear, o que remeteria a um procedimento que toma o todo social como algo reificado (*verdinglich*) e não como um complexo de complexos. (Cf. SARTORI, 2010 a) Para o marxista:

> A dialética nega que exista em alguma parte do mundo uma relação causa-efeito puramente unilateral; a dialética reconhece nos fatos aparentemente mais simples complicadas relações de causas e efeitos. (LUKÁCS, 1965, p. 234)

A ênfase na história e a relação dessa com a compreensão lukacsiana de ontologia, pois, distancia-se muito de qualquer determinismo linear e esquemático: em verdade, criticar o marxismo nesses termos é confundi-lo com o stalinismo, justamente um dos grandes alvos das críticas do marxista húngaro.[90] Ao mesmo tempo, não se compreende a história à Hegel, já que a crítica à teleologia na história é central. Isto não leva o autor da *Ontologia do ser social* a uma abordagem fenomenológica, sendo a compreensão da gênese é de enorme importância ao autor. Ela passa pelo modo como as categorias modernas se expressam e são passíveis de superação (*Aufhebung*) com a supressão do capitalismo. Isso traz consigo um apelo à dialética, a qual ele enxerga não como um procedimento, mas como o movimento do real[91], "veículo real da história". (LUKÁCS, 1979 b, p. 11)[92] E, se a superação de Marx quanto a Hegel é substancial,

[90] Diz Lukács sobre os países intitulados socialistas, nos quais, inclusive, atuou durante grande parte de sua vida: "o marxismo oficial é comumente algo lastimável. Sob o *Diamat* (o "materialismo dialético") professores medíocres explicam os problemas do mundo aplicando mecanicamente fórmulas que se repetem em uma catequese monótona. Isso é irrazoavelmente tomado por marxismo. Pode até servir para alguns propósitos didáticos ou de propaganda, mas não tem nada a ver com o marxismo. Somos ainda stalinistas. O stalinismo é mais do que os males causados por Stalin." (LUKÁCS, 1972, p. 32)

[91] Segundo Lukács, "para Marx, a dialética não é apenas um princípio cognitivo, mas constitui a legalidade objetiva de toda realidade." (LUKÁCS, 2012, p. 101)

[92] Isso é indissolúvel do ímpeto de superação (*Aufhebung*) das condições presentes: "o comunismo não é para nós um estado das coisas (*Zustand*) que deve ser instaurado, um ideal para o qual a realidade deverá se direcionar. Chamamos de comunismo o movimento real que supera (*aufhebt*) o estado das coisas atual. As condições desse movimento [devem ser julgadas segundo a própria realidade efetiva (*Wirklichkeit*)] resultam dos pressupostos atualmente existentes." (MARX; ENGELS, 2007, p. 38)

isso ocorre também porque se pode apreender o verdadeiro movimento do real, movimento esse o qual tem em si a atividade humana consciente que, sob os imperativos do capital, aparece eivada pela alienação (*Entfremdung*), calcada no próprio ser da relação-capital. Desconsiderar tal atividade é cair no "caráter reacionário" apontado por Marx; ao mesmo tempo é preciso reconhecer que essa atividade se dá sob condições específicas. Apreender tais relações é vê-las em seu elemento transitório, do qual a própria supressão pode emergir e dar espaço a algo novo – hoje, somente partindo do moderno capitalismo pode-se tratar da superação e da alienação, pois.

Na gênese do capitalismo restariam expressas suas contradições. Elas podem ser superadas (*aufgehoben*) somente partindo das formas de ser *(Daseinformen*) do capital, mesmo que as mesmas devam e possam ser suprimidas (*Aufhebung*), uma vez que contêm em si o seu contrário. Esse último não se reconcilia no Estado, mas pode trazer a supressão do mesmo, da sociedade civil-burguesa (*bürguerliche Gesellschaft*) e, ao fim, da sociabilidade ligada à história da luta de classes. Diante disso, na oposição entre positivismo e fenomenologia, o autor da *Ontologia do ser social* aponta um terceiro termo por meio da abordagem ontogenética, histórica e ontológica ao mesmo tempo. Há, pois, uma ligação íntima em Lukács entre materialismo, história e ontologia. [93]

O modo pelo qual são articulados esses termos dista muito daquele da historiografia positivista, dos materialistas mecanicistas e da ontologia medieval.[94] Ao contrário da concepção apontada por Heidegger como metafísica (em grande parte, em crítica a concepções que não se confundem com a lukacsiana), o autor húngaro não tem a *Ratio* calculadora e reificada (*verdinglich*) por central. Aquilo criticado pelo autor de *Ser e tempo* é visto por Lukács como típico do capitalismo, mais especificamente do

[93] Neste ponto, uma passagem de Marx é essencial e mostra que considerar o ser como objetivo não significa vê-lo como reificado (*verdinglich*) ou simplesmente como um objeto inerte (*objekt)* – implica em percebê-lo como processual e relacionado à atividade humana a qual também contém em si a subjetividade, relacionada à atividade humana sensível: "o principal defeito de todo o materialismo existente até agora (o de Feuerbach incluído) é que o objeto (*Gegenständ*), a realidade, o sensível, só é apreendido sob a forma do *objeto* (*objekt*) ou da contemplação, mas não *atividade humana sensível*, como *prática*; não subjetivamente. Daí o lado *ativo*, em oposição ao materialismo, [ter sido] abstratamente desenvolvido pelo idealismo – que, naturalmente, não conhece a atividade real, sensível, como tal. Feuerbach quer objetos sensíveis (*sinnliche Objekt*), efetivamente diferenciados dos objetos do pensamento: mas ele não apreende a própria atividade humana como atividade objetiva (*gegenständliche Tätikeit*). Razão pela qual ele exagera, n´ *A essência do cristianismo*, apenas o comportamento teórico como o autenticamente humano, enquanto a prática é apreendida e fixada apenas em uma forma de manifestação judaica, suja. Ele não entende, por isso, o significado da atividade 'revolucionária', prático-crítica." (MARX; ENGELS, 2007, p. 533) Aqui, não é preciso insistir, o significado da expressão "judaica" não é o mesmo que o contemporâneo.

[94] Isso se dá na medida mesma em que pouco foi estudado esse fato no século XX. Disse Lenin que isso tem raízes até mesmo nas obras de Marx e Engels, as quais "insistiram muito mais sobre o lado histórico que o lado materialista." (LENIN, 1975, p. 297) A obra de Lukács, de certo modo, supre essa ênfase.

capitalismo posterior à fase ascensional da burguesia: assim, desde cedo, o marxista se vê como um crítico da racionalidade capitalista, a qual relaciona ao cálculo já em *História e consciência de classe*, mas que é vista com mais rigor em sua obra madura. O marxista húngaro é primeiro um crítico do capitalismo para então criticar o cálculo. Sendo as categorias formas de ser (*Daseinformen*), determinações de existência (*Existezbestimmungen*), pode-se criticar um modo de racionalidade somente ao se ter em conta tratar-se de uma crítica às "formas moventes e movidas da própria matéria".

Com isso, se Lukács critica Heidegger por permanecer em um falso círculo em que se vai do "subjetivismo insuperável da fenomenologia, à pseudo-objetividade da ontologia." (LUKÁCS, 1970, p. 84) Ele busca superar (*aufheben*) tal oposição com recurso à abordagem ontogenética em que, já se adianta, o papel do trabalho é essencial. O marxista húngaro é um crítico da fenomenologia e opõe a essa a compreensão da gênese e do desenvolvimento histórico da realidade efetiva (*Wirklichkeit*). Sua abordagem opõe-se ao modo de o autor de *Ser e tempo* dialogar com a filosofia. E isso se dá com uma valorização da ciência e da historiografia, relacionadas por Lukács à filosofia e à busca da gênese concreta das relações reais de determinada sociedade.

Tendo isso em conta, é preciso se adiantar que o autor alemão é um crítico dessa posição. Para ele "a essência do materialismo não consiste na afirmação de que tudo apenas é matéria; ela consiste, ao contrário, numa determinação metafísica segundo a qual todo o ente aparece como matéria de um trabalho." (HEIDEGGER, 2005, p. 48) E, assim, caso se tome a crítica de Heidegger à metafísica como justa, ela atingiria Marx e Lukács, até certo ponto, mesmo sem ter conhecimento justo sobre a distinção entre Hegel e o marxismo. E mais: ao se notar isso, é possível enfocar também outra crítica:

> A essência do materialismo esconde-se na essência da técnica; sobre esta, não há dúvida, muito se escreve e pouco se pensa. A técnica é, em sua essência, um destino ontológico-historial da verdade do ser (*Sein*), que reside no esquecimento. (HEIDEGGER, 2005, p. 49)

Mesmo não sendo um grande conhecedor do marxismo, sua noção de materialismo e de metafísica (relacionadas à noção de trabalho) são essenciais caso se busque tratar de Lukács e Heidegger. As críticas contundentes de Heidegger à alienação (*Entfremdung*), ao esquecimento do ser (*Seinsvergessenheit)*, à metafísica, todas – pelo que se expõe aqui – recairiam, mesmo que por vias reflexas, sobre o pensador socialista. Nesse momento, no entanto, ainda vale permanecer no grau de profundidade possível tendo-se em vista o modo como ambos os pensadores dialogam com a filosofia.

Para tal propósito, é bom ver alguns apontamentos sobre a noção de razão (*Vernunft*). Tal qual Heidegger, não vê o marxista húngaro com bons olhos a exacerbação da razão na filosofia moderna, embora – como alguém que dialoga com a última por meio da noção de superação (*Aufhebung)* – enxergue nela aquisições importantes, mesmo que ligadas ao desenvolvimento da sociedade civil-burguesa (*bürguerliche Gesellschaft*), essa sim, ao final, o verdadeiro aspecto a se superar (*aufheben*). Na esteira de Marx, há uma crítica ao logicismo à Hegel e ao logicismo de uma racionalidade metafísica e a-dialética, relacionada à sociabilidade capitalista.[95] Com uma abordagem ontogenética, o marxismo traz uma crítica à metafísica, pois.[96] A metafísica, no entanto, não é ligada ao *logos* moderno. Haveria mesmo um modo de aparição da razão o qual também é valorizado por Lukács; no entanto, quando se tem a razão efetiva em meio à reprodução das mercadorias no cotidiano capitalista, essa é alvo da crítica do autor húngaro.

Enquanto em Heidegger a razão (*Vernunft*), entendida em suas determinações essencialmente modernas, é condenada em conjunto, o mesmo não se dá no autor húngaro. A noção de razão estaria relacionada à gênese do ser do mundo capitalista moderno, com todas as suas contradições. Nisso, se há razão na história, isso ocorre não por se tratar da história como um processo de efetivação do racional em-si e para-si como em Hegel, mas por a noção de racionalidade ter tido importância na constituição da sociedade civil-burguesa (*bürguerliche Gesellschaft*), vista com suas conquistas e vicissitudes. Veja-se Engels, em uma passagem conhecida de Lukács:

---

[95] Trata-se de uma crítica à metafísica baseada na oposição entre a dialética e a historicidade *(Geschichtlichkeit)* por um lado e a apreensão reificada (*verdinglich*), presa ao objeto (O*bjekt*) por outro. Veja-se a interessante passagem de Engels sobre o assunto: "para o metafísico, as coisas e suas imagens no pensamento, os conceitos, são objetos isolados de investigação, objetos fixos, imóveis, observados um após o outro, cada qual per si, como algo determinado e perene. O metafísico pensa em toda uma série de antíteses desconexas: para ele, há apenas o sim e o não e, quando sai desses moldes, encontra somente uma fonte de transtorno e confusão. Para ele, uma coisa existe ou não existe. Não concebe que essa coisa seja, ao mesmo tempo, o que é uma outra coisa distinta. Ambas se excluem de modo absoluto, positiva e negativamente. Causa e efeito se revestem da forma de uma antítese rígida." (ENGELS, 1990, p. 20)

[96] As palavras de Engels, novamente, são elucidativas: "à primeira vista, esse método especulativo parece-nos extraordinariamente plausível, porque é o do chamado senso comum. Mas o verdadeiro senso comum, personagem bastante respeitável, dentro deportas fechadas, entre as quatro paredes de uma casa, vive peripécias verdadeiramente maravilhosas, quando se arrisca pelos amplos campos da investigação. E método do pensamento metafísico, por justo e necessário que seja em vastas zonas do pensamento, mais ou menos extensas, de acordo com a natureza do objeto que trata, tropeça sempre, cedo ou tarde, com uma barreira, que, franqueada, faz com que ele se torne um método unilateral, limitado, abstrato; perde-se em contradições insolúveis uma vez que, absorvido pelos objetos concretos, não consegue enxergar as suas relações. Preocupado com sua própria existência, não reflete sobre sua gênese e sua caducidade; concentrado em suas condições estáticas, não percebe a sua dinâmica; obcecado pelas árvores, não consegue ver o bosque." (ENGELS, 1990, pp. 20-21)

> Os filósofos franceses do século XVIII que abriram o caminho para a revolução, apelavam para a razão como único juiz de tudo quanto existe. Pretendia-se instaurar um Estado racional, e tudo que contradissesse a razão eterna deveria ser enterrado sem a menor piedade. [...] na verdade essa razão eterna não era senão a inteligência idealizada do homem de classe média daqueles tempos, do qual haveria de sair, em seguida, o burguês. (ENGELS, 1990, p. 223)

A relação entre a razão (*Vernunft*) do esclarecimento (*Aufklärung*) e a história, pois, não está tanto no âmbito da contraposição entre o mito e o *logos*.[97] A razão que é efetiva (*wirklich*) no capitalismo, também fruto da Revolução Francesa mencionada na passagem, contém em si a égide de uma sociedade calcada no capital e que se apresenta cotidianamente nas vestes da mercadoria. Nesta sociabilidade há um modo de ser "metafísico" que "não reflete sobre sua gênese e sua caducidade" sendo o processo capitalista de reprodução aquele que cala a historicidade *(Geschichtlichkeit)* e torna a gênese e as contradições algo ausente de ponderação no cotidiano. Trata-se da "inteligência idealizada do homem de classe média daqueles tempos, do qual haveria de sair, em seguida, o burguês" – a razão iluminista em seu movimento real fora essencial à gênese do capitalismo, marcado pelo domínio da burguesia. No entanto, tal razão não poderia ser extrapolada já que estaria marcada justamente por aquilo que deveria ser suprimido (*aufgehoben*). Falando da época de Hegel diz Lukács haver um salto qualitativo:

> O pensamento da época antiga oscilava no interior da antinomia entre uma conservação fatalista-legalista de todo o evento social e uma sobrevalorização das possibilidades de intervenção consciente no desenvolvimento da sociedade. Nos dois lados da antinomia, os princípios eram pensados como "supra-históricos", como provenientes da essência eterna da "razão". (LUKÁCS, 2011, p. 45)

Resta clara uma compreensão do processo histórico fora do cabresto de qualquer um dos polos da antinomia elencada. Não se pode deixar de lembrar, porém, que isso se dá no hegelianismo somente quando a razão (*Vernunft*) é vista como contraditória e, por isso, a realidade efetiva (*Wirklichkeit*) também o é. Ou seja, trata-se de uma concepção que logiciza a realidade. Com a filosofia marxiana, por outro lado, há uma posição ontológica em que as categorias são formas de ser (*Daseinformen*), de modo que não são meros frutos do pensamento: têm sua gênese e seu processo embasados no próprio ser real e efetivo (*wirklich*). O último relaciona-se intimamente com o processo histórico e as categorias desse só são compreendidas efetivamente como "formas moventes e movidas da própria matéria", sendo correto até certo ponto o que diz Engels: "o movimento é o modo de existência da matéria." (ENGELS, 1990, p. 51)

[97] Ao contrário de Adorno e Horkheimer, pois. Cf. ADORNO; HORKHEIMER, 2002.

Lukács trata da própria apreensão do processo real – este processo é que dá sustentação a sua concepção de ontologia a qual, nos parâmetros de Heidegger, seria, inclusive, metafísica - não traçando a distinção entre Ser (*Sein*) e ente (*Seiende*) - pois essa apreensão tem consigo uma noção de verdade distinta da *aletheia* e mais próxima à adequação. Muito embora valorize o fato de Hegel ver o processo contraditório como essencial e irredutível seja ao fatalismo seja ao voluntarismo, Lukács critica o predecessor do marxismo também. Passando pela identidade entre sujeito e objeto, o filósofo da dialética idealista toma a razão (*Vernunft*) como aquela que preside o real, sendo que "a suprassunção (*Aufhebung*) da alienação (*Entfremdung*) é identificada com a suprassunção da objetividade (*Gegenständlichkeit*)." Por isso, embora haja pontos em comum, as críticas de Heidegger e de Lukács à noção de razão são distintas e mostram dois modos diferentes de se proceder, não só frente à filosofia, mas também diante da própria modernidade. Para se perceber disso, pode-se notar que, para o marxista húngaro, haveria, em verdade, uma "razão real" e uma razão colocada no pedestal pela filosofia de modo essencialmente idealista.

> Creio que haja, na práxis real da humanidade, uma diferença da razão no sentido real e racional e a razão tal como foi supervalorizada por milênios. Penso que é racional aquilo que deriva de nosso trabalho e de nosso confronto com a realidade; por exemplo, é racional uma conexão que funciona efetivamente. [...] Toda a racionalidade real que encontramos na vida é sempre uma racionalidade na forma 'se é isso...então será aquilo'; qualquer situação concreta é ligada a efeitos concretos, e, já que na vida isso acontece com regularidade, chamamos com boas razões de racional tal conexão. Mas, por exagero da lógica e pelo que se pode chegar a fazer nesse terreno, criou-se a ideia de uma racionalidade geral do mundo, que de fato não existe. Num mundo imaginário no qual a pedra voasse regularmente, os homens poderiam pensar este outro fenômeno como racional; [...] a queda da pedra não é racional em virtude de certos fundamentos racionais, mas porque nesse caso é prescrito pelo ser, pela natureza, exatamente assim, e não de outra maneira. Ora, na sociedade, no desenvolvimento social, surgem continuamente situações nas quais o que ontem parecia racional subitamente não está mais de acordo com os fatos. (LUKÁCS, 1969, pp. 44-45)

O aspecto levantado por Lukács de modo um tanto quanto sumário (trata-se de uma entrevista) também poderia ser chamado por Heidegger de metafísico e técnico. Isso não impede, porém, que a real compreensão daquilo apontado acima não possa ser de grande valor, até mesmo porque o filósofo húngaro busca dar respostas a questões colocadas pelo autor de *Ser e tempo* e também procura criticar o último.

O ímpeto de se transpor a razão (*Vernunft*) por meio da lógica desconsiderando a complexidade do ser é claramente criticado pelo autor da *Ontologia do ser social*. Ou seja, tal qual Heidegger, procura-se criticar a filosofia moderna na medida em que esta apela à lógica – os esforços de Lukács empreendidos em sua obra tardia, assim, vêm no sentido de reafirmar o marxismo como distinto do idealismo moderno e do materialismo

mecanicista. Nesse caminho traçado, a noção de ontologia é central e o marxismo é visto como distinto das ontologias precedentes (e da própria ontologia heideggeriana) ao mesmo tempo em que não pode ser meramente colocado na esteira da filosofia clássica alemã justamente pelo viés ontológico ser central em Marx e não em Kant e Hegel. O ser não é visto como carente de determinações e não se confunde com uma objetividade (*Gegenständlichkeit)* reificada (*verdinglich*).[98] O autor húngaro, porém, não vê a filosofia hegeliana como incapaz de tratar das diferenças como tais, ao contrário de Heidegger – antes, vê como uma grande conquista o tratamento hegeliano dispensado às determinações reflexivas (*Reflexionsbestmmungen*).[99] A crítica à exacerbação do papel da razão e da lógica, porém, tal qual em Heidegger, é um tema de Lukács que vê o stalinismo como um "hiper-racionalismo" e o hegelianismo como um modo de se pensar em que se apresenta a prioridade ontológica da razão sobre as formas de ser (*Daseinformen*), as determinações de existência (*Existenzbestimmungen*).[100]

Não se pode confundir a posição de Lukács com a de Heidegger já que o primeiro vê a filosofia moderna como um grande avanço, o qual teria em si grandes limitações também, ao passo que o segundo vê na modernidade, desde Descartes, a prevalência daquilo que combate. O marxista húngaro critica a filosofia moderna por não poder levar a cabo seu ímpeto inicialmente revolucionário - amparado de início também na própria noção de razão (*Vernunft*), por mais idealista que ela pudesse ser - que resulta em uma compreensão dialética do real, expressa principalmente em Hegel, mesmo que de modo mistificado. Por outro lado, mesmo que Heidegger reconheça méritos no autor da *Fenomenologia do espírito*, prevalece sua posição segundo a qual haveria na modernidade (como um todo) uma concepção metafísica, ligada à compreensão da essência da verdade não como *aletheia*, mas como adequação, correção. Há duas críticas ao logocentrismo, uma apoiada na superação (*Aufhebung)*, outra no passo de volta (*Schritt zurück*). Ambas não podem ser equiparadas.

O autor da *Ontologia do ser social*, pois, vê o ímpeto moderno de transformação consciente da realidade efetiva (*Wirklichkeit*) como algo positivo, mesmo que, sob a égide do capital, isso possa se dar de modo agressivo e eivado pela alienação

[98] Diz Lukács que "surge em Hegel a identidade insustentável entre ser e nada". (LUKÁCS, 2012, p. 86)

[99] Neste ponto de nosso escrito, vale ressaltar somente que as determinações reflexivas (*Reflexionsbestmmungen*) configuram-se na medida em que "se trata, obviamente, de uma figura que se manifesta no interior do processo de articulação, quando o foco recai em pares ou conjuntos de categorias cuja conexão é indissolúvel, de tal modo que a apreensão efetiva de cada um de seus membros depende da apreensão recíproca dos outros." (CHASIN, 2009, p. 135)

[100] Stálin, claro, não se compara a Hegel. O primeiro não é visto por Lukács como um grande pensador.

(*Entfremdung*); a natureza e a história podem não aparecer como essencialmente alienadas (*entfremdet*) em relação ao homem e isso é um avanço (mesmo que nem sempre seja uma realidade em todos as localidades). Heidegger, por outro lado, vê na atividade moderna racional a agressão ao ente, a alienação, a perda de si *(Verlorenheit*).

Com isso em mente, pode-se dizer que, tomando a crítica heideggeriana à metafísica como parâmetro, Lukács seria ainda um prisioneiro da última. No entanto, pelo lado do autor húngaro, seria a posição de Heidegger aquela merecedora de críticas na medida em que se trataria de um "pensamento extremamente complicado, que trabalha com categorias bastante sutis e retorcidas, ao qual falta apenas uma ninharia: não referir-se ao núcleo da questão." (LUKÁCS, 2010 b, ps. 85-86) Que se deixe claro: o núcleo da questão estaria na própria possibilidade (*Möglichkeit*) de se suprimir (*aufheben*) o capital. Assim, o diálogo com a filosofia tem consigo posições quanto à modernidade e os delineamentos presentes nessa. Se o marxista húngaro espera que das contradições modernas do capitalismo apareça, com o socialismo, a supressão (*Aufhebung*) da alienação (*Entfremdung*), Heidegger, diante da sociedade, descarta a possibilidade de uma dialética que marcasse as relações históricas que permeiam sua compreensão: justamente ao se perder em meio à metafísica e à imediatez, a evidência dessas relações traria a perda de si *(Verlorenheit*), a alienação e o impessoal (*das Man*).

As contradições que permeiam esse processo tratado por Lukács não são poucas e se expressam sempre socialmente e de modo gritante sob a égide do capital. Aquilo a ser superado (*aufgehoben*) com a filosofia precedente e com a história do desenvolvimento da sociedade civil-burguesa (*bürguerliche Gesellschaft*) é o próprio capital, por mais que tal tarefa seja difícil. Com o que o autor húngaro chama de "afastamento das barreiras naturais", a alienação (*Entfremdung*) já pode ser vista como social e não como qualquer condição humana imutável e, com isso, a relação entre história, ontologia e alienação ganha nova luz. No entanto, não é possível deixar de se notar que é justamente tal afastamento que, modernamente, dá ensejo à agressão que Heidegger critica. Com isso, a ênfase dos dois autores é oposta. Enquanto o procedimento ontogenético de Lukács vê no capital, o qual emerge na modernidade, algo a ser suprimido, o autor de *Ser e tempo* vê a modernidade como um todo eivada pelo esquecimento do ser (*Seinsvergessenheit)* e pela metafísica. Nisso, enquanto um apela à história e ao processo de gênese das determinações modernas (o qual o teria em si também a caducidade das mesmas) o outro apela à fenomenologia para que se possa

buscar algo mais originário *(ursprünglich)* o qual possibilitaria um primeiro passo no realizar algo de grande valia para uma nova filosofia, um "novo começo".

Em Lukács, o processo da história e o viés ontológico caminham lado a lado, e isso se torna marcante justamente na modernidade (que, por isso também, é valorizada), em especial, com o capitalismo. Como diz um importante lukacsiano brasileiro:

> A construção da sociabilidade burguesa constituiu um salto fundamental no desenvolvimento do gênero humano; possibilitou que, em escala social, os indivíduos compreendessem que a história é a história humana e, indo além, que tomassem a tarefa prática de mudar o rumo da história. (LESSA, 2006, p. 81)[101]

Mesmo que a sociabilidade burguesa seja aquilo que deva ser suprimido (*aufgehoben*) juntamente com o capital, para o marxista húngaro e seus seguidores, ela tem consigo algo essencial para a constituição da liberdade humana a qual, em seu sentido pleno, no entanto, é vedada pelo capital – justamente aquela relação social que a traz como possibilidade.[102] Com a Revolução Francesa, é possível que os homens "vejam na história algo que lhes diz respeito diretamente". (LUKÁCS, 2011, p. 40) A percepção dos nexos "se isso...então será aquilo" pela primeira vez aparece como central e, neste sentido, tem-se também, como potencialidade, a transformação consciente e racional da própria realidade no sentido apontado acima com referência a Marx e Lukács.[103]

Não se pode calar de modo algum quanto à outra faceta desse processo: em meio a uma sociabilidade que ampara a alienação (*Entfremdung*) expressa na relação-capital[104], a própria história aparece marcada pelo antagonismo e pela violência classista

---

[101] Como reforça Heller: "até o capitalismo parecer pela primeira vez, toda a sociedade era orientada para o passado. Isso significa que as mentes dos membros das sociedades do futuro não apareciam como algo 'diferente'". (HELLER, 1978, p. 189)

[102] Veja-se Marx: "os homens fazem a sua própria história, mas não a fazem segundo a sua livre vontade; não a fazem sob circunstâncias de sua escolha e sim sob aquelas com que se defrontam diretamente, legadas e transmitidas pelo passado. A tradição de todas as gerações mortas oprime como um pesadelo o cérebro dos vivos." (MARX, 1997, p. 21) Ao passo que a transformação e a práxis não são a prática revolucionária a que se referiu Marx, sob a sociedade civil-burguesa *(bürguerliche Gesellschaft)*, as "circunstâncias" aparecem eivadas pela alienação (*Entfremdung*) e os homens têm a liberdade limitada pelas relações sociais reificadas que são vigentes.

[103] Segundo Tertulian, "Lukács formulou seu conceito *Wenn-Dann-Notwendigkeit* (a necessidade se-então), para fazer valer a presença da contingência nos encadeamentos causais de caráter necessário". (TERTULIAN, 2009 b, p. 401) Ou seja, contingência e necessidade relacionam-se dialeticamente na categoria mencionada, de modo que a compreensão unilateral da noção de necessidade cai por terra.

[104] Diz Marx sobre o assunto: "a relação-capital pressupõe a separação entre os trabalhadores e a propriedade das condições de realização do trabalho. Tão logo a produção capitalista se apoie sob os próprios pés, não apenas conserva tal separação, mas a reproduz em escala sempre crescente. Portanto, o processo que cria a relação-capital não pode ser outra coisa que não o processo de separação entre o trabalhador e a propriedade das suas condições de trabalho, um processo que por um lado transforma os meios sociais de subsistência e de produção em capital, por outro, os produtores imediatos em operários assalariados." (MARX, 1988 b, p. 252)

– nas palavras de Marx e Engels, trata-se ainda da "pré-história da sociedade humana." (MARX, 2009, p. 48), da "história de todas as sociedades que existiram", "a história da luta de classes". (MARX; ENGELS, 1998, p. 9) Ao que Lukács acrescenta, de modo direto: "em certo sentido se poderia dizer que toda a história da humanidade, a partir de um determinado nível da divisão do trabalho (talvez já daquela da escravidão), é também a história da alienação humana." (LUKÁCS, 1981 d, p. 569) A sociabilidade burguesa traz consigo a possibilidade (*Möglichkeit*) de supressão (*Aufhebung*) da alienação ao mesmo tempo em que justamente, partindo da racionalidade dessa sociedade, reforça a mesma de modo cabal, dando espaço para o ímpeto agressivo, calculista e dominador criticado por Heidegger ao tratar da *ratio*.

Heidegger está longe de delirar ao criticar a *ratio*, pois.

Parte da critica de Heidegger poderia mesmo ser vista como justa por Lukács. No entanto, o modo pelo qual tal crítica se dá, com a recusa da razão (*Vernunft*) moderna como um todo, é visto pelo autor da *Ontologia do ser social* como a perpetuação e mistificação da própria racionalidade burguesa: quando, em meio a uma situação na qual "o que ontem parecia racional subitamente não está mais de acordo com os fatos", não se tem como centro a transformação social e a supressão (*Aufhebung*) do próprio capitalismo (ele sim, essencialmente irracional), seguindo Lukács, há uma apologia indireta do capital, expressa também em Heidegger se seguirmos esses parâmetros.(Cf. LUKÁCS, 1959) A crítica do autor de *Ser e tempo*, pois, não é um simples disparate; e, por isso, partindo-se das bases filosóficas do marxista húngaro, seria preciso criticá-la e inseri-la na história, mostrando como se conforma uma posição concreta diante da realidade social.

A história, pois, é central nesse ponto e é também de enorme importância a superação (*Aufhebung*) quanto à própria sociedade classista - na perspectiva lukacsiana, pois, a posição de Heidegger quanto ao capitalismo e à modernidade é essencial para a filosofia do autor alemão, não obstante a última pareça estar dissociada das questões práticas cotidianas da política da sociedade civil-burguesa (*bürguerliche Gesellschaft*). Diante dessa situação, o autor de *Ser e tempo* é visto como expoente do irracionalismo.[105] Para o autor húngaro, a alienação (*Entfremdung*) e a razão (*Vernunft*) são fenômenos sociais e somente poderiam ser vistos em relação às contradições

[105] Cf. LUKÁCS, 1959. É importante desde já deixar claro que alguns heideggerianos não podem, nesses termos, serem atingidos pela crítica de Lukács. Veja-se Maman, por exemplo: "à luz da fenomenologia existencial retoma-se a utopia de uma sociedade sem classes: a luta de classes é o inautêntico e o autêntico é a sua eliminação numa sociedade de iguais." (MAMAN, 2003, p. 62)

presentes no desenvolvimento da história, a qual, enquanto pré-história, enquanto "história da alienação humana", deveria ser suprimida (*aufgehoben*). Busca-se a noção de razão, ao mesmo tempo em que ela é situada em uma época em que a irracionalidade (expressa quando "o que ontem parecia racional subitamente não está ais de acordo com os fatos") é efetiva (*wirklich*). Ou seja, no desenvolvimento da sociedade capitalista, as bases da mesma – relacionadas com a própria relação-capital - que amparam certa racionalidade no sentido "se isso...então será aquilo" não mais dão conta de se avançar frente aos problemas colocados pelo grau de evolução de certas formações sociais.

Trata-se da contradição apontada por Marx entre forças produtivas e relações de produção; tem-se uma sociabilidade em crise, e sobre a crise, diz Gramsci, "consiste justamente no fato de que o velho morre e o novo não pode nascer: nesse interregno, verificam-se os fenômenos patológicos mais variados." (GRAMSCI, 2002, p. 184)[106] A resolução dessa questão, com a superação (*Aufhebung*) do capitalismo, somente poderia estar relacionada àquela atividade sensível mencionada por Marx na medida em que "todos os mistérios que conduzem a teoria ao misticismo encontram sua solução racional na prática humana e na compreensão dessa prática." [107] A razão ou a irrazão ligam-se essencialmente às formas de ser (*Daseinformen*) e às determinações de existência (*Existenzbestimmungen*) de certo modo de sociabilidade, pois.

Por isso, sob a sociedade civil-burguesa (*bürguerliche Gesellschaft*) e a irracionalidade desta, não mais se pode basear em causalidades postas somente para a reprodução exclusiva do capitalismo – há de se ver o modo como algo novo emerge das contradições colocadas pela reprodução da sociedade existente. Como dizem Marx e Engels, em verdade, "a coincidência entre a alteração das circunstâncias e a atividade humana só pode ser apreendida e racionalmente entendida como *prática revolucionária*". A "razão real" que menciona Lukács, pois, somente poderia se ligar à transformação consciente da própria realidade e à busca da superação (*Aufhebung*), da supressão do capital. Novamente, sua teoria e o modo de se dialogar com a filosofia precedente são indissociáveis de sua posição frente aos problemas concretos da sociedade capitalista. Para o autor húngaro, trata-se, pois, de uma transformação que

[106] Aponta Lênin sobre essa época a importância da problemática da revolução, a qual sempre foi tida em conta por Lukács, que "só quando os 'de baixo' não querem e os 'de cima' não podem continuar vivendo à moda antiga é que a revolução pode triunfar." (LENIN, 1960, pp. 96-97)

[107] Por não ter por central essa posição e por não adentrar na crítica ao capital, buscando a ultrapassá-lo, Lukács condena Heidegger e diz que, tal atitude, em verdade "procura eliminar, intrinsecamente, todas as categorias objetivas da realidade econômica. (LUKÁCS, 1970, p. 79)

alcance também novos nexos "se isso...então será aquilo", o que é indissociável da perspectiva socialista defendida até o final de sua vida. Razão e irrazão são sociais.

Quando Hegel expressou a racionalidade presente na sociedade civil-burguesa (*bürguerliche Gesellschaft*), sua teoria fora, até certo ponto, justa ao transpor ao plano ideal[108] aquilo que efetivamente (*wirklich*) "possibilitou que, em escala social, os indivíduos compreendessem que a história é a história humana e, indo além, que tomassem a tarefa prática de mudar o rumo da história." Porém, junto com isso, a filosofia hegeliana trouxe uma solução essencialmente idealista para os problemas da sociedade capitalista, problemas esses relacionados intimamente com a alienação (*Entfremdung).* Para Lukács, pois, é preciso superar (*aufheben*) o hegelianismo e o idealismo – até mesmo porque, como já dito, as categorias são formas de ser (*Daseinformen*), determinações de existência (*Existenzbestimmungen*).

Pode-se ver que, com o "exagero da lógica", as "formas moventes e movidas da própria matéria" são tomadas primordialmente como ideais e, com isso, o próprio ser aparece subsumido às categorias lógicas na filosofia idealista. Deixa-se, pois, de se apreender o próprio movimento do real de modo justo. Quando a sociedade muda, e "o que ontem parecia racional subitamente não está mais de acordo com os fatos", o problema não parece estar com uma filosofia incapaz de se perceber da realidade contraditória que a circunda, mas com a realidade que não obedece ao idealismo da lógica. Com isso, em meio ao esfacelamento do hegelianismo, tem-se a decadência ideológica (Cf. LUKÁCS, 2010 b), perceptível na crise de um tempo que não dá lugar a algo novo, mas mantém o historicamente velho dando base a "épocas de agonia da velha ordem social, de uma cultura arraigada há séculos, e, ao mesmo tempo, épocas negociadas com as dores do florescimento do novo". (LUKÁCS, 1959, p. 72) Ou seja, justamente quando a questão da história e da transformação concreta se coloca em primeiro plano, a teoria ligada às determinações da sociedade civil-burguesa (*bürguerliche Gesellschaft*) e, consequentemente, à reprodução do capital, se prende a uma concepção idealista, metafísica, que "não reflete sobre sua gênese e sua caducidade" – com isso, tem-se uma apologia do existente, marcada por uma compreensão não dialética e, em verdade, nos termos de Engels, metafísica.

[108] Esse "transpor ao plano ideal" seria visto por Heidegger como metafísico também, há de se destacar. Assim, pelo que se desenvolveu até aqui, talvez seja legitimo dizer que de uma posição heideggeriana seria possível ver Lukács como alguém que tenta ir contra a metafísica também em termos metafísicos.

Tal metafísica expressa o desenvolvimento das contradições da sociedade civil-burguesa (*bürguerliche Gesellschaft*). Verifica-se, assim, um processo em que, para o marxista húngaro, se desgasta a noção de razão (*Vernunft*) ligada à emergência da burguesia. Com isso, sob a sociedade civil-burguesa, e com as premissas da manutenção da primeira, haveria uma tendência a se criticar a razão como tal, deixando-se de lado a diferenciação marxista entre a razão real e a razão tal como expressa de modo idealista e exagerado na filosofia. Isso seria nefasto e deixaria de lado a compreensão do próprio movimento do real, movimento o qual contém em si determinações objetivas as quais também se expressam na forma "se isso...então será aquilo". Muito embora a crítica à "razão tal como foi supervalorizada por milênios" fosse justa, não se poderia criticar a noção de razão enquanto tal: para Lukács, tal crítica insere-se na "destruição da razão"[109] a qual traria consigo, em verdade, o florescimento de algo repugnante como o movimento nazista, movimento esse o qual não deixou de ser visto com algum encanto no cenário da filosofia alemã do entre guerras, inclusive por Heidegger. (CF. LOSURDO, 2001) [110] Diante da valorização da razão real e do controle social das condições de vida (socialismo) e de algo que parecesse se opor ao liberalismo e ao socialismo stalinista, ter-se-ia ficado com a última opção – junto com a razão real ter-se-ia descartado o próprio socialismo e a compreensão da realidade propostos por Marx.[111]

A importância da ontologia relaciona-se também à ligação existente entre a filosofia e a história, liame o qual se expressa no modo ontogenético pelo qual o autor húngaro procede, também, como resposta à abordagem fenomenológica presente em Heidegger. Não só o modo pelo qual o autor da *Ontologia do ser social* dialoga com a filosofia precedente vê a mesma como indissociável das relações sociais; há uma crítica à exacerbação da lógica e está presente no marxista húngaro uma posição segundo a

[109] Trata-se de título de uma obra lukacsiana a qual, por vezes, ao marcar posição, é um tanto quanto apressada. Marcuse chega a dizer sobre a mesma: "*A destruição da razão* [...] pode ser apontado como um exemplo de deterioriozação da crítica marxista." (MARCUSE, 1969, p. 121) Tacussel chega a dizer também que a obra "expõe em tom dogmático, a decadência mental da vida de artifício na civilização burguesa." (TACUSSEL, 2010, p. 12) Não acompanhamos o filosofo alemão e o estudioso francês sobre esse entendimento. Os méritos da obra devem ser considerados com cuidado e, em nossa opinião, excedem em muito as suas falhas. Tertulian, que seguimos, nesse sentido, diz que "não se deve apressar-se a enterrar muito rapidamente *A destruição da razão*: o livro nos parece destinado a suscitar ainda durante muito tempo discussões fecundas e reflexões críticas interessantes." (TERTULIAN, 2012, p. 24)

[110] Lukács vê Heidegger também em meio a esse processo, particularmente forte na Alemanha. Vê o autor húngaro tanto Heidegger como Jaspers, não como nazistas ou fascistas. No entanto, relaciona ambos ao que chama de irracionalismo, que teria atingido seu cume no país dando ensejo também a um clima em que o nazismo pudesse ter base: diz Lukács que quanto ao "conteúdo real de sua filosofia, um e outro – assim se os deve considerar – filósofos precoces do irracionalismo fascista." (LUKÁCS, 1970, p. 111)

[111] Dizem Marx e Engels que "na realidade, e para o materialista prático, isto é, para o comunista, trata-se de revolucionar o mundo, de enfrentar e transformar praticamente o estado das coisas por ele encontrado." (MARX; ENGELS, 2007, p. 30)

qual, se é possível se falar de "razão real", essa está "prescrita pelo próprio ser" e não se dá "em virtude de certos fundamentos racionais" concebidos idealisticamente.

Coloca-se a razão em seu devido lugar, assim, e, o que é de grande importância, com isso, pode-se buscar a supressão (*Aufhebung*) do capitalismo para que seja possível o controle racional das condições de vida nos moldes expostos acima.

A superação *(Aufhebung)*, no pensamento de Marx e de Lukács, implica na crítica à sociedade civil-burguesa (*bürguerliche Gesellschaft*) e ao modo como a razão (*Vernunft*) aparece na mesma: com uma universalidade a qual nunca poderia ter, uma universalidade irreal, que se expressa, já se adianta, no ser do complexo jurídico. Com isso, se percebe que a posição do autor húngaro tem consigo uma preocupação com questões ligadas de modo contundente com a prática, seja ela cotidiana, seja ela a prática revolucionária. A fuga frente a essa prática consciente, que vem à tona na modernidade como potencialidade, representa para o autor uma atitude que toma a racionalidade capitalista pela razão como tal. A posição que chama de irracionalista, deste modo, nada mais seria que o polo oposto do racionalismo metafísico:

> Tanto o racionalismo universalista metafisicamente extrapolado quanto o seu polo oposto, o irracionalismo de todo o tipo, movem-se – do ponto de vista ontológico – no círculo vicioso de uma antinomia irreal. (LUKÁCS, 1979, p. 107)

Ao se ter em conta as reais questões da sociedade capitalista, portanto, não se trataria de uma oposição à razão (*Vernunft*) como um todo ou de uma defesa da "razão tal como foi supervalorizada por milênios". A crítica lukacsiana ao irracionalismo tem por alvo um modo de se pensar que, muito embora contenha *insights* quanto à alienação (*Entfremdung*), por exemplo, coloca-se contra a transformação consciente da realidade social no sentido socialista, sentido esse inseparável da valorização das conquistas da modernidade e do contraditório processo que culmina no próprio capitalismo. [112]

Palas passagens citadas acima se percebe também que um dos critérios para se ver a racionalidade real é justamente sua efetividade e, com isso, a noção de razão encontra-se ancorada em uma determinada época, sendo necessário superar (*aufheben*) uma forma de racionalidade, não por ela ser em si dominadora ou técnica, mas por se tratar da expressão de relações sociais que engendram formas de ser (*Daseinformen*),

[112] A busca lukacsiana por revolucionar a sociedade capitalista de modo comunista é indissociável de sua valorização do humanismo: "as verdadeiras grandes tradições do humanismo europeu sempre foram revolucionárias". (LUKÁCS, 2011, p. 325) Liefschitz, grande amigo de Lukács, chega a dizer que "homens de grande energia revolucionária, Marx e Engels eram autênticos sucessores e intérpretes críticos das melhores épocas do humanismo europeu." (LIFSCHITZ, 2010, p. 42)

determinações de existência (*Existenzbestimmungen*), as quais, elas sim, podem ser dominadoras e tecnicistas; ao se criticar a *ratio* em sua faceta contemporânea, pois, primordialmente, é preciso criticar a sociedade civil-burguesa (*bürguerliche Gesellschaft*) e suas vicissitudes as quais expressam uma razão a qual traz questões que não podem ser tratadas de modo adequado no capitalismo, restando um modo de sociabilidade essencialmente irracional, estranho (*entfremdet*) ao controle da humanidade e às suas aspirações. Nisso, a prática transformadora consciente, valorizada por Marx e pelo marxista húngaro, tem em si a razão real, a qual não poderia ser desconsiderada de modo algum sob pena de, sob a crítica à "razão tal como foi supervalorizada por milênios", desacreditar a primeira e, com ela, a própria possibilidade (*Möglichkeit*) da transformação social consciente. Tal razão valorizada por Lukács é ligada à práxis, é essencial à prática revolucionária, pedra de toque da superação (*Aufhebung)* marxista. [113]

Tratando simultaneamente das contradições sociais e da noção de razão (*Vernunft*), disse Lukács algo sobre Hegel e que toca aquilo que vem sendo dito aqui:

> Em face do caráter contraditório inerente ao ser histórico-social, a filosofia dispõe de três alternativas. A primeira delas é reduzir e empobrecer a razão (*Vernunft*), para que o reino da burguesia possa continuar aparecendo como reino da razão; a segunda é considerar a realidade irracional.[...]. Com Hegel se apresenta uma terceira alternativa, um *tertium datur*: se, em presença das contradições, a primeira alternativa busca escapar a elas, volatizando-as, e a segunda se refugia na negação da razão, Hegel coloca resolutivamente as contradições no centro da filosofia. (LUKÁCS, 2007, p. 42)

O grande mérito do autor da *Fenomenologia do espírito*, não obstante seu idealismo, fora apreender as contradições presentes e efetivas (*wirklich*) no próprio real, dando ensejo a uma abordagem dialética em que o devir é central e as contradições sociais se expressam na filosofia. Neste sentido, a razão (*Vernunft*) é vista já em relação

[113] Quando Heidegger não trata diretamente das relações sociais ligadas aos conflitos classistas da sociedade civil-burguesa (*bürguerliche Gesellschaft*), quando ele critica a *ratio* e não o capital e o capitalismo diretamente, ele diferencia-se de Lukács que tem uma crítica às formas de ser (*Daseinformen*), às determinações de existência (*Existexbestimmungen*) capitalistas, ancorando-se tal crítica numa posição socialista. Por não ser um marxista e por não adotar o procedimento da superação (*Aufhebung)*, mas o do passo de volta (*Schritt zurück*), Heidegger não trata diretamente da possibilidade (*Möglichkeit*) da supressão do capitalismo de modo que, para Lukács, "o método de Heidegger é radicalmente subjetivista: suas descrições versam exclusivamente sobre os reflexos anímicos da realidade econômico-social." (LUKÁCS, 1970, p. 79) Isso, no entanto, somente pode ser tratado mais à frente quando se esboçar as ontologias de ambos os autores com mais cuidado. No entanto, deve-se, novamente, ressaltar que alguns heideggerianos certamente não padecem de tal mal apontado pelo marxista húngaro. Veja-se Maman: "nós somos englobados pelo mundo; *englobante* é um termo moderno, mas permite ver o mundo com um limite móvel. É possível alargar os limites do mundo, pois o limite é o horizonte que se afasta de nós à medida que nos aproximamos. É na realidade englobante – realidade social, econômica e política – situação histórica concreta, que o homem existe como *Dasein*." (MAMAN, 2003, p. 52)

com “o caráter contraditório inerente ao ser histórico-social”, mesmo que isso ocorra com alguma mistificação. Ao reconhecer as contradições, que se tornam claras somente com a sociabilidade burguesa e com a sociedade capitalista em que, nas palavras de Marx, “tudo que é sólido desmancha-se no ar” (MARX; ENGELS, 1998, p. 14), há um enorme avanço. No entanto, isso ocorre em Hegel na medida em que está presente aquele “exagero da lógica” - a própria racionalidade da sociedade civil-burguesa (*bürguerliche Gesellschaft*) relacionada em seu desenvolvimento, também (mas não só) ao cálculo, à dominação, etc, é vista como componente da realidade como tal e, assim, o idealismo do autor se torna claro e sua filosofia tem as seguintes raízes, essenciais:

> Não é compreensível sem esta dupla delimitação: domínio, prioridade ontológica da razão (*Vernunft*), num mundo formado pela Revolução Francesa, ou, mais concretamente, pelo modo bastante esfumaçado pelo qual Napoleão a realizou. (LUKÁCS, 1979 b, p. 9)

O modo como o ser social (*gesellschaftlichen Seins*) aparece a Hegel, assim, percorre a logicização da realidade, o “exagero da lógica” e a exacerbação da “razão (*Vernunft*) tal como foi supervalorizada por milênios”. Segundo Lukács, isso culmina em Hegel na “prioridade ontológica da razão” a qual contém em si a mistificação que, ao final, diante da sistematicidade do pensamento hegeliano, vem a deixar em segundo plano o fato de que “o movimento é o modo de existência da matéria.”

A superação (*Aufhebung*) hegeliana, aos olhos de Lukács, tem em si uma reconciliação[114] com o presente e com a sociedade civil-burguesa (*bürguerliche Gesellschaft*) ao passo que aquele que se percebe das contradições dessa sociedade de modo real e racional (no sentido que o autor húngaro defende, ligado à prática revolucionária e a uma concepção ontológica) poderia enfocar aquilo que complementa as palavras de Marx e Engels citadas: “os homens são por fim compelidos a enfrentar de modo sensato suas condições reais de vida e suas relações com seus semelhantes.” (MARX e ENGELS, 1998, p. 14) Com isso, é possível que os homens tomem para si “a tarefa prática de mudar o rumo da história” a qual, até então, é aquela da luta de classes e da alienação (*Entfremdung*). Ou seja, ter como parâmetro a superação como modo de diálogo com a filosofia significa ter por essencial também a crítica socialista ao

[114] A noção é tratada com cuidado por Lukács e tem uma conotação dúbia na filosofia hegeliana na medida em que expressa tanto certo realismo filosófico e político quanto a mistificação das relações reais por parte de Hegel. Löwy pretende enxergar a evolução política do marxista húngaro apontando que “Lukács terá trocado seu idealismo ético por um ‘realismo político’ do tipo hegeliano.” (LÖWY, 1998, p. 155). Como resta claro nesse escrito, não podemos concordar com o autor brasileiro na medida em que a posição de Lukács – e mesmo a de Hegel – é muito mais nuançada do que parece supor Löwy; discordamos desse autor também na medida em que a crítica à própria noção de reconciliação hegeliana é constitutiva do percurso formativo da ontologia lukacsiana.

capitalismo e à ideologia que emerge sob a égide desse. Para o marxismo, pois, a real superação é prática e envolve a supressão da sociedade capitalista e da alienação.

Superação (*Aufhebung*), alienação (*Entfremdung*), história e ontologia, assim, ligam-se de modo concreto na teoria do autor húngaro. A superação, tal qual vista e criticada por Heidegger, não se encontra no autor da *Ontologia do ser social*; em verdade, com uma crítica ao logicismo, busca o marxista húngaro também uma ontologia por mais que a via de acesso à mesma não seja a fenomenologia, mas a abordagem ontogenética, o que é de grande importância na compreensão dos autores quanto ao trabalho, à história e, depois, no que for cabível, à crítica ao Direito. Isso não significa de modo algum que a teoria do autor de *Ser e tempo* não contenha críticas ao modo pelo qual Lukács procede: elas, em parte, foram expostas acima – no entanto, há de se perceber que, ao não enfocar na crítica de Marx a Hegel, Heidegger não pode ser visto somente como alguém contrário pura e simplesmente ao modo como o marxista húngaro desenvolve sua teoria, até mesmo porque, como disse Tertulian, é possível se ler a *Ontologia do ser social* e a *Estética* como "a contrapartida lukacsiana ao livro de Heidegger, *Ser e tempo*." Pode haver pontos de contato entre certas críticas de um e de outro autor – porém, sempre é bom ressaltar, a posição concreta de ambos é essencialmente distinta, o que é decisivo na compreensão do pensamento filosófico.

## 1.5 Duas posições distintas e a necessidade de se ir além do modo como Heidegger e Lukács se relacionam com a filosofia precedente

Não é possível deixar de notar que os supostos do marxista húngaro que se explicitam aqui, como a valorização de "nosso trabalho e de nosso confronto com a realidade", relacionado ao "modo sensato" de se "enfrentar" as "condições reais de vida e suas relações com seus semelhantes" não poderiam deixar de incomodar Heidegger, que veria nisso metafísica. Em toda a teoria de Lukács está presente uma posição que valoriza a razão (no sentido explanado acima) e tem por central a transformação consciente da realidade social visando a nada menos que a supressão (*Aufhebung*) da sociedade civil-burguesa (*bürguerliche Gesellschaft*) no e pelo socialismo. Heidegger, por sua vez, sempre nutriu extrema desconfiança quanto àquilo que está suposto no modo como o marxista húngaro desenvolve sua filosofia dizendo que a razão (*Vernunft*) que permeia a filosofia ocidental, mesmo em Hegel e Marx, é essencialmente ligada ao cálculo e ao domínio, à agressão ao ente (*Seiende*). Ainda no que toca esse ponto, diz Heidegger que "a Rússia e a América, consideradas metafisicamente, são ambas a mesma coisa; a mesma fúria desolada da desenfreada técnica e da insondável organização do homem vulgar." O modo como Lukács trata a questão da razão, pois, estaria longe de ser satisfatório para Heidegger. Os "perigos do comunismo" são o que ele mais teme em determinada época em que, inclusive, diante dos imperativos técnicos que se impunham, o autor de *Ser e tempo* "esperava do nacional socialismo uma reconciliação dos antagonismos sociais e a salvação do *Dasein* ocidental dos perigos do comunismo." (HEIDEGGER, 1998, p. 354) Assim, ambos os autores vistos aqui não são grandes pensadores do século XX só por desenvolverem teorias sofisticadas. As contradições desse século percorrem seus pensamentos, explicitando posições concretas.

Traçou-se o modo como ambos os pensadores dialogam com a filosofia pregressa e se explicitou algumas dissonâncias que fazem com que não se possa dizer que os autores sejam simplesmente divergentes ou convergentes em algum ponto, como a alienação (*Entfremdung*), por exemplo. Há percursos paralelos já que o modo de lidar com o próprio pensamento é distinto e somente tendo em mente essas diferenças é possível ver a maneira como Lukács e Heidegger tratam das mesmas questões. Não se pode, pois, aproximar excessivamente a filosofia de ambos – como importantes pensadores, desenvolvem pensamentos únicos. Ao mesmo tempo, porém, isso não impede que o modo como tratam questões essenciais da época capitalista os aproxime,

até mesmo, nas palavras de Tertulian, “como se um jogo sutil de afinidades e repulsão o unisse [Heidegger] ao seu pensamento [de Lukács].” Ou seja, chega a hora de se adentrar mais a fundo na teoria dos autores, tratando mais diretamente das mesmas e da questão da alienação, a qual tem íntima relação com as noções de trabalho e de história.

Permanecer no grau de abstração até aqui delineado é, pelo menos, insatisfatório, embora seja até certo ponto necessário; ver-se-á que, mesmo por caminhos distintos, ambos os pensadores aqui tratados podem auxiliar de modo contundente no que diz respeito à real compreensão da questão da alienação (*Entfremdung*), essencial para a filosofia moderna e para a crítica à sociedade capitalista. Não se pode deixar de dizer também que o nível de compreensão quanto às teorias dos dois autores que tratamos aqui também é claramente insatisfatório se só se tem o percurso acima exposto. As oposições traçadas são formais se enxergarmos os percursos de cada autor, percursos esses marcados pelo desenvolvimento de ontologias. Essas últimas têm como pano de fundo aquilo exposto acima – porém, claro, separar o “pano de fundo” daquilo que realmente compõem um modo de pensar é, em verdade, arbitrário. Deste modo, o que se expôs acima só faz sentido quando visto em relação com a ontologia fundamental de Heidegger, exposta principalmente em *Ser e tempo*, e com a ontologia do ser social de Lukács, desenvolvida na obra madura do marxista húngaro. Se pararmos nossa análise naquilo até aqui exposto, e daí tirarmos conclusões mais elaboradas, cometeríamos um erro. Seria como se quiséssemos entrar na água sem nos molharmos, de modo que é essencial remeter às teorias propriamente ditas de ambos os autores para que depois seja possível averiguar como esse debate entre as ontologias de ambos contribui na compreensão e na crítica ao Direito.

# CAPÍTULO II: TRABALHO, HISTÓRIA E TÉCNICA: ONTOLOGIA DO SER SOCIAL E ONTOLOGIA FENOMENOLÓGICA

No presente capítulo podemos tratar das filosofias de Heidegger e de Lukács com mais cuidado. Neste ponto de nossa abordagem, pode-se passar à compreensão dos autores acerca do modo como se conformam as suas respectivas ontologias. Será possível mostrar que de um lado se tem uma crítica à técnica fundada na noção de acontecimento apropriador (*Ereingniz*) e doutro uma crítica ao trabalho abstrato embasada na própria noção de trabalho concreto. O tema se desenvolve de tal modo que a compreensão dos autores acerca da história vem à tona. Ambos os autores, cada um a sua maneira, rechaçam a compreensão positivista desta, ao mesmo tempo em que oferecem teorias distintas para lidar com a questão. A noção de historicidade *(Geschichtlichkeit)* heideggeriana e a noção lukacsiana de história serão vistas sob o pano de fundo da alienação (*Entfremdung*) e, quando se trata de Heidegger, da noção de verdade vista desvelamento, desencobrimento, *aletheia*. Isso se mostrará essencial para que, posteriormente, seja possível uma real crítica ao Direito, crítica essa em que a historicidade do complexo jurídico e a relação desse com a técnica e a alienação é traçada com o rigor necessário a uma efetiva (*wirklich*) crítica ontológica.

## 2.1 Questão de método?

Começamos tratando do "método" de Lukács e de Heidegger. Vimos como ambos buscam dialogar com a filosofia e procuramos explicitar como algumas questões importantes, neste plano ainda abstrato, aparecem já, *in nuce*, delineadas. No entanto, permanece um tanto quanto abrupto o tratamento dispensado acima se não são explicitadas as próprias determinações da filosofia desses dois importantes autores do século XX. Assim, neste momento desse escrito, uma vez já dito que os autores têm, cada um a seu modo, por central a questão atinente ao Ser (*Sein*), pode-se mostrar o modo pelo qual tal questão aparece tendo-se em mente o trabalho, a alienação (*Entfremdung*) e a própria noção de ontologia. Como feito no primeiro capítulo, parte-se de Lukács e depois se tem a posição de Heidegger mostrando como a alienação pode ser vista nos autores num percurso em que as noções utilizadas vêm ganhando concretude.

Começa-se, pois, por se mostrar como o tratamento cuidadoso do trabalho (categoria central à compreensão lukacsiana) demanda ter por central a noção de ontologia, para que depois se possa tratar da práxis social propriamente dita nos dois autores aqui estudados. Ao se dizer que a compreensão do método dos autores que aqui tratamos é central, por conseguinte, temos em mente o contrário de qualquer ponderação de cunho epstemologizante: entender o "método" de Heidegger ou o "método" de Lukács significa já ter em consideração o pensamento de ambos como um todo. Ao estabelecermos o percurso que traçamos, temos muito mais em conta o modo de exposição do que o modo de pesquisa, para que se use a dicção de Marx de *O capital*. Por isso, o "método" e o conteúdo concreto das filosofias dos autores aqui tratados são indissociáveis – impõem-se, pois, avançarmos a um maior grau de concretude.

## 2.2 Trabalho, Ser (*Sein*) e ontologia: Lukács contra a herança hegeliana

O trabalho é um dos grandes temas da *Ontologia do ser social*. No entanto, a obra mais famosa é *História e consciência de classe*, em que o tratamento dispensado à noção não satisfaz o pensador húngaro. No prefácio de 1967 desta obra, diz-se:

> Minha polêmica era dirigida com acerto relativamente grande contra o exagero e a sobrevalorização da contemplação. A crítica de Marx a Feuerbach reforçava ainda mais minha atitude. Só que eu não percebia que, sem uma base na práxis efetiva, no trabalho como sua protoforma (*Urform*) e modelo, o caráter exagerado do conceito de práxis acabaria se convertendo num conceito de contemplação idealista. (LUKÁCS, 2003, p. 17)

Em sua mais famosa obra, o autor critica a filosofia do seu tempo, e em especial o neokantismo[115] como uma filosofia contemplativa. Foca-se, deste modo, no polo oposto, na práxis. Depois de muito tempo passado, critica seu livro pela ênfase exagerada dada à práxis e pelo modo como tal ênfase se dá, pois se teria, com base em Hegel principalmente, somente invertido a relação estabelecida na filosofia precedente, permanecendo-se, deste modo, ligado a certas vicissitudes dessa. Neste sentido, de certo modo, embora o marxista húngaro não utilize esses termos, pode-se dizer que sua obra permanece, em essência, no plano da filosofia, presa àquilo que busca negar. Não haveria superação (*Aufhebung*) efetiva (*wirklich*). Na crítica ao "conceito de contemplação idealista", as determinações da práxis não teriam sido compreendidas.

Neste ponto, se Heidegger vê a alienação (*Entfremdung*) na perda de si *(Verlorenheit*), diante da práxis cotidiana, Lukács, em sua obra madura, tem por central o estudo cuidadoso da práxis. Em *História e consciência de classe*, a última teria permanecido algo destituído de base sem o estudo cuidadoso do trabalho. A práxis, e sua protoforma (*Urform*), teriam sido vistos ainda à Hegel, em que o trabalho é essencialmente concebido enquanto trabalho abstrato. (Cf. LUKÁCS, 1963) Tratou-se, do trabalho como visto na economia política, a que Marx pretende fazer a crítica. [116]

Segundo o autor húngaro, caso se permaneça no nível de compreensão ainda presente na obra de 1923, tem-se como parâmetro o sem sentido da reprodução capitalista, prendendo-se às determinações dessa; tratar-se-ia, ao fim, do:

---

[115] É bom ressaltar que Lukács e Heidegger se ligam nesse ponto na medida em que tanto um quanto outro são críticos do neokantismo. Ao mesmo tempo, afastam-se, pois enquanto o marxista húngaro segue um percurso que passa por Hegel e vai em direção a Marx, o autor de *Ser e tempo* busca afastar-se de Hegel passando por Husserl e Nietzsche, buscando uma ruptura decidida com a filosofia precedente.

[116] Diz Marx: "os economistas burgueses estão tão encerrados nas representações de um determinado nível de desenvolvimento histórico da sociedade que a necessidade da objetivação (*Vergegenständlichung*) das forças sociais do trabalho aparece-lhes inseparável da necessidade do estranhamento (*Entfremdung)* dessas forças frente o trabalho vivo." (MARX, 2011, p. 706)

> Trabalho peculiar da era capitalista, [...], a forma de trabalho que se rebaixa a uma carência de sentido para o trabalhador, e contrapõe a este como forças alheias e hostis o produto e o meio de seu próprio trabalho. (LUKÁCS, 1965, p. 100)

A carência de sentido, o impor-se como força estranha (*entfremdet*) expressa a alienação (*Entfremdung*), comumente presente na práxis cotidiana capitalista. [117] Outro modo de se dizer que há limitações da obra célebre de Lukács, assim, é dizer que ela toma, na esteira de Hegel, o trabalho como inerentemente alienado – e isso seria um erro. Em 1923, o autor ainda vê a práxis social como essencialmente estranha ao controle consciente, sendo tanto os meios como os produtos do trabalho algo que se volta contra a realização da humanidade do trabalhador.[118] Critica-se a contemplação com razão. Mas, ao mesmo tempo, a base dessa crítica não é elaborada suficientemente e acaba se opondo à contemplação uma concepção de práxis também problemática, em que a relação do homem com o mundo (*Welt*) não é vista de maneira cuidadosa o suficiente para que se perceba do ser-precisamente-assim do ser social (*gesellschaftlichen Seins*). Para que isso não se desse, seria essencial uma compreensão e uma crítica ontológicas. E é isso que o autor busca em sua obra madura, voltada ao desenvolvimento de uma ontologia do ser social. Isso se relaciona à temática da alienação de modo íntimo:

> Afinal, em Hegel, o problema da alienação (*Entfremdung*) aparece pela primeira vez como questão fundamental da posição do homem no mundo (*Welt*), para com o mundo. Sob o termo exteriorização (*Entäusserung*), o conceito de alienação inclui para ele todo o tipo de objetivação (*Vergegenständlichung*). Sendo assim, como conclusão, a alienação mostra-se idêntica à objetivação. Por isso, o sujeito-objeto idêntico, ao superar (*aufheben*) a alienação, supera simultaneamente a objetivação. No entanto, como para Hegel o objeto, a coisa, só existem como exteriorização do sujeito, seria o fim da realidade objetiva, ou seja, da realidade em geral. (LUKÁCS, 2003, p. 26)

Na passagem se vê de modo claro a importância daquilo que fora dito anteriormente. Nela a relação entre o sujeito-objeto idêntico, a alienação (*Entfremdung*) e a superação (*Aufhebung*), em Hegel, aparecem como indissociáveis – em sua obra madura, Lukács toma para si a tarefa de reformular a questão da alienação partindo dessa questão colocada já por Hegel (Cf. LUKÁCS, 1963) de modo que a maneira

[117] Nos Grundrisse se diz que "somente no século XVIII, com a "sociedade [civil-]burguesa" (*bürguerliche Gesellschaft)* as diversas formas de conexão social confrontam o indivíduo como simples meios para fins privados, como necessidade exterior." (MARX, 2011, p. 40)

[118] Diz Marx ainda sobre esse ponto: "o trabalhador se torna tanto mais pobre quanto mais riqueza produz, quanto mais sua produção aumenta em poder e extensão. O trabalhador se torna uma mercadoria tão mais barata quanto mais mercadorias cria. Com a valorização do mundo das coisas (*Sachenwelt*) aumenta em proporção direta a desvalorização do mundo dos homens *(Menschenwelt*). O trabalho não produz somente mercadorias, ele produz a si mesmo e ao trabalhador como uma mercadoria, e isto, de fato, na medida em que produz mercadorias em geral." (MARX, 2004, p. 80)

como busca superar (*aufheben*) o autor da *Fenomenologia do espírito* passa por um estudo aprofundado da relação entre objetivação (*Vergegenständlichung*), exteriorização (*Entäusserung*) e alienação.[119] A temática será vista em Heidegger (em termos distintos, claro) a seguir também. No entanto, antes disso, deve-se compreender melhor o significado das críticas feitas em 1967 pelo autor húngaro a sua celebre obra. Isso é importante não só por o autor enxergar na obra de 1923 algo a ser superado (*aufgehoben*). No que diz respeito a Heidegger, pode-se enxergar certas temáticas da obra lukacsiana na obra do autor de *Ser e tempo*. Continuemos, pois: diz Lukács que enquanto Hegel associa necessariamente alienação com objetivação por meio da categoria da exteriorização[120], isso constitui um equívoco grave:

> A objetificação (*Vergegenständlichung*) é um tipo natural – positivo ou negativo, conforme o caso – do domínio humano sobre o mundo ao passo que a alienação (*Entfremdung*) representa uma variante especial que se realiza sob determinadas circunstâncias sociais. (LUKÁCS, 2003, p. 46)

Hegel teria tomado o caminho correto quando trata da alienação (*Entfremdung*) relacionando-a a "posição do homem no mundo, para o mundo". Com isso, em verdade, já se percebe que o homem é um ser social (*gesellschaftlichen Seins*), nas palavras do marxista húngaro, que "o homem não é [...] um ser isolado, mas um ser social, cuja vida está ligada por milhares de fios aos outros homens e ao conjunto do processo social." (LUKÁCS, 2010 b, p. 135) Desse caráter, no entanto, o autor da *Fenomenologia do espírito*, marcado por sua época[121], não retiraria as consequências devidas. A objetivação (*Vergegenständlichung*) e exteriorização (*Entäusserung*) concatenam-se no processo pelo qual o homem produz um ente, uma forma de objetividade (*Gegenständlichkeit*) distinta de si mesmo.[122] No entanto, se tal objetividade – externa

[119] Esse tema é essencial também na medida em que se trata de um acerto de contas de Lukács com *História e consciência de classe* em que, como diz Vedda, "o autor de *História e consciência de classe* havia ignorado essa distinção, e isto havia o levado a conceber toda a forma de objetivação (*Vergegenständlichung)* humana como essencialmente alienante (*entfremdet*)." (VEDDA, 2006, p. 64)

[120] Como diz Tertulian, "a crítica marxiana do conceito hegeliano de alienação (*Entfremdung*), em particular à identificação da exteriorização (*Entäusserung*) com a objetivação (*Vergegenständlichung*), perpassou a reflexão lukacsiana." (TERTULIAN, 2006, p. 30)

[121] Como visto, Lukács relaciona a filosofia hegeliana com a prioridade ontológica da razão (*Vernunft*) e com a Revolução Francesa, indissoluvelmente ligadas no sistema hegeliano. Nesse sentido, bem aponta Jesus Ranieri a existência em Hegel "da hipostasia das categorias da lógica, que, de forma geral obscurecem a intensidade, novidade e abrangência do sistema". (RANIERI, 2011, p. 19)

[122] Isso se dá havendo a "importância capital de distinguir exteriorização e objetivação". (TERTULIAN, 2006, p. 30) É importante ressaltar ainda nessa seara que, como destacou Ronaldo Vielmi "Lukács identifica a presença de dois fatores fundamentais da dinâmica autoconstitutiva do homem: as categorias da objetivação (Verg*egenständlichung*) e a exteriorização (*Entäusserung*)." (FORTES, 2012, p. 70)

ao homem, mas não dissociável do desenvolvimento social – coloca-se ou não contra o desenvolvimento humano, isso diz respeito às circunstâncias sociais. [123]

Ao se estipular que toda objetivação (*Vergegenständlichung*) é uma exteriorização (*Entäusserung*) e que toda exteriorização relaciona-se com a alienação (*Entfremdung*) – tal como o próprio Lukács em seu tratamento da reificação (*Verdinglichung*) em *História e consciência de classe*, diga-se de passagem - justamente essas circunstâncias sociais seriam deixadas de lado por Hegel. A alienação, mesmo em um pensador com grande apreço pela história e pelo desenvolvimento objetivo desta, como o autor da *Fenomenologia do espírito*, é vista como algo inevitável no desenvolvimento do espírito objetivo. Assim, algo importante aparece aqui e diz respeito aos filósofos contemporâneos a Lukács, como Heidegger. Quando se diz sobre a alienação que "no que concerne ao tratamento do problema, hoje não é difícil perceber que ele se dá inteiramente no espírito hegeliano" aponta-se também que a filosofia da época toma como suposta a "posição do homem no mundo, para com o mundo", específica da sociedade capitalista. Isso significa que as relações sociais, cujas bases se encontram na relação do homem com a natureza, mas que não se reduzem à última (Cf. SARTORI, 2012 b), são vistas como essencialmente ligadas ao "domínio humano sobre o mundo [...] que se realiza sob determinadas circunstâncias sociais", aquelas da "pré-história da sociedade humana", da "história da alienação humana". Portanto, a historicidade *(Geschichtlichkeit)* do ser social (*gesellschaftlichen Seins*) é obscurecida.

A alienação (*Entfremdung*) permanece na filosofia que Lukács critica como uma espécie de condição humana. O importante a se destacar nesse momento, pois, é que a solução hegeliana para a questão não é bem vista pelo marxista húngaro – para Hegel, a filosofia, tomando como supostas essas circunstâncias, se quer superar (*aufheben*) a alienação, deveria rumar ao absoluto e somente lá a alienação poderia ser superada (*aufgehoben*) com base na reconciliação das contradições desenvolvidas no espírito objetivo. Com isso, as próprias relações sociais concretas (expressas no espírito objetivo), não só vêm a deixar de construir o essencial quando se trata de superar a alienação. A supressão da alienação se dá ao custo da mistificação da realidade objetiva, a qual passa a ser principalmente um mero momento da realização do espírito absoluto.

[123] Aqui não podemos tratar das minúcias ao tema. Um tratamento sobre ele encontra-se em FORTES, 2012. Nesse texto Ronaldo Fortes assinala que na base do processo de alienação (*Entfremdung*) está que "o ato de exteriorização é simultâneo ao ato de objetivação; no entanto, convém insistir que há um desenvolvimento desigual entre eles quando se tem em conta o processo de socialização do mundo e de humanização do homem." (FORTES, 2012, p. 75)

Para o autor da *Ontologia do ser social*, em Hegel, busca-se superar (*aufheben*) a alienação (*Entfremdung*), mas a solução à questão é essencialmente idealista. Lukács acredita que tal mistificação ocorra com toda a filosofia não marxista que trata do tema em sua época, inclusa a filosofia heideggeriana. Um erro de Hegel, o qual teria sido perpetuado na filosofia que o marxista húngaro critica, estaria ligado a uma postura contrária ao materialismo. O autor da *Fenomenologia do espírito* busca, em verdade, superar a distinção entre idealismo e materialismo (realismo) por meio da filosofia especulativa, calcada no sujeito-objeto idêntico. Com tal tendência, no limite, segundo o autor húngaro, "o objeto, a coisa, só existem como exteriorização (*Entäusserung*) do sujeito, seria o fim da realidade objetiva, ou seja, da realidade em geral."[124] O lado ativo da atividade humana teria sido enfatizado com razão por Hegel. Porém, isso teria se dado na medida em que a realidade efetiva (*Wirklichkeit*) fora subsumida à autoconsciência (*Selbstbewusstsein*) e, deste modo, chegou-se ao absurdo de se conceber a própria natureza como uma alienação (indissolúvel da exteriorização em Hegel) do espírito. O trabalho foi valorizado ao mesmo tempo em que a base real dele (a relação entre o homem, a natureza, e a sociedade como um todo) é mistificada tendo-se uma identificação entre o fruto da objetivação e a própria objetividade.

Uma postura materialista seria impossível dessa maneira, precisando uma ontologia marxista explicitar a distinção mencionada.[125] (Cf. TERTULIAN, 2003) Em consonância com a premissa segundo a qual sujeito e objeto, ser social (*gesellschaftlichen Seins*) e ser natural não podem ser vistos como objetivamente separados, mesmo que indissolúveis (Cf. SARTORI, 2010), tem-se o rechaço do materialismo e, nas palavras do autor da *Ontologia do ser social*, "o fim da realidade objetiva".[126] Portanto, percebe-se que a posição que Lukács critica em Hegel, a saber, conceber-se a objetivação (*Vergegenständlichung*), a exteriorização (*Entäusserung*) e a alienação (*Entfremdung*) como inerentes uma a outra, possui consequências

[124] Marx supera (*aufheben*) Hegel adotando a posição segundo a qual "o primeiro momento, o da objetivação (*Vergegenständlichung*), da afirmação ontológica do homem, ganha uma materialidade inexistente em Hegel. Tal materialidade pressupõe a irredutível alteridade do mundo objetivo que, mesmo sendo reconhecido pela consciência humana, a ela permanece exterior, contrariamente à mística identidade entre sujeito/objeto da dialética hegeliana." (FREDERICO, 1995, p. 178)

[125] Tertulian, assim, tem razão ao ressaltar: "seu realismo ontológico leva Lukács a distinguir de modo decidido a objetividade (die *Gegenständlichkeit*) da objetivação (*die Vergegenständlichung*): a primeira exprime a autonomia ontológica do ser em si, a *Ansichseiende*, indiferente por definição à apreensão (cognitiva ou emocional) do sujeito; a segunda, por seu turno, é uma atividade iminentemente da consciência, que inscreve no real suas finalidades." (TERTULIAN, 2006, p. 38)

[126] Lukács, com as devidas ponderações, concorda com a afirmativa leniniana segundo a qual "o materialismo consiste justamente em admitir que a teoria é um decalque, uma cópia aproximada da realidade objetiva." (LENIN, 1975, p. 238)

importantíssimas para que se trate do ser social. E, por isso, é de grande importância averiguar como essa temática leva o pensador húngaro a traçar uma concepção determinada de ontologia em que essas diferenciações são marcantes.

Em Hegel, "o Ser (*Sein*) puro constitui o começo, porque é tanto puro pensamento quanto é o imediato indeterminado, simples; ora, o primeiro começo não pode ser algo mediatizado e, além do mais, determinado." (HEGEL, 2005, p. 175) Ou seja, o Ser é carente de determinações, sendo, "exteriorização (*Entäusserung*) do sujeito", "puro pensamento" e "imediato simples" – a positividade, e a objetividade (*Gegenständlichkeit*), somente poderiam ser vista em Hegel em sua relação com o pensar, não sendo as categorias hegelianas, ao menos primordialmente, formas de ser (*Daseinformen*), determinações de existência (*Existenzbestimmungen*), mas determinações do pensamento nas quais se desenvolvem as determinações da realidade.

Como já dito, para o marxista, "o ser categorial da coisa constitui o ser da própria coisa", ao passo que nas filosofias que Lukács critica, como a de Hegel, ao final, o "ser categorial era a categoria fundamental no interior da qual se desenvolviam as categorias da realidade." Se o marxista busca a apreensão reta da realidade objetiva, para toda a tradição fenomenológica, e mesmo para Hegel, tal posição é vista como pré-crítica, pré-kantiana. A busca da reta apreensão da objetividade (*Gegenständlichkeit*), no entanto, é essencial. Em Hegel, haveria inúmeros progressos no que diz respeito às filosofias anteriores, porém, se teria, ao mesmo tempo, e de modo indissolúvel:

> Uma unidade indissolúvel entre lógica e ontologia. Por um lado, as verdadeiras conexões ontológicas recebem em Hegel a sua expressão adequada no pensamento tão-somente na forma de categorias lógicas; por outro lado, as categorias não são concebidas como simples determinações do pensamento, mas devem ser entendidas como componentes dinâmicos do movimento essencial da realidade, como graus ou etapas no caminho do espírito para realizar a si mesmo. (LUKÁCS, 1979 b, p. 27)

Se o autor da *Ontologia do ser social* afirma sempre a existência da coisa em-si (*Ansichseiende*), independentemente do sujeito, o mesmo não ocorreria na vertente que, grosso modo, toma para si – também na esteira de Hegel – a posição fenomenológica segundo a qual não existe objeto sem sujeito nem sujeito sem objeto. A concepção de ontologia defendida por Lukács - uma acepção realista, em que se nota certa influência de Nicolai Hartmann (Cf. TERTULIAN, 2003) - distancia-se daquela de Heidegger ao não ter por central a fenomenologia e ao tomar para si o materialismo (e a autarquia da realidade objetiva) como ponto de partida. Nota-se também que o confronto com a posição hegeliana é de enorme importância para o autor húngaro no que diz respeito à

temática da alienação (*Entfremdung*). Em Hegel a alienação é idêntica à objetivação (*Vergegenständlichung*) pelo fato de o objeto ser, em verdade, em seu desenvolvimento, idêntico ao sujeito, o que também tem relação com a unidade existente no autor da *Fenomenologia do espírito* entre lógica e ontologia: primeiramente, o Ser (*Sein*) é visto em Hegel enquanto forma pura de intuição, enquanto "puro pensamento" e "imediato indeterminado". As categorias, pois, não podem ser "formas de ser" (*Daseinformen)* – o Ser é aquilo mais indeterminado para o autor ao passo que as categorias já são vistas enquanto "componentes dinâmicos do movimento essencial da realidade". A apreensão do Ser, pois, passa pelo pensar obrigatoriamente – ela, em verdade, confunde-se com o próprio movimento do pensamento, que não é outro que o movimento do real em Hegel.

Trata-se, pois, da lógica e, assim, no "ser categorial" lógico desenvolvem-se as "categorias da realidade." Contra isso se volta Lukács ao buscar desenvolver uma ontologia. Com o autor da *Fenomenologia do espírito*, e com aqueles que seguiram a indistinção entre exteriorização (*Entäusserung*), alienação (*Entfremdung*) e objetivação (*Vergegenständlichung*), teria permanecido o idealismo e, deste modo, a objetividade (*Gegenständlichkeit*) e a historicidade *(Geschichtlichkeit)* teriam, ao final, sido negligenciadas. A relação entre ontologia e a temática da alienação aparece como central na medida em que, para Lukács, o ponto de partida não é o "simples abstrato como em Hegel". No "plano ontológico", "todo o existente deve sempre ser objetivo, ou seja, deve sempre ser parte (movente e movida) de um complexo concreto".

Para que se possa tratar da alienação (*Entfremdung*) no autor húngaro, pois, é preciso compreender o que se entende por ontologia, sendo que, segundo ele, o ser é sempre objetivo; a objetividade (*Gegenständlichkeit*) e também a processualidade são um atributo do ser. Lukács chega a mencionar: "o objeto [da ontologia] é o realmente existente; a tarefa é a de investigar o ente com a preocupação de compreender o seu ser e encontrar os diversos graus e as diversas conexões em seu interior." (LUKÁCS, 1969, p. 15) Na compreensão da noção de Ser (*Sein*), pois, não se tem a ênfase na diferença entre ser e ente (*Seiende*), ao contrário do que se dá em Heidegger; antes ao tratar do tema, tem-se uma crítica importante ao autor da *Ciência da lógica*. Ao se ver o Ser como carente de determinações, e enxergando na lógica o movimento do real em que o percurso rumo à realização da razão (*Vernunft*) no absoluto é pressuposto, há um "exagero da necessidade" - e com isso tem-se consequências de grande importância. A alienação (*Entfremdung*) também é vista como necessária ao desenvolvimento do espírito absoluto, somente sendo passível de supressão (*Aufhebung*) neste último, e de

modo idealista. No idealismo de Hegel, pode-se falar da superação da alienação só por se conceber a realidade como efetiva (*wirklich*) por meio da ideia presente no absoluto. Ao final, não é a realidade objetiva que é central, mas a reconciliação do espírito consigo mesmo, de acordo com os parâmetros adequados à realização da razão. Para o autor húngaro, por outro lado, a realidade objetiva existe independentemente do sujeito, mesmo que se trate de uma realidade crescentemente social.

A perda da dimensão da objetividade (*Gegenständlichkeit)* conduz a um modo de lidar com a filosofia que se afasta da ontologia propriamente dita. A superação (*Aufhebung*) da alienação (*Entfremdung*) no plano do espírito absoluto seria ilusória. Como dito, traria também certo descuido com a historicidade *(Geschichtlichkeit)*, e, na verdade, "o ser é um processo do tipo histórico" (LUKÁCS, 1969, p. 19), "a categoria fundamental do ser social (*gesellschaftlichen Seins*), mas isso vale para todo o ser é que ele é histórico". (LUKÁCS, 1986, p. 85) Percebe-se, pois, que o ser é compreendido por Lukács como essencialmente objetivo e histórico, tratando-se de um processo já concatenado de modo complexo e cujas determinações têm consigo, depois de certo ponto de desenvolvimento da humanidade, um caráter social ineliminável. Se a afirmação do materialismo por parte de Lukács poderia levar a pensar que o autor tem uma posição pré-crítica, e, como tal, de um materialismo ingênuo, isso não se dá. Antes, vai-se no sentido da superação do hegelianismo e do modo idealista pelo qual a questão da alienação é delineada: a busca por uma ontologia também resulta de questionamentos acerca da alienação capitalista, pois. Coloca-se no campo da reafirmação do materialismo, da historicidade e contra a concepção que enxerga no ser algo abstrato e carente de determinações[127], como ocorre nas palavras de Hegel:

> *Ser (*Sein*), puro ser*: sem nenhuma determinação outra. Na sua imediatez indeterminada, ele é apenas igual a si mesmo e não é desigual em relação a outra coisa; ele não tem diversidade alguma no interior de si nem fora. (HEGEL, 1982, p. 107)

A passagem citada acima se encontra na *Ciência da lógica*. Na obra, o autor alemão busca mostrar como o movimento do real, em verdade, confunde-se com aquele das categorias do pensamento racional. Assim, a lógica hegeliana não poderia deixar de ser um grande alvo de críticas do materialista Lukács que, tendo em conta as

[127] A "inversão" materialista de Marx quando a Hegel, pois, implica em uma crítica ontológica. Não basta, pois revirar Hegel para se ter Marx; há uma mudança substancial, há uma superação (*Aufhebung*) a qual aparece, segundo Lukács, com uma ontologia do ser social. Diz Lukács, inclusive, que "não é possível - ao contrário do que muitos imaginam – proceder à inversão materialista da filosofia hegeliana limitando-se à simples incorporação das exposições concretas de Hegel, colocando no lugar do idealismo o materialismo, substituindo o sujeito-objeto idêntico pela teoria do reflexo, etc." (LUKÁCS, 2009, p. 59)

contradições do sistema hegeliano, e seus méritos, busca desenvolver uma ontologia em que os temas da alienação (*Entfremdung*) e do trabalho – importantes principalmente na *Fenomenologia do espírito (*CF. LUKÁCS, 1963) - são reelaborados.

A crítica ao modo como Hegel trata a alienação (*Entfremdung*), pois, é relacionada à crítica à concepção hegeliana de Ser (*Sein*). Em face desses aspectos, pode-se ver a ontologia lukacsiana como uma resposta a essa problemática que permanece na filosofia de sua época e que tem como grande expoente justamente Martin Heidegger. Sem um tratamento cuidadoso acerca do trabalho, a práxis teria permanecido sem uma base ontológica em *História e consciência de classe*. Isso, agora, já se sabe, relaciona-se ao fato de a realidade objetiva ter deixado de ser percebida em seu próprio ser histórico e objetivo – o processo pelo qual "o que é" tem seu devir, pois, poderia ser central, mas não foi na obra mais célebre do marxista húngaro, que permaneceu presa a certo hegelianismo. E tal processo mencionado, é preciso dizer, em Lukács, tem por central a noção de trabalho. [128]

Pode-se notar também que a noção de ontologia lukacsiana não apreende a realidade objetiva no imediatismo em que ela se apresenta na sociedade capitalista[129] – ela enfoca a historicidade *(Geschichtlichkeit)* do ser justamente se contrapondo à apreensão imediata do real, sendo a crítica da confusão entre trabalho concreto e trabalho abstrato de importância nessa seara. Tem-se o enfoque na dialética entre as duas formas de trabalho, mas isso nunca suprime (*aufgehoben*), tal qual em Hegel, qualquer delas, assim como a existência do valor de troca não suprime o valor de uso na figura do valor. Ao conceber o ser como um processo objetivo e histórico, a concepção de ontologia lukacsiana busca esclarecer a relação e o devir do próprio real, o que implica em compreender o último em seu caráter contraditório, e não em sua superficialidade, sua positividade reificada (*verdinglich*). Está certo José Paulo Netto, pois, quando diz que Lukács entende por ontologia:

> não um saber com conotações ou matizes meta-históricos, mas a própria efetividade do modo de ser, produzir e reproduzir-se da realidade. Mais exatamente: a ontologia é a

[128] Pelo que foi dito, é claro: não podemos concordar com a afirmação de Infranca segundo a qual Lukács "utiliza o trabalho como uma categoria kantiana". (INFRANCA, 2005, p. 12)

[129] Para Lukács, diante desse imediatismo, seria preciso um estudo cuidadoso da vida cotidiana (*Alltagsleben*) enfocando a questão da historicidade *(Geschichtlichkeit)* do ser já que "seria totalmente falso supor que os objetos da atividade cotidiana são, objetivamente, em si, de caráter imediato. Ao contrário. Não existe senão como consequência, que se complica e ramifica cada vez mais no curso da evolução social. Mas, na medida em que se trata de objetos da vida cotidiana, aparecem sempre dispostos, e o sistema de mediações que os produz parece completamente apagado e borrado em seu imediato e nu, ser-em-si." (LUKÁCS, 1966, p. 45)

> modalidade real e concreta da existência do ser, a sua estrutura e movimento. (NETTO, 1978, p. 70)

Isto posto, é bom que possamos traçar um paralelo com o autor de *Ser e tempo*. Com isso, podem ser explicitadas algumas dissonâncias naquilo que cada autor compreende por ontologia. Fica clara a relação em Lukács entre a importância do trabalho (embora isso não tenha sido tratado ainda), sua concepção de ser e sua critica a Hegel. Com isso, se tem um panorama para que se possa começar a compreender a ontologia lukacsiana. Por outro lado, é muito proveitoso que vejamos também aquilo a que o autor se opõe quando trata da ontologia – por isso, traçar o paralelo mencionado é de enorme serventia para nós, sendo bom passar pela compreensão heideggeriana nesse momento de nosso texto.

## 2.3 Ontologia, questão do Ser (*Sein*), desvelamento e hermenêutica do ser-aí (*Dasein*)

Voltando a Heidegger, pode-se dizer que a distinção entre Ser (*Sein*) e ente (*Seiende*), a diferença ontológica (*ontologisch Differenz*) heideggeriana, é estranha à *Ontologia do ser social*. Porém, em Lukács, quando se trata em conjunto de "todo o existente" e do ser, percebe-se que se busca uma apreensão adequada da realidade social a qual teria consigo determinações históricas e objetivas, tratando-se sempre, não de um ente apreendido imediatamente, mas do processo pelo qual as determinações do ser se desenvolvem. Pode-se perceber que o tratamento lukacsiano dispensado à alienação (*Entfremdung*) relaciona-se à distinção entre objetivação (*Vergegenständlichung*), exteriorização (*Entäusserung*) e alienação somente enquanto tais noções são "partes (moventes e movidas) de um complexo concreto".[130] Deixando o tema mais claro: no marxista húngaro, a temática da alienação é ligada umbilicalmente com aquela da história e do trabalho, sendo impossível tratar dela sem que se perceba como se concatenam essas categorias em sua na ontologia. O desenvolvimento da noção de ontologia lukacsiana dá-se, inclusive, de modo oposto ao de Heidegger uma vez que um dos aspectos de grande importância à teoria do autor de *Ser e tempo*, a diferença ontológica, não é tratada por Lukács, que vê a distinção como equivocada.

Já no plano mais basilar, aquele em que a noção de ontologia é vista de modo mais abstrato, há implicações de grande importância. A seguir, há de se ver como o "método ontogenético" do autor húngaro, método este em que a história é central, se delineia mostrando como o ser social (*gesellschaftlichen Seins*) desenvolve-se, primariamente, mas não só, pelo trabalho concreto. Antes, porém, é justo que se veja como a noção de Ser (*Sein*) se apresenta em Heidegger, para que seja possível também se averiguar as bases de como a alienação (*Entfremdung*), a questão do Ser e a história se articulam no pensador de *Ser e tempo*. Pode-se apontar desde já que a concepção lukacsiana segundo a qual a ontologia pode apreender o verdadeiro movimento do real, sendo as categorias formas de ser (*Daseinformen*), determinações de existência (*Existenzbestimmungen*) é rechaçada. Como já dito, a própria alienação em Heidegger

[130] É sempre bom lembrar que a noção de "concreto" no marxismo não se confunde com quaisquer empirismos ou concepções materialistas vulgares, já que, "o concreto é concreto porque é síntese de muitas determinações, portanto, unidade do diverso." (MARX, 1993, p. 101)

se liga à perda de si *(Verlorenheit*) em meio ao mundo (*Welt*) [131] e, se o marxista húngaro busca apreender a realidade objetiva em seu ser-precisamente-assim, o risco de se cair na ontologia do cotidiano e da cotidianidade (*Alltaglichkeit*), em que impera o impessoal (*das Man*), seguindo o raciocínio heideggeriano, é grande.

Por isso, a procura do ser da realidade objetiva, do "ser da própria coisa", em Heidegger, permaneceria presa ao ente (*Seiende*), não alcançando, nem buscando alcançar o Ser (*Sein*), deixando-o no esquecimento, que teria consigo a metafísica e a agressão ao ente, com tudo que isso implicaria, inclusive, nesta linha de pensar, a aceitação da alienação (*Entfremdung*). A concepção de ontologia lukacsiana pode, pois, ser vista pelo autor de *Ser e tempo* como metafísica, como uma ontologia tradicional. O modo como o homem se relaciona com o mundo (*Welt*) tendo por base a última seria essencialmente agressivo, dominador – e, como visto, isso teria deixado resquícios em Hegel, Marx e, seguindo o pensamento heideggeriano, Lukács. A noção de adequação criticada pelo autor de *Ser e tempo* traria consigo não só a impossibilidade de se pensar aquilo de mais digno, "isso determina para o futuro como uma consequência da nova transformação da essência da verdade, o caráter tecnológico do moderno, isso é, da técnica da máquina" (HEIDEGGER, 2008, p. 79) Se o autor da *Ontologia do ser social* busca o ser-precisamente-assim da objetividade (*Gegenständlichkeit*), a percepção correta da realidade objetiva, tratar-se-ia, em verdade, de uma ontologia tradicional. Ao se buscar o ser do mundo moderno, segundo as noções de Heidegger, enquanto domínio dos entes, ter-se-ia a aceitação do modo de pensar da técnica, da técnica da máquina.[132]Lukács, deste modo, permaneceria preso aos critérios modernos em que há o esquecimento do Ser (*Seinsvergessenheit)* e impera o impessoal (*das Man*)

O autor de *Ser e tempo*, pois, também parte da "posição do homem no mundo (*Welt*), para com o mundo" e vê nessa (em condições modernas, em que as noções de adequação e de correção imperariam e no modo concreto como ela se delineia) algo essencialmente nocivo ao verdadeiro pensar. Já neste nível de nossa análise se percebe: se Lukács vê na modernidade as contradições do capitalismo, que poderiam levar ao socialismo, à emancipação humana, Heidegger não pode deixar de ver como ilusório tal pensar, calcado numa compreensão dialética da realidade efetiva (*Wirklichkeit*).

---

[131] Heidegger vê como essencial a relação do homem frente ao mundo (*Welt*) na medida em que "a pedra (o material) é sem-mundo (*Weltlos*s), o animal é podre de mundo, e o homem é formador do mundo." (HEIDEGGER, 2006 b, p. 207)

[132] É sempre bom lembrar que, de um ponto de vista embasado em Heidegger, "a técnica moderna não é a maquina. A máquina é apenas a moderna forma de concretização da técnica." (RUDIGER, 2006, p. 54)

Como dito, no pensamento do autor alemão não se busca a constituição da história objetiva, daquilo real e efetivo (*wirklich*), não se procura a razão de ser da realidade objetiva em que se concatenam nexos causais colocados na forma "se isso então...aquilo". Antes, o pensar heideggeriano procura a compreensão daquilo que subjaz a isso, em verdade, a constituição do homem no mundo enquanto "ser-no-mundo" (*In-der-Welt-Sein*) e "ser-um-com-o-outro" (*Miteinandersein*). Não se busca primordialmente uma "razão" para que se explique aquilo que é e que pode ser – não haveria propriamente como conciliar a causalidade com a liberdade e o pensar autêntico (*eigentlich*). Na melhor das hipóteses, estar-se-ia no solo da metafísica com tal tentativa. Para Heidegger, o sentido do Ser (*Seinssin)* não alberga uma razão, um nexo objetivo qualquer colocado na forma "se isso então...será aquilo". Busca-se, antes, algo que pode ser chamado de fundamento [133] e "o fundamento é aquilo sobre o qual se apoia tudo o que para todos os entes (*Seiende*) existe como sustentado." (HEIDEGGER, 2000, p. 181) Tendo-se em conta aquilo que já foi dito, é claro que a noção de fundamento não aponta no sentido do embasamento de um sistema – a própria noção de sistema é estranha ao pensador e pode, de certo modo, ser relacionada à técnica enquanto armação (*Ge-stell*). O fundamento (*Grund*), na verdade, é indissociável do abismo (*Abgrund*), da ausência de bases sólidas, em Heidegger. Por isso, se há valorização da noção de fundamento, ela vai ao encontro da transcendência, do ir além dos entes e do mundo (*Welt*) da alienação (*Entfremdung*), indo-se em direção ao desvelamento, ao desencobrimento do Ser (*Sein*). Portanto, há no pensar heideggeriano um apelo a algo que se encontra além da objetividade (*Gegenständlichkeit*), embora deva partir do modo como os fenômenos se mostram, sendo que "o ser dos entes nunca pode ser uma coisa 'atrás' da qual esteja outra coisa que não se manifesta'". (HEIDEGGER, 2005 b, p. 66)

Se em *Ser e tempo* se delineie uma "ontologia fundamental", esta última não se coloca simplesmente por trás do fenômeno, como uma essência oculta, ou como um fundamento (*Grund*) de um sistema; antes, o encobrimento faz parte do próprio mostrar-se do fenômeno. A noção de fundamento em Heidegger liga-se à ontologia ao mesmo tempo em que não se pode compreender ambos ao modo da "ontologia tradicional" – tem-se antes a busca da abertura *(Erschlossenheit)* em meio àquilo encoberto, tendo-se o fundamento não como base, mas como aquilo de mais importante na compreensão do

[133] Aqui se tem duas tonalidades distintas dadas à noção de *Grund*, em alemão tanto razão, como fundamento. Heidegger discute a questão em seu texto *A essência do fundamento* (HEIDEGGER, 2000). Para uma discussão sobre o tema, Cf. SARTORI, 2010 b.

mundo (*Welt*) em um re-pensar (*er-denken*) as questões originárias (*ursprünglich*), re-pensar esse somente possível com um passo de volta (*Schritt zurück*).

> "Atrás" dos fenômenos da fenomenologia não há absolutamente nada, o que acontece é que aquilo que deve tornar-se fenômeno pode-se velar. A fenomenologia é necessária justamente porque, de inicio e na maioria das vezes, os fenômenos não se dão. O conceito oposto de "fenômeno" é o conceito de encobrimento. (HEIDEGGER, 2005 b, p. 66)

Ao contrário de Lukács, não se busca a ontologia para que seja possível a apreensão reta da objetividade (*Gegenständlichkeit*). Ontologia e fenomenologia são indissociáveis para o autor alemão, havendo não um tratamento ontogenético, mas uma espécie de ontologia fenomenológica. Aí, "em seu conteúdo, a fenomenologia é a ciência do ser (*Sein*) dos entes (*Seiende*) – é a ontologia." Nota-se que em *Ser e tempo* ainda há certa valorização da noção de ciência, ainda há também a busca pelo "ser dos entes" [134] – o principal para o que se vem delineando, porém, é que os fenômenos não têm como "oposto" a essência ou o "ser em-si" (*Ansichseiende*), mas o encobrimento. O fenômeno, pois, é aquilo que se mostra, por vezes, velando-se. [135] O se mostrar do fenômeno é aquilo a ser enfatizado – o "por trás" não está colocado para a "ontologia fundamental" a qual, assim, difere-se das "ontologias tradicionais" por não buscar, para se usar as palavras de Lukács, o "ser categorial", sendo a própria noção de categoria inessencial à teoria heideggeriana. A ontologia heideggeriana não se coloca à procura de um solo firme sob o qual possa se assentar um sistema; antes, tem-se a abertura *(Erschlossenheit)* do re-pensar (*er-denken*) o Ser e o originário (*ursprünglich*).

Em *Ser e tempo*, busca-se – tal qual Lukács sob este aspecto – escapar de uma ontologia em que o ser categorial é "a categoria fundamental no interior da qual se desenvolviam as categorias da realidade." No entanto, se para o marxista, na realidade objetiva, "o ser categorial da coisa constitui o ser da própria coisa", para o filósofo alemão, a noção de objeto (*Gegenständ*), de objetividade (*Gegenständlichkeit*) e de realidade objetiva encobririam, em verdade, o fenômeno. A própria noção de objeto já denotaria um pensar preso às amarras da modernidade e do esquecimento das questões originárias (*ursprünglich*), sendo preciso re-pensar (*er-denken*) justamente o que sequer

---

[134] O tema passa pela problematização da chamada "viragem" (*Kehre*). Diz-se sobre ela: "desde '*Sein und Zeit'*, a ontologia fundamental aparece estruturada em dois momentos: a analítica do ser-aí (*Dasein*) e a analítica da temporalidade (*Zeitlichkeit*) do ser (*Sein*). A passagem da primeira à segunda constitui a 'viragem', pela qual o ponto de partida metodológico constituído pelo ser-aí cede em face da prioridade do ser como tal na sua verdade, no enigma de sua manifestação." (BLANC, 1998, p. 48)

[135] Nesse ponto, é bom destacar que Heidegger se diferencia muito de Lenin, que influencia Lukács e diz que "qualquer diferença misteriosa, engenhosa, e sutil entre o fenômeno e a coisa em si é apenas uma teia de absurdos filosóficos." (LENIN, 1975, p. 104)

é colocado em pauta no pensamento moderno e que, em meio à cotidianidade (*Alltaglichkeit*) moderna, é tido por "evidente", ao mesmo tempo em que é o mais importante e, assim, aquilo que com mais cuidado pode ser questionado.

Para o autor alemão, com a ontologia tradicional e:

> com a metafísica moderna, as coisas foram ainda reinterpretadas como objetos. Com isto, tornou-se natural e evidente a opinião equivocada de que pensar e dizer referem-se a objetos e somente objetos." (HEIDEGGER, 2008 b, p. 85)

Aquilo "digno de ser pensado", o que pode propiciar um re-pensar (*er-denken*) as questões originárias (*ursprünglich)* tendo em vista algo além da metafísica, seria esquecido. A questão do Ser (*Sein*) seria remetida ao esquecimento na medida mesma em que se busca a objetividade (*Gegenständlichkeit*) e o "ser categorial da coisa". No autor da *Ontologia do ser social*, tinha-se por central a práxis consciente e a "adaptação ativa do homem ao seu ambiente"; aqui há um deixar-ser concreto em que se privilegia a abertura *(Erschlossenheit)* para aquilo de extraordinário e que pode se apresentar como um acontecimento (*Ereingniz*). Seguindo Heidegger, não se pode enfocar a objetividade ou a subjetividade caso se queira um pensar autêntico (*eigentlich*); a metafísica teria consigo um subjetivismo o qual se configura conforme "o pensar e o dizer referem-se a objetos e somente objetos". Sujeito e objeto, em si, seriam noções a serem questionadas[136], não se podendo partir delas para uma filosofia que buscasse ir além da inautenticidade (*Uneigentlichkeit*) da cotidianidade (*Alltaglichkeit*) em que a alienação (*Entfremdung*) aparece como evidente e ligada a certa impessoalidade.

Não bastaria tratar do sujeito e do objeto em conjunto, seria preciso remeter para além deles; no limite, para além da objetividade (*Gegenständlichkeit*) e da realidade efetiva (*Wirklichkeit*) que trazem consigo a configuração moderna dessas noções. Em termos mais gerais, não bastaria ver os entes (*Seiende*) em conjunto, seria preciso tratar do próprio Ser (*Sein*), buscar a abertura *(Erschlossenheit)* de um re-pensar (*er-denken*).

> Enquanto o tema fundamental da filosofia, o ser (*Sein*) não é o gênero dos entes (*Seiende*) e, não obstante, diz respeito a todo e qualquer ente. Sua "universalidade" deve ser procurada ainda mais acima. O ser e a sua estrutura ontológica se acham acima de qualquer ente e de toda determinação ôntica possível de um ente. O ser é o *transcendens* pura e simplesmente. A transcendência do ser da pre-sença (*Dasein*) é privilegiada porque nela reside a possibilidade (*Möglichkeit*) e a necessidade da individuação mais radical. Toda e qualquer abertura (*Erschlossenheit*) do ser enquanto transcendens é conhecimento transcendental. A verdade fenomenológica (abertura do ser) é *veritas transcendentalis*. (HEIDEGGER, 2005 b, p. 69)

[136] Diz:"sujeito e objeto não coincidem com ser-aí (*Dasein*) e mundo (*Welt*)." (HEIDEGGER, 2010 b, 72)

Tratar do Ser (*Sein*), pois, não significaria buscar as conexões objetivas presentes no próprio real – antes, isso seria permanecer preso ao nível ôntico e considerar o Ser como mero gênero de entes (*Seiende*). Enquanto o pensador húngaro tem uma concepção de ontologia que busca a apreensão dos entes e da relação existente concretamente entre os mesmos, Heidegger procura uma abertura *(Erschlossenheit)* que possibilite a transcendência do mundo dos entes, para o autor alemão, modernamente, eivado pela perda de si *(Verlorenheit*) e pela alienação *(Entfremdung*).

A "universalidade" do Ser (*Sein*), pois, não está na indeterminação como em Hegel, nem na objetividade (*Gegenständlichkeit*) e na historicidade *(Geschichtlichkeit)*, como quer Lukács – a questão do Ser traria consigo, em Heidegger, um remeter para além, como visto, "o ser e a sua estrutura ontológica se acham acima de qualquer ente (*Seiende*) e de toda determinação ôntica possível de um ente". Se "o ser é o *transcendens* pura e simplesmente", isso advém de a ontologia heideggeriana não tratar da realidade objetiva ao modo de um Lukács, esse último o qual permaneceria - seguindo o autor de *Ser e tempo* - na busca das determinações ônticas dos entes ao modo da ontologia tradicional, da metafísica. Heidegger busca ultrapassar a determinação ôntica remetendo para a ontologia, ele visa à verdade do sentido do Ser (*Seinssin)* e não à dominação do mundo dos entes, embora seja preciso se partir do modo como os próprios entes se mostram primariamente enquanto fenômenos. Portanto, se questiona o Ser do ente para que seja possível um além, um *transcendens*, partindo daquilo que se apresenta. A fenomenologia, neste sentido, configura-se como a abertura *(Erschlossenheit)* do Ser, como clareira (*Lichtung*), que, levaria a um percurso que se trilha no transcorrer dele mesmo e que é, em si, *veritas transcendentalis.* Na fenomenologia heideggeriana não há muralha entre verdade empírica e transcendental – é da experiência privilegiada do ser-aí (*Dasein)* que emerge a possibilidade (*Möglichkeit*) da transcendência. Para Heidegger, "a compreensão do ser é ela mesma uma 'determinação do ser' do 'ser-aí'." (HEIDEGGER, 2010 b, p. 22)

Longe de a ontologia heideggeriana ter em si um ímpeto de apreensão das conexões causais postas na realidade objetiva, ela busca a transcendência em relação a essas relações. As últimas, assim, estariam não no plano ontológico, mas no plano ôntico em que, caso não se vai além, impera o esquecimento do ser (*Seinsvergessenheit)*, a metafísica e, o que é essencial para o que se trata aqui, a alienação (*Entfremdung*). A alienação aparece em Heidegger quando há a perda de si *(Verlorenheit*) no mundo (*Welt*) ôntico no qual o ser-aí (*Dasein*) está lançado

(*Geworfenheit*), aparecendo a atividade do homem em meio ao impessoal (*das Man*) e à cotidianidade (*Alltaglichkeit*). O ser-aí (*Dasein*) é ser-no-mundo (*in-der-Welt-Sein*), mas o modo como isso se dá pode ser alienado (*entfremdet*) ou não, o que depende de aspectos que se relacionam com noção heideggeriana de queda (*Verfallen*). O autor não vê o modo de ser do homem como essencialmente alienado. Não está, sob este aspecto, susceptível a uma crítica segundo a qual a alienação é inerente à condição do homem enquanto tal. No entanto, há de se ver se ela é compreendida enquanto algo passível de superação (*Aufhebung*) pelo processo histórico (e nesse caso Lukács estaria errado ao criticar o pensador) ou se a superação dela enquanto fenômeno objetivo não está nos horizontes do pensador de *Ser e tempo*. Neste último caso, as críticas endereçadas pelo marxista húngaro teriam uma razão de ser que não pode ser desconsiderada.

Agora, pode-se somente permanecer tratando da noção heideggeriana de ontologia, pois isso ainda pode clarificar o percurso traçado até aqui:

> Ao se esclarecer as tarefas de uma ontologia, surgiu a necessidade de uma ontologia fundamental, que possui como tema privilegiado a pre-sença (*Dasein),* isto é o ente dotado de um privilégio ôntico-ontológico. Pois somente a ontologia fundamental pode se colocar diante do problema cardeal, a saber, a questão sobre o sentido do ser (*Seinssin)* em geral. Da própria investigação resulta que o sentido metódico da descrição fenomenológica é a interpretação. (HEIDEGGER, 2005 b, p. 68)

A ontologia foi vista da seguinte maneira: "em seu conteúdo, a fenomenologia é a ciência do ser (*Sein*) dos entes (*Seiende*) – é a ontologia." A via de acesso para a ontologia estaria na fenomenologia, sendo o modo pelo qual se questiona o Ser permeia a "ontologia fundamental" em que a compreensão daquilo autêntico (*eigentlich*), do fundamental e mais importante no re-pensar (*er-denken*) as questões originárias (*ursprünglich*) tem papel central. Isso seria viável com a compreensão cuidadosa do ser-aí (*Dasein).* A pergunta condutora é aquela acerca do ser-aí. (Cf. HEIDEGGER, 2006 b)

A ontologia por si não é elogiada por Heidegger, que critica a ontologia tradicional; somente a ontologia fundamental poderia colocar a "questão sobre o sentido do Ser" (*Seinssin).* Ela tem consigo a abordagem fenomenológica do "tema privilegiado a pre-sença (*Dasein*)". Enquanto na ontologia tradicional o ser-aí (*Dasein)* teria sido deixado de lado e sido substituído por categorias como sujeito e objeto, o mesmo não se dá na hermenêutica do ser-aí. Antes de tratar daquilo que é visto como privilegiado pela ontologia tradicional (segundo o autor, a noção de sujeito), ele passa pela "analítica do ser-aí*"* trançando o percurso em que encobrimento e desencobrimento relacionam-se na própria constituição do Ser (*Sein*) de modo a propiciar a abertura *(Erschlossenheit)* em

que pode ter lugar o acontecimento (*Ereingniz*) e o extraordinário. Acontecimento, ser-aí, abertura e ontologia, pois, conjugam-se naquilo que é chamado de interpretação.[137] Essa última, no autor de *Ser e tempo*, advém de uma postura questionadora frente aos entes (*Seiende*) imersos na perda de si *(Verlorenheit*) e no impessoal (*das Man*).

> O que é que se deve chamar fenômeno num sentido privilegiado? O que necessariamente é tema de uma de-mosntração explícita? Justo o que não se mostra diretamente e na maioria das vezes, mas ao mesmo tempo, pertence essencialmente ao que se mostra diretamente e na maioria das vezes a ponto de constituir o seu sentido e fundamento. (HEIDEGGER, 2005 b, p. 66)

A via de acesso direto às "coisas elas mesmas" é vedada. Com ela se correria o risco da perda de si *(Verlorenheit*) em meio àquilo que se pretende apreender. O fenômeno no sentido privilegiado não seria aquilo que se mostra com mais evidência ou obviedade (como em Descartes), mas aquilo que não se mostra diretamente. A própria fenomenologia implicaria numa posição resoluta do ser-aí (*Dasein),* disposto a deixar de lado certezas e evidências, as quais, para o autor, conformam o pensar metafísico da cotidianidade (*Alltaglichkeit*).[138] É verdade, pois, que o percurso fenomenológico só se trilha no transcorrer do seu caminho, mas, ao mesmo tempo, tal caminho não se dá simplesmente, ele implica em um modo de ser do ser-aí em que o questionar é essencial e "da própria investigação resulta que o sentido metódico da descrição fenomenológica é a interpretação." Assim, a interpretação liga-se à fenomenologia e à ontologia. Ambas, por seu turno, remetem à busca daquilo de mais importante e originário *(ursprünglich)* no re-pensar (*er-denken*) as questões atinentes à existência do ser-aí no mundo (*Welt*).

O acesso à clareira do Ser *(Lichtung des Seins)* permeia a interpretação oposta ao imediatismo e àquilo que se apresenta como fenômeno sem "construir o seu sentido e fundamento". Dialogando com a fenomenologia de Husserl, pontua Heidegger:

> Só é possível conquistar o modo de encontro com o ser e suas estruturas nos fenômenos a partir dos próprios objetos da fenomenologia. É por isso também que o ponto de partida das análises, o acesso aos fenômenos e a passagem pelos encobrimentos vigentes exigem uma segurança metódica particular. A ideia de apreensão e explicação "originárias", "intuitivas"

---

[137] É essa noção de ontologia que Lukács critica em *A destruição da razão*. Tal qual Heidegger, ele não aceita a noção de ontologia sem críticas – elabora uma concepção específica. Enquanto Heidegger critica praticamente a filosofia moderna como um todo sob a noção de "ontologia tradicional", o filósofo húngaro tem um alvo mais específico, a concepção de ontologia desenvolvida principalmente sob os auspícios de Heidegger. Lukács critica também Nicolai Hartmann, o que não pode ser tratado aqui, devendo-se apontar somente que o tema é complexo já que depois, em sua *Ontologia do Ser social*, sob vários aspectos, Lukács se apoiará em Hartmann contra Heidegger. Cf. TERTULIAN, 2003.

[138] Se antes, relacionou-se metafísica e cálculo, agora pode-se apontar que, para Heidegger, "a cotidianidade *(Alltaglichkeit*) toma a pre-sença (*Dasein*) como um manual de ocupação (*Besorgnis*), ou seja, como gerência e cálculo. A 'vida' é um 'negócio', independentemente se ela paga ou não o seu preço." (HEIDEGGER, 2005 c, p. 76)

> dos fenômenos abriga o contrário da ingenuidade de uma "visão" casual, "imediata" e impensada. (HEIDEGGER, 2005 b, p. 67)

Comentando aquele que viu por muito tempo como seu mestre, Heidegger levanta um ponto importante: no "modo de encontro com o ser e suas estruturas" não há evidências e algo imediatamente dado. Antes de a fenomenologia partir de uma forma de intuição que buscasse evidências, seria preciso a abertura *(Erschlossenheit)* decorrente da posição resoluta do ser-aí (*Dasein)*, em que o extraordinário é aceito e a cotidianidade (*Alltaglichkeit*) não dá a medida do pensar.[139]Questiona-se aquilo que se apresenta imediatamente em um ímpeto hermenêutico que busca o "originário" *(ursprünglich)*. Ao contrário do *cogito* cartesiano, pois, o autor alemão defende que o acesso fenomenológico já é, em si, pensando. Não é nem imediato, nem "casual" – não se trataria de uma "visão", mas de algo dotado, em Husserl, de "segurança metódica particular". O acesso ao Ser (*Sein*) nada tem também de imediato ou carente de determinações, como em Hegel. A apreensão e a explicação já seriam uma interpretação, sendo, pois, de grande importância o estudo cuidadoso dos meandros nos quais se dá essa interpretação, indissociável da constituição do ser-aí. Com este raciocínio, é ingênua a busca simplesmente "intuitiva" do Ser, pois a intuição e o "originário" teriam consigo "o contrário" do caráter imediato atribuído por Hegel ao Ser. A ontologia heideggeriana, portanto, configura-se na medida em que fenomenologia e ontologia relacionam-se no que se chama de hermenêutica do ser-aí:

> Ontologia e fenomenologia não são duas disciplinas diferentes da filosofia ao lado de outras. Ambas caracterizam a própria filosofia em seu objeto e em seu modo de tratar. A filosofia é uma ontologia fenomenológica e universal que parte da hermenêutica da pre-sença (*Dasein*), a qual, enquanto analítica da existência, amarra o fio de todo questionamento filosófico no lugar de onde ele brota e para onde retorna. (HEIDEGGER, 2005 b, p. 69)

Vê-se que o autor é avesso a qualquer sistematização da filosofia à Hegel. A própria filosofia seria caracterizada por um caminho em que o modo de tratar dos temas filosóficos e o percurso desse tratamento são indissolúveis, sendo impossível se falar de "disciplinas diferentes" em uma filosofia digna de tal nome. Vê-se a filosofia como uma espécie de ontologia fenomenológica[140] e o percurso dela é aquele da hermenêutica do ser-aí (*Dasein)* a qual, "enquanto analítica da existência, amarra o fio de todo questionamento filosófico no lugar de onde ele brota e para onde retorna." Ou seja,

[139] Ele "se opõe tanto à mediação racional quanto à superação dialética." (BOURDIEU, 1989, p. 90)
[140] Diz Heidegger noutro lugar que "somente como fenomenologia surge um conceito adequado de investigação." (HEIDEGGER, 2012, p. 8) Sobre o tema, Cf. TERTULIAN, 2009.

trata-se de um pensar ligado à existência do ser-aí*;* mas este pensar, ao mesmo tempo, remete para além da objetividade (*Gegenständlichkeit*) mundana, cotidiana e eivada pela alienação (*Entfremdung*) que se mostra como evidente e "casual". Daí a importância de um tratamento cuidadoso da fenomenologia, em que um deixar-ser concreto se dá pela "passagem pelos encobrimentos vigentes" e traz a possibilidade (*Möglichkeit*) do desencobrimento daquilo mais "digno de ser pensado" – frente à ingenuidade e ao apego ao Ser (*Sein*) como algo imediato, pura intuição, defende-se a interpretação e a hermenêutica, ligadas ao ser-aí e aos seus modos de ser. A ontologia heideggeriana, pois, distancia-se da fenomenologia precedente, dando uma nova significação à noção de ontologia, que passa a ser ontologia fundamental.

Em resumo, pois, pode-se ver a noção heideggeriana de ontologia ligada à hermenêutica, à interpretação e à fenomenologia sendo que todas essas estariam no percurso da existência do próprio ser-aí (*Dasein).* A via heideggeriana é hermenêutica e busca justamente mostrar a co-pertença entre a interpretação e o pensar, de tal modo que a própria noção de intuição é vista como metafísica. É contra a imediatez e a carência de determinações da intuição, e da noção de Ser (*Sein*) de Hegel, que Heidegger se volta – nesse sentido, sobre esse ponto específico, Lukács está equivocado ao criticar o autor de *Ser e tempo* como alguém que fica preso à intuição à Husserl, embora se deva analisar o posicionamento lukacsiano com mais cuidado para se ver se isso é ou não o essencial em sua argumentação. Com isso, pode-se continuar com uma importante passagem:

> Fenomenologia da pre-sença (*Dasein*) é hermenêutica no sentido originário (*eigentlich*) da palavra em que se designa o ofício de interpretar. Na medida, porém, em que se desvendam o sentido do ser (*Seinssin)* e as estruturas fundamentais da pre-sença em geral, abre-se o horizonte para qualquer investigação ontológica ulterior dos entes (*Seiende*) não dotados do caráter da pré-sença. A hermenêutica da pre-sença torna-se também uma "hermenêutica" no sentido da elaboração das condições de possibilidade de toda a investigação ontológica. E, por fim, visto que a pré-sença, e enquanto ente na possibilidade da existência, possui um primado ontológico frente a qualquer outro ente, a hermenêutica da pré-sença como interpretação ontológica de si mesma adquire um terceiro sentido específico – sentido primário do ponto de vista filosófico – a saber, o sentido de uma analítica da existencialidade da existência. Trata-se de uma historicidade da pré-presença como condição ôntica de possibilidade da história fatual. Por isso é que, radicada na hermenêutica da pré-sença, a metodologia das ciências históricas do espírito só pode receber a denominação de hermenêutica em sentido derivado. (HEIDEGGER, 2005 b, p. 69)

A investigação das estruturas, da configuração do ser-aí (*Dasein),* abriria caminho para a investigação ontológica. Portanto, mesmo no questionar "os entes (*Seiende*) não dotados do caráter" do ser-aí, tem-se a investigação do último, mesmo que por vias reflexas. Neste sentido, Heidegger aponta que a hermenêutica, em seu "sentido originário" (*ursprünglich*), ligado à fenomenologia e à ontologia, trata "da

elaboração das condições de possibilidade de toda a investigação ontológica" – o que, claro, se dá opondo-se à interpretação kantiana. Tem-se um requisito para a ontologia na analítica do ser-aí, pois. Toda a ontologia heideggeriana, neste sentido, procura remeter para além dos entes e da compreensão das causalidades, dos nexos "se isso...então será aquilo". Isso é nítido pelo que se colocou acima ao acentuar as possíveis críticas de Heidegger à ontologia lukacsiana. No entanto, isso se torna pungente quando, relacionada à atenção dispensada acima à "ontologia fundamental", a historicidade *(Geschichtlichkeit)* do ser-aí entra em cena de modo muito distinto que em Lukács.

Remetendo para além daquilo que se apresenta como ente (*Seiende*) de imediato, Heidegger busca o ontológico pelo percurso fenomenológico de desencobrimento e, assim, entende que a "possibilidade (*Möglichkeit*) da história factual" encontra-se também ancorada na hermenêutica do ser-aí (*Dasein*), relacionada à sua existência como ser-no-mundo (*In-der-Welt-Sein*). Tratando da existência do ser-aí como algo além da relação sujeito-objeto (essa última vista como ôntica e presa à ontologia tradicional, à metafísica), o processo histórico pelo qual se constitui a existência concreta do homem só é apreendido depois de passar pela historicidade *(Geschichtlichkeit)* do ser-aí e de suas estruturas. O questionamento acerca do Ser (*Sein*) é, para o autor, mais originário *(ursprünglich)* que o questionar-se acerca da história enquanto um processo objetivo e unitário – ou melhor dizendo: o questionar o Ser propicia um modo de ser para que se possa questionar a história partindo-se da historicidade *(Geschichtlichkeit)* do ser-aí. E neste ponto Heidegger é oposto à Lukács. Se o autor húngaro relaciona ontologia e história por o ser conter a processualidade em si e possuir como determinação a objetividade (*Gegenständlichkeit*) e a historicidade, o autor de *Ser e tempo* estipula que a historicidade da "história factual" não forma o processo no qual a filosofia e a ontologia se desenvolvem como uma posição concreta de um sujeito frende ao mundo concreto e a realidade efetiva (*Wirklichkeit*). Ao contrário, a posição do "sujeito", a sua visão, está na própria existência e nas estruturas, na configuração do ser-aí. O ponto de partida válido seria o da hermenêutica do ser-aí.

*S*e o marxista reforça a posição segundo a qual se pode tratar do ser humano como tal somente ao ter em conta o processo social em que a socialização se dá, o mesmo não ocorre primordialmente no pensador alemão que vê as próprias "ciências históricas do espírito" com uma dignidade secundária em relação à filosofia. Se "o Ser (*Sein*) e a sua estrutura ontológica se acham acima de qualquer ente (*Seiende*) e de toda determinação ôntica possível de um ente", a história, a ciência da história tão valorizada

por Marx, Engels e Lukács, encontrar-se-ia no plano das ciências ônticas, sendo, assim, não um ponto de partida, mas algo passível e questionamento e de crítica.

Não estaria a história, valorizada por Marx e Hegel, no plano ontológico em que as estruturas do ser-aí (*Dasein)* e o sentido do Ser (*Seinssin)* são desencobertos abrindo os horizontes para a compreensão da historicidade *(Geschichtlichkeit)* do ser-aí. Mesmo que ambos os autores aqui estudados tratem da alienação (*Entfremdung*) e busquem a ontologia, não se pode colocá-los lado a lado; por vezes, eles se opõem frontalmente. O cuidado para tratar das temáticas comuns a Heidegger e Lukács sempre precisa ser grande, pois. No que toca a ênfase dada à história isso aparece de modo claro, sendo possível se perceber distintos posicionamentos sobre a importância a ser concedida à apreensão do processo objetivo e real. Isso se dá, inclusive, no que toca o diálogo com Hegel, para quem a história é de grande importância. Heidegger diz sobre esse autor com quem tanto Marx como Lukács debateram: "não é preciso nenhuma discussão prolixa para se notar que Hegel está, com sua exegese do tempo, no plano da compreensão vulgar do mesmo." (HEIDEGGER, 2010 b, p. 464)

A história vista enquanto história mundial (*Weltgechichte*) e enquanto um processo objetivo é alocada por Heidegger no plano da temporalidade (*Zeitlichkeit)* vulgar, algo inaceitável para Lukács. Deve-se mesmo dizer que a realidade efetiva (*Wirklichkeit*) conformada objetivamente no processo histórico é vista pelo autor alemão como um presente que é a consumação do esquecimento do Ser (*Seinsvergessenheit)*. Para o marxista, por outro lado, ela é o resultado de um processo social passível de transformação consciente. De um lado, pois, a objetividade (*Gegenständlichkeit*), a processualidade e a historicidade *(Geschichtlichkeit)* do ser, doutro a transcendência quanto à realidade dada e o caráter originário (*ursprünglich*) da questão do Ser (*Sein*). E, assim, nota-se que o modo como se dialoga com a filosofia precedente tem implicações concretas que, aqui, dizem respeito à valorização – ou a crítica - da história como um processo objetivo e unitário.

Dito isto, deve-se continuar a tratar da ontologia fundamental de Heidegger. Quando se começou a tratar do autor da *Ontologia do ser social* nesse capítulo, por exemplo, foi-se em direção aos delineamentos mais gerais de sua noção de trabalho, mostrando que a objetivação (*Vergegenständlichkeit*), a exteriorização (*Entäusserung*) e a alienação (*Entfremdung*) não necessariamente se concatenariam em todas as circunstâncias concretas. Para tratar desses temas em Heidegger, porém, é preciso passar antes por aquilo que ele compreende por ontologia e fenomenologia, remetendo

ao percurso que tem início com a hermenêutica do ser-aí (*Dasein)*. Ou seja, o plano em que ambos os autores primeiramente tratam da alienação não é o mesmo. Para Heidegger, as próprias noções de objetivação (traduzida abaixo como "contraposicionamento") e de objetividade (*Gegenständlichkeit*) se relacionam com o pensar e com o dizer somente sob a primazia da representação, da adequação e da redução do *logos* à mera "verbalização". Com isso, as noções de trabalho, de objetividade, de objetivação, de exteriorização, são constitutivas da ontologia do ser social de Lukács ao passo que, para Heidegger, tais noções só podem ser vistas quando já se tem em conta o ser-aí, compreendido em correlação com o sentido do Ser (*Seinssin)*, fenomenologicamente tratado partindo-se da hermenêutica do ser-aí. Enquanto do processo de trabalho Marx e Lukács retiram aspectos importantes de suas teorias, Heidegger só pode tratar desse processo depois de buscar algo mais originário *(ursprünglich)*, como a questão do Ser e da hermenêutica do ser-aí.

O uso descuidado das noções apontadas acima – objetivação (*Vergegenständlichung*), exteriorização (*Entäusserung*), alienação (*Entfremdung*) - teria dentre as consequências o seguinte, apontado em diálogo com Bergson:

> Sendo entendida modernamente como contraposicionamento (*Gegenständlichkeit*) e objetividade (*Objektivitat*), o pensar enquanto representação e o dizer enquanto verbalização comportam inevitavelmente uma fixação e, com isso, uma falsificação da fluência do "élan vital". (HEIDEGGER, 2008 b, p. 82)

Relacionar o pensar com a objetivação (*Vergegenständlichung*) e com a objetividade (*Gegenständlichkeit*) poderia ser desastroso, segundo o autor alemão. A experiência, relacionada às noções apontadas, seria vista enquanto uma fixação, uma falsificação da fluência do "élan vital" begsoniano. A objetivação seria uma espécie de reificação (*Verdinglichung*) e, na medida em que tal aspecto reificado (*verdinglich*) da experiência pudesse se voltar contra aquele que objetiva algo no mundo, fazendo com que o homem se perca, tratar-se-ia também da alienação (*Entfremdung*).

Tendo-se por central a noção de objetivação (*Vergegenständlichung*), como ocorre em Lukács, por exemplo, neste raciocínio, haveria a primazia da alienação (*Entfremdung*), com o homem perdido em meio aos entes (*Seiende*) e sendo incapaz de alcançar algo transcendente à entificação. Essa última, na verdade, teria consigo a abertura *(Erschlossenheit)* ao sentido do Ser (*Seinssin)* e à estrutura do ser-aí (*Dasein)*, em Heidegger, indissociáveis da crítica à alienação, entendida como perda de si *(Verlorenheit*). Caso se permanecesse no terreno da metafísica, ficaria o domínio e a

agressão ao ente e não o seu desencobrimento. Na passagem, pois, resta claro que o terreno em que se trata da questão da alienação em Heidegger não é o mesmo que o lukacsiano: aquilo apontado por Lukács (a necessidade de se tratar com cuidado da relação entre exteriorização (Entäusserung), objetivação e alienação[141]) já é descartado pelo autor alemão, que parece não ver tais distinções marxistas como essenciais. Antes, ele aponta como algo destinado a uma falsificação da fluência o enfoque na objetivação, traduzida na passagem como contraposicionamento. O plano lukacsiano, assim, seria o da metafísica. Ao mesmo tempo, no entanto, há de se notar que ao não enfocar a questão lukacsiana, talvez Heidegger tenha como parâmetro o erro apontado pelo autor húngaro em Hegel, com tudo que isso significaria. Na passagem, ainda se percebe que uma distinção presente em Hegel, e trazida por Marx nas *Teses sobre Feurbach*, aquela entre o objeto prático-sensível (*Gegenständ)* e objeto (*Objekt)* não tem importância em Heidegger, que traz a objetividade (*Gegenständlichkeit)* e a objetividade imediatamente dada (*Objektivitat)* como sinônimas, sendo a distinção principal à filosofia aquela entre Ser (*Sein*) e ente *(Seiende*), distinção essa que conforma a diferença ontológica *(ontologisch Differenz*), com a qual Lukács nunca pôde concordar.

Por ora, resta claro que o ponto de partida do autor de *Ser e tempo* é muito distinto daquele do autor da *Ontologia do ser social*. Mesmo que ambos pretendam criticar a alienação (*Entfremdung*) moderna, eles entendem-na, no plano "metodológico" e no plano abstrato de suas filosofias (aquele em que debatem a própria noção de ontologia), de modo essencialmente distinto e, por vezes, antagônico. As ênfases dos pensadores são diferentes e a passagem a seguir pode lançar luz sobre até que ponto noções de grande importância para Lukács não devem ser questionadas e criticadas, seguindo o pensar de Heidegger:

> A experiência cotidiana das coisas em sentido amplo nem é objetivante nem é objetivação (*Gegenständlichkeit*). Quando, por exemplo, sentados no jardim, alegramo-nos com as rodas da flor, não fazemos da rosa um objeto e nem mesmo alguma coisa que se encontra contraposta, ou seja, algo tematicamente representado. Quando em dizer silencioso, entrego-me ao vermelho brilhante da rosa e medito sobre o ser-vermelho da rosa, esse ser-vermelho não é objeto nem é coisa e nem algo que se contrapõe como a rosa em flor. A rosa está no jardim, balança para lá e para cá ao sabor do vento. Já o ser-vermelho da rosa não está no jardim e nem pode balançar ao sabor do vento. Todavia, penso e falo do ser-vermelho quando o nomeio. Assim, realiza-se um pensar e um dizer que, de modo algum, produz uma objetivação. (HEIDEGGER, 2008 b, p. 83)

[141] Dilmaisa Costa diz sobre a separação mencionada: "de um lado a objetivação (*Vergegenständlichung*), de outro a exteriorização (*Entäusserung*). Em princípio essa separação tem uma direção bem precisa: trata-se de recusar a identidade entre objetivação e alienação (*Entfremdung*) difundida na Filosofia Moderna por Hegel." (COSTA, 2007, p. 33)

Se Lukács enfoca a "adaptação ativa do homem ao seu ambiente, [que] repousa primária e irrevogavelmente na práxis", aqui se dá algo distinto, o que é indissolúvel da temática da alienação (*Entfremdung*) em Heidegger. O ímpeto ativo moderno teria levado o homem a se perder, a se ver imerso no mundo (*Welt*) de modo impensado, permanecendo atado ao domínio do ente (*Seiende*) – ter-se-ia, junto com a apreensão da objetividade (*Gegenständlichkeit*), a perda de si *(Verlorenheit*). Com isso, o pensar seria sempre relacionado à objetivação (*Vergegenständlichung*) e, nesse raciocínio, a objetivação à alienação e à perda de si (*Verlorenheit*).

Quanto à relação entre objetivação (*Vergegenständlichung*) e alienação (*Entfremdung*) em Heidegger, assim, sob este aspecto preciso, pode-se concordar com o autor da *Ontologia do ser social* quando ele diz que "no que concerne ao tratamento do problema, hoje não é difícil perceber que ele se dá inteiramente no espírito hegeliano." Objetivação, alienação e exteriorização (*Entäusserung*) são vistas por Heidegger como indissolúveis. Isso, porém, se dá com uma ressalva importante: para Hegel, a questão da objetivação e da alienação se relacionariam na práxis histórica e têm sua resolução no âmbito do espírito absoluto; com Heidegger, isso não se dá pois a própria noção de objetivação é vista como algo a ser questionado; além do que, embasada na condição de ser-para-a-morte (*Sein zun Tode*), Heidegger não cessa de afirmar a finitude (*Endlichkeit*), e não o absoluto. A alienação é um tema de grande importância e o autor de *Ser e tempo* a vê com ligação à noção objetivação a qual, por sua vez, constituiria uma reificação alienante *(entfremdente Verdinglichung*), para que se use a dicção de Lukács da *Ontologia do ser social*. Não deixa de ser um tanto quanto exagerado, porém, dizer que isso ocorre "inteiramente no espírito hegeliano". Esse "espírito" mesmo é visto pelo autor alemão como metafísico e, como tal, criticável, como já visto no primeiro capítulo. Assim, vê-se que Heidegger procura, remetendo a algo mais originário *(ursprünglich)* - a própria questão do Ser (*Sein*), apreendida pela hermenêutica do ser-aí (*Dasein)* - criticar o ímpeto ativo moderno, tão valorizado por Hegel, mas também por Marx e Lukács. Nesse sentido, há uma inseparabilidade entre a objetivação, a exteriorização e a alienação, como em Hegel; mas Heidegger diferencia-se essencialmente desse tanto no que diz respeito ao diálogo com a filosofia, quanto no que toca a práxis e o apego à finitude (*Endlichkeit*) do conhecimento.

Para Heidegger, não é a atividade transformadora do mundo que é primordial ao se tratar da filosofia – se assim fosse, também seria central para o autor a noção de objetivação (*Vergegenständlichung*) e de trabalho e isso não se dá. A filosofia que não

questiona de modo decidido e resoluto a época moderna estaria apegada à perda de si *(Verlorenheit*), sendo incapaz de remeter para algo que vá além dela – o ímpeto ativo do homem moderno, pois, configurar-se-ia como alienação (*Entfremdung*), como perda de si. Novamente, pois, seria preciso um passo de volta (*Schritt zurück*), o qual, no percurso heideggeriano, é indissolúvel de uma abordagem fenomenológica.

O autor de *Ser e tempo* procura questionar o ponto de partida da filosofia moderna, segundo ele, o partir da experiência da autoconsciência *(Selbstbewusstsein)*. Com o tratamento do ser-aí (*Dasein)*, procura estabelecer, e re-pensar (*er-denken*), uma abordagem esquecida na modernidade e que trouxesse consigo a noção de Ser (*Sein*), uma questão de grande importância. Pode-se dizer, pois, que a "ontologia fundamental" heideggeriana, de certo modo, busca uma via para que a práxis mundana não seja somente alienada (*entfremdet*), para que o ser-aí não se prenda à perda de si *(Verlorenheit*). Mas, para isso, a práxis só poderia ser pensada, ancorada, nas estruturas fundamentais da constituição do ser-aí e do sentido do Ser (*Seinssin)*, apreendidos primeiramente pela fenomenologia. Sem a abertura *(Erschlossenheit)* propiciada pela clareira do Ser *(Lichtung des Seins)*, o ímpeto prático teria consigo a alienação (*Entfremdung*), de tal feita que a atitude serena e o cuidado (*Sorge*), os quais permitiriam o meditar, seriam essenciais ao se opor à agressão e ao domínio presentes no pensar metafísico e na ontologia tradicional. A alienação, nesses termos, não é uma questão primordialmente social e prática, ela só é prática enquanto é ontológica, enquanto é parte do percurso pelo qual a experiência do ser-aí pode ser levada a uma crítica da perda de si. A questão do Ser, assim, ganha importância ao passo que:

> Já não pensamos mais o ser (*Sein*) a partir do ente (*Seiende*), senão que o pensamos como ser, isto é, como fundamento, isto é, não como ratio, não como causa primordial, não como fundamento racional, mas como um deixar existir concretamente. (HEIDEGGER, 2000, p. 160)

Busca-se um "deixar existir concretamente", justamente o que se vê também na passagem em que o autor alemão trata da rosa. Não há, pois, qualquer ímpeto de se buscar o "se isso...então será aquilo" das coisas e da realidade efetiva (*Wirklichkeit*) – a apreensão que se dá nesses termos é criticada, juntamente com uma noção de fundamento (*Grund*) que não se relacione com o re-pensar (*er-denken*) as questões mais originárias. Lukács, por sua vez, entende a razão como algo muito importante e a valoriza também nos termos que Heidegger nega. Tem-se outra distinção importante.

Na “ontologia fundamental” não se tem por essencial as causas, as relações causais, mas a abertura *(Erschlossenheit)* que só poderia se dar com um “deixar existir”.

Enquanto o marxista enfoca uma ontologia que busca os nexos reais presentes na realidade objetiva, o autor de *Ser e tempo* está à procura daquilo que fora modernamente esquecido e que poderia ser re-pensado (*er-denken*) por “um pensar e um dizer que, de modo algum, produz uma objetivação (*Vergegenständlichung*)”. De um lado, uma ontologia que busca a compreensão daquilo que é real e racional; doutro um pensar que remete para além do ente (*Seiende*) e da realidade efetividade (*Wirklichkeit*). Isso deixa mais concreto o modo distinto pelo qual os dois pensadores lidam com o mundo, um buscando uma superação (*Aufhebung*), outro um passo de volta (*Schritt zurück*).

É para Lukács essencial a primazia da realidade efetiva (*Wirklichkeit*) enquanto para Heidegger tem primazia o poder-ser (*sein können)*, a possibilidade (*Möglichkeit)* apreendida fenomenologicamente na ontologia fundamental.

Para o autor de *Ser e tempo*, sendo a realidade efetiva (*Wirklichkeit*) fruto de um mundo (*Welt*) em que o esquecimento impera, é preciso um passo de volta (*Schritt zurück*), frente a ela, de modo que o percurso fenomenológico pode ser visto como aquele em que, partindo da cotidianidade (*Alltaglichkeit*) mesma, eivada pela alienação (*Entfremdung*), remete-se para além, para algo fundamental à abertura *(Erschlossenheit)* propiciada ao ser-aí (*Dasein)* e às suas possibilidades (*Möglichkeit*) mais próprias, autênticas (*eigentlich*). E isso somente seria possível ao se conjugar fenomenologia e ontologia numa hermenêutica do ser-aí, a qual tem por pergunta fundamental aquela sobre o sentido do Ser (*Seinssin)*, e por pergunta condutora aquela sobre a analítica do ser-aí. Vê-se, portanto, que ao não ter por central uma superação (*Aufhebung*) da filosofia precedente, e por negar as categorias da filosofia clássica alemã (apropriadas criticamente pelo marxismo), Heidegger, buscando um apelo originário *(ursprünglich)*, não enfoca a objetividade (*Gegenständlichkeit*), a objetivação (*Vergegenständlichung)* ou a concretude da realidade efetiva em que a exteriorização (*Entäusserung*) e a alienação (*Entfremdung)* relacionam-se de modo tenso e contraditório em meio à realidade social. Antes, vendo a primazia dessas categorias como sintoma do esquecimento do ser (*Seinsvergessenheit)*, relacionado à queda (*Verfallen*), Heidegger procura enveredar a filosofia para a sua dimensão originária em que o poder-ser (*sein können)* mais próprio, autêntico, pode vir à tona enquanto possibilidade.

Assim, é mesmo possível dizer que a diferença ontológica (*ontologisch Differenz*) heideggeriana relaciona o ôntico e o mundo circundante (*Umwelt*) vistos por

aquilo ao-alcance-da-mão (*aus dem Vorhandenden*) com uma situação de reificação (*Verdinglichung*) inerentemente alienada (*entfremdet*). Seria preciso, assim, remeter ao Ser (*Sein*) passando pela analítica do ser-aí e rumando às possibilidades (*Möglichkeit*) existenciais (*Existenzial*), que expressam o poder-ser (*sein können*) mais próprio (*eigentlich*) buscado pelo autor de *Ser e tempo*.

## 2.4 Lukács e a crítica ao "método" e à ontologia de Heidegger

Percebe-se que as críticas de Heidegger ao procedimento de Lukács seriam muitas; porém, deve-se dizer que a recíproca também é verdadeira. Pelo que se tratou até aqui restaram claras divergências quanto ao tratamento a ser dado à ontologia; notou-se que, para o autor de *Ser e tempo*, alguém como o marxista húngaro permaneceria preso àquilo que procura negar. A ênfase na transformação consciente da realidade seria, em verdade, um modo de se prender ao ente (*Seiende*) e de se buscar o assenhoramento, a dominação. Continuar-se-ia em uma situação eivada pela alienação (*Entfremdung*), situação na qual ao homem "se lhe encobre seu poder-ser (*sein können)* mais próprio (*eigentlich*)." Ao não enfocar a fenomenologia e a abertura *(Erschlossenheit)*, a clareira do Ser *(Lichtung des Seins)*, estaria vedado o remeter para além do ente e do meramente ôntico: estaria vedada a própria ontologia fundamental. O poder-ser (*sein können*) mais próprio (*eigentlich*) do ser-aí (*Dasein)* ficaria encoberto e desenvolver-se-ia o ímpeto ativo moderno, o qual partiria do esquecimento do ser (*Seinsvergessenheit)* e, deste modo, buscaria a agressão, tendo-se uma abordagem essencialmente técnica e manipulatória. A própria filosofia estaria se perdendo.

No entanto, segundo Lukács, seria Heidegger que perderia o essencial. Sem enfocar a transformação da realidade social, todo pensamento poderia ser levado a uma postura em que se tem um "pensamento extremamente complicado, que trabalha com categorias bastante sutis e retorcidas, ao qual falta apenas uma ninharia: não referir-se ao núcleo da questão." Segundo o autor da *Ontologia do ser social*, no autor alemão:

> Trata-se de refutar os perigos que ameaçam a própria "existência" de tal modo que o homem não se considere obrigado por isso a modificar as próprias condições exteriores de vida e, muito menos, a cooperar para a transformação da realidade social objetiva. (LUKÁCS, 1970, p. 89)

Frente à realidade objetiva aviltante do capitalismo, Heidegger dá um "passo de volta" (*Schritt zurück*), buscando retomar, com a fenomenologia, aquilo levado ao esquecimento. A crítica à alienação (*Entfremdung*) heideggeriana também se dá nos moldes daqueles que buscam "refutar os perigos que ameaçam" o próprio ser-aí (*Dasein*). O mundo (*Welt*) moderno é visto como essencialmente hostil, sendo preciso questioná-lo para que fosse possível tratar daquilo "digno de ser pensado" por meio de um re-pensar (*er-denken*). Para o autor da *Ontologia do ser social*, tal postura levaria o pensamento heideggeriano a refutar a centralidade da práxis social, da transformação social - tratada por Lukács com referência às categorias da objetivação

(*Vergegenständlichung*), da exteriorização (*Entäusserung*) e da alienação (*Entfremdung*). Ter-se-ia um posicionamento, em verdade, conservador: as "condições exteriores de vida" parecem não ser passíveis de transformação e a "transformação da realidade social objetiva" estaria fora de questão para a filosofia. Deste modo, a questão da alienação teria sido colocada pelo autor de *Ser e tempo* em um plano equivocado: buscaria questionar a alienação não no plano da práxis concreta e histórica, mas na procura de questões de fundo que continuariam impensadas na modernidade.

Se para o marxista a alienação (*Entfremdung*) se coloca como questão central na modernidade e só é passível de superação (*Aufhebung*) diante das condições modernas e por meio da práxis consciente, o mesmo não se dá com Heidegger. A própria ênfase na práxis transformadora é vista pelo pensador alemão como inseparável da alienação. O passo de volta (*Schritt zurück*) heideggeriano significa também um cuidado extra quando se trata da atividade transformadora a qual, se tivesse por base as determinações modernas e as categorias de sujeito e objeto, levaria à perda de si *(Verlorenheit*).

Em Heidegger a objetivação (*Vergegenständlichung*) é relacionada à reificação (*Verdinglichung*) e à alienação (*Entfremdung*) de modo que, para se escapar de um pensar preso à cotidianidade (*Alltaglichkeit*) – marcada pelo domínio de potências estranhas, alienadas (*entfremdet*) - seria preciso ter em conta "um pensar e um dizer que, de modo algum, produz uma objetivação". Ou seja, diante da reificação capitalista, tomar-se-ia a realidade social objetiva, em si, como reificada (*verdinglich*) de modo que não seria primordialmente do desenvolvimento dessa realidade contraditória que poderia emergir algo novo, mas do pensar aquilo que modernamente não se mostra, que aparece como essencialmente encoberto. Ou seja, Lukács não postula que Heidegger não vise à prática histórica. Diz, antes, que o modo pelo qual o faz tem implicações concretas ligadas a uma postura idealista em que a práxis social e histórica não é central. Ela, no entanto, sempre está presente. Em se tratando de um pensamento que se coloca frente à realidade social, mesmo que em um passo de volta (*Schritt zurück*), trata-se de uma ideologia e, sempre pontuou Lukács, "não há nenhuma ideologia inocente".

Se é preciso de cuidado com a firmação segundo a qual a alienação (*Entfremdung*) é vista em Heidegger "inteiramente no espírito hegeliano", uma crítica de Lukács endereçada ao tratamento da questão em Hegel parece – da perspectiva marxista - poder ser endereçada à posição heideggeriana: ter-se-ia com o procedimento fenomenológico o "fim da realidade objetiva, ou seja, da realidade em geral". Na fenomenologia que é via de acesso à ontologia, a oposição entre materialismo e

idealismo parece ser algo questionável de modo que, como ser-no-mundo (*In-der-Welt-Sein*), o ser-aí (*Dasein)* e sua hermenêutica teriam consigo o esfacelamento dessa oposição. Com isso, segundo o marxista húngaro, supostamente haveria o "descobrindo no campo filosófico uma 'terceira via'" (LUKÁCS, 1959, p. 18) entre materialismo e idealismo, a qual seria acompanhada pela "repulsa da realidade objetiva e a negação de sua cognoscibilidade racional". (LUKÁCS, 1959, p. 20) Em Heidegger, a realidade efetiva (*Wirklichkeit*) e os rumos dessa, em verdade, da própria sociedade, não seriam a questão central para a filosofia, pois. Mesmo que o autor de *Ser e tempo* tratasse de questões essenciais de sua época, como aquela da alienação, sua abordagem tomaria distância da apreensão reta das próprias relações socais existentes na medida em que seria preciso um passo de volta (*Schritt zurück*) diante das mesmas. Se para Lukács deve-se buscar a superação (*Aufhebung*) da alienação, o que implica em partir das determinações da própria modernidade, o mesmo não se dá em Heidegger, que procura questionar a pertinência dessas determinações para o pensar autêntico (*eigentlich*).

O pensador alemão teria sido extremante perspicaz ao tratar de uma questão de grande relevo como a alienação (*Entfremdung*). Mas, ao mesmo tempo, sua abordagem (inovadora e interessante até certo ponto), diante da reificação (*Verdinglichung*) capitalista, teria uma fuga, um "passo de volta" (*Schritt zurück*) frente à realidade, de modo que, por isso, a realidade objetiva apareceria somente pela fenomenologia, sendo negada sua "cognoscibilidade racional" e a busca dos nexos objetivos presentes no próprio real. A crítica à noção de razão (*Vernunft*) empreendida por Heidegger é indissociável de certo afastamento quanto às relações sociais cuja transformação seria necessária aos olhos do marxismo. A defesa lukacsiana da dialética, pois, coloca-o em um percurso de contraposição a Heidegger, pois o último que é avesso à própria dialética e à compreensão do mundo enquanto uma "realidade objetiva".

Buscar-se-ia remeter para além do ente (*Seiende*) que se apresenta de imediato na vida cotidiana (*Alltagsleben*) dos homens, mas, ao mesmo tempo, partindo-se da diferença ontológica (*ontologisch Differenz*), não se procuraria os nexos "se isso...então será aquilo" que se relacionam na realidade de modo complexo. Por isso, nos termos do autor húngaro e de sua ontologia, pode-se falar do "fim da realidade objetiva, ou seja, da realidade em geral". Se a posição materialista de Lukács busca esses nexos, enxergando nas categorias formas de ser (*Daseinformen*), determinações de existência (*Existenzbestimmungen*), a ontologia fenomenológica, por outro lado, permaneceria no campo idealista. Para o marxista húngaro, "o método de Heidegger é radicalmente

subjetivista: suas descrições versam exclusivamente sobre os reflexos anímicos da realidade econômico-social." (LUKÁCS, 1970, p. 79) Ao criticar a alienação (*Entfremdung*), Heidegger critica a busca pela reta apreensão da realidade objetiva e, para Lukács, tal postura seria equivocada, levando – ao se tratar da questão da alienação, por exemplo – à impossibilidade de apreensão do real, o qual, assim, é visto como um falso problema para a filosofia. Afastando-se da objetividade do ser (objetivo, histórico, processual)[142], ter-se-ia uma fenomenologia em que não só não existe objeto sem sujeito – a realidade de ambos é negada pela ontologia fundamental com o auxílio da noção de ser-aí (*Dasein)*. A hermenêutica do ser-aí heideggeriana, pois, é enxergada como um passo em falso em direção à ontologia – ter-se-ia de um lado o subjetivismo da fenomenologia, doutro o pseudo-objetivismo da ontologia fundamental.

Também Heidegger permaneceria, em verdade, preso àquilo que busca negar. E de modo concreto. Ao criticar o subjetivismo moderno e buscar uma "terceira via" entre materialismo e idealismo, sua filosofia, embora trate de questões importantes como a alienação (*Entfremdung*), trata-as em um âmbito em que fenomenologia e a hermenêutica não partem senão do sujeito histórico concreto próprio à sociedade capitalista. Deste modo, não obstante todo o esforço para se questionar o subjetivismo, segundo Lukács, "em Heidegger, o *Dasein* não é uma modalidade objetiva da existência, mas uma forma de existência (da consciência) humana." (LUKÁCS, 1968 b, p. 75) A fenomenologia, partindo de uma existência humana concreta e histórica até certo ponto, colocaria entre parênteses aquilo de maior importância, a realidade econômico-social com sua gênese e estrutura, tratando somente dos reflexos anímicos dessa e, assim, mistificando-a. Ter-se-ia o "subjetivismo insuperável da fenomenologia". (LUKÁCS, 1970, p. 84) O acesso ao Ser (*Sein*), pois, deixaria de lado justamente aquilo essencial, a objetividade (*Gegenständlichkeit*) e processualidade do ser. Tem-se, pois, que o marxista húngaro enxerga o filósofo alemão como avesso à dialética e, deste modo, contrário também à apreensão reta da realidade objetiva.

A transformação consciente da realidade objetiva teria sido relegada de tal modo que a "fuga" heideggeriana, concatenada com seu passo de volta (*Schritt zurück*), desaguaria no seguinte: "a aversão à objetividade e à racionalidade se revela [...] como uma tomada de posição decididamente contra o progresso social". (LUKÁCS, 1959, p.

[142] Para Marx, em que Lukács se baseia, há certa autarquia do ser, havendo, em verdade, não um Ser (*Sein*), mas seres, entes mundanos: "um ser que não tenha nenhum objeto fora de si não é nenhum ser objetivo. Um ser que não seja ele mesmo objeto para um terceiro ser não tem nenhum ser para seu objeto, isto é, não se comporta objetivamente, seu ser não é nenhum [ser] objetivo." (MARX, 2004, p. 127)

21) Sem vislumbrar a possibilidade (*Möglichkeit*) da superação (*Aufhebung*) concreta da sociedade civil-burguesa (*bürguerliche Gesellschaft*), a reificação (*Verdinglichung*) capitalista e a alienação (*Entfremdung*) são problematizadas, mas a fenomenologia e a hermenêutica, indissociáveis da ontologia heideggeriana, resultariam num afastamento da práxis transformadora, buscando-se escapar com idealismo dos "perigos que ameaçam a própria 'existência'", ameaçam o próprio ser-aí (*Dasein).* Portanto, neste plano, a crítica heideggeriana à alienação seria vã, uma vez que não vai aos fundamentos econômico-sociais da sociabilidade capitalista. O progresso social seria igualmente rechaçado, deste modo. Portanto, para o marxista, o modo como Heidegger avança na filosofia, no plano em que se colocam as tarefas da ontologia, seria criticável:

> A historicidade *(Geschichtlichkeit)* do Dasein constitui, certamente, - na sua definição verbal – um dado primeiro da ontologia de Heidegger. Mas rejeitando enquanto "temporalidade vulgar" a história econômica e social, a única concreta e verdadeira, tomando o indivíduo isolado e suas experiências vividas como ponto de partida, Heidegger serve-se de instrumentos teóricos que são sensivelmente da mesma qualidade dos outros pensadores burgueses. A essência da "realidade humana" (isto é, o homem), assim como o núcleo ontológico de suas situações mutáveis permanecerá para ele, como para seus discípulos franceses, abstrata e supra-histórica. (LUKÁCS, 1968 b, p. 138)

Em Lukács, tratando das categorias como formas de ser (*Daseinformen*), a transformação da realidade objetiva converge com a abordagem ontológica. Ver na historicidade *(Geschichtlichkeit)* um "dado primeiro da ontologia" seria algo muito proveitoso e que deveria levar à centralidade do processo objetivo pelo qual o devir constitui-se enquanto tal no tempo. Porém, isso seria tudo que não ocorre em Heidegger, que vê no processo concatenado por nexos "se isso...então será aquilo" algo a ser criticado, inclusive, enquanto algo metafísico, ligado à ontologia tradicional. O processo histórico objetivo, pois, seria, visto como "temporalidade vulgar", a qual teria como maior representante Hegel, justamente aquele pensador burguês mais importante ao marxismo no plano da filosofia. A história econômica e social, assim, entraria na filosofia heideggeriana pelas portas dos fundos, somente quando no percurso fenomenológico caro à hermenêutica do ser-aí (*Dasein)* a situação desse último está permeada pela historicidade. Tratar-se-ia da história "concreta e verdadeira" à medida que se têm "experiências vividas como ponto de partida" naturalizando-se a "forma de existência (da consciência) humana" típica do capitalismo.

A ligação estabelecida por Lukács entre história e ontologia é de outro tipo: não busca a historicidade *(Geschichtlichkeit)* que permeia o sentido do Ser (*Seinssin)* e a hermenêutica do ser-aí (*Dasein)* heideggerianos, mas o processo objetivo pelo qual a

própria experiência valorizada pelo autor alemão se torna concreta histórica e socialmente. O processo ontogenético do real é central sendo a experiência humana somente possível por ser constituída pelo processo histórico pelo qual o homem se torna homem primeiramente e, depois, pelo processo em que as sociedades humanas se desenvolvem contraditoriamente e chegam, por meio de um processo contraditório de afastamento das barreiras naturais, ao capitalismo. Sem se tratar desses processos e sem tê-los por centrais no desenvolvimento de uma ontologia, "a essência da 'realidade humana' (isto é, o homem)", do ser-aí, "assim como o núcleo ontológico de suas situações mutáveis permanecerá [...] abstrata e supra-histórica."

Por isso, mesmo que Heidegger trate do ser-com (*Mitsein*), seu ponto de partida seria o "indivíduo isolado", cuja derrelição (*Geworfenheit*) coloca-o frente ao mundo de modo ahistórico como se houvesse ocorrido alguma queda (*Verfallen*) pela qual impera alienação (*Entfremdung*).[143] Isso, segundo Lukács, expressa o fato de Heidegger não deixar de ter consigo uma cerca concepção teológica, no caso, manifesta na medida em que "a derrelição é o ato criador de um Deus que não existe." (LUKÁCS, 2012, p. 94)

A historicidade *(Geschichtlichkeit)* que Lukács valoriza em sua ontologia diz respeito primeiramente ao processo pelo qual o homem, um ser social (*gesellschaftlichen Seins*), faz a sua própria história sob condições legadas pelo passado. Para ele, assim como para Marx, "seres humanos se tornam indivíduos somente pelo processo da história." (MARX, 1993, p. 496) Por isso, o percurso de constituição histórica do presente, permeado por nexos "se isso...então será aquilo" não poderia ser deixado de lado e, em verdade, é a chave do método ontológico-genético de Lukács.

Heidegger não compartilha dessa perspectiva, ao menos não ao modo de Lukács, como se nota. No entanto, para se tratar da questão melhor é preciso ir para um grau de concretude maior do pensamento dos dois autores, averiguando não só o "método" de ambos ou a relação que têm com a noção de ontologia. No autor de *Ser e tempo*, é preciso se ver como se desenvolve a analítica do ser-aí (*Dasein)* em que a noção de ser-no-mundo (*In-der-Welt-Sein*) relaciona-se com o ser-com (*Mitsein*); já no autor da *Ontologia do ser social*, deve-se ver como, por meio do trabalho primariamente, há o afastamento das barreiras naturais de modo que o homem se torna um ser crescentemente social, sendo as diversas espécies de alienação (*Entfremdung*) essencialmente fenômenos sociais e, como tais, passíveis de supressão (*Aufhebung*).

[143] Diz Mészáros nesse sentido que "a ideia heideggeriana de alienação (*Entfremdung*) como 'dimensão fundamental da história' é, na verdade, profundamente anti-histórica." (MÉSZÁROS, 1991, p. 149)

Lukács, portanto, desenvolve sua ontologia como uma antípoda de *Ser e tempo* não só ao valorizar a apreensão da realidade efetiva (*Wirklichkeit*), mas também enquanto vê o rechaço da mesma enquanto uma realidade inerentemente alienada (*entfremdet*) como uma posição concreta em que a transformação consciente do mundo é deixada de lado na medida mesma em que se buscam possibilidades (*Möglichkeit*) mais autênticas (*eigentlich*) ao ser-aí (*Dasein*). A atitude de Heidegger, assim, poderia levá-lo a tratar de temas essenciais; mas não traria consigo uma crítica real e efetiva (*wirklich*) ao mundo capitalista. Antes, ter-se-ia a busca ilusória de uma transposição idealista desse mundo, remetendo-se à diferença ontológica (*ontologisch Differenz*).

## 2.5 Trabalho, afastamento das barreiras naturais, sociabilidade e alienação (*Entfremdung*)

A crítica de Lukács a Hegel passa pela crítica à teleologia. No entanto, é preciso notar que o pensador húngaro não critica o autor da *Fenomenologia do espírito* por enfocar essa categoria, mas por não o fazer de modo acertado. O trabalho e a história não se articulariam, para o autor da *Ontologia do ser social*, pela astúcia da razão e pela realização da razão (*Vernunft*) na história; para ele, "Marx nega a existência de toda a teleologia fora do trabalho (da práxis humana)." (LUKÁCS, 2004, p. 67)

Isso significa que é primordial a compreensão da práxis humana sem referência a quaisquer *télos* alheios à atividade do próprio homem – trata-se de um pensamento da imanência do ser e não da transcendência do mesmo, tal qual ocorre em Heidegger com referência à diferença ontológica (*ontologisch Differenz*). Se, mesmo no "marxismo", a teleologia fora colocada na história, vendo-se essa última como um processo regido por uma necessidade, tratou-se do "exagero da lógica" e do "exagero da necessidade", que marcaram, sobretudo, o hiperracionalismo à Stálin. Esses foram criticados por Marx e, para Lukács, infelizmente, estiveram presentes no "marxismo" com força: "sabemos muito bem que este último, nas histórias da filosofia, raras vezes foi considerado como uma ontologia." (LUKÁCS, 2004, p. 36) Resta clara na passagem uma crítica à logicização da realidade presente ao se colocar um *télos* na história. Isso significa que, na melhor das hipóteses, houve regresso quanto às conquistas de Marx nesse campo, sendo preciso um esforço no sentido do renascimento do marxismo sob o solo de uma crítica ontológica, em que a objetividade (*Gegenständlichkeit*) e a historicidade *(Geschichtlichkeit)* do ser são apreendidas de modo justo e cuidadoso.

Partindo da crítica a Hegel segundo a qual nesse pensador "a categoria do trabalho é desenvolvida antes que, na sequência evolutiva lógico-ontológica, tenha surgido a vida" (LUKÁCS, 1979 b, p. 57), o marxista húngaro procura estudar a historicidade *(Geschichtlichkeit)* do ser social (*gesellschaftlichen Seins*) buscando a ontogênese do próprio homem, que, assim, nunca pode ser considerado por meio da derrelição (*Geworfenheit*).[144] A apreensão da relação do homem com a natureza, vista em obras como *Ideologia alemã*, *O capital* e *Origem da propriedade privada, da família e do Estado*, dá fôlego à ontologia lukacsiana, que vê-se deparada com a

[144] Diz Lukács: "a derrelição (*Geworfenheit)*, como substituto existencialista da gênese, obstrui o caminho até ela. Ela evidencia ontologicamente a essência totalmente estranha (*entfremdet)* do ser-aí (*Dasein*), mas converte isso – no quadro da vida terrenal – em algo definitivo, irrevogável." (LUKÁCS, 2012, p. 95)

passagem do ser natural ao ser social e com o processo pelo qual essa ocorre concretamente. Neste sentido, o trabalho[145] estaria ligado ao próprio tornar-se homem do homem, sendo que o último possui uma ineliminável base natural ao mesmo tempo em que não pode ser reduzido de modo algum a essa base. Para Lukács, uma das conquistas do marxismo se comparado às filosofias anteriores seria:

> O descobrimento de que o homem produziu a si mesmo mediante seu próprio trabalho (mediante a linguagem, necessária à realização do trabalho), ou seja, o descobrimento de que o homem levou a cabo seu salto desde o reino animal com suas próprias forças, sem mescla de poderes ultraterrenos. (LUKÁCS, 1966 d, p. 558)

A própria compreensão da historicidade *(Geschichtlichkeit)* e da objetividade (*Gegenständlichkeit*) do ser levaria ao questionamento acerca do modo como, em meio a relações objetivas, há um salto qualitativo, um salto ontológico do ser natural ao ser social (*gesellschaftlichen Seins*) – Lukács, assim, distingue-se de Heidegger também na medida em que busca compreender o ser natural e o processo que marca esse ser. Ou seja, sua ontologia do ser social tem por base uma ontologia do ser natural (Cf. TERTULIAN, 2003).[146] Se a ontologia fundamental heideggeriana trata essencialmente da posição do homem no mundo (*Welt*), o mesmo não se dá do mesmo modo com a ontologia materialista lukacsiana, a qual procura os nexos por meio dos quais, historicamente, por meio de relações concatenadas objetivamente, se tem o salto do ser natural ao ser social. Ao contrário de Heidegger, em Lukács, é essencial a gênese do

---

[145] A categoria do trabalho é de grande importância para Lukács e para Marx. Isso, no entanto, não faz desse um princípio, um início de um sistema. Quando se parte do trabalho em uma ontologia do ser social, tem-se em conta o fato de este ser efetivo (*wirklich*) em determinada sociabilidade a qual ilumina as precedentes. Como diz Marx, "a sociedade civil-burguesa (*bürguerliche Gesellschaft*) é a mais complexa e desenvolvida relação histórica de produção. As categorias que exprimem as relações desta sociedade, e que permitem compreender a sua estrutura, permitem-nos ao mesmo tempo entender a estrutura e as relações de produção das sociedades desaparecidas, sobre cujas ruínas e elementos ela se ergueu, cujos vestígios ainda não superados continuam a arrastar consigo, ao mesmo tempo em que desenvolve em si a significação plena de alguns indícios prévios, etc." (MARX, 1993, p. 105) Isso tem como consequência não só não se poder "deduzir" uma ontologia a partir da categoria de trabalho. Se as categorias são formas de ser (*Daseinformen*), determinações de existência (*Existenzbestmmungen*), sua existência é histórica; e mais: o próprio processo de conhecimento pelo qual se pode apreender essa categoria tem como suposto relações históricas objetivas. Nisso, diz Marx: "a indiferença em relação a toda a forma particular de trabalho supõe a existência de uma desenvolvida totalidade de gêneros reais de trabalho, nenhum dos quais predomina sobre os outros. Assim as abstrações mais gerais apenas podem surgir quando surge o desenvolvimento mais rico do concreto, quando um elemento aparece como o que é comum a muitos, como comum a todos. Então, já não pode ser pensado unicamente como forma particular isolada. Por outro lado, essa abstração do trabalho como tal não é meramente uma abstração mental retirada da totalidade dos gêneros de trabalho. A indiferença frente os específicos gêneros de trabalho corresponde a uma sociedade em que os indivíduos podem facilmente passar de um gênero de trabalho ao ouro, e em que o gênero de trabalho é uma questão de oportunidade para eles." (MARX, 1993, p. 104) Para a questão, Cf. SARTORI, 2010 a, e Cf. CHASIN, 2009.

[146] Lukács critica Heidegger, neste sentido, na medida em que "sua ontologia leva em conta somente o ser humano e suas relações sociais. Ele esboça, portanto, uma ontologia do ser social, na qual todos os problemas autônomos da natureza desaparecem como irrelevantes." (LUKÁCS, 2012, p. 83)

próprio mundo dos homens. O metabolismo do homem com a natureza é essencial para a própria ontogênese do homem o qual, de modo algum, pode ser concebido seja como criatura seja como um ente cuja derrelição (*Geworfenheit*) é uma determinação ontológica, sendo a cotidianidade (*Alltaglichkeit*) alienada (*entfremdet*), não fruto de uma queda (*Verfallen*), mas de determinações históricas objetivas cuja base primeira pode estar nas relações mais basilares do homem, mas que não se identificada com essas relações; antes, precisa ser pensada tendo em mente todo um processo, ininteligível sem a compreensão do trabalho concreto e da conformação objetiva e histórica do homem.

> Pela produção, por o trabalho subjacente a mesma, o homem se faz homem [...], mas por obra do trabalho se produz algo ao mesmo tempo decisivo para nosso problema: a separação e a vinculação simultâneas do homem e da natureza. (LUKÁCS, 1966 d, p. 309)

O metabolismo do homem com a natureza é a base do ser social (*gesellschaftlichen Seins*). A sociabilidade, pois, não é dada – é produzida concreta e humanamente. Diz-se na *Ideologia Alemã*, "o primeiro pressuposto de toda a história humana é, naturalmente, a existência de indivíduos humanos vivos." Isso teria como consequência que "o primeiro fato a se constatar é, pois, a organização corporal desses indivíduos e, por meio dela, sua relação dada com o restante da natureza." (MARX; ENGELS, 2007, p. 35) O homem, pois, é parte da natureza, mas não se reduz a isso.[147] No processo pelo qual consegue se colocar frente à natureza, pode-se dizer, surge o trabalho em sua particularidade, a qual somente é possível com a "separação e vinculação do homem e da natureza".[148] Ou seja, o trabalho é algo cujas determinações, embora presentes de modo semelhante nos animais mais evoluídos, é peculiar ao homem.[149] O processo em que há um salto, um "salto ontológico", do ser natural ao ser social, não pode ser tratado aqui com o cuidado devido e é de difícil estudo. (Cf. LUKÁCS, 2004) No entanto, deve-se ressaltar que o homem nesse processo não se adapta simplesmente ao ambiente – como dito, há uma "adaptação ativa" de modo que a práxis social remete para além da situação existente e aparentemente dada. Ao

[147] Diz Marx que "a natureza é o corpo inorgânico do homem, a saber, a natureza enquanto ela mesma não é o seu corpo, com o qual ele tem de ficar num processo contínuo para não morrer. Que a vida física e mental do homem está conectada coma natureza não tem outro sentido senão que a natureza está interconectada consigo mesma, pois o homem é parte da natureza." (MARX, 2004, p. 84)

[148] Como dizem Marx e Engels: "o primeiro ato histórico é, pois, a produção dos meios para a satisfação dessas necessidades, a produção da própria vida material, e este é, sem dúvida, um ato histórico, uma condição fundamental de toda a história, que ainda hoje, assim como há milênios, tem de ser cumprida diariamente, a cada hora, simplesmente para manter os homens vivos." (MARX; ENGELS, 2007, p. 33)

[149] Marx que diz em *O capital* durante seu tratamento do trabalho que "pressupomos o trabalho numa forma em que pertence exclusivamente ao homem". (MARX, 1988, p. 142) Cf. SARTORI, 2010 a.

transformar suas condições de vida, o homem transforma a si mesmo[150], por mais que isso ocorra no início de modo rudimentar e sob uma base natural inicialmente dada.

O seja, primariamente, pelo trabalho, tem-se o metabolismo entre o homem e a natureza.[151] Na ontologia do ser social, "a essência do trabalho humano se baseia, em primeiro lugar, em que ela surge da luta pela existência; em segundo lugar, em que essas etapas são produtos de sua atividade autônoma". (LUKÁCS, 2004, p. 58) Portanto, em sua própria sobrevivência, o homem traria algo distinto da mera adaptação – ao construir um instrumento para um uso específico, por exemplo, nada impede que esse seja usado para outros fins no futuro. Há um caráter externo dos produtos humanos quanto ao homem. E, com isso, não é preciso inventar o machado toda a vez que se quer cortar uma árvore; uma vez ele produzido, há certo progresso, que decorre da própria exteriorização (*Entäusserung*). O machado, nesse exemplo, é externo ao homem – no entanto, não se volta contra ele como potência estranha (*entfremdet*) – antes, enriquece o âmbito de suas possibilidades *(Möglichkeit*) e pode enriquecer sua personalidade.

Neste nível de nossa análise, ao se tratar de um instrumento mais elaborado como o machado, corre-se o risco de hipostasiar a práxis social, a qual se desenvolve com base na natureza, mas, que, em um processo demorado de início, afasta progressivamente o domínio dessa sobre o homem. Pelo fato da adaptação do homem ao ambiente ser "ativa", o caráter autônomo da formação do homem dá-se na e pela história em que em primeiro lugar, em sua "luta pela existência", o "homem se faz homem" produzindo sua separação quanto ao ser estritamente natural. Ao mesmo

[150] As seguintes passagens de Marx são elucidativas sobre o assunto: "pode-se distinguir os homens dos animais pela consciência, pela religião e por tudo 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. Ao produzirem seus meios de existência os homens produzem indiretamente sua própria vida material." (MARX, 2001, pp. 10-11) Ai se percebe como aquilo colocado por Lukács já está em Marx e isso fica mais claro quando se cita uma importante passagem de *O capital*: "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 à sua corporeidade, braços e pernas, cabeça e mão, a fim de apropriar-se da matéria natural como forma útil para sua própria vida. Ao atuar, por meio desse movimento, sobre a Natureza externa a ele e ao modifica-la, ele modifica ao mesmo tempo sua própria natureza. Ele desenvolve as potências nela adormecidas e sujeita o jogo de suas forças a seu próprio domínio." (MARX, 1987, p. 142) Para um tratamento dessas passagens em conjunto com a ontologia lukacsiana, Cf. SARTORI, 2010 a

[151] Para Marx, "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 à sua corporeidade, braços e pernas, cabeça e mão, a fim de apropriar-se da matéria natural como forma útil para sua própria vida. Ao atuar, por meio desse movimento, sobre a Natureza externa a ele e ao modificá-la, ele modifica ao mesmo tempo sua própria natureza. Ele desenvolve as potências nela adormecidas e sujeita o jogo de suas forças a seu próprio domínio." (MARX, 1988, p. 142)

tempo, no entanto, vincula-se à natureza como ser social (*gesellschaftlichen Seins*), tratando-se de "separação e [...] vinculação simultâneas". É preciso que isso fique claro.

> O animal é em todas as suas manifestações vitais uma parte da natureza; tampouco pode o homem sair nunca da natureza. Mas mediante seu trabalho, mediante a produção, se ergue frente a essa como uma força substantiva, utiliza-a de um modo cujas necessidades já não estão determinadas por leis naturais, mesmo que as suas relações com a natureza não possam realizar-se senão mediante o desencadeamento prático, a utilização, o conhecimento, etc, das coisas e forças naturais. (LUKÁCS, 1966 d, p. 309)

O homem permanece ligado à natureza, ele tem que sobreviver sempre. No entanto, com Marx, há de se reconhecer que "fome é fome, mas a fome satisfeita com carne cozida e comida com garfo e faca é diferente da fome daquele que devora carne crua, com ajuda das mãos, das unhas e dos dentes." (MARX, 1993, p. 92)[152]

Tal passagem da obra marxiana é muito citada por Lukács, que busca expressar o caráter duplo do homem, sua "separação e vinculação simultânea" da natureza. Tem-se um ser social (*gesellschaftlichen Seins*) cuja base é biológica e, como tal, indissolúvel da esfera natural. E, diante dessa determinação, pelo trabalho, o homem pode se erguer "como força substantiva" frente à natureza não sendo somente um ser natural e preso a limitações previamente estabelecidas naturalmente. Assim, não se tem aí algo essencialmente moderno, como parece sugerir Heidegger: o colocar-se como "força substantiva" é requisito para a ontogênese do homem, para que o mesmo possa fazer uso das determinações objetivas da natureza e, com base nelas, socializar-se. A própria sociabilidade e a historicidade *(Geschichtlichkeit)* do homem têm por base o ser natural e o avanço das potências humanas sobre o último.[153] E mais, há certa reificação (*Verdinglichung*) nesse apreender as determinações objetivas da natureza – isso, porém, não é necessariamente alienado (*entfremdet*); essa compreensão e uso dos nexos objetivos e naturais pode conformar cotidianamente uma reificação inocente (*unschuldig Verdinglichung*) e não uma reificação alienante (*enfrendente Verdinglichung*). Para Lukács, ao passo que a práxis que tem por base o meio material, ele implica sempre em certa reificação na vida cotidiana (*Alltagsleben*); isso, porém, não significa que a mesma se volte ao homem como potência estranha. (Cf. ANTUNES,

[152] Como dizem Marx e Engels, há certo caráter ineliminável nas necessidades naturais, no entanto, essas são permeadas pela história na medida mesma em que "o primeiro pressuposto de toda a existência humana é também, portanto, de toda a história, a saber, o pressuposto de que os homens têm de estar em condições de viver para poder 'fazer história'." (MARX; ENGELS, 2007, pp. 32-33)

[153] Bem disse Bellamy Foster nesse sentido que "Marx e Engels partiram assim de uma ontologia materialista ou realista, em que a natureza, o mundo material, era uma precondição da existência humana, e a produção dos meios de subsistência uma precondição da vida humana em todas as suas múltiplas determinações e portanto da sociedade humana." (FOSTER, 2005, p. 166)

2012) O autor da *Ontologia do ser social* se dissocia de Heidegger de modo decidido – grande parte daquilo que é tratado em *Ser e tempo* na analítica do ser-aí (*Dasein*), assim, poderia ser uma descrição instigante, mas confundiria os dois tipos de reificação, o que seria fatal e somente poderia ser compreendido com uma análise cuidadosa que partisse da ontogênese e do desenvolvimento do ser social, como aquela realizada por Lukács.

> Só o trabalho possui, de acordo com sua essência ontológica, um caráter de mediação, expressamente transacional: é, segundo a sua essência, uma interelação entre o homem (sociedade) e natureza e, por certo, tanto a inorgânica (ferramenta, matéria-prima, objeto de trabalho, etc) como a orgânica, [...] antes de tudo, caracteriza o homem que trabalha a transição desde o ser meramente biológico ao social. (LUKÁCS, 2004, p. 58)

Seguindo esse raciocínio, somente o trabalho, que se coloca primeiramente como "luta pela existência", ligado àquilo mais estritamente natural, pode ir além dessa naturalidade.[154] Não há uma barreira intransponível entre o ser social (*gesellschaftlichen Seins*) e o natural, pois. Tem-se na história um processo pelo qual o homem não é "criado" por qualquer força transcendente – ele produz a si mesmo tanto enquanto indivíduo quanto enquanto gênero. (Cf. VAISMAN, 2009) O homem também não poderia ser visto enquanto lançado (*Geworfenheit*), sendo as determinações objetivas concatenadas por nexos "se isso...então será aquilo" essenciais na sociabilidade do ser social. [155] Com o desenvolvimento do trabalho, e da organização desse, as necessidades naturais tornam-se também sociais - embora nunca possam ser suprimidas (*aufgehoben*) as primeiras - de modo que a atividade humana, em seu nível mais elementar, não é a atividade de um indivíduo isolado do gênero humano, mas a práxis formada por meio da sociedade: "indivíduos produzindo em sociedade - portanto, a produção de indivíduos socialmente determinada -: eis, claro, o ponto de partida." (MARX, 1993, p. 83)

A interelação entre o homem e a natureza, o metabolismo do homem com a natureza, é um sociometabolismo, tratando-se sempre de uma relação que envolve a sociedade. O "desencadeamento prático, a utilização, o conhecimento, etc, das coisas e forças naturais" não só é um ato de adaptação às forças da natureza – não é só uma espécie de reificação inocente (*unschuldig Verdinglichung*), mas um ato social, calcado no conhecimento socialmente produzido e utilizado para finalidades socialmente postas.

Com o "salto ontológico", as "necessidades já não estão determinadas diretamente por leis naturais", passam por relações, em sua essência, sociais. Essas

[154] Com essas bases, é possível dizer que, ao tratar da relação do homem com a natureza, "a crise da Terra não é uma crise da natureza, mas da sociedade." (FOSTER, 1999, p. 12)
[155] Segundo Heidegger, "ser jogado *(Geworfenheit)* significa ser entregue ao ente *(Seiende*) em meio ao ente e ser ao mesmo tempo permeado por ele." (HEIDEGGER, 2009, p. 354)

últimas têm por base o ser natural certamente – porém, a natureza não aparece mais só como algo dado, mas como algo passível de transformação e como algo cuja aproveitabilidade é mediada pela sociedade. Trata-se daquilo muito enfocado por Lukács o processo de afastamento das barreiras naturais, visível na crítica de marxiana:

> [...] essa natureza que precede a história humana não é natureza na qual vive Feuerbach; é uma natureza que hoje em dia, salvo, talvez em recentes formações de ilhas de corais australianas, não existe em lugar nenhum e, portanto, não existe para Feuerbach." (MARX; ENGELS, 2007, p. 32)

Ao se falar de trabalho, portanto, fala-se também de sociedade, da humanidade socializada por meio da práxis social. Nas palavras do autor húngaro, "o trabalho não só acarreta a hominização do homem", ele tem consequências essenciais para o que se trata aqui: "também, simultaneamente, de modo unitário, com esse processo, produz a sociedade humana, o metabolismo com a natureza de que fala Marx é sempre intercâmbio entre sociedade." (LUKÁCS, 1966 d, p. 310) Como diz Ronaldo Fortes: "se trata da ampliação da especificidade das categorias eminentemente sociais expressas na constituição objetiva de seu próprio mundo." (FORTES, 2012, p. 72) Em verdade, depois de certo ponto do desenvolvimento histórico, pois, falar de trabalho é impossível sem se ter em conta a organização social e concreta da vida dos homens:

> A sociabilidade, a primeira divisão do trabalho, a linguagem, etc. surgem sem dúvida do trabalho, mas não numa sucessão temporal claramente determinável, e sim simultaneamente, quanto à essência. (LUKÁCS, 2004, p. 59)

No momento em que o homem consegue se colocar como distinto do ser natural há um salto que implica não só no trabalho propriamente dito. Se "no trabalho estão contidas *in nuce* todas as determinações que [...] constituem a essência do novo dentro ser social (*gesellschaftlichen Seins*)" (LUKÁCS, 2004, p. 59) a sociabilidade insere-se no processo unitário em que linguagem e divisão do trabalho transformam-se pela práxis do homem.[156] O indivíduo, pois, não é mero representante do gênero humano. Ele também o produz. (Cf. VAISMAN, 2009). Neste processo em que o homem deixa de se constituir como um ser somente natural, a sociabilidade aparece como central, sendo o trabalho de grande importância não só porque por meio dele "o homem se faz homem" – esse fazer-se está calcado na "separação e [n]a vinculação simultâneas do

[156] Sobre a linguagem, dizem Marx e Engels: "a linguagem é tão antiga quanto a consciência – a linguagem é a consciência real, prática, que existe para os outros homens e que, portanto, também existe para mim mesmo; e a linguagem nasce, tal qual a consciência, do carecimento, da necessidade de intercâmbio com outros homens. Desde o início, portanto, a consciência já é um produto social e continuará sendo enquanto existirem homens." (MARX; ENGELS, 2007, p. 35)

homem e da natureza." Não há, por si, qualquer atitude agressiva ao se falar do domínio sobre a natureza, pois. A ontologia heideggeriana erra o alvo, seguindo esse raciocínio.

A consciência também tem um papel fundamental. É inseparável da linguagem[157], da divisão do trabalho e sempre é uma consciência socialmente determinada, uma vez que o próprio ato de trabalho é indissociável da mediação da sociedade: "a consciência não pode ser jamais outra coisa que o ser consciente, e o ser dos homens é seu processo de vida real" (MARX; ENGELS, 2007, p. 94) No processo em que o homem deixa de estar subsumido à natureza de modo imediato, a consciência "deixa de ser um mero epifenômeno da reprodução biológica" (LUKÁCS, 2007, p. 228) e adquire certa autonomia ao mesmo tempo em que é inseparável da objetividade (*Gegenständlichkeit*) que se coloca frente a ela na figura da natureza. Pelo trabalho primordialmente, pois, tem-se o ser consciente e a influência consciente do homem diante da realidade social. A separação e vinculação simultâneas do homem e da natureza, pois, não é mais algo imposto por potências estranhas, alienadas (*entfremdet*) somente; tem-se a possibilidade (*Möglichkeit*) de a relação entre o homem e a natureza ser uma relação consciente e ligada ao processo de socialização.

Isso tem consequências quando se trata da separação entre sujeito e objeto:

> Toda práxis tem como fundamento um pôr teleológico, [...] todo pôr teleológico deve ter como pressuposto e consequência o surgimento da dualidade sujeito-objeto, que só é possível, como ser, coexistindo. (LUKÁCS, 2010, p. 80)

É possível se notar que as noções de sujeito e de objeto não estão hipostasiadas. A gênese de tais categorias é um processo real em que, primeiramente, se tem a "separação e a vinculação simultâneas do homem e da natureza". Em um primeiro momento, tais separação e vinculação fazem com que as finalidades humanas possam ser realizadas por meio da natureza e do reconhecimento dos nexos "se isso...então será aquilo" presentes na última - reconhecimento esse em que, por vezes, é inevitável certa reificação inocente (*unschuldig Verdinglichung*). O "pôr teleológico", no entanto, também é o processo pelo qual, mediante a práxis social, busca-se realizar finalidades específicas que ainda não estão presentes de imediato na objetividade (*Gegenständlichkeit*) – quando a consciência deixa de ser um mero epifenômeno, seu papel é ativo e relaciona-se com a teleologia, cuja existência liga-se somente na práxis

[157] Como dizem Marx e Engels, "não apenas o material da minha atividade – como a própria língua na qual o pensador é ativo – me é dado como produto social, a minha própria existência é atividade social; por isso, o que faço a partir de mim, faço a partir de mim para a sociedade, e com a consciência de mim como ser social." (MARX, 2004, p. 107)

social, à objetivação (*Vergegenständlichung*). Deste modo, a realização das finalidades humanas está primariamente ligada à relação do homem com a natureza. Não podendo ser resumida a essa relação, a teleologia a tem por base, ligando-se ao fato de que "tampouco pode o homem sair nunca da natureza" – porém, com o desenvolvimento do ser social (*gesellschaftlichen Seins*), tal relação se torna menos imediata e mais complexa.[158] O que tem desdobramentos importantes. Destaca-se neste campo o caráter de "coexistência" entre sujeito e objeto, o que faz com que ambos, embora distintos, somente possam ser vistos quando se trata da relação existente entre ambos em meio ao processo real, objetivo e tendencialmente unitário da própria história.

A relação mencionada, em sua ontogênese, passa pelo trabalho, podendo a teleologia ser compreendida somente na práxis social, e não enquanto uma espécie de razão (*Vernunft*) na história. A objetivação (*Vergegenständlichung*), com o desenvolvimento social, torna-se mediada de maneira que a linguagem e a divisão do trabalho têm influência essencial com o tornar-se social do homem e com o desenvolvimento da consciência (também um produto social).[159] Mesmo não se podendo dissociar de modo estanque homem e natureza, há uma separação entre ambos a qual se coloca na medida mesma em que a ligação existente entre eles torna-se mais profunda e efetiva (*wirkclih*) com o desenvolvimento social. O separar-se da natureza por meio da auto-atividade – a passagem do ser natural ao ser social (*gesellschaftlichen Seins*) - faz com que o gênero humano venha à tona deixando em destaque o fato de a relação homem-natureza ser, então, crescentemente social, mediada pela sociedade.

A dualidade entre sujeito e objeto só é possível "coexistindo" – e esse coexistir já é, no gênero humano, social - de modo que Lukács concebe sujeito e objeto sempre relacionados, mesmo que, como materialista, admita a existência autônoma da realidade objetiva e do objeto. A existência objetiva da realidade não exclui o fato de que a última pode se tornar crescentemente social. O papel da atividade humana consciente, realizada por meio da teleologia, assim, pode ser decisivo, por vezes. Ele ganha importância justamente quando se tem em conta tratar-se de um processo de afastamento das

[158] É sempre preciso lembrar que, para Lukács, tem-se o "caráter social da imediatidade. Em toda a sociedade ricamente articulada, ela é tão somente o modo pelo qual aparecem mediações largamente absorvidas, as quais o pensamento e a análise devem descobrir na realidade, superando assim a imediatidade no plano conceitual." (LUKÁCS, 1968, p. 97)

[159] Como apontam Marx e Engels, "a linguagem é tão antiga quanto a consciência – a linguagem é a consciência real, prática, que existe para os outros homens e que, portanto, também existe para mim mesmo; e a linguagem nasce , tal como a consciência, do carecimento, da necessidade de intercâmbio com outros homens. Desde o início, portanto, a consciência já é um produto social e continuará sendo enquanto existirem os homens." (MARX; ENGELS, 2007, pp. 34-35)

barreiras naturais. Com esse processo, as condições de existência humanas são, cada vez mais, frutos de sua atividade, de modo que as barreiras colocadas ao homem são, não mais naturais, mas, preponderantemente, sociais. Nisso, se há forças estranhas (*entfremdet*) ao desenvolvimento da humanidade, isso ocorre de modo a se tratar, crescentemente, de impedimentos sociais, e não naturais.

Fazem parte do desenvolvimento histórico do homem, de tal modo que um dos pontos principais defendidos por Lukács é sempre a possibilidade (*Möglichkeit*) de se superar (*aufheben*) a pré-história do gênero humano, a história da luta de classes.

Isso subjaz como a linha vermelha que guia o pensamento lukacsiano.

Voltemos ao trabalho. Para o autor da *Ontologia do ser social*, "o trabalho é constituído por posições teleológicas que, em cada caso concreto, põem em funcionamento séries causais." (LUKÁCS, 2007, p. 230) Portanto, da própria separação entre sujeito e objeto, torna-se possível o pôr teleológico o qual, com a mediação da sociedade, tem como consequência que os nexos objetivos da realidade objetiva não são imediatamente estranhos (*entfremdet*) ao homem; antes, fazem parte de seu desenvolvimento e de suas práxis contraditórios de modo objetivo, mesmo sendo externos à sua consciência. A ênfase de Lukács recai nesse desenvolvimento social que tem por base a relação entre o homem e natureza pelo simples fato de o homem ter consigo uma ineliminável base biológica, a qual, no entanto, não o prende à simples satisfação de suas carências e necessidades.

Pelo contrário, essas mesmas são postas em sociedade, como apontou Marx ao distinguir a fome saciada com garfos e facas da fome saciada com unhas e dentes. A constituição do gênero humano, pois, liga-se à imanência da vida social, sendo destituída de quaisquer *télos* transcendentes ou razão (*Vernunft*) na história; mesmo a relação humana mais simples já contém em si a mediação da sociedade como um todo. Mesmo que o papel dessa mediação cresça com o desenvolvimento social, o processo de formação do homem tem por base sempre a natureza, sociedade, os homens. [160]

[160] As discordâncias nesse ponto entre Lukács e Alfred Schmidt são grandes. Isso se dá até mesmo na medida em que o último sempre trata da noção de ontologia de modo essencialmente pejorativo, dizendo sobre Feurbach que Marx "supera (*aufheben*) o caráter abstrato-ontológico desse monismo relacionando a natureza e toda a consciência acerca dela com o processo vital da sociedade". (SCHMIDT, 1977, p. 24) Ao passo que o autor da *Ontologia do ser social* trata da natureza tanto em seu caráter externo ao homem quanto na relação dessa com o ser social (*gesellschaftlichen Seins*), Schmidt só consegue enxergar a natureza quando esta está já entrelaçada coma reprodução social. Ou seja, devido à compreensão hegeliana acerca das categorias da alienação (*Entfremdung*) e da exteriorização (*Entäusserung*) o autor de *O conceito de natureza* em Marx vem a cometer equívocos que redundam no fato de o "conceito de natureza de caráter físico restar relativizado." E, assim, "afirmá-lo como absoluto seria 'vulgar'" (ADORNO; HORKHEIMER, 1977, p 9)

> Mesmo Robson, solitário em sua ilha, leva cabo esse intercâmbio com a natureza como membro de uma sociedade concreta, como homem situado em um determinado estagio da evolução da sociedade. Esse intercâmbio, ou metabolismo, que constitui a base da relação humana com a natureza – prática, teórica ou emocional -, tem como consequência uma objetividade (*Gegenständlichkeit*) dúplice. Em primeiro lugar, a objetividade em si da natureza segue impondo-se intacta; pois toda produção social se baseia precisamente nessa objetividade. [...] Mas também um aspecto social-subjetivo da produção, as necessidades econômicas, e as possibilidades, as condições, os meios, etc., de sua satisfação, que determinam o descobrimento, a seleção e o tipo de elaboração, têm que ser de caráter objetivo. (LUKÁCS, 1966 d, p. 310)

Aponta-se a existência de uma "objetividade (*Gegenständlichkeit*) dupla" – de um lado se tem a objetividade natural, equacionada por nexos "se isso...então será aquilo", nexos esse os quais precisam ser apreendidos pelo homem para a sua própria sobrevivência. Mesmo atividades prosaicas como ferver a água estão neste meandro. No entanto, quando se trata de um ser social (*gesellschaftlichen Seins*), o "ferver a água" (que já contém em si algo muito além de uma adaptação passiva à natureza), algo decorrente de propriedades naturais, adquire um significado objetivo distinto dependendo do grau de desenvolvimento social, ao mesmo tempo em que a primeira objetividade mencionada não é nunca extinta. A produção social baseia-se na objetividade da natureza, mas vai além. Se animais comem carne crua, os homens podem não fazê-lo por conhecerem nexos objetivos presentes na própria realidade e na natureza, e por poder, até certo ponto, gerar novos nexos a partir dos existentes.

Com isso, a teleologia contém em si escolhas alternativas as quais, a partir de reconhecimento de causalidades naturais – e até certo ponto, da submissão às mesmas, com uma espécie de reificação inocente (*unschuldig Verdinglichung*) - dão ensejo a novas objetividades (*Gegenständlichkeit*) as quais são regidas por causalidades postas pelo próprio homem. A práxis humana se estabelece nesse entrelaçamento entre teleologia e causalidade, o qual tem por mediação decisões alternativas de caráter social.[161] Ao transformar a natureza, o homem transforma a si mesmo por a objetividade ser, de certo modo e até certo ponto, externa ao próprio homem, tendo-se o mencionado afastamento de barreiras. As alternativas, assim, são relacionadas inicialmente ao processo no qual o homem procura respostas à satisfação de suas necessidades e de suas carências (naturais e sociais) nas quais o "descobrimento, a seleção e o tipo de elaboração, têm que ser de caráter objetivo". Ou seja, tem-se não só o caráter objetivo da natureza, a qual é ineliminável. Gera-se, no processo em que se relacionam homem e

[161] Como aponta Ester Vaisman: "não há, do ponto de vista ontológico, uma contraposição entre teleologia e causalidade, na medida em que são componentes do mesmo processo. Em termos precisos, eles se apresentam em determinação reflexiva." (VAISMAN, 2010, p. 47)

natureza, uma nova objetividade (*Gegenständlichkeit*) a qual é fruto da atividade humana. Com isso, teleologia e causalidade, meios e fins, necessidade (colocada por nexos "se isso...então será aquilo") e liberdade, perguntas e respostas não se opõem de modo mecânico; relacionam-se na práxis social cuja "protoforma" (*Urform*) encontra-se no trabalho. (Cf. SARTORI, 2010 a) Esta objetividade dupla, pois, tem consigo a transformação da sociedade, cujas relações sociais passam a ter papel crescente para que se possa tratar das questões mais importantes aos rumos do homem e da sociedade.

> A evolução das forças produtivas nascida desse solo, do intercâmbio da sociedade com a natureza, vai criando relações de produção adequadas a essas forças e regula e altera de acordo com elas as relações entre os homens, o mundo circundante se produz para cada indivíduo humano partindo dessa dúplice objetividade (*Gegenständlichkeit*) que desde todos os pontos de vista aqui aduzidos é para ele uma realidade objetiva dada e ineliminável. Ainda que se esforce muito para viver sua própria vida – o que, diga-se de passagem, é um fenômeno historicamente tardio, que pressupõe já uma cultura muito evoluída e complicadas relações dos homens entre si e com a natureza -, o indivíduo não pode consegui-lo a não ser no âmbito do jogo real e segundo as forças que lhe oferecem a natureza objetiva de cada estrutura social. Na realidade com a qual tem que enfrentar-se o homem na vida cotidiana (*Alltagsleben*) é, pois, insuperável a conexão objetiva da estrutura da sociedade e seu metabolismo com a natureza. (LUKÁCS, 1966 d, p. 310)

Colocando seus próprios fins na objetividade (*Gegenständlichkeit*) social, e interagindo com a natureza, tem-se - com a especificidade do gênero humano em-si (*Gattungsmässigkeit an-sich)*, produzido no processo de hominização do homem (o próprio gênero humano é um fruto da atividade e não algo dado) - uma situação em que cada ato de um indivíduo singular, relaciona-se com a sociedade como um todo.[162] Isso se dá de diversas maneiras e em diferentes graus. No entanto, resta que, mesmo tendo em conta nesse momento só o tornar-se homem do homem e aquilo de mais basilar nesse processo, a práxis é social, por mais que tenha por base a objetividade natural.

É "insuperável a conexão objetiva da estrutura da sociedade e seu metabolismo com a natureza" de modo que a apreensão dos nexos presentes na sociedade também pode ser usada para que potencialidades presentes em determinado grau de desenvolvimento histórico possam ser colocadas a serviço da humanidade. A importância da teleologia nesse ponto é enorme e se desenvolve com o processo pelo qual a determinações da vida são - de modo crescente -postas socialmente.

[162] "O desenvolvimento de um indivíduo é condicionado pelo desenvolvimento de todos os outros, com os quais ele se encontra em intercurso direto e indireto, e que as diferentes gerações, recebendo das anteriores as forças produtivas e as formas de intercâmbio que foram acumuladas, são elas determinadas em suas próprias relações mútuas. Em poucas palavras, é evidente que um desenvolvimento sucede e que a história de um indivíduo singular não pode ser de modo algum apartada da história dos indivíduos precedentes e contemporâneos, mas sim é determinada por ela." (MARX; ENGELS, 2007, p. 422)

Tem-se um ponto importante: “a conversão de possibilidade (*Möglichkeit*) em realidade não é jamais um efeito automático das condições sociais, mas um efeito - baseado na modificação dessas condições – da atividade consciente dos homens.” (LUKÁCS, 2010 b, 135) As finalidades humanas, pois, podem ter existência objetiva, sendo indissociáveis da atividade subjetiva do homem e das causalidades postas, sejam elas relacionadas à objetividade (*Gegenständlichkeit*) natural ou à “natureza objetiva de cada estrutura social”. Até aqui, pois, se percebeu que há uma relação complexa entre homem e natureza a qual se coloca com base primordialmente no trabalho e, portanto, tem uma base social. Notou-se também que essa base é ineliminável, no entanto, leva para além de si de modo que o metabolismo do homem com a natureza é tendencialmente mais social. O pôr teleológico, deste modo, pode ter crescente importância não estando mais a sociedade presa a objetividades estranhas (*entfremdet*) às escolhas humanas; antes, ela liga-se a rumos ligados às estruturas sociais, também, de natureza objetiva. Ou seja, a própria possibilidade (*Möglichkeit*) advém do desenvolvimento de relações objetivas e reais conformadas enquanto realidade efetiva (*Wirklichkeit*), e não de qualquer fundamento que transcenda o ente em-si (*Ansichseiende*); e isso passa longe de fazer com que o homem se perca, seja essencialmente levado por potências estranhas ao seu controle.

Tais potências, como as forças da natureza em determinado grau de desenvolvimento social, são afastadas e, assim, há objetivamente um progresso. Isso, porém, precisa ser visto em meio àquele processo chamado de “afastamento das barreiras naturais”, processo que pode ficar mais claro agora:

> O âmbito no qual tem lugar o contato do homem com a natureza, o metabolismo da sociedade com ela, é cada vez mais amplo, e a qualidade das relações se fazem cada vez mais diferenciadas. A importância desse crescimento para a conduta do homem é incalculável: esse desenvolvimento sacode constantemente os fundamentos de sua existência. (LUKÁCS, 1966 d, p. 313)

Tal processo está em um âmbito em que o homem tem os próprios fundamentos de sua existência transformados - lembrando que a objetividade (*Gegenständlichkeit*) e a processualidade são inerentes ao ser - não só as condições de vida do homem são transformadas; isso ocorre de modo radical: o metabolismo da sociedade com a natureza é cada vez mais amplo, sendo as causalidades naturais efetivas (*wirklich*), cada vez mais, somente mediante a atuação social. Novamente, vê-se que o homem não se coloca de modo algum somente “separado” da natureza ou como alguém que visa a dominar, embora sempre seja preciso admitir também a existência da natureza em-si. As

causalidades naturais dão base à própria existência da sociedade, no entanto, não se impõem de modo cego com desenvolvimento do ser social (*gesellschaftlichen Seins*).

Torna-se impossível separar aquilo que é social no homem daquilo que é natural "como se o homem não tivesse sempre diante de uma natureza histórica e uma história natural". (MARX; ENGELS, 2007, p. 31) Ao se falar de ser social (*gesellschaftlichen Seins*), há distanciamento daquilo que se impunha de modo natural e estranho (*entfremdet*) ao controle humano; com o afastamento das barreiras naturais, surgem novas possibilidades (*Möglichkeit*) ao homem.[163] Simultaneamente, o desenvolvimento social dá a tônica dessas possibilidades de maneira que tal processo é contraditório e ligado às próprias contradições de determinada sociedade. Diz-se: "o homem nunca é, de um lado, essência humana, social, de outro pertence à natureza; sua humanização, sua socialização não significam uma clivagem de seu ser em espírito (alma) e corpo." (LUKÁCS, 2010, p. 42) Trata-se sempre do homem inteiro (*der ganze Mench*), tendo-se no afastamento das barreiras naturais o aumento das possibilidades disponíveis ao mesmo tempo em que esse incremento pode se dar, sob determinadas circunstâncias sociais, justamente cindindo a existência humana, em si, unitária.

Trata-se da já mencionada pré-história do gênero humano, da história da luta de classes. Com o desenvolvimento do trabalho, veio também a divisão do trabalho e o antagonismo social.[164] Por um lado, surgem novas causalidades sociais postas, doutro, tais causalidade sociais - por isso, não mais ligadas a uma forma inerentemente estranha *(entfremdet)* ao ser social (*gesellschaftlichen Seins*), elas mesmas - vieram a se impor de modo que o progresso do gênero humano e do indivíduo se viram opostos. Nesse processo tem-se a divisão do trabalho que se torna realmente efetiva (*wirklich*)[165], aquela que aprimora as possibilidades (*Möglichkeit*) do homem ao mesmo tempo em que faz da sociabilidade vigente algo que, objetivamente, impõe-se de modo alienado.[166] A divisão do trabalho decorre do fato de os homens, objetivamente, relacionarem-se por

---

[163] Veja-se Lukács: "o ser humano pertence ao mesmo tempo (e de maneira difícil de separar, mesmo no pensamento) à natureza e à sociedade. Esse ser simultâneo foi mais claramente reconhecido por Marx como processo, na medida em que diz, repetidas vezes, que o processo do devir humano traz consigo um recuo das barreiras naturais. É importante enfatizar, fala-se de um recuo, não de um desaparecimento das barreiras naturais, jamais sua supressão total." (LUKÁCS, 2010, p. 42)

[164]"A divisão do trabalho [que se torna realmente efetiva, ou seja, aquela entre trabalho material e intelectual] implica na contradição entre o interesse do indivíduo isolado ou da família isolada e o interesse coletivo, de todos os indivíduos que mantém relações entre si." (MARX e ENGELS, 2002: 28)

[165] "A divisão do trabalho só se torna efetivamente divisão do trabalho a partir do momento em que se opera uma divisão entre o trabalho material e o trabalho material." (MARX; ENGELS, 2002: 26)

[166] Assim, "a divisão do trabalho não passa do estabelecimento alienado (*entfremdet*) da atividade humana como uma atividade genética real ou como a atividade do homem enquanto ser genérico (*Gattungswesen*)." (MARX, 2001, p. 114)

liames sociais; no entanto, a natureza desses liames varia e, nas sociedades classistas, a divisão do trabalho vem a ligar-se aos antagonismos classistas, uma situação a ser superada (*aufgehoben*).

> Se bem que o trabalho fez o homem aquele que domina – durante muito tempo de modo problemático e potencial – as forças da natureza, por outro lado, o instrumento que o mesmo produziu sem saber nem querer, a sociedade, submeteu o homem mesmo a seu domínio. Somente quando realizado o socialismo, se supera (*aufheben*) essa segunda dominação e se abre uma equilibrada e sã relação de sujeito e objeto entre os mundos exterior e interior do homem. (LUKÁCS, 1966 d, p. 559)

Ao contrário do que se poderia postular apressadamente, não há como ver no marxismo um ímpeto de simples controle ou domínio agressivos da natureza, como quer Heidegger – se assim o fosse, ao apreender os nexos reais presentes na objetividade (*Gegenständlichkeit*), o homem dominaria de modo obrigatório a si mesmo também, dado que nunca é destituído de um fundamento natural.[167] Há um elemento natural ineliminável no ser social (*gesellschaftlichen Seins*) – somente podem ser afastadas as barreiras naturais, nunca, extintas.[168] Também restou que, com o gênero humano, é social a atividade frente à natureza de modo que se há "domínio", tratando-se de um modo específico de práxis calcado em determinada forma de sociabilidade.[169] "Por muito tempo", segundo Lukács, o trabalho apreendeu os nexos "se isso...então será aquilo" de modo somente "problemático e potencial". Com isso, a mediação pela qual o metabolismo social foi reproduzido teve como resultado uma "segunda forma de dominação", a qual é um fruto histórico do desenvolvimento problemático e limitado da sociedade, e nunca fruto da própria apreensão correta dos nexos da objetividade natural.

Essa apreensão, antes, pode fazer ser possível uma "equilibrada e sã relação de sujeito e objeto entre os mundos exterior e interior do homem." Em primeiro lugar, pois, percebe-se que o domínio da sociedade sobre o homem é um fruto tardio do desenvolvimento humano, atrelando-se ao processo pelo qual a mediação social impõe-

---

[167] Lukács enfatiza muito tal questão. Ela é tratada de modo distinto por Adorno e Horkheimer, que, ao tratarem da relação do homem com a natureza, aproximam-se da posição criticada por Lukács. Cf. ADORNO; HORKHEIMER, 2002. Para a relação entre Adorno e Lukács, Cf. TERTULIAN, 2010.

[168] Diz Lukács: "sempre existe, em todo caso, o sentimento vital dos homens da duplicidade de uma natureza que se encontra em interação regulada com eles e uma natureza que existe fora desses limites. A evolução das forças produtivas e, com elas, da civilização, rechaça progressivamente esses limites, mas sempre haverá algum limite para o conhecimento humano da natureza e o domínio dela, tanto intensiva quando extensivamente." (LUKÁCS, 1966 d, p. 314)

[169] Sob esse aspecto, pode-se trazer à tona aquilo que aponta Foster: "reduzindo a relação do homem com a natureza a algo meramente individual-possessivo, o capitalismo representa (apesar de todo o seu progresso tecnológico) não tanto um desenvolvimento mais amplo das capacidades e necessidades humanas em relação à natureza, mas a alienação (*Entfremdung*) da natureza quanto à sociedade para que seja desenvolvido uma unilateral e egotista relação com o mundo." (FOSTER, 2002, p. 31)

se estabelecendo uma cisão entre o desenvolvimento das potencialidades humanas e a formação da personalidade do homem, entre o gênero humano e o indivíduo singular - no que, pelo que se viu, nota-se, está-se em meio à questão da alienação (*Entfremdung*). Nessa situação, em verdade, aquela em que impera a alienação, a "pré-história do gênero humano", não há "uma equilibrada e sã relação de sujeito e objeto entre os mundos exterior e interior do homem." [170] Ou seja, com o processo que tratamos aqui, há certa superação (*Aufhebung*) do caráter alienado (*entfremdet*) da natureza frente o homem; no entanto, aparecem nexos sociais estranhos gerados no problemático e antagônico processo de conformação da pré-história do gênero para si.

Ao buscar o controle da natureza, sob determinadas circunstâncias sociais e históricas, o homem não vê mais a natureza como algo que simplesmente se impõe e é estranha (*entfremdet*) ao seu controle. Ao mesmo tempo, porém, surge uma "segunda forma de dominação" na qual os próprios nexos objetivos criados pelo homem e externos à sua individualidade se impõem sobre ele de modo que a sociedade, em certo sentido, tem uma legalidade que, não obstante criada primordialmente pelo homem, escapa ao controle do mesmo, de modo que a exteriorização (*Entäusserung*) pode converter-se em alienação (*Entfremdung*). O gênero humano desenvolve suas potencialidades, por vezes, à custa do desenvolvimento do indivíduo e "o desenvolvimento da personalidade pressupõe [...], como base indispensável, a ampliação do âmbito de possibilidades (*Möglichkeit*)". (LUKÁCS, 2010, p. 226) Essa situação é marcada pela alienação, calcada na "segunda dominação" enfatizada por Lukács para quem a primeira "surgiu objetivamente entre a generidade da sociedade como tal e os membros a ela pertencentes." (LUKÁCS, 2010, p. 243) Há, pois, uma contradição posta no seio do ser social (*gesellschaftlichen Seins*). Com afastamento da natureza como algo inerentemente alienado há uma segunda forma de alienação. Só agora, pois, a questão da alienação vai ganhando solo de acordo com a ontologia lukacsiana – sem um tratamento adequado do trabalho isso foi impossível antes.

Em um primeiro momento, a atividade humana dá ensejo à emergência do gênero humano em que objetivamente os homens relacionam-se uns com os outros de modo concreto. Aí a mediação social é universalmente presente, sendo o próprio metabolismo do homem com a natureza já social, mesmo que de modo ainda rudimentar (e sempre se reconhecendo o caráter objetivo da mediação do ser natural). O gênero

[170] Bem aponta Jesus Ranieri, nesse sentido, que "*Entfremdung* constitui uma efetiva objeção social à realização do homem". (RANIERI, 2012, p. 111)

humano aparece, em si, deste modo. É preciso dizer: não se trata de um gênero simplesmente "mudo" – a sociabilidade é construída por cada indivíduo de modo que, ao contrário do que ocorre com os animais, cada singular não é subsumido imediatamente ao gênero, de modo a construir-se como um mero espécime. Não há imposição da generalidade como algo estranho (*entfremdet*) e natural, pois. [171]Com o afastamento das barreiras naturais, a natureza não é mais, imediatamente, alienada.

No entanto, no processo em que se têm a sociabilidade e a sociedade desenvolvidas, ainda sob a "pré-história da sociedade humana", aparece um "mutismo" social o qual faz com que, por meio daquilo que propiciou ao homem novas possibilidades (*Möglichkeit*), essas possibilidades sejam caladas. Trata-se daquela situação eivada pela alienação (*Entfremdung*) tão criticada por Marx e Lukács. A gênese da vida alienada (*entfremdet*), pois, é esclarecida mediante a compreensão do desenvolvimento do ser social (*gesellschaftlichen Seins*) de modo ontológico-genético.

A sociedade aparece, deste modo, como um corpo estranho (*entfremdet*) ao indivíduo na medida mesma em que não é senão fruto do atuar desse. Isso, no entanto – buscou-se deixar claro acima – não decorre de qualquer fato inevitável ao desenvolvimento natural do gênero humano: trata-se de um rumo social, sendo a alienação (*Entfremdung*) compreendida "como fenômeno social, e que, por isso mesmo, em última análise, ele só possa ser superado (*aufgehoben*) por vias sociais". (LUKÁCS, 2010, p. 244) [172] Se com o afastamento das barreiras naturais a sociedade e o pôr teleológico consciente ganham importância, isto fica ainda mais claro quando se tem em conta o resultado desse afastamento nas sociedades classistas. Dentre esses resultados está também a alienação. A supressão (*Aufhebung*) dessa, para Lukács, é um ato social o qual só poderia ser levado a cabo no plano da transformação da própria sociedade.

A socialização do homem na e pela história traz um salto qualitativo, e esse último tem consigo a complexificação da sociedade (que vem a se impor em alguns momentos) ao mesmo tempo em que tal caráter pode ser usado contra ou a favor da

[171] Nesse sentido, diz Ana Selva Albinati partindo de Marx e de Lukács: "diferentemente do que ocorre com as outras espécies, as relações que os indivíduos humanos mantém entre si e com o gênero se dá através de mediações sociais que transformam o indivíduo e o gênero, e que fazem com que essa situação seja diversa daquela em que os indivíduos se correspondem , relacionam, somente como exemplares de um gênero dado, situação que Marx caracterizou como 'generidade muda'". (ALBINATI, 2012, p. 32)

[172] Com base no texto do próprio Lukács não se pode concordar com Infranca (que trata justamente do marxista húngaro) dizendo que "a alienação (*Entfremdung*) é um fenômeno do desenvolvimento do ser social (*gesellschaftlichen Seins*) na sociedade humana em geral, independente das épocas históricas, mesmo que cada época tenha sua forma de alienação sendo essa tão complexa quando são as relações sociais dentro de cada sociedade." (INFRANCA, 2012, pp. 91-92)

imposição da alienação (*Entfremdung*). Por isso, o solo no qual se encontra a alienação é a história e o desenvolvimento contraditório dessa. Resta claro não ser possível se relacionar a alienação com qualquer espécie de "condição humana" [173]; a primeira só pode ser tratada na e pela história, no processo em que, primariamente, afastam-se as barreiras postas na natureza e, com o complexo desenrolar desse processo (o próprio processo objetivo da história), tem-se obstáculos, crescentemente sociais, ao desenvolvimento do homem de modo harmonioso com o gênero, e com usa essência genérica (*Gattungswesen*).[174]Assim, esclarece Lukács:

> O afastamento das barreiras naturais [...] não significa só uma ampliação qualitativa da parte da natureza que controlada pela sociedade, mas também uma intensificação e complexificação das relações do homem com ela tomada em como totalidade, ou seja, também com partes que seguem estando fora do âmbito do controle humano. O processo de afastamento das barreiras naturais aporta, portanto, simultaneamente uma ampliação, um aprofundamento, um afinamento, etc., das relações do homem com a natureza, a respeito de todas suas manifestações vitais, ou o fazem pelo menos tendencialmente. (LUKÁCS, 1966 d, p. 314)

Com o afastamento das barreiras naturais, num processo unitário, vem uma ampliação da parte da natureza controlada pelo homem e uma mudança qualitativa pela qual há uma complexificação e intensificação das relações do homem com a natureza. O desenvolvimento social não retira o solo natural da vida humana, isso resta claro – torna-o crescentemente mediado socialmente, o que mostra que, segundo Lukács, a crítica de Heidegger à relação entre sujeito e objeto, e entre homem e natureza é errônea. O gênero humano como um todo se relaciona com o ser natural pela mediação da sociedade: há aprofundamento, intensificação da interelação homem/natureza sendo descabido falar de agressão, de domínio assenhorador nesta relação senão tendo em conta a mediação de determinadas formas de sociedade, elas sim, em determinadas circunstâncias sociais – como as do capitalismo -, dominadoras, agressivas.

---

[173] Diz Coutinho sobre Lukács: "nesse quadro, a alienação (*Entfremdung*) – fenômeno típico das sociedades de classe – revela-se apenas como um modo específico e historicamente determinado a partir do qual, em decorrência da divisão do trabalho e da propriedade privada, o indivíduo é separado do seu produto, não sendo capaz de se apropriar das objetivações que ele mesmo criou enquanto parte integrante do 'trabalhador coletivo', da humanidade socializada. A alienação, por conseguinte, denota uma discrepância entre a riqueza-social do homem e sua existência individual; discrepância transitória, já que será eliminada com a eliminação dos fatores históricos, sociais e econômicos que a condicionam. Portanto, embora abandone a formulação hegeliano-idealista da alienação (passando a encará-la somente como um momento subordinado da objetivação – *Vergegenständlichung* - em geral), o Lukács da maturidade não abandona o conceito, que possui um papel decisivo na crítica teórica e prática tanto do capitalismo quanto do socialismo burocrático." (COUTINHO, 1974, p. 13)

[174] Embora alguns, como Althusser, digam que a noção de ser genérico (*Gattungswesen*) é ligada ao "jovem Marx", deve-se perceber que há claros ecos da noção na seguinte passagem do *Manifesto comunista*, em que Engels e Marx tratam do socialismo: "no lugar da sociedade civil-burguesa antiga, com suas classes e antagonismos de classe, teremos uma associação na qual o desenvolvimento livre de cada um é a condição para o desenvolvimento livre de todos." (MARX e ENGELS, 1998, p. 45)

Deste modo, falar de relação sujeito/objeto para Lukács é tratar do processo de afastamento das barreiras naturais, é tratar primeiramente da ontogênese do homem e depois do modo como se socializando, por suas próprias forças, nascem situações novas na vida humana, situações legadas pela própria práxis social. O foco de Lukács, pois, está nessa última e nas relações históricas concretas que deram ensejo à mesma. A práxis liga-se à "adaptação ativa ao ambiente, [e] por meio da decisão alternativa em cada pôr teleológico, produz situações diferentes de forma radical e qualitativa no processo de reprodução social que se desenvolve por tal via". (LUKÁCS, 2010, p. 274) Para o marxista, a separação entre sujeito e objeto é um passo decisivo da história do homem – propicia que não se esteja ligado de modo imediato ao ambiente podendo, com isso, haver a transformação não só do indivíduo singular[175], mas do gênero humano, este último o qual tem seu mutismo biológico superado (*aufgehoben*) em meio às condições sociais. As últimas, porém, podem levar a uma "segunda dominação": se a dominação da natureza quanto ao homem é progressivamente superada, na pré-história da sociedade humana, não "se abre uma equilibrada e sã relação de sujeito e objeto entre os mundos exterior e interior do homem." Antes, tem-se, a alienação (*Entfremdung*) em que, com base na divisão do trabalho, sujeito e objeto aparecem apartados radicalmente.

> O mutismo biológico cessa de modo tendencialmente generalizado, mas é substituído na imediatidade do ser social (*gesellschaftlichen Seins*) por uma "linguagem" que, embora social, é ao mesmo tempo estranhada (*entfremdet*) e estranhante. Marx constata essa contradição ao caracterizar esse período como pré-história do gênero humano. (LUKÁCS, 2010, p. 252)

Tem-se uma "linguagem" alienada (*entfremdet*) e alienante (na passagem a tradução é estranhada e estranhante) a qual compõe a pré-história da sociedade humana, a pré-história do gênero humano. O gênero pode superar (*aufheben*) o mutismo biológico, mas tem consigo um mutismo em que ele e indivíduo se opõem: a sociedade aparece como um corpo estranho, alienado ao indivíduo não havendo desenvolvimento recíproco de ambos. Tem-se uma situação em que o desenvolvimento social se dá com o aviltamento da personalidade do homem – mesmo que o trabalho coloque o homem em relação com o gênero (com base nessa mesma correlação entre indivíduo, sociedade e natureza) tem-se a alienação, cuja base é social. Como diz Marx, nessas condições:

> Minha consciência universal é apenas a figura teórica daquilo de que a coletividade real, o ser social (*gesellschaftlichen Sein*), é a figura viva, ao passo que hoje em dia a consciência

[175] Isso é indissolúvel da exteriorização (*Entäusserung*), em que há "ação de retorno da objetivação (*Vergegenständlichung*) sobre o indivíduo que implica numa distinção entre sujeito e objeto." (ORGANISTA, 2006, p. 149)

> universal é uma abstração da vida efetiva (*wirklich*) e como tal se defronta hostilmente a ela. (MARX, 2004, p. 17)

Com a alienação (*Entfremdung*), a relação estabelecida entre os sujeitos sociais, a sociedade e a natureza é contraditória a ponto de se ter somente a pré-história do gênero humano, pré-história essa marcada pela divisão da sociedade em classes sociais, pela existência da dominação política, pela relação do Direito com a coerção social, etc. Tem-se, assim, objetivamente, a alienação não só do indivíduo frente ao produto do seu trabalho, mas do indivíduo quanto ao gênero, não correspondendo o desenvolvimento das capacidades do gênero humano ao desenvolvimento da personalidade do homem. Nesse sentido, é bom destacar desde já que aquilo apontado por Lukács sobre a relação entre divisão do trabalho e alienação é claro em Marx também para quem:

> A divisão do trabalho é a expressão nacional-econômica da sociabilidade do trabalho no interior do estranhamento (*Entfremdung*). Ou, posto que o trabalho é apenas uma expressão da atividade humana no interior da exteriorização (*Entäusserung*), a externação da vida enquanto exteriorização da vida, assim também a divisão do trabalho não é outra coisa senão o assentar (*Setzen*) exteriorado, estranhado (*entfremdet)*, da atividade humana como uma atividade genérica real ou quanto atividade do homem enquanto ser genético (*Gattungswesen*). (MARX, 2004, pp. 149-150)

Assim, a alienação (*Entfremdung*) do indivíduo quanto ao gênero e quanto aos outros indivíduos é um fruto social cuja base está numa sociabilidade assentada no trabalho alienado (*entfremdente Arbeit*). Nas condições em que isso pode acontecer, pode emergir um modo de apropriação em que, justamente pela mediação social estabelecida na relação entre o homem e a natureza – principalmente depois da consolidação da separação entre cidade e campo – tem-se uma segunda forma de alienação do homem frente à natureza. Ou seja, o assalto à natureza tratado por Heidegger não é inerente à apreensão racional dos nexos naturais (que podem ser usados racionalmente pelo homem em sua práxis), mas à determinada forma de sociabilidade em que a cidade (e as mediações sociais que conformam a vida urbana e industrial capitalista) domina o campo, havendo, assim, um assalto frente à natureza.

Vê-se, pois, que se Heidegger trata da alienação (*Entfremdung*) no contexto de sua ontologia fundamental na qual "a questão do Ser (*Sein*) visa às condições de possibilidade das próprias ontologias que antecedem e fundam as ciências ônticas", algo muito distinto se dá em Lukács para quem o desenvolvimento da ciência é ligado ao próprio movimento do real sendo que, se há uma ciência eivada pelo positivismo e pela manipulação, isso decorre de relações históricas concatenadas por nexos objetivos. Lukács e Marx, pois, falam de uma sociabilidade alienada (*entfremdet*), havendo

diversas formas de alienação – por isso, fala Tertulian da "interpretação plural, típica de Lukács, dos processo de alienação." (TERTULIAN, 1996, p. 92) Enquanto a alienação tende a ser tratada no singular em Heidegger, que a relaciona à queda (*Verfallen*), à cotidianidade (*Alltaglichkeit*), Lukács busca um tratamento plural da mesma estando ela ligada a processos sociais diversos e relacionados à distintos complexos sociais (como o Direito). Por isso, em verdade, tratar da alienação no autor húngaro somente é possível tendo-se em mente o movimento real da sociedade, em que operam concretamente complexos sociais entre o indivíduo e a totalidade da sociedade. Pode-se falar de alienação de modo mais amplo, claro. No entanto, isso só é justificável na medida em que a concretude é anunciada e não é nunca esquecida.

Tendo isso em conta, no mínimo, seria insuficiente criticar as noções de sujeito e de objeto sem negar a sociabilidade vigente em primeiro lugar. Isso se liga de modo íntimo àquilo dito sobre a "segunda dominação", repetimos: "somente quando realizado o socialismo, se supera (*aufgehoben*) essa segunda dominação e se abre uma equilibrada e sã relação de sujeito e objeto entre os mundos exterior e interior do homem." Deste modo, a discórdia de Lukács quanto a Heidegger é patente, sendo que, para o marxista húngaro, falta ao autor alemão uma crítica efetiva (*wirklich*) ao capital, à base histórica e objetiva das contradições que marcam a época que o autor de *Ser e tempo* critica. No que, se Heidegger sempre se colocou contra a noção de progresso, inserindo-a, inclusive, na "noção vulgar de tempo", aponta Lukács que, mesmo neste nível de abstração, é possível falar de algo como o progresso. Aponta-se sobre a história que:

> Seu motor primeiro é, naturalmente, a própria adaptação ativa e seu instrumento é o trabalho, bem como o pôr teleológico que dele emerge. É evidente que com isso se torna realidade num ritmo crescente de transformações, também no próprio homem. [...] Mas por isso, jamais podemos esquecer que tanto os pressupostos quanto as consequências de todos os pores teleológicos - independente do fato de que no ato de pôr dominem motivos do homem singular ou da generalidade – são de caráter causal. Isso significa, no que diz respeito aos efeitos retrativos sobre a constituição do homem, que o âmbito das possibilidades (*Möglichkeit*) humanas, que assim se forma e realiza, é no fundo determinado pelas exigências práticas da adaptação ativa ao ambiente necessária cada vez, e, correspondendo a isso, revela uma direção de desenvolvimento no qual o controle crescente do ambiente, o crescente domínio dos princípios sociais sobre os meramente naturais se torna claramente visível. Nessa medida, também se pode falar socio-ontologicamente de tendências de progresso nas quais os traços específicos do ser social (*gesellschaftlichen Seins*) se tornam cada vez mais dominantes nele mesmo, no curso desse processo. (LUKÁCS, 2010, p. 247)

A passagem enfatiza um aspecto que não foi devidamente esclarecido acima: o caráter causal da objetividade (*Gegenständlichkeit*) gerada por meio do pôr teleológico. O desenvolvimento social, com isso, tem um caráter objetivo. Há causalidades postas na

sociedade as quais propiciam maiores possibilidades ao homem ao passo que são exteriorizações (*Entäusserung*) do mesmo. Elas têm "efeitos retrativos sobre a constituição do homem" em meio à adaptação ativa deste ao ambiente; longe da exteriorização ser algo essencialmente nocivo ao desenvolvimento humano, ela é – pois - condição desse desenvolvimento. (Cf. FORTES, 2012) Tal se dá ao passo que o "controle crescente do ambiente, o crescente domínio dos princípios sociais sobre os meramente naturais se torna claramente visível." Isso, objetivamente, é um progresso. Faz parte do processo de afastamento das barreiras naturais e mostra uma sociabilidade socializada e determinada por fatores imanentes e potencialmente passíveis de controle consciente, embora isso seja somente uma possibilidade (*Möglichkeit*), não uma realidade efetiva (*Wirklichkeit*), no capitalismo. Por isso, o autor da *Ontologia do ser social* diz que "se pode falar socio-ontologicamente de tendências de progresso".

Essa noção de progresso, impensável em Heidegger, é a base sobre a qual as capacidades humanas desenvolvem-se. O fato de a personalidade do homem não se desenvolver em consonância com as suas capacidades, pois, não impossibilita se falar em progresso; ao mesmo tempo, porém, faz com que esse esteja restrito à pré-história do gênero humano, somente. Fala-se aqui somente de tendências colocadas "socio-ontologicamente" como um progresso, esse último o qual se relaciona ao desenvolvimento das possibilidades (*Möglichkeit*) e das potencialidades humanas. Se essas possibilidades são realizadas socialmente, isso só é possível de se averiguar em um nível de concretude maior. Aqui, pode-se dizer que a história é um processo contraditório em que as determinações levantadas acima estão presentes de modo marcante mesmo não se podendo reduzir o processo, em sua complexidade, a elas.

> Desenvolvem de um lado, as forças humanas para uma ação cada vez mais objetiva em suas próprias condições de reprodução; de outro, desenvolvem, ao mesmo tempo opressão, crueldade, logro, etc. muitas vezes com intensidade crescente. [...] Na medida em que o desenvolvimento da produtividade do trabalho realiza um mais-trabalho e seu uso por outros seres humanos não envolvidos na sua produção, os interesses vitais imediatos em todas as sociedades se tornam antagonicamente contraditórios, e por isso regulados somente pelo emprego da violência. A necessidade do agir social atinge com isso a sua primeira forma, até hoje ainda operante: ela é, do ponto de vista dos membros singulares da sociedade -, como diz Marx, um modo de agir "sob pena de perecer". (LUKÁCS, 2010, p. 247)

Na passagem se expressam mediações sociais que levam à alienação (*Entfremdung*). O processo histórico pode ser visto, pela perspectiva do afastamento das barreiras naturais, socio-ontologicamente, como um progresso. Trata-se, porém, de um processo contraditório. Isso se dá enquanto a "ação cada vez mais objetiva em suas

próprias condições de produção" pode ter como correlato "opressão, crueldade, logro". Ou seja, sob determinadas circunstâncias, a exteriorização (*Entäusserung*), mesmo podendo constituir um processo tendencialmente progressista, e levando ao desenvolvimento das potencialidades humanas, pode voltar-se contra o desenvolvimento do homem. Com certas mediações sociais, como as classes sociais, há alienação do homem frente ao próprio homem de modo que a realização da sociabilidade de um indivíduo pode ser obstáculo à expressão da sociabilidade de outro. As condições sociais ligadas a isso se relacionam com a existência de mais-trabalho apropriado por homens distintos, os quais se colocam, na divisão social do trabalho, em posições antagônicas.[176] Seus interesses imediatos são, por vezes, opostos, sendo regulados, inclusive, pela violência, a qual se faz presente durante toda a pré-história da sociedade humana em que "a apropriação aparece como estranhamento, como exteriorização, e a exteriorização como apropriação, o estranhamento como a verdadeira civilização." (MARX, 2004, p. 89) Tem-se uma sociabilidade desenvolvida com recurso ao antagonismo social e em sua regulamentação pela força e pela violência.

Assim, a sociedade aparece como estranha (*entfremdet*) aos anseios do indivíduo na medida mesma em que, para a reprodução da mesma, deve-se agir "sob pena de perecer". Isso se dá com recurso direto, ou indireto (por meio do Direito, por exemplo) à violência. No entanto, trata-se essencialmente de uma forma de sociabilidade em que a produção e o usufruto permeiam indivíduos distintos de modo que se têm, no desenvolvimento histórico dessas sociedades, classes sociais cujas posições na sociedade são opostas.[177] "Opressão, crueldade e logro" ligam-se, pois, também à dominação classista. Para Lukács, tal situação permeia a pré-história do gênero, e, como dito, "em certo sentido se poderia dizer que toda a história da humanidade, a partir de um determinado nível da divisão do trabalho (talvez já daquela da escravidão), é também a história da alienação (*Entfremdung*) humana." A alienação opera, pois, também à medida que os requisitos para a reprodução de determinada sociedade se impõem frente ao indivíduo. A potência estranha que ronda a cotidianidade (*Alltaglichkeit*) tratada por Heidegger, pois, tem raízes em uma sociabilidade que tem

[176] Como dizem Marx e Engels: "o gozo e o trabalho, a produção e o consumo – acabam sendo destinados a indivíduos diferentes[...]assim, divisão do trabalho e propriedade privada são expressões idênticas – na primeira se anuncia, em relação à atividade, aquilo que na segunda é anunciado em relação ao produto dessa atividade." (MARX; ENGELS, 2002, p. 27)

[177] "Com a dissolução dessas sociedades primitivas, a sociedade começa a ser distinguida em classes separadas e, por fim, antagônicas." (MARX; ENGELS, 2002, p. 9)

como determinações as classes sociais, a apropriação privada da produção e uma comunidade ilusória, corporificada no Estado, e no Direito. [178]

Portanto, viu-se: a própria sociabilidade, um progresso ao afastar forças estranhas (*entfremdet*) ao controle humano, pode levar à alienação (*Entfremdung*) do homem, aviltando sua personalidade e colocando indivíduos em confronto com os imperativos sociais de determinada época, aquela da pré-história do gênero. A relação entre o homem, natureza e a sociedade, bem como a relação sujeito/objeto são relações que, na ontologia do ser social lukacsiana, só podem ser compreendidas com as determinações apontadas acima, determinações crescentemente sociais. A socialização do ambiente humano, pois, tem esse duplo caráter: socio-ontologicamente significa um progresso inegável quando se percebe que as condições nas quais o homem vive não são mais impostas de modo natural, dizem respeito à própria práxis humana. No entanto, a práxis humana é alienada quando a própria reprodução social se impõe fazendo com que "sob pena de perecer" seja preciso atuar, por vezes, cotidianamente, de modo contrário ao próprio interesse. A expressão das categorias criticadas por Heidegger, pois, é problemática. Para Lukács, precisa-se de uma crítica direta à determinada sociabilidade, dizendo respeito a ontologia à compreensão do próprio movimento do real.

[178] A própria "sociedade" aparece como uma potência estranha (*entfremdet*), mesmo que a relação entre indivíduo e gênero seja, até certo ponto, já uma realidade efetiva (*Wirklichkeit*): "acima de tudo é preciso fixar mais uma vez a 'sociedade' como abstração frente o indivíduo. O indivíduo é o ser social (*gesellschaftlichen Seins*). Sua manifestação de vida – mesmo que ela também não apareça na forma imediata de uma manifestação comunitária de vida, realizada simultaneamente com os outros, - é por isso, uma externação e uma confirmação da vida social. A vida individual e a vida genérica do homem não são diversas, por mais que também – e isto necessariamente – o modo de existência da vida individual seja um modo mais particular ou mais universal da vida genérica, ou quanto mais a vida genérica seja uma vida individual mais particular o universal." (MARX, 2004, p. 107)

## 2.6 Ser-no-mundo (*In-der-Welt-Sein*), ser-um-com-o-outro (*Miteindersein)*, liberdade, técnica, alienação (*Entfremdung*) e *aletheia*

Percebe-se, pois, que quando dissemos que ontologia e história tinham íntimas relações na teoria de Lukács, as implicações disso não podiam ser vistas senão de modo abstrato. Agora, porém, viu-se como isso ocorre quanto à relação entre trabalho, afastamento das barreiras naturais, alienação (*Entfremdung*) e gênero. Ainda se permanece em um nível de abstração elevado (depois se tratará dessas questões de modo mais concreto, ao se falar da sociabilidade burguesa propriamente dita). No entanto, isso já é suficiente para que se possa ver como o tratamento dado por Heidegger à questão do Ser (*Sein*), quanto a esses aspectos, é distinto. Isso pode ser visto quando permeamos a analítica do ser-aí (*Dasein)* em que se explicitam aspectos fundamentais daquele ente (*Seiende*) visto pelo autor de *Ser e tempo* como privilegiado ao se tratar de adentrar nos meandros do pensamento filosófico.

Desta perspectiva, "se deve procurar, na analítica existencial da pre-sença (*Dasein*), a ontologia fundamental de onde as demais podem originar-se." (HEIDEGGER, 2005 b, p. 40) E, com isso, o caminhar no percurso filosófico não traria consigo, como já enfatizado, uma superação (*Aufhebung)*, mas um passo de volta (*Schritt zurück*) o qual se dá na medida em que "como em toda a filosofia, o que está em jogo aqui não é descobrir uma terra desconhecida, mas livrar o que há de mais antigo e por demais conhecido da aparência e da névoa que o envolve." (HEIDEGGER, 2009, p. 325) Ou seja, tem-se o re-pensar (*er-denken*) as questões fundamentais, desvelando-as.

Portanto, a busca de uma ontologia fundamental e o desencobrimento daquilo mais originário *(ursprünglich)* ligam-se no autor, sendo o transcender o meramente dado aquilo a que se deve propor no percurso filosófico: "o filosofar é um transcender, isto é, um deixar-acontecer o que fundamentalmente possibilita a existência. Filosofar é um existir a partir do fundamento essencial do ser-ai (*Dasein*)." (HEIDEGGER, 2009, p. 233) O ser-aí (*Dasein)* é de grande importância, "o ser-aí é um ente (*Seiende*) que é desvelado a partir de si mesmo." (HEIDEGGER, 2009, p. 160) E, deste modo, o desvelamento e a verdade compreendida enquanto *aletheia* têm no questionamento deste ente um caminho pelo qual aquilo de mais originário, aquilo "digno de ser pensado", pode ser permeado, apesar "da aparência e da névoa que o envolve." Busca-se o "mais antigo e por demais conhecido", sendo que, para Heidegger, isso não está na

noção de sujeito ou de objeto, ambos, consolidados - segundo o autor - só na modernidade, na metafísica moderna. Parte-se do ser-aí, que transcende tal oposição.

Se Lukács busca a ontogênese do homem enquanto sujeito e enquanto ser social (*gesellschaftlichen Seins*), pois, o mesmo não ocorre no autor alemão. As críticas do autor húngaro ao autor de *Ser e tempo*, em grande parte, tem esse pano de fundo. Agora, porém, é bom ver como Heidegger trata as questões vistas acima por Lukács, buscando-se ver qual é o âmbito que o autor de *Ser e tempo* privilegia. Nesse sentido, é sempre bom lembrar que "o termo ser-aí (*Dasein*) não é equivalente ao termo 'sujeito'". (HEIDEGGER, 2009, p. 140) A própria ênfase na noção por parte do pensador vem no sentido de se questionar a distinção entre sujeito e objeto – ela estaria ligada à metafísica e, diante dela, seria preciso um passo de volta (*Schritt zurück*). Com esse último, notar-se-ia: o mundo (*Welt*) e ser-aí não se opõem. O ser-aí só existe na mundaneidade de todos os entes (*Seiende*), é inseparável deles, tendo-se sempre um ser-no-mundo (*in-der-Welt-Sein*), neste sentido.

Não se poderia, assim, estipular peculiaridades do homem partindo do confronto desse com o seu ambiente – esse ponto de partida seria, em si, moderno, metafísico, calcado na agressão. Aí tem-se uma oposição frontal à ontologia lukacsiana. A posição heideggeriana é: ter em conta a oposição entre homem e natureza seria desastroso. No ser-aí (*Dasein)*, por outro lado, as coisas seriam distintas já que "ser-aí significa ser-no-mundo (*In-der-Welt-Sein*), e esse ser-no-mundo deve marcar o ser-aí como a estrutura essencial que lhe é própria (*eigentlich*)." (HEIDEGGER, 2009, p. 325) Não aceitando a contraposição entre sujeito e objeto, tem-se a noção de ser-no-mundo. Esse último estaria ligado ao poder-ser (*sein können*) autêntico do ser-aí e que possibilita o percurso filosófico em que se tem um "transcender, isto é, um deixar-acontecer o que fundamentalmente possibilita a existência." A filosofia, com a ontologia fundamental, pois, teria consigo a noção de ser-no-mundo pela qual, partindo-se do ser-aí, coloca-se em xeque a filosofia moderna, ligada à postura "metafísica" em que se contrapõem o sujeito e a objetividade. Nem sujeito nem objeto, pois; nem homem nem natureza – essas oposições seriam marcadas por um modo de ser agressivo, devendo-se remeter a algo originário *(ursprünglich)* e de acordo com o poder-ser mais próprio ao Ser (*Sein*)

> Sempre podemos inventar novas teorias para a solução do problema sujeito-objeto. No entanto, essas invenções só têm o mérito duvidoso de aumentar a confusão e fornecer sempre novas provas de que não se está manifestamente na posse do problema decisivo. Todavia, esse problema não consiste senão na formulação da pergunta pelos pressupostos e

> pelo problema originário (*ursprünglich*) da determinação essencial da verdade. (HEIDEGGER, 2009, p. 65)

Sujeito ou objeto, idealismo ou materialismo: essas não seriam questões decisivas para Heidegger, que, como bem aponta Lukács, procura uma "terceira via". Elas somente poderiam ser vistas em meio ao esquecimento moderno.[179] Por isso, o ponto de partida de Lukács seria equivocado e, partindo daquilo que é questionável, permaneceria preso à perda de si *(Verlorenheit*), à alienação (*Entfremdung*) ao mesmo tempo em que pretende uma superação (*Aufhebung*) quanto a elas. Heidegger não conheceu a ontologia do autor húngaro. No entanto, são claras as suas divergências.

Para o autor de *Ser e tempo*, perder-se-ia na filosofia moderna aquilo somente perceptível com uma ontologia fundamental, "de onde as demais podem originar-se." Não só seria deixada de lado a relação originária entre ser-aí (*Dasein)* e mundo (*Welt*) – haveria também negligência quanto ao ser-com (*Mitsein*), que sempre é ser-um-com-o-outro (*Miteindersein)*. Pelo que se viu acima, de certo modo, Lukács compartilha com Heidegger a base de tal opinião: para ele também o homem se coloca enquanto tal - em Lukács enquanto ser social (*gesellschaftlichen Seins*) - somente em conjunto com outros homens. No entanto, há diferenças importantes, as quais podem ser esclarecidas pela passagem abaixo. Como visto, o ponto em que o autor alemão enfoca é distinto daquele enfatizado pelo pensador húngaro – enquanto a práxis social e o processo objetivo da história são centrais à ontologia lukacsiana, o autor de *Ser e tempo* busca responder à "pergunta pelos pressupostos e pelo problema originário *(ursprünglich)* da determinação essencial da verdade." O ser-com heideggeriano e o ser social (*gesellschaftlichen Seins*) lukacsiano não são o mesmo, pois. Igualá-los seria desconsiderar a posição de ambos, por exemplo, frente à noção de trabalho e à noção de natureza. No que, tratando da noção de "outros" diz o autor alemão:

> Os "outros" não significa todo o resto dos demais além de mim, do qual o eu se isolaria. Os outros, ao contrário, são aqueles dos quais, na maior parte das vezes, ninguém se diferencia propriamente, entre os quais também se está. Esse estar também com os outros não possui o caráter ontológico de um ser simplesmente dado "em conjunto" dentro de um mundo (*Welt*). O "com" (mit) é uma determinação da pre-sença (*Dasein),* o "também" significa a igualdade no ser (*Sein*) enquanto ser-no-mundo (*In-der-Welt-Sein*) determinado pelo com, o mundo é sempre mundo compartilhado com os outros. O mundo da pré-sença é mundo compartilhado. O ser-em (*In-Sein*) é ser-com (*Mitsein*) os outros. O ser-em-si intramundano destes outros é co-pre-sença. (HEIDEGGER, 2005 b, p. 170)

[179] Veja-se Heidegger: "de antemão pode-se dizer em princípio que o problema da transcendência e do transcendental não tem nenhuma relação com a distinção entre idealismo e realismo, mas é muito mais originário (*ursprünglich)* do que a dimensão na qual essa distinção aparece; e isso a um tal ponto que essa distinção só pode ser feita com base na transcendência bem compreendida." (HEIDEGGER, 2009, p. 224)

Ao dizer que o "com" (*mit*) é uma determinação do ser-aí (*Dasein),* Heidegger deixa claro que só concebe tratar do ser-aí quando esse tem consigo o outro, quando é não só ser-com (*Mitsein*), mas também ser-um-com-o-outro (*Miteindersein).* Não se pode acusá-lo, pois de considerar somente o indivíduo – mesmo que se deva ver com mais cuidado o modo pelo qual o ser-aí se relaciona com os outros. Para o autor, "o ser-no-mundo (*In-der-Welt-Sein*) é, sem dúvida, uma constituição necessária e *a priori* da pre-sença (*Dasein*) mas de forma alguma suficiente para determinar por completo o seu ser (*Sein*)." (HEIDEGGER, 2005 b, p. 91) O Ser do ser-aí, pois, tem o "com", é ser-no-mundo e ser-um-com-o-outro. Assim como Lukács, pois, o autor de *Ser e tempo* não permite que se trate dos homens senão em conjunto, embora isso se dê de modo distinto em ambos os autores. Quando se diz que no "com", "na maior parte das vezes, ninguém se diferencia propriamente, entre os quais também se está" há uma perspectiva muito díspar: se o autor da *Ontologia do ser social* busca a ontogênese do ser social (*gesellschaftlichen Seins*) e da sociabilidade burguesa, o mesmo não se dá com Heidegger, que busca a historicidade *(Geschichtlichkeit)* do ser-aí em meio à sua existência em que, "na maioria das vezes e antes de tudo, a pre-sença (*Dasein*) é absorvida por seu mundo". (HEIDEGGER, 2005 b, p. 164) Ou seja, a co-presença aparece em meio à alienação (*Entfremdung*), à cotidianidade (*Alltaglichkeit*) e ao impessoal (*Man*) calcado na perda de si *(Verlorenheit*). Se em Lukács, a alienação só pode ser tratada depois de se averiguar como emerge uma sociabilidade determinada, em Heidegger, parte-se fenomenologicamente dessa sociabilidade pra se remeter para além dela. Esse remeter, porém, traz consigo uma situação em que o ser-aí é "na maioria das vezes, e antes tudo...absorvido por seu mundo" de modo que surge a questão da queda (*Verfallen*), indissociável da derrelição (*Geworfenheit*):

> A queda (*Verfallen*) é uma determinação existencial do "ser-aí" (*Dasein*) mesmo e não anuncia nada sobre este como algo "ao-alcance-da-mão" (*Vorhandenden*), sobre relações "ao-alcance-da mão" com entes (*Seiende*) que o "preceda" ou com entes com os quais haja entrado posteriormente em um *commercium.* (HEIDEGGER, 2010 b, p. 196)

Enquanto a abordagem lukacisna é ontogenética, aquela de Heidegger aproxima-se de uma fenomenologia existencial. (Cf. MAMAN, 2003) Por isso, ambos partem da coexistência dos homens e se aproximam quanto a esse ponto. Afastam-se ao mesmo tempo, porém. E, assim, enquanto o pensador húngaro parte do processo pelo qual o gênero e o indivíduo social se desenvolvem de modo contraditório, e por vezes antagônico, o autor alemão parte de um estado avançado desse desenvolvimento já

consolidado. Trata-se, em verdade, do estado existente na ordem da sociedade civil-burguesa (*bürguerliche Gesellschaft*), em que indivíduo e gênero opõem-se e "a sociedade [...] submeteu o homem mesmo a seu domínio." A historicidade *(Geschichtlichkeit)* de que parte Heidegger é aquela da pré-história da sociedade humana, pré-história do gênero humano. Neste ponto, como dito, o autor da *Ontologia do ser social* é um crítico voraz do autor alemão. As críticas de Lukács não são poucas à noção de queda (*Verfallen*) na qual o autor húngaro vê conotações religiosas, expressas, inclusive enquanto diz Heidegger que, com ela, algo ontológico, e não só ôntico, "o cadente 'ser-no-mundo' (*In-der-Welt-Sein*) é, para si mesmo, enquanto tentador (*Verführerische*), juntamente aquietador (*Beruhigende*)." (HEIDEGGER, 2010 b, p. 197) O homem, assim, estaria lançado, em derrelição (*Geworfenheit*) no mundo de modo que esse último seria tentador e, aquietador, levando, a um modo de ser em que a atividade mesma leva, cotidianamente, à alienação (*Entfremdung*).

Diz-se, assim, que "o mundo (*Welt*) é sempre mundo compartilhado com os outros. O mundo da pre-sença (*Dasein*) é mundo compartilhado". Porém, ao mesmo tempo, um primeiro contato com o mundo se dá pela cotidianidade (*Alltaglichkeit*) e pelo alienante (*das Entfremdende*), sendo a queda (*Verfallen*) parte constitutiva do percurso da experiência do homem. Heidegger, pois, pretende remeter para além dessa situação em que potências estranhas (*entfremdet*) se impõem cotidianamente – no entanto, ao mesmo tempo, toma tal situação fenomenologicamente como ponto de partida, e não, como Lukács, como resultado do processo objetivo da história mundial (*Weltgechichte*), a qual, diga-se de passagem, Heidegger liga à temporalidade vulgar.[180] Diz-se em uma passagem já citada da *Carta sobre o humanismo* que "Marx, enquanto experimenta a alienação (*Entfremdung*), atingi uma dimensão essencial da história, a visão marxista da História é superior a qualquer outro tipo de historiografia" – aqui, pois, pode-se ver essa questão com maior concretude na medida em que Heidegger valoriza Marx justamente enquanto esse "experimenta a alienação", algo que seria fundamental enquanto o homem está lançado (*Geworfenheit*) em um mundo tentador (*Verführerische*), aquietador (*Beruhigende*) e, acima de tudo, permeado pelo alienante. Esses três existenciais (*Existenzial*) são em *Ser e tempo* uma "dimensão essencial da

[180] Lukács tende a ver a noção de temporalidade (*Zeitlichkeit)* de Heidegger como uma concepção imbuída de certo subjetivismo. A questão é complexa e precisa ser vista com os meandros que apontamos nesse escrito. Alguns autores que buscam se inspirar em Heidegger, no entanto, certamente, e de modo direito, poderiam ser criticados por Lukács. Dosse, por exemplo, compreende Heidegger dizendo que "o tempo não deve ser procurado numa exterioridade, mas em nós mesmos, nesse ente (*Seiende*) que ele denomina Dasein." (DOSSE, 2012, p. 154)

história" ao passo que, para Lukács, são expressões (não sem alguma tonalidade teológica) da pré-história do gênero humano.

Deste modo, embora o autor de *Ser e tempo* não use a expressão, ele reconhece que, sempre, o mundo (*Welt*) é, por assim dizer, "social" – mas a natureza dessa sociabilidade não é tratada de modo ontológico-genético, mas fenomenológico. Com isso, porém, não se pode chegar a conclusões apressadas: Heidegger não pretendeu tratar da sociabilidade, de sua gênese ou de aspectos ligados ao modo como os distintos entes (*Seiende*) se articulam na realidade efetiva (*Wirklichkeit*). O "estar também com os outros não possui o caráter ontológico de um ser simplesmente dado (*Vorhandenden*) 'em conjunto' dentro de um mundo." Antes de tratar dos entes e de seu modo de relação, o autor, com base em na diferença ontológica (*ontologisch Differenz*), busca uma ontologia fundamental a partir da qual é possível tratar daquilo de mais importante: "se deve procurar, na analítica existencial da pre-sença (*Dasein*), a ontologia fundamental de onde as demais podem originar-se." Portanto, mesmo que haja certa proximidade da posição lukacsiana em aspectos específicos, há distinções de grande importância a ser ressaltadas. Veja-se a posição do autor agora tratado:

> No estar sozinho há um ser-um-sem-o-outro; o ser-um-sem-o-outro, contudo, é um modo específico de ser-um-com-o-outro (*Miteindersein*). Por conseguinte, todo estar sozinho também é um ser-um-com-o-outro, e, assim, ser-um-como-outro não equivale ao ser-aí (*Dasein*) fático de outros. (HEIDEGGER, 2009, p. 124)

Reconhece-se que mesmo o isolamento não é algo que deponha contra o caráter do ser-com (*Mitsein*).[181] O último não corresponde a uma situação imediatamente factual, para dizer com Heidegger, a uma determinação ôntica – no que novamente, diferentemente do que se dá em Lukács, é central a diferença ontológica (*ontologisch Differenz*). Mesmo no estar só há co-presença, há ser-com. O ser-no-mundo (*in-der-Welt-Sein*), pois, tem consigo um atuar no mundo, um ser-em (*in-Sein*) e, "o ser-em é, pois, a expressão formal e existencial do ser (*Sein*) da pre-sença (*Dasein*) que possui a constituição essencial de ser-no-mundo." (HEIDEGGER, 2005 b, p. 92) Há, pois, um modo de ser no mundo que se apresenta naquilo que permeia a relação do ser-aí

[181]"Dentro do mundo, essa co-pre-sença dos outros só se abre para uma pre-sença (*Dasein*) e assim também para os co-pre-sentes, visto que a pre-sença é em si mesma essencialmente ser-com (*Mitsein*). A preposição fenomenológica: pré-sença é, essencialmente, ser-com possui um significado ontológico-existencial. Ela não quer constatar onticamente que eu, de fato, não estou sozinho como algo simplesmente dado ou que ocorrem outros de minha espécie.[...] O ser-com determina existencialmente a pre-sença mesmo quando um outro não é de fato algo percebido. Mesmo o estar-só da pre-sença é ser-com no mundo (*Welt*). Somente num ser-com e para um ser-com é que o outro pode faltar". (HEIDEGGER, 2005 b, p. 172)

(*Dasein)* com o mundo, relação essa expressa no ser-em, o qual passa primeiramente pela cotidianidade (*Alltaglichkeit*), alienada (*entfremdet*) e advinda de uma queda (*Verfallen*) . Ao mesmo tempo, toda ocupação (*Besorgnis*) não é ontologicamente de um indivíduo, de um sujeito isolado – caso se perceba a situação como solidão e desamparo, trata-se de um modo de ser do ser-com, o qual tem consigo o ser-aí, que, pode ser absorvido pelo mundo, pode se perder em meio à impessoalidade e mesmo tende a tal na medida em que a derrelição (*Geworfenheit*) deixa-o aberto às possibilidades (Möglichkeit) mais autênticas (*eigentlich*), mas também pronto a sucumbir a um mundo tentador (*Verführerische*), aquietador (*Beruhigende*) e, marcado pelo alienante (*das Entfremdende*) e pelo impessoal (*das Man*).

A relação do ser-aí (*Dasein)* com os outros, pois, expressa um modo de ser-no-mundo (*In-der-Welt-Sein*), que pode estar marcado pela impropriedade (*uneigentlich*) do ser-aí na preocupação mundana (*Besorgnis*), que se esboça com o encobrimento de algo essencial: "o ser-aí já é co-originariamente um ser junto a..., um ser-com (M*itsein*) e um ser em si próprio". (HEIDEGGER, 2009, p. 157) Tem-se, deste modo uma perda de si (*Verlorenheit*) no mundo (*Welt*) e na cotidianidade (*Alltaglichkeit*); não se tem, primariamente, pois, um mundo que se impõe, mas um modo de ser concreto do ser-aí no mundo, tem-se uma disposição afetiva *(die Befindlichkeit)* fundamental, mas que pode remeter para além da ontologia do ao-alcance-da-mão (*Ontologie der Vorhandenheit),* a qual marcaria a ontologia tradicional, a metafísica.

Nisso, em meio ao encobrimento daquilo mais próprio (*eigentlich*) ao Ser (*Sein*), as possibilidades (*Möglichkeit*) autênticas estariam ocultas também. No entanto, na abordagem heideggeriana, não há uma muralha entre a propriedade (*Eigentlichkeit*) e a impropriedade (*Uneigentlichkeit*), o ontológico e o òntico, o poder-ser (*sein können)* mais próprio e a o impessoal (*das Man*), a alienação (*Entfremdung*):

> A pre-sença (*Dasein*) é sempre sua possibilidade (*Möglichkeit*). [...] E é porque a pre-sença é sempre essencialmente sua possibilidade que ela pode, em seu ser, isto é, "sendo", escolher-se, ganhar-se ou ganhar-se "aparentemente". A pre-sença só pode perder-se ou ainda não ter ganho porque, segundo seu modo de ser, ela é possibilidade própria (*eigentlich*), ou seja, é chamada para apropriar-se de si mesma. Os dois modos de ser, propriedade (*Eigentlichkeit*) e impropriedade (*Uneigentlichkeit*) [...] fundam-se no fato de a pre-sença ser determinada pelo caráter de ser sempre minha. A impropriedade da pre-sença, porém, não diz "ser" menos nem em grau "inferior" de ser. Ao contrário, a impropriedade pode determinar toda a concreção da presença em seus ofícios, estímulos, interesses e prazeres. (HEIDEGGER, 2005 b, p. 78)

As possibilidades (*Möglichkeit*) são vistas de modo distinto de Lukács – elas não aparecem com o afastamento das barreiras naturais e com o processo social em que

determinadas sociabilidades são efetivas (*wirklich*). Antes, há precedência ontológica da possibilidade e do poder-ser (*sein können*) sobre a realidade efetiva (*Wirklichkeit*). Enquanto para Lukács as possibilidades estão inscritas no ser-precisamente-assim dos entes e do ser, sendo a práxis social o critério para julgá-los, o mesmo não se dá em Heidegger. Para o último, o mundo (*Welt*) propriamente dito só tem lugar com a emergência do ser-aí (*Dasein*), sendo os animais, por exemplo, carentes de mundo. (Cf. HEIDEGGER, 2009) Para o autor de *Ser e tempo*, as possibilidades mais autênticas (*eigentlich*) são tema de uma ontologia fundamental enquanto para o autor da *Ontologia do ser social* há possibilidades não realizadas, certamente - ao contrário do que acontece em Hartmann (Cf. TERTULIAN, 2003) - no entanto, elas estão inscritas na própria objetividade (*Gegenständlichkeit*) e podem ser realizadas mediante a práxis dos homens, em determinadas circunstâncias históricas. A emergência de uma objetividade socializada, pois, traz consigo o afastamento das barreiras naturais de modo que mesmo que conformada na objetividade do ser[182], a possibilidade passa a ser, também, um fruto da história e da prática social em que as capacidades humanas desenvolvem-se de modo contraditório – de modo alienado (*entfremdet*), inclusive, pois isso pode não levar ao desenvolvimento da personalidade do homem, mas ao aviltamento de sua personalidade. Isso, pelo que se expôs não ocorre em Heidegger, que vê a dialética entre realidade efetiva e possibilidade como algo ainda marcado pelas noções da ontologia tradicional, da metafísica. A oposição entre a abordagem ontogenética e a fenomenológica, pois, aparece em um maior grau de concretude aqui.

Para o autor alemão, antes de se ter em conta tais questões, seria preciso notar que elas advêm da própria constituição ontológica do ser-aí (*Dasein).* Por se ter o ser-no-mundo (*In-der-Welt-Sein*) e o ser-um-com-o-outro (*Miteindersein*) seria possível tratar das questões que se impõem. Não é por questões como aquela da alienação (*Entfremdung*) serem de grande importância para a sociedade contemporânea (e serem derivadas do desenvolvimento contraditório dessa) que se volta àquilo de mais originário *(ursprünglich)* – não é o presente por si que ilumina o passado; antes, como dito, é preciso um passo de volta (*Schritt zurück*) quanto ao primeiro, de modo que o originário deve lançar luz na clareira (*Lichtung*) do presente, manifestando, assim, a historicidade originária (*ureigene Geschichtlichkeit*). Voltando-se àquilo de mais

[182] É sempre bom ressaltar que, para Marx, "um ser-não objetivo é um não-ser." (MARX, 2004, p. 127)

originário, segundo Heidegger, pode-se ver além do que aparece como dado, como objeto (tanto na acepção do *Objekt* quanto na acepção do *Gegenständ*). Deste modo, trata-se da alienação por ela inserir-se no esquecimento do ser (*Seinsvergessenheit)*, no impessoal (das *Man*) que encobrem aquilo de mais próprio (*eigentlich*), ao mesmo tempo em que baseia-se em algo inerente ao ser-aí. Veja-se:

> A queda (*Verfallen*) dá abertura *(Erschlossenheit)* a uma estrutura ontológica essencial do 'ser-aí' mesmo, estando longe de pertencer ao seu lado obscuro, que constitui tudo de cotidiano em seus dias. (HEIDEGGER, 2010 b, p. 199)

As possibilidades (*Möglichkeit*) mais próprias (*eigentlich*), pois, passam pela impropriedade (*Uneigentlichkeit*) da cotidianidade (*Alltaglichkeit*): trata-se do ser-aí (*Dasein*) cuja derrelição (*Geworfenheit*) traz a alienação (*Entfremdung*), mas pode trazer o poder-ser (*sein können*) mais próprio ao ser-aí.

Tem-se o ser-no-mundo (*in-der-Welt-Sein*) com os outros e ai se enxerga algo próprio (*eigentlich*) ao ser-aí (*Dasein*). Se o ser-com (*Mitsein*) aparece como perda de si (*Verlorenheit*), e o ser-aí "absorvido por seu mundo" (*Welt*) tem-se a alienação (*Entfremdung*) como modo de ser da ocupação (*Besorgnis)* cotidiana. Isso, porém, nunca deixa de lado o fato de o ser-aí ser possibilidade (*Möglichkeit*); segundo o autor, somente com base nisso, é possível "ganhar-se" ou "ganhar-se somente aparentemente" – a perda de si no mundo e a alienação, pois, aparecem como parte do percurso da analítica, da fenomenologia e da hermenêutica heideggerianas. Não se procura a ontogênese da alienação (como ocorre em Lukács), pois. A alienação é vista como algo que permeará o ser-aí no próprio percurso desse e, sob este aspecto, Lukács pôde apontar que Heidegger vê a alienação como algo, até certo ponto, inerente à existência da humanidade – poder-se-ia contorná-la, poder-se-ia remeter para algo mais originário *(ursprünglich)*, mas, não se poderia, pela prática consciente, suprimi-la (*aufheben*) enquanto fenômeno social e objetivo. Ou seja, ao passo que o marxista húngaro busca a ontogênese da alienação capitalista tendo em mente a supressão da mesma pela da práxis revolucionária, o filósofo alemão procura o modo de ser concreto que diz respeito à perda de si no mundo. De um lado, enfoca-se a transformação do mundo tendo-se sempre em consideração a relação existente entre essa transformação e a atividade do sujeito; doutro, questionando-se os próprios termos nos quais a questão é levantada pelo marxismo, tendo-se um modo de ser do ser-no-mundo com os outros, sendo preciso buscar compreender a historicidade (*Geschichtlichkeit*) desse modo de ser a fim de questioná-lo resolutamente com a ontologia fundamental.

A alienação (*Entfremdung*), para o autor de *Ser e tempo*, pois, não é algo ligado à determinada forma objetiva de sociabilidade passível de supressão (*Aufhebung*). Heidegger não entra nesse mérito em primeiro lugar. Adentra primeiramente na hermenêutica buscando a constituição do ser-aí (*Dasein)* e do mundo (*Welt*) de modo que, passando pelo ser-em (*In-Sein*) e chegando ao ser-com (*Mitsein*), é levado aos modos de ser da autenticidade (*Eigentlichkeit*) e da inautenticidade (*Uneigentlichkeit*), igualmente constitutivos dos horizontes ontológicos a serem desvelados.

As possibilidades (*Möglichkeit*) autênticas (*eigentlich*) do ser-aí (*Dasein)* mostram-se também ao se permear a própria inautenticidade *(Uneigentlichkeit)*; a propriedade (*Eigentlichkeit*) pode mostrar-se por aquilo improprio (*uneigentlich*) de tal feita que aquilo que pode ser chamado de desalienação, no autor de *Ser e tempo*, não passa pela supressão (*Aufhebung*) da sociabilidade burguesa. Antes, tem-se que o caminho que leva para além da alienação (*Entfremdung*) e pode até certo ponto ser trilhado passando por pontos comuns à perda de si (*Verlorenheit*), à queda (*Verfallen*) àquilo que conforma a cotidianidade (*Alltaglichkeit*), em Heidegger, sempre alienada (*entfremdet*). Não há uma muralha entre autenticidade e inautenticidade – a desalienação também não prescinde de um mundo alienado de modo que, seguindo o pensar heideggeriano, é de bom tom, não a supressão de determinada sociabilidade objetivamente conformada, mas a busca pelo poder-ser (*sein können*) presente nesse mundo, e que remeta para além dele mesmo. A possibilidade autêntica, pois, levaria tanto a se perder, tanto à perda de si, à inautenticidade, quanto à apropriação das possibilidades (*Möglichkeit*) mais próprias e autênticas – somente "sendo"[183], escolhe-se resolutamente, não havendo possibilidade de se colocar *a priori* contra a alienação sem a experiência decidida e fundamental da mesma.

Passando pelo impessoal (*Man*), pela cotidianidade (*Alltaglichkeit*) em que aquilo de mais originário *(ursprünglich)* é velado, é que se pode ter aquilo de mais próprio (*eigentlich*). Nisso, novamente, a fenomenologia heideggeriana é muito distinta da ontologia lukacsiana. Não há em Heidegger propriamente uma hierarquia entre ôntico e ontológico, impróprio e próprio, inautêntico e autêntico. Antes, trata-se de aspectos constitutivos do percurso pelo qual o poder-ser (*sein können)* do ser-no-mundo (*In-der-Welt-Sein*) chega ao ser-aí (*Dasein*). Isso não implica na recusa de se valorizar a

[183] A passagem sobre a filosofia e a essência da verdade é esclarecedora: "o curso da exposição se prepara para pensar a partir desse novo fundamento (o ser-aí). As fases da interrogação constituem em si o caminho de um pensamento que, em vez de oferecer representações e conceitos, se experimenta e confirma como transformação da relação com o ser (*Sein*)." (HEIDEGGER, 2008 b, p. 214)

propriedade, a autenticidade (*Eigentlichkeit)*, o ontológico e a desalienação – somente significa que o pensador não estabelece uma muralha entre os opostos, procurando o poder-ser (*sein können)* condizente com aquilo que acredita que sejam as possibilidades (*Möglichkeit*) originárias (*ursprünglich*). Não se tem um dever-ser (*Sollen*) abstrato.

Tem-se que "ser-no-mundo (*In-der-Welt-Sein*) é primariamente co-determinação pela compreensão do ser (*Sein*)." (HEIDEGGER, 2009, p. 327) Deste modo, a questão da ontologia fundamental é de importância grande para o pensador na medida em que se tem com ela um modo de ser ligado à compreensão da verdade e do homem, este último o qual não seria "senhor do ente (*Seiende*), mas pastor do Ser (*Sein*)". Tanto se trata de um modo de ser que "a impropriedade (*Eigentlichkeit*) pode determinar toda a concreção da presença em seus ofícios, estímulos, interesses e prazeres". Impropriedade (*Uneigentlichkeit*) ou propriedade se colocam como distintas posturas frente ao mundo, distintos modos de lidar com a alteridade – são modos de manifestação do ser-em (*in-Sein*) e do ser-com (*Mitsein*). Algo essencial vem à tona: quando Heidegger trata da essência da verdade e quando critica a metafísica, a ontologia tradicional, critica também um modo de se colocar frente ao mundo e frente aos outros, de tal feita que a compreensão quanto à verdade, o estudo da hermenêutica do ser-aí (*Dasein)* e a compreensão do mundo (*Welt*) e da alteridade ligam-se intimamente.

> Procuramos determinar o modo de ser do ser-aí (Dasein) em contraposição ao modo de ser do ente (*Seiende*) por si subsistente orientando-nos pelo ser-um-com-o-outro (*Miteindersein*) entre ser-aí e ser-aí. O ser-um-com-o-outro revelou-se como o compartilhamento do desvelamento (verdade) do ente por si subsistente (uma maneira possível do ser-um-com-o-outro ou necessariamente pertencente a ele), como um determinado modo de ser. A verdade é, por conseguinte, constitutiva para a estrutura do ser-um-com-o-outro como um modo de ser essencial do ser-aí. (HEIDEGGER, 2009, p. 115)

Embora não haja uma hierarquia no pensamento heideggeriano, há elementos constitutivos de um percurso o qual pode levar à compreensão mais ou menos acertada acerca do Ser (*Sein*) e do ser-aí (*Dasein)*. Propriedade (*Eigentlichkeit*) e impropriedade (*Uneigentlichkeit*) são igualmente importantes nesse caminho, no entanto, há de se admitir que a primeira tem consigo um modo de ser que se aproxima mais do desvelamento, da verdade, da *aletheia*. No ser-aí, em seu modo de ser mais próprio (*eigentlich*), o ser-no-mundo (*In-der-Welt-Sein*) já é visto não só enquanto ser-em (*in-Sein*), mas também enquanto ser-com (*Mitsein*), ser-um-com-o-outro (*Miteindersein*) o que, para o autor de *Ser o tempo*, significa que – por meio deste compartilhamento do mundo (*Welt*) – há abertura *(Erschlossenheit)*, tem-se o acontecimento (*Ereingniz*).

O desvelamento, pois, tem seu *lócus* no mundo (*Welt*), não é um processo desligado da experiência do ser-aí (*Dasein*); e não só: coloca-se no âmbito do ser-um-com-o-outro (*Miteindersein*), de modo que seja possível remeter para além da positividade, do ente (*Seiende*) por si subsistente. Tem-se a possibilidade da transcendência, na medida em que o ser-aí se revela como ser-com (*Mitsein*), sendo a verdade "constitutiva para a estrutura do ser-um-com-o-outro como um modo de ser essencial do ser-ai." O modo de ser do ser-aí frente ao mundo e a compreensão acerca da essência da verdade são intimamente conectadas, pois. Da hermenêutica do ser-aí se tem que na própria estrutura dele tem-se a verdade e distintos modos possíveis de lidar com ela. Neste sentido, a abertura *(Erschlossenheit)* para o acontecimento (*Ereingniz*), a compreensão da verdade como *aletheia* e um modo de ser frente ao mundo e frente aos outros se ligam no percurso traçado pelo filosofar heideggeriano.

Diz Heidegger algo importante neste contexto: "a abertura *(Erschlossenheit)* que mantém o comportamento, como aquilo que toma intrinsecamente possível a conformidade, se funda na liberdade. A essência da verdade é a liberdade." (HEIDEGGER, 2008 b, p. 198) O ser-aí (*Dasein)*, o ser-com (*Mitsein*), o ser-em (*in-Sein*) e o modo de ser frente ao mundo relacionam-se quando a própria abertura que possibilita a compreensão acerca da verdade tem consigo a liberdade. O percurso heideggeriano, pois, busca esquivar-se da alienação (*Entfremdung*), da perda de si *(Verlorenheit*) no mundo (*Welt*) rumo a uma interpretação ontológica em que a própria liberdade aparece como fundamentação (no sentido tratado acima), ou seja, como aquilo que pode dar ensejo à abertura para o mais originário *(ursprünglich)*.

> A liberdade foi primeiramente determinada como liberdade para aquilo que é manifesto de um aberto. Como é preciso pensar esta essência da liberdade? O manifesto ao qual se adequa a enunciação representava enquanto algo conforme é o ente (*Seiende*) respectivamente aberto. A liberdade em face do que se manifesta no interior do aberto deixa que cada ente seja o ente que ele é. A liberdade revela-se, então, como o que deixa ser o ente. (HEIDEGGER, 2008 b, p. 200)

A abertura *(Erschlossenheit)* para o acontecimento apropriativo (*Ereingniz*) e a noção de liberdade são indissociáveis para o pensador alemão. Para que se volte a um tema aqui recorrente, é bom notar que a postura presente no modo de ser ligado à abertura em Heidegger seria distinta daquela da metafísica e do ímpeto ativo, para o autor, dominador, agressivo, frente ao mundo (*Welt*) – a atividade, como já visto, se não ligada ao pensar aquilo de mais importante e à própria essência da verdade, levaria o ser-aí (*Dasein*) à perda de si *(Verlorenheit*), à alienação (*Entfremdung*). A desalienação

aparece, portanto, com um modo de ser em que não é o ímpeto transformador do homem, seu desenvolvimento frente ao afastamento das barreiras naturais e seu trabalho que são centrais, mas o deixar-ser em que a própria liberdade pode aparecer e manifestar-se enquanto um deixar-ser o ente (*Seiende*). Com isso não se teria o "senhor do ente", antes, abrir-se-ia o caminho para que o homem possa se colocar como "pastor do ser". A compreensão heideggeriana da verdade enquanto *aletheia*, ligada à sua concepção em que a noção de abertura e de acontecimento apropriativo, é central, tem consigo aquele passo de volta (*Schritt zurück*) já mencionado. No entanto, traz também a posição segundo a qual a liberdade não surge da possibilidade (*Möglichkeit*) objetiva presente na conformação da realidade efetiva (*Wirklichkeit*), mas justamente da capacidade de se colocar para além do ente (*Seiende*) em si subsistente.

Isso, por sua vez, dar-se-ia mediante um deixar-ser que propicia o horizonte da liberdade, aquele em que a essência da verdade se mostra ao ser-aí (*Dasein)* no percurso da experiência de sua experiência fundamental.

> Deixar-ser significa entregar-se ao ente (*Seiende*). Isto, todavia, não deve ser compreendido apenas como simples ocupação (*Besorgnis*), proteção, cuidado ou planejamento de cada ente que se encontra ou que se procurou. Deixar-ser o ente - a saber, como ente que ele é – significa entregar-se ao aberto e à sua abertura *(Erschlossenheit)*, na qual todo o ente entra e permanece, e que cada ente traz, por assim dizer, consigo. Esse aberto foi concebido pelo pensamento ocidental, desde seu início, como *aletheia*, o desvelado. (HEIDEGGER, 2008 b, p. 200)

Antes, ao se tratar da alienação (*Entfremdung*), foi dito que essa tinha consigo o perder-se (*Verlorenheit*) do ser-aí *(Dasein)* no mundo (*Welt*). Viu-se que Heidegger fora essencialmente crítico quanto a ela e que buscou transcendê-la rumando a uma compreensão calcada na hermenêutica do ser-aí. Agora se viu também que não há hierarquias fixas e antinômicas traçadas pelo autor de *Ser e tempo* – sua teoria é marcadamente fenomenológica e implica na dissolução dos opostos em meio ao percurso da analítica do ser-aí. Neste ponto, há de notar que aquilo que fora dito sobre a autenticidade (*Eigentlichkeit)* e inautenticidade (*Uneigentlichkeit)*, também é válido para a alienação – somente passando-se pela própria alienação e pela impessoalidade da cotidianidade (*Alltaglichkeit*) é que é possível ao autor remeter para além dela.

A alienação (*Entfremdung*), deste modo, é constitutiva também do próprio percurso do ser-aí (*Dasein)* no mundo (*Welt*). Tratar dessa questão como algo ligado a determinada forma histórica de sociabilidade, como faz Lukács, no âmbito da questão do Ser (*Sein*) tratada por Heidegger, seria algo impossível, seria, no raciocínio heideggeriano, cair em uma das formas de metafísica como aquela da historiografia. Na

compreensão de sua historicidade *(Geschichtlichkeit)*, o ser-aí pode ver-se como ser-em (*in-Sein*), ser-com (*Mitsein*) e ser-um-com-o-outro *(Miteindersein)*, podendo colocar-se mais próximo da essência da verdade enquanto desvelamento, *aletheia*. Isso traria consigo a própria liberdade ligada a um deixar-ser. Com isso, haveria também um entregar-se ao ente (*Seiende*) – o que poderia muito bem expressar um perder-se, a perda de si *(Verlorenheit*) no mundo, ou seja, a alienação, caso houvesse uma postura metafísica. Também poderia significar o entregar-se à abertura *(Erschlossenheit)*, em verdade, à própria liberdade. Ou seja, justamente por haver uma derrelição (*Geworfenheit)*, calcada em uma espécie de queda (*Verfallen*), há alienação, perda de si e inautenticidade (*Uneigentlichkeit*), mas também existe possibilidade (*Möglichkeit*) de se remeter para além da cotidianidade (Alltaglichkeit) eivada pelo impessoal (*das Man*).

Aquilo que pode levar à perda de si *(Verlorenheit*) pode levar à liberdade, pois. A primeira pode ser parte do percurso para o desvelamento da segunda. Vê-se, pois, que dependendo da postura ser-aí (*Dasein*), tem-se tanto aquilo de mais daninho, quanto aquilo de mais valoroso, tanto a perda de si como as possibilidades (*Möglichkeit*) mais próprias (*eigentlich*). A questão da alienação (*Entfremdung*), pois, não é vista na medida em que se relaciona ao desenvolvimento objetivo e contraditório da história – a própria noção de objetividade (*Gegenständlichkeit*) neste âmbito já seria equivocada para Heidegger. No que se nota: a alienação não é enxergada como ligada a determinações transitórias relacionadas a quaisquer modos de sociabilidade, mas como uma parte constitutiva do percurso do ser-aí e da experiência humana. Nesse sentido, a crítica de Lukács pode acertar Heidegger. Procura-se ultrapassar a cotidianidade (*Alltaglichkeit*) marcada pelo impessoal (*das Man*) e pela alienação com uma postura resoluta e decidida, apegada à finitude (*Endlichkeit*) e que evoca a compreensão da verdade enquanto desvelamento, *aletheia*. Esta é ligada pelo autor de *Ser e tempo* ao ser-com (*Mitsein*) e à própria pluralidade; no entanto a supressão (*Aufhebung*) da alienação, tal qual poderia ocorrer nos moldes lukacsianos, é vista como algo inimaginável, e que evocaria uma atitude não ausente de um ímpeto agressivo e dominador, metafísico. Seria, assim, em Heidegger, possível se remeter para além da alienação, para um modo de ser autêntico de existência – no entanto, superar determinações objetivas ligadas ao desenvolvimento de alguma forma de sociedade, e que trariam consigo a alienação, seria algo preso à metafísica, ligado à ontologia tradicional.

A superação (*Aufhebung*), como compreendida por Lukács, pois, não teria consigo a liberdade – muito pelo contrário, estaria ligada à perda dessa e, como já dito,

à própria perda de si *(Verlorenheit*). Não conseguiria essa posição lukacsiana alcançar a determinação existencial segundo a qual o homem é seu poder-ser (*sein können*) na medida mesma da derrelição (*Geworfenheit*) e da queda (*Verfallen*) que marcam a constituição existencial do ser-aí (*Dasein*). Nesse ponto, Heidegger trata da liberdade:

> A liberdade assim compreendida, como deixar-ser do ente (S*eiende*), realiza e efetua a essência da verdade sob a forma do desvelamento do ente. "A verdade" não é uma característica de uma preposição conforme, enunciado por um "sujeito" relativamente a um "objeto" e que, então, é válida não se sabe em que âmbito; a verdade é muito mais o descobrimento do ente graças ao qual se realiza uma abertura *(Erschlossenheit)*. Em seu âmbito aberto se desenvolve, ex-pondo-se, todo o comportamento, toda tomada de posição do homem. (HEIDEGGER, 2008 b, p. 202)

A diferença ontológica (*ontologisch Differenz*), importante para a filosofia heideggeriana, tem também como horizonte a possibilidade (*Möglichkeit*) de se desvelar o ente (*Seiende*), a possibilidade, de partindo do próprio ente, chegar-se ao Ser (*Sein*). A abertura *(Erschlossenheit)* e a clareira do Ser *(Lichtung des Seins)*, pois, também se relacionam a uma espécie de desalienação – a compreensão sobre a essência da verdade em Heidegger tem consigo muitas consequências, relacionando-se à própria liberdade e ao modo no qual na pluralidade os homens tomam contato uns com os outros. O enfoque fenomenológico de Heidegger, assim, ganha destaque: o meio pelo qual o autor combate a ditadura do impessoal (*das Man*) não é tanto aquele da transformação das condições objetivas de vida, mas o desvelamento das possibilidades existentes, desvelamento esse somente possível com um deixar-ser do ente, e não com a busca pela reestruturação revolucionária das estruturas de determinada sociabilidade.

Segundo Heidegger, a sociedade grega, cuja filosofia (e o pensar) fora remetida ao esquecimento na modernidade, pôde tratar da questão do Ser (*Sein*) mediante pensadores como Parmênides e Heráclito para quem a distinção entre sujeito e objeto não era constitutiva da filosofia. Doutro lado, com o pensamento moderno, principalmente depois de Descartes, a metafísica moderna teria tomado corpo e a verdade teria sido compreendida enquanto adequação, enquanto correção de modo que o assenhorar-se do ente (*Seiende*) é visto como critério do pensar. Tem-se nisso, seguindo o autor de *Ser e tempo*, a própria perda de si *(Verlorenheit*) do ser-aí (*Dasein)* no mundo (*Welt*) mediante a busca por adequação e a procura da apreensão exata do ente – nisso, se a apreensão do ente é aquilo a que se atém o pensar, interdita-se a abertura *(Erschlossenheit)* desse, permanecendo-se num nível essencialmente ôntico em que o esquecimento do Ser (*Seinsvergessenheit)* é o parâmetro, tendo-se a alienação

(*Entfremdung*) como medida do pensar, o qual não consegue remeter além, nem está pronto para o acontecimento (*Ereingniz*).

Sujeito e objeto são para o autor determinações metafísicas, amparadas na ontologia tradicional. Para Heidegger, a verdade não seria uma "preposição conforme, enunciado por um 'sujeito' relativamente a um 'objeto'" – como visto, essa seria a posição metafísica. Não se trata, pois, da reta apreensão dos nexos objetivos componentes da realidade, como ocorre para o autor da *Ontologia do ser social* – antes, para o autor de *Ser e tempo*, "a verdade é muito mais o descobrimento do ente (*Seiende*) graças ao qual se realiza uma abertura *(Erschlossenheit)*". O desencobrimento, o descobrimento, o desvelamento: são eles que propiciam a própria abertura havendo centralidade da questão da essência da verdade quanto à posição do ser-aí (*Dasein*) frente ao mundo (*Welt*) e frente o outro. A verdade não é para Heidegger uma questão abstrata somente, pois – ela diz respeito à própria posição do homem frente ao mundo, relacionando-se, inclusive, à questão da alienação (*Entfremdung*).

Não é, porém, a posição do homem frente ao mundo que determina posição do ser-aí (*Dasein)* diante da essência da verdade, antes, a questão da verdade que tem consigo uma posição do homem frente ao mundo – para o autor, já se sabe, a própria noção de determinação implica na separação entre sujeito e objeto, que não condiz com sua teoria. No entanto, deve-se ver que o âmbito no qual as ponderações de Heidegger se inserem precede a compreensão acerca da práxis humana mundana – o autor parte da existência do homem para remeter às estruturas desta, que em sua teoria, sem a devida fundamentação, perdem-se no horizonte do esquecimento. Deste modo, "a verdade é, por conseguinte, constitutiva para a estrutura do ser-um-com-o-outro *(Miteindersein)* como um modo de ser essencial do ser-aí (*Dasein*)." Sendo este modo de ser relacionado à abertura *(Erschlossenheit)*, a verdade e a compreensão sobre a essência da mesma se dão de tal modo que "em seu âmbito aberto se desenvolve, ex-pondo-se, todo o comportamento, toda tomada de posição do homem." A crítica à *adequatio* e o elogio à *aletheia* atingem não só o âmbito da filosofia moderna, mas "todo o comportamento, toda a tomada de posição" do ser-aí (*Dasein*). Para o autor, vê-se, as questões mais originárias (*ursprünglich*) antecedem o comportamento e a tomada de posição do homem, de tal feita que, caso se queira mudar esses últimos deve-se, em verdade, desvelar aquilo "digno de ser pensador" e que fora remetido ao esquecimento.

A compreensão acerca da essência da verdade, deste modo, implica na compreensão quanto ao mundo (*Welt*) e quanto ao modo pelo qual o ser-aí (*Dasein)* se vê em meio à sua condição como ser-em (*in-Sein*) e como ser-com (*Mitsein*).

Se Lukács e o marxismo como um todo dizem que é a posição do homem frente ao mundo (*Welt*), sua práxis, que leva a determinada posição no plano teórico, isso não ocorre para Heidegger do mesmo modo. Primeiramente, sequer ele admite a separação entre sujeito e objeto. Vê na ontologia fundamental não um discurso sobre a história e o processo objetivo pelo qual o homem se desenvolve, mas a busca da historicidade *(Geschichtlichkeit)* do ser-aí (*Dasein)* enquanto "condição ôntica de possibilidade (*Möglichkeit*) da história fatual". A compreensão heideggeriana acerca do acontecimento (*Ereingniz*), pois, faz com que a abertura *(Erschlossenheit)*, em meio à historicidade e ligada à determinada compreensão acerca da essência da verdade, seja aquilo que precede as distintas posições frente ao mundo enquanto possibilidade. Como dito, "âmbito aberto se desenvolve, ex-pondo-se, todo o comportamento, toda tomada de posição do homem" – em Heidegger, pois, a compreensão acerca do aberto é primordial, e mais originária (*ursprünglich*), se comparada à história factual.

A noção de desvelamento, de *aletheia,* traz consigo uma compreensão sobre o mundo (*Welt*). Não é ela uma simples discussão erudita, pois. Antes, é decisiva.

> O homem ek-siste significa agora: a história das possibilidades (*Möglichkeit)* essenciais da humanidade histórica se encontra protegida e conservada para ela no desvelamento do ente (*Seiende*) na totalidade. A partir do modo como se essencializa a essência originária (*ursprünglich*) da verdade irrompem as raras e simples decisões da história.
> No entanto, como a verdade é em essência liberdade, o homem histórico também pode, deixando que o ente seja, não deixá-lo-ser naquilo que é e assim como é. O ente, então, é encoberto, dissimulado. A aparência passa assim a dominar. Sob seu domínio surge a não-essência da verdade. (HEIDEGGER, 2008 b, p. 203)

Da própria abertura *(Erschlossenheit)* pode se ter encobrimento e mesmo a não-essência da verdade (como *aletheia*) – o fato de a verdade ser em essência liberdade, pois, não traz de imediato as possibilidades (*Möglichkeit*) mais próprias (*eigentlich*) ao ser-aí (*Dasein)*. Pode-se ter essa, mas também se pode não as ter. No deixar-ser não há só a abertura e o descobrimento, o desencobrimento, o desvelamento do ente (*Seiende*) – aí também se encontra o domínio da aparência. Na abertura tem-se algo essencial, no entanto: "a história das possibilidades essenciais da humanidade histórica se encontra protegida e conservada para ela no desvelamento do ente na totalidade". Heidegger, pois, critica a compreensão da história enquanto um processo objetivo; igualmente não vê como essencial a apreensão reta dos nexos reais traçados na e pela história. Sua

teoria passa pela compreensão da essência da verdade e por temas ligados à questão do Ser (*Sein*), a qual, aparentemente desligada de questões concretas, "visa às condições de possibilidade das próprias ontologias que antecedem e fundam as ciências ônticas." No entanto, pelo que se diz aqui, resta que isso se liga a algo que é de grande importância prática e concreta: "a partir do modo como se essencializa a essência originária (*ursprünglich*) da verdade irrompem as raras e simples decisões da história". Ou seja, a de-cisão heideggeriana, o modo pelo qual o ser-aí (*Dasein),* relaciona-se inclusive a um acontecimento (*Ereingniz*) na história, emerge da própria essência da verdade. [184]

A abertura *(Erschlossenheit)* e o acontecimento (*Ereingniz*), pois, colocam-se, deste modo, no percurso heideggeriano. Isso é condizente com o que diz Heidegger sobre o passo de volta (*Schritt zurück*), como já visto; é indissolúvel também de sua postura fenomenológica. No entanto, expressa também que o central a Heidegger, primariamente, é a compreensão da historicidade *(Geschichtlichkeit)* do ser-aí (*Dasein)* pensada de modo essencialmente distinto da história enquanto processo objetivo, atado à temporalidade vulgar. Se, ao final, há possibilidade (*Möglichkeit*) de se relacionar com "as raras e simples decisões da história", isso se dá depois de um percurso em que essência da verdade e a estrutura do ser-aí aparecem correlacionadas na experiência.

A existência do homem, pois, tem consigo essas determinações e a fenomenologia existencial de Martin Heidegger busca explicitá-las de modo a que se note que "a compreensão do ser (*Sein*), própria da pré-sença (*Dasein*), inclui, de maneira igualmente originária (*ursprünglich*) a compreensão de 'mundo' (*Welt*) e a compreensão do ser dos entes (*Seiende*) que se tornam acessíveis ao mundo." (HEIDEGGER, 2005 b, p. 40) Com isso, o pensador busca demonstrar que na própria compreensão da estrutura do ser-aí se tem o ser-com (*Mitsein*), e o ser-um-com-o-outro *(Miteindersein)* não sendo preciso apelar a algo alheio à constituição do ser-aí para que se perceba da pluralidade e da inserção do homem no mundo. Trata-se de um existencial (*Existenzial*) que pode ser desvelado. A compreensão desta estrutura, pois, traz aquilo de mais originário, não sendo preciso trazer predicados a uma estrutura ontológica para vê-la em seu poder-ser (*sein können)* mais próprio (*eigentlich*). E algo análogo aconteceria com a filosofia. Assim, "a ideia de uma filosofia científica é um contra-senso tão grande quanto a de um círculo arredondado." (HEIDEGGER, 2009, p. 237)

[184] Para uma crítica a tal posição, Cf. TERTULIAN, 2008 b e SARTORI, 2012.

Viu-se, pois, que da hermenêutica do ser-aí (*Dasein)* chega-se à ligação entre *aletheia*, liberdade, ser-com (*Mitsein*) e a própria possibilidade (*Möglichkeit*) de se ter um acontecimento (*Ereingniz*) em que "irrompem as raras e simples decisões da história". Tratamos, portanto, de determinações existenciais e ontológicas do ser-aí segundo Heidegger. Isso é essencial e mostra algumas semelhanças com a abordagem lukacsiana: ambos afastam-se da centralidade atribuída pela filosofia moderna à noção de sujeito cognoscente, procuram tratar da historicidade *(Geschichtlichkeit)* - mesmo que de modo distinto - e têm por importante a questão da alienação (*Entfremdung*). No entanto, restou também que o problema acerca da essência da verdade no autor de *Ser e tempo* é central enquanto o mesmo não se dá na ontologia lukacsiana. Em Lukács, tem-se a abordagem ontogenética, em que o desenvolvimento histórico do homem, suas relações sociais que culminam na sociabilidade capitalista, são um momento da realização da liberdade, somente efetiva (*wirklich*) numa forma de sociabilidade distinta da burguesa. Ou seja, as aproximações não são menores que os pontos de discordância entre os autores. No percurso lukacsiano a práxis social é de enorme importância. Ela também é importante para Heidegger – constitui parte do percurso filosófico que é guiado pela compreensão da verdade enquanto *aletheia*, o que se liga, em verdade, segundo o autor, à própria liberdade. Mas, o que não é de pouca importância, somente depois de passar pela compreensão do ser-em (*in-Sein*), o autor de *Ser e tempo* chega ao ser-com (*Mitsein*). Depois de traçado o percurso fenomenológico, é que se trata de questões, para o autor da *Ontologia do ser social*, primeiras e fundantes.

Por isso, pode-se somente agora passar ao modo como o autor alemão compreende o trabalho, de enorme importância para o autor da *Ontologia do ser social*. Só depois do percurso percorrido isso é possível sem arbitrariedade e com cuidado.

Heidegger parte do ser-em (*in-Sein*) para chegar ao ser-com (*Mitsein*) – o percurso fenomenológico de abertura *(Erschlossenheit)* do ente (*Seiende*) assim demanda. Assim, se procuramos mostrar antes determinações existenciais do ser-aí (*Dasein)*, isso se deu na medida em que parte importante do pensar heideggeriano não fora visto com o devido cuidado. Isso se dá porque "o 'ser-junto' ao mundo (*Welt*), no sentido de empenhar-se no mundo, [...] é um existencial fundado no ser-em." (HEIDEGGER, 2005 b, p. 92) Fizemos tal escolha para não gerar mal-entendidos sobre a teoria do autor, principalmente no que diz respeito ao fato de, em sua teoria, "todo estar sozinho também é um ser-um-com-o-outro *(Miteindersein)*, e, assim, ser-um-como-outro não equivale ao ser-aí fático de outros" – com isso, fica claro que não há no

autor de *Ser e tempo* um simples apelo a um indivíduo isolado, pois este último, mesmo em isolamento, está permeado por um modo de ser do ser-com, "o ser-aí já é co-originariamente um ser junto a..., um ser-com". Do ser-em ruma-se à compreensão do ser-com - vista em linhas gerais acima -, mas também é no âmbito do ser-em que o autor de *Ser e tempo* trata de temas centrais à teoria lukacsiana. A atividade produtiva humana está neste âmbito - embora sempre remeta para o ser-com (*Mitsein*). Os "modos de ser-em possuem o modo de ser da ocupação (*Besorgnis*). [...] Pelo fato do ser-no-mundo (*In-der-Welt-Sein*) pertencer ontologicamente à pre-sença, o seu ser para com o mundo é, essencialmente, ocupação." (HEIDEGGER, 2005 b, p. 95) Ou seja, sob a noção de ocupação, Heidegger trata de temas importantes a Lukács, como o trabalho – esses temas foram essências para a teoria do autor húngaro e, embora de modo distinto, também têm grande importância para o autor alemão remetendo a uma questão central, aquela da técnica. Trataremos da questão com cuidado à frente.

Ou seja, com os elementos vistos anteriormente, sabe-se que o ser-em (*in-Sein*) pode remeter ao ser-com (*Mitsein*), no entanto, não se sabe (somente com base neles) como isso pode se dar e qual é a centralidade da práxis ativa do homem nesse processo. Viu-se que Heidegger irá buscar um deixar-ser o ente (*Seiende*), viu-se também que a compreensão da verdade enquanto *aletheia* é central nisso. Por isso, agora, é preciso partir à compreensão do ser-em e mesmo da noção de técnica para que seja possível vislumbrar aspectos importantes da teoria heideggeriana (e confrontantes com Lukács).

O ser-em (*in-Sein*) reveste o ser-aí (*Dasein)* e, assim, a compreensão do mundo (*Welt*) está nos horizontes do último. Esse contato com o mundo, relacionado à derrelição (*Geworfenheit*), dá-se ligado à ocupação (*Besorgnis*) que, em verdade, se expressa na medida em que "na maioria das vezes e antes de tudo, a pre-sença (*Dasein*) é absorvida por seu mundo". Ou seja, tem-se perda de si *(Verlorenheit*), alienação (*Entfremdung*), relacionadas, por, sua vez, à derrelição amparada na queda (*Verfallen*).

A noção de ocupação (*Besorgnis*) também já apareceu em nosso tratamento aqui quando, para Heidegger, "não se pensa mais; ocupamo-nos da 'Filosofia'." Percebe-se, pois, que a noção mostra certo perder-se no imediatismo da cotidianidade (*Alltaglichkeit*), sendo que, caso se permaneça neste âmbito, a abertura *(Erschlossenheit)* para um acontecimento (*Ereingniz*) e para o poder-ser (*sein können)* mais próprio (*eigentlich*) do ser-aí (*Dasein)* – relacionado ao cuidado *(Sorge)* - é pouco provável. Tanto é assim que, quando se falou do deixar-ser, o autor de *Ser e tempo* disse que "deixar-ser significa entregar-se ao ente (*Seiende*). Isto, todavia, não deve ser

compreendido apenas como simples ocupação, proteção, cuidado ou planejamento de cada ente que se encontra ou que se procurou". Com um ocupar-se, pois, os horizontes do ser-aí podem estar velados, encobertos, sendo somente na compreensão do ser-com (*Mitsein*) possível se remeter à abertura da *aletheia* e, como visto, à própria liberdade.

Nota-se: não há, novamente, da perspectiva fenomenológica, uma hierarquia entre o ser-em (*in-Sein*) e o ser-com (*Mitsein*); no entanto, somente quando se chega ao último (que em verdade já estaria no primeiro) é que o poder-ser (*sein können*) mais próprio (*eigentlich*) do ser-aí (*Dasein)* pode se mostrar ligado à verdade. O mundo (*Welt*), pois, pode aparecer como encoberto ou desencoberto, isso já se sabe. No entanto, nota-se agora que o modo de ser da ocupação mundana (*Besorgnis*), geralmente, mantém o encobrimento e mesmo a alienação (*Entfremdung*), a perda de si *(Verlorenheit*) no mundo já que, como já dito, "na maioria das vezes e antes de tudo, a pre-sença é absorvida por seu mundo". É bom se dizer, pois, que a tonalidade da ocupação e do ser-em é marcada pela alienação (*Entfremdung*).

É verdade que "o mundo (*Welt*) é sempre mundo compartilhado com os outros. O mundo da pre-sença (*Dasein*) é mundo compartilhado" – no entanto, isso não significa para Heidegger que o poder-ser (*sein können)* mais próprio (*eigentlich*) se manifeste sempre. Antes, pode se dar o oposto, como se nota. Tratando do ser-em (*in-Sein*), diz o autor alemão que "designamos o ente (*Seiende*) que vem ao encontro na ocupação (*Besorgnis*) com o termo instrumento." (HEIDEGGER, 2005 b, p. 109) Assim, na ocupação tem-se um caráter instrumental no mundo o que, em Heidegger, remete a uma situação eivada pela alienação (*Entfremdung*), de absorção pelo mundo.

> O modo de lidar, talhado segundo o instrumento, e o único lugar em que ele pode se mostrar genuinamente em seu ser (*Sein*) como, por exemplo, o martelar com o martelo, não apreende tematicamente esse ente (*Seiende*) como uma coisa que apenas ocorre, na mesma maneira que o uso não sabe da estrutura do instrumento como tal. O martelar não somente não sabe do caráter instrumental do martelo como se apropriou de tal maneira desse instrumento que uma adequação mais perfeita não seria possível. Ao lidar com o instrumento no uso, a ocupação (*Besorgnis*) se subordina ao ser para (Um-zu) constitutivo do respectivo instrumento; quanto menos se olhar de fora a coisa martelo, mais se sabe usá-lo, mais originário (*ursprünglich*) se torna o relacionamento com ele e mais desentranhado é o modo em que se dá o encontro daquilo que ele é, ou seja, como instrumento. O próprio martelar é o que descobre o "manuseio" específico do martelo. Denominamos de "manualidade"(*Zuhandenheit*) o modo de ser do instrumento em que ele se revela por si mesmo. O instrumento está disponível para o manuseio, em sentido amplo, unicamente porque todo o instrumento possui esse "ser-em-si" e não simplesmente ocorre. Por maior que seja o grau em que se visualize precisamente a "configuração" das coisas na qual elas aparecem desta ou daquela maneira, nunca se conseguirá descobrir o que é o manual. A visualização puramente "teórica" das coisas carece de uma compreensão da mundaneidade. O modo de lidar com os instrumentos no uso, porém, não é cego. Possui um modo próprio de ver que dirige o manuseio e lhe confere segurança específica. O modo de lidar com

> instrumentos se subordina à multiplicidade de referências do "ser-para" (Um-zu). A visão desse subordina-se à circunvisão. (HEIDEGGER, 2005 b, pp. 110-111)

Lucien Goldmann havia dito que Lukács fala "de 'práxis', onde Heidegger diz 'Zuhandenheit' (aproximadamente 'manipulação')". Com isso, o autor romeno busca apontar para certa semelhança entre a manualidade presente na passagem acima e a práxis – e, desde já devemos apontar: essa semelhança apontada por Goldmann baseia-se em *História e consciência de classe* em que a distinção entre a exteriorização (*Entäusserung*) e a alienação (*Entfremdung*) ainda não era clara a Lukács. Ele acerta na medida em que realmente a manualidade heideggeriana trata de modos de ser do ser-aí (*Dasein)* que poderiam ser caracterizados como aquele do trabalho, por exemplo. No entanto, a práxis, nem em Heidegger nem em Lukács, reduz-se ao trabalho. O autor húngaro tem esse por protoforma (*Urform*), modelo da práxis social, certamente. Porém a práxis não se resume ao trabalho e, o que é essencial: a importância atribuída na *Ontologia do ser social* recai sobre o trabalho concreto e não sobre qualquer trabalho. (Cf. SARTORI, 2010 b) Heidegger, por sua vez, sequer fala de trabalho neste ponto e não tem por central a distinção entre trabalho abstrato e trabalho concreto. (Cf. SARTORI, 2010 a) Não parte, como Lukács, da ontogênese da sociabilidade humana que dá fundamento – depois de um processo histórico contraditório - ao trabalho abstrato. Também não reduz a práxis ao âmbito do ser-em (*in-Sein*) ou do ocupar-se *(das Besorgen*) tendo por central o ser-com (*Mitsein*), o ser-um-com-o-outro *(Miteindersein)* em que já se pode ver o percurso do ser-aí (*Dasein*) já não necessariamente preso à manualidade. Ou seja, um erro de Goldmann, que provavelmente se deve a ele não dar a importância devida à obra madura de Lukács, é aproximar os dois autores tratados aqui justamente num ponto em que suas diferenças aparecem de modo mais patente: enquanto um parte do desenvolvimento histórico da práxis vigente sob a égide do capitalismo tendo o trabalho concreto como protoforma da práxis social, o outro, fenomenologicamente, busca remeter para além da práxis marcada pela sociabilidade burguesa e pela cotidianidade (*Alltaglichkeit*).

A ocupação (*Besorgnis*) e a manualidade (*Zuhandenheit*), pois, em Heidegger, são parte do percurso em que se desvela o ser-com (*Mitsein*). O trabalho, pois, não esclarece a práxis social, como em Lukács – antes, para o autor de *Ser e tempo*, ele oculta aquilo que haveria de mais próprio (*eigentlich*), podendo-se desvelar o modo de ser do ser-em (*in-Sein*) rumo ao ser-com (*Mitsein*). Para o autor alemão, na ocupação, não se apreende o "ente (*Seiende*) como uma coisa que apenas ocorre", não há um

deixar-ser, um "entregar-se ao ente" em que haja abertura *(Erschlossenheit)* para um acontecimento (*Ereingniz*). Antes, há perda de si *(Verlorenheit*) em meio à ocupação mundana, em que é patente a reificação (*Verdinglichung*).

Está-se na "simples ocupação" (*Besorgnis*) em que "a pre-sença (*Dasein*) é absorvida por seu mundo (*Welt*)". Ai, o "uso não sabe da estrutura do instrumento", havendo um adequar-se a ele, "uma adequação mais perfeita não seria possível", sendo o modo de ser do instrumento um modo em que a alienação (*Entfremdung*), a perda de si *(Verlorenheit*) é patente.[185] Dar-se-iam, assim, não as possibilidades (*Möglichkeit*) mais próprias (*eigentlich*) do ser-aí (*Dasein),* mas um subordinar-se ao "ser para (*Um-zu*) constitutivo do respectivo instrumento". O autor alemão acrescenta algo que mostra de modo claro o caráter alienado (*entfremdet)* da ocupação: "quanto menos se olhar de fora a coisa martelo, mais se sabe usá-lo, mais originário (*ursprünglich*) se torna o relacionamento com ele e mais desentranhado é o modo em que se dá o encontro daquilo que ele é, ou seja, como instrumento". Ao invés de um deixar-ser em que a essência da verdade se mostra, como *aletheia*, relacionada à liberdade, tem-se o perder-se no ente (*Seiende*).

Ter-se-ia a perda de si *(Verlorenheit*) e a absorção pela instrumentalidade e pela manualidade (*Zuhandenheit*) indissociáveis do modo de ser da ocupação (*Besorgnis*). Nele, tem-se um perder-se no mundo (*Welt*). O instrumento aí "se revela por si mesmo", aparece como se autônomo e meramente dado fosse, como se não estivesse ligado à própria constituição do ser-aí (*Dasein)*. Trata-se do que Heidegger chama de ontologia do ao-alcance-da-mão (*Ontologie der Vorhandenheit).*

Deste modo, mostrando-se como apartado do ser-aí (*Dasein*), o ente (*Seiende*) visto como meramente subsistente tornaria possível a adequação (que pressupõem a separação entre sujeito e objeto, criticada por Heidegger), sendo igualmente possível uma atitude agressiva, dominadora. Percebe-se, portanto, que ao se prender à ocupação mundana (*Besorgnis*) e não entregar-se de modo resoluto à abertura *(Erschlossenheit)* do Ser (*Sein*), ter-se-ia aquilo que o autor alemão mais critica, sendo preciso, caso se queira falar em liberdade, ir além da manualidade (*Zuhandenheit*) e do modo de ser do instrumento. Seguindo Heidegger, no trabalho, pois, não se tem qualquer emancipação -

[185] Lukács, seguindo Lenin, vê nessa descrição de Heidegger o reflexo de relações sociais alienadas (*entfremdet*). Como diz Lenin sobre a "pré-história do gênero humano", "em todas as formações sociais mais ou menos complexas, e sobretudo na formação social capitalista, os homens, quando entram em relação uns com os outros, não têm consciência das relações sociais que se estabelecem entre eles, das leis que presidem o desenvolvimento dessas, etc." (LENIN, 1975, p. 291)

antes, há alienação (*Entfremdung*), perda de si *(Verlorenheit*), mera ocupação mundana, e não o cuidado (*Sorge*) que coloca o homem como pastor do Ser.

Se o instrumento está disponível é porque ele parece ter um "ser-em-si" (*Ansichseiende*), parece ter autonomia, o que Heidegger não admite, dado que o próprio mundo (*Welt*) seria impensável sem o ser-aí (*Dasein*) – e, nesse ponto, é bom ressaltar, o autor de Ser e tempo distancia-se patentemente de Lukács (Cf. TERTULIAN, 2003).

Para o autor alemão, em verdade, o instrumento também "ocorre", também pode ser visto como um acontecimento (*Ereingniz*) que pode remeter para o poder-ser (*sein können)* mais próprio (*eigentlich*) do ser-aí (*Dasein)*. No ser-em (*in-Sein*), permanece-se ligado ao mundo (*Welt*) enquanto um absorvido, havendo uma situação em que a desalienação parece impossível e o mais desentranhado é aquilo passível de manipulação, de uso na ocupação (*Besorgnis*) e na manualidade (*Zuhandenheit*). Para Heidegger, porém, isso não significa não haver posicionamentos de nível teórico aí - mas a "teoria" existente na ocupação não consegue lidar com a instrumentalidade: "carece de uma compreensão da mundaneidade", é absorvida pelo mundo e fica presa a uma "configuração" dada. Para o autor, há uma "segurança específica" no manuseio a qual se dá na medida em que há subordinação a um ser-para (*Um-su*), a uma finalidade constitutiva do modo de ser do instrumento. Fica-se preso ao âmbito em que, para Heidegger, em verdade, o "não anunciar-se do mundo é a condição de possibilidade (*Möglichkeit*) para que o manual não cause surpresa e é nisso que constitui a estrutura fenomenal do ser-em-si deste ente (*Seiende*)." (HEIDEGGER, 2005 b, p. 118)

Portanto, ao perda de si *(Verlorenheit*) na ocupação (*Besorgnis*) faz do ser-aí (*Dasein*) um prisioneiro do impessoal (*das Man*) e da cotidianidade (*Alltaglichkeit*). A liberdade que aparece somente neste âmbito mostra-se como imprópria, inautêntica (*uneigentlich*) estando o poder-ser (*sein können*) mais próprio (*eigentlich*) encoberto.

> Abandonada, a humanidade completa seu "mundo" (*Welt*) a partir de suas necessidades e de suas intenções mais recentes e o enche de seus intuitos e cálculos. Deles, o homem retira, então, suas medidas. Esquecido do ente (*Seiende*) na totalidade, nestes intuitos e cálculos, o homem se fixa, munindo-se constantemente com novas medidas, sem meditar o fundamento próprio dessa tomada de medidas e a essência do que dá estas medidas. Apesar do progresso em direção a novas medidas e novas metas, o homem se ilude no que diz respeito à essência autêntica (*eigentlich*) dessas medidas. O homem se engana nas medidas tanto mais quanto mais exclusivamente toma a si mesmo, enquanto sujeito, como medida para todo o ente. Neste esquecimento desmesurado, a humanidade insiste em assegurar-se de si mesma por meio daquilo que lhe é acessível na vida corrente. Esta persistência encontra seu apoio, um apoio que ela mesma desconhece, na relação pela qual o ser-aí (*Dasein*) não apenas ek-siste, mas ao mesmo tempo in-siste, isto é, petrifica-se apoiando-se sobre aquilo que o ente, manifesto por si e em si mesmo, oferece. (HEIDEGGER, 2008 b, pp. 207-208)

Os temas do cálculo e da perda de si *(Verlorenheit*) no mundo (*Welt*), ligados ao tema da alienação (*Entfremdung*), na passagem, estão relacionados de modo explícito. Se o mundo é visto como ligado às necessidades e intenções recentes, como no trabalho, por exemplo, ele não seria outro que aquele mundo do cálculo. A metafísica aí estaria presente, com tudo que isso implica. [186] Em Heidegger, vê-se, não há um percurso que leva o ser-aí (*Dasein)* de suas necessidades mais imediatas, e mesmo biológicas, à abertura *(Erschlossenheit)* das possibilidades (*Möglichkeit*) mais autênticas (*eigentlich*). Antes, ao intervir em tal base, há grande risco de se "perder", de modo que o homem se "fixa". Retira-se, assim, "as medidas" de cálculos, de intuitos, havendo um peculiar esquecimento na situação em que isso se dá: "sem meditar o fundamento próprio (*eigentlich*) dessa tomada de medidas e da essência do que dá estas medidas." Aquilo de mais importante restaria esquecido. Com isso, o progresso tomaria a forma do esquecimento da "essência autêntica dessas medidas" – e é bom apontar que "o esquecimento da verdade do Ser, em favor da agressão do ente (*Seiende*) impensado em sua essência, é o sentido da "decaída" (*Verfallen*) nomeada em *Ser e Tempo.*" (HEIDEGGER, 2005, p. 36)

O "sujeito", assim, configura-se para o autor alemão somente quando há a perda de si *(Verlorenheit*) no mundo (*Welt*). Há "agressão do ente (*Seiende*) impensado em sua essência" quando, na cotidianidade (*Alltaglichkeit*), "a humanidade insiste em assegurar-se de si mesma por meio daquilo que lhe é acessível na vida corrente". Ou seja, perder-se no mundo e configurar-se como sujeito são correlatos no autor de *Ser e tempo* – ao contrário do que se dá no marxismo, pois, não se poderia procurar partir da "prática consciente dos sujeitos". Isso seria, nesta perspectiva, ligado, não à emancipação humana, mas ao perder-se na cotidianidade marcada pelo impessoal (*das Man*) e pela alienação (*Entfremdung*).[187] A última está relacionada ao esquecimento do Ser (*Seinsvergessenheit)*, que dá o sentido da queda (*Verfallen*) tratada por Heidegger. Deste modo, resta-se que ao se partir das noções de sujeito e de objeto, está-se apoiado

[186] Rudiger chega a dizer que para Heidegger "o matemático seria, efetivamente, o elemento subjacente ou definidor da metafísica moderna e, portanto, de nossa ciência natural. O matemático é algo que só modernamente se projeta para o primeiro plano, armando a metafísica e sustentando uma nova concepção de ciência, que não mais aceita a revelação da verdade." (RUDIGER, 2006, p. 104)

[187] Tratando deste tema, relacionado ao esquecimento do Ser (*Seinsvergessenheit)* e à crítica à noção de sujeito em Heidegger, diz Franck Fischbach que "é justamente privando o ser-aí (*Dasein*) de seu ser-no-mundo (*In-der-Welt-Sein*) que se obtém o sujeito." (FISCHBACH, 2011, p. 34) Ou seja, a noção de sujeito deixaria de lado um aspecto existencial (*Existenzial*) do ser-aí, trazendo o esquecimento do Ser, indissociável da queda (*Verfallen*) e da alienação (*Entfremdung*).

em algo que leva ser-aí impessoalmente. Ele "petrifica-se apoiando-se sobre aquilo que o ente, manifesto por si e em si mesmo, oferece." Portanto, pode-se dizer que alienação, cálculo, e o petrificar-se, o insistir no esquecimento ligam-se intimamente em Heidegger. O trabalho, deste modo, é visto como essencialmente alienado (*entfremdet*), sendo a práxis humana, caso não se volte às questões mais originárias (*ursprünglich*), igualmente ligada à perda de si. Veja-se o que se diz sobre o impessoal em *Ser e tempo*:

> O falatório (*Gerede*), a curiosidade e a ambiguidade caracterizam o modo em que a pre-sença (*Dasein*) realiza, cotidianamente, o seu pré (*da*), a abertura *(Erschlossenheit)* do ser-no-mundo (*In-der-Welt-Sein*). Como determinações existenciais (*Existenzial*), essas características não são algo simplesmente dado (*vorhanden*) na pre-sença, constituindo também o seu ser (*Sein*). Nelas e em sua conexão ontológica desentranham-se de modo fundamental de ser da cotidianidade (*Alltaglichkeit*) que denominamos com o termo de-cadência (*Verfallen*) da pré-sença. (HEIDEGGER, 2005 b, p. 236)

Esquecimento do ser (*Seinsvergessenheit)* e queda *(Verfallen)* estão relacionados no modo como se dá a abertura *(Erschlossenheit)* ao mundo (*Welt*), um modo em que o falatório (*Gerede*), a curiosidade e a ambiguidade, anteriormente relacionados à alienação (*Entfremdung*)[188] e ao impessoal (*das Man*), impõe-se.[189] A queda, pois, aparece na teoria heideggeriana na medida em que, em derrelição (*Geworfenheit*), o ser-aí (*Dasein*) lida com uma cotidianidade (*Alltaglichkeit*) em que suas possibilidades (*Möglichkeit*) mais autênticas (*eigentlich*) encontram-se encobertas. Com isso, nem o privado pode oferecer albergue frente o público nem o publico pode reconciliar o ser-aí com o privado. O modo de ser da ocupação mundana (*Besorgnis*) e da alienação alcançam o mundo sem ser possível referir-se a algo alheio a este para que se possa remeter para além da cotidianidade. Somente pelo desvelamento, pelo desencobrimento da alienação e do cotidiano mesmo é possível rumar para além da alienação, pois: essa última é uma determinação existencial (*Existenzial*) do ser-aí e de seu percurso, ao contrário do que acontece com o tratamento lukacsiano ao tema, percebe-se.

Não poderia haver uma retração do ser-aí na sua "existência privada" para alhear-se da alienação (*Entfremdung*). É verdade, pois, que a impessoalidade da cotidianidade (*Alltaglichkeit*) aparece na esfera pública de modo patente, como no exemplo heideggeriano anteriormente mencionado acerca dos transportes públicos. Mas, para o autor, "nos tempos modernos, [está-se] na singular ditadura da opinião

[188] Diz-se em *Ser e tempo* que "tentação, tranquilidade e alienação (*Entfremdung*) caracterizam [...]o modo de ser da de-cadência (*Verfallen*)." (HEIDEGGER, 2005 c, p. 37)

[189] Para Heidegger, "é inerente à cotidianidade (*Alltaglichkeit*) certa medianidade do ser-aí (*Dasein*), o 'impessoal' (*das Man*), em que se mantém encobertas a singularidade e a possível propriedade (*Eigentlichkeit*) do ser-aí." (HEIDEGGER, 2012, p. 90)

pública *(Diktatur der Öffentlichkeit)*. A assim chamada 'existência privada' não é, entretanto, ainda o ser-homem essencial e livre. Ela simplesmente crispa-se numa negação do que é público." Na há, pois, um "outro" da alienação (*Entfremdung*) – Heidegger não tematiza a exteriorização (*Entäusserung*) - no mundo (*Welt*) moderno; a ocupação mundana (*Besorgnis*) e a manualidade (*Zuhandenheit*) estão não só no âmbito doméstico, mas vão ao público.

Heidegger, pois, aproxima-se de Lukács ao ver como central à época moderna a alienação (*Entfremdung*). No entanto, mesmo que ambos os autores vejam como artificiosa a manutenção da separação entre o âmbito público e o privado, pode-se notar que o polo pelo qual o autor alemão vê possibilidades (*Möglichkeit*) em algum momento é o privado, aquele em que se busca levantar as questões mais originárias (*ursprünglich*). As apostas de Lukács, por seu turno, estão na criação de algo similar a uma nova esfera pública em que a própria distinção entre público e privado seja superada (*aufgehoben*).[190] No que uma passagem de Heidegger é elucidativa sobre a questão e pode esclarecer muito na medida em que trata de um tema caro ao autor húngaro, a produção, colocada entre o ser social (*gesellschaftlichen Seins*) e o natural.

> A obra produzida não se refere apenas às possibilidades (*Möglichkeit*) do emprego para que (*Wozu*) serve, nem à matéria de que (*Woraus)* é feita. Em situações meramente artesanais, a obra traz também uma referência ao portador e usuário. A obra é talhada sob medida, ele "é" na fabricação da obra. Essa referência constitutiva não falta de modo algum na produção em série; apenas aqui é indeterminada, remetendo ao arbitrário, ao termo médio. Com a obra, portanto, não se dá o encontro apenas de um ente (*Seiende*) manual mas também entes que possuem o modo de ser do homem, para os quais o produto se acha à mão (*zuhanden*) na ocupação (*Besorgnis*). Junto com isso, vem ao encontro o mundo (*Welt*) em que vivem os portadores e usuários, mundo que é, ao mesmo tempo, o nosso. A obra no horizonte de sua ocupação não é manuseada somente no mundo doméstico da oficina mas também no mundo público. Com ele, se torna acessível a natureza do mundo circundante (*Umwelt*) que, então, se torna acessível a qualquer um. (HEIDEGGER, 2005 b, p. 113)

Há na passagem uma distinção entre a produção "em série" e a artesanal. A ocupação (*Besorgnis*) - vista acima - não estaria "em situações meramente artesanais" no âmbito público, mas sim no doméstico. O acesso ao mundo circundante (*Umwelt*) que trata Heidegger, pois, somente é concebível sob condições em que se esfacela a distinção entre o doméstico e o público, condições históricas as quais não são vistas na perspectiva ontogenética pelo autor (que, sob este ponto, é passível de críticas, do ponto de vista de Lukács). As ponderações heideggerianas sobre o ser-em (*in-Sein*), o ser-com (*Mitsein*), a ocupação, a manualidade (*Besorgnis*) e o impessoal (*das Man*), portanto,

[190] Lukács diz na *Ontologia do ser social* que "Heidegger simplesmente identifica o império do impessoal (*das Man*) com a esfera pública." (LUKÁCS, 2012, p. 91)

têm consigo a "produção em série", o que, em verdade, implica a modernidade e as determinações históricas desta - encadeadas por nexos objetivos estruturados na forma "se isso...então será aquilo". Nota-se, pois, que quando Heidegger propõe, já "metodologicamente", um passo de volta (*Schritt zurück*) isso é de enorme importância: sua referência filosófica são os pré-socráticos, e a Grécia antiga em que a relação do ser-aí (*Dasein)* com o mundo (*Welt*) seria mais originária (*ursprünglich*).

E isso deve ser enfatizado também ao se ter em mente as condições de produção gregas e o modo de vida grego. Se as ponderações de cunho filológico relacionado à língua grega são constantes em Heidegger, neste ponto, há referência à manualidade (*Zuhandenheit*) e à ocupação (*Besorgnis*) no âmbito doméstico, o qual estaria apartado do público. O pensador, assim, não trata do tema em termos de público e privado, termos mais propriamente modernos; antes, busca o trabalho artesanal colocado no âmbito doméstico, o que pode ser compreendido como uma referência à Grécia. Lá, pode-se falar de âmbito público, ao contrário do que se dá, por exemplo, na idade média em que a cidade não tem o poder centralizador da *pólis* e sequer se coloca de modo patente, havendo descentralização política.[191] Ou seja, mesmo que a distinção entre a produção "em série" e a artesanal não seja recorrente na do autor de *Ser e tempo,* ela é de enorme importância para sua teoria na medida em que a impessoalidade da cotidianidade (*Alltaglichkeit*) que trata Heidegger é impensável no modo de vida grego.

No artesanato, haveria propriamente uma obra, não um produto, e ela traria referência ao portador e usuário. Haveria algo feito sob medida e não "em série" e, pode-se mesmo dizer, de modo impessoal. Pode-se dizer, assim que, na modernidade (relacionada na passagem à produção em série) não se tem algo feito "sob medida" – embora se tenha uma medida - sendo a referência ao usuário e ao portador manifestas quando se tem indeterminação, arbitrariedade e o termo médio. Isso, em Heidegger, não pode deixar de remeter ao impessoal (*das Man*), por sua vez, intimamente relacionado à alienação (*Entfremdung*). Vê-se, pois, que o autor vê na produção moderna, marcada pelo esfacelamento da distinção entre o doméstico e o público, o império da perda de si *(Verlorenheit*), da absorção do ser-aí (*Dasein*) na ocupação mundana (*Besorgnis*). Nessa situação, a obra não é manuseada somente num âmbito particular com referência àquele que produz e àquele que a usaria – a ocupação e a manualidade (*Zuhandenheit*) vão ao

[191] Para Marx, porém, a cidade em si já é um avanço ao gênero humano na medida em que "com a reunião na cidade, a comunidade enquanto tal possui uma existência econômica; a simples existência da cidade enquanto tal é diferente da simples existência de casas independentes. O todo não consiste aqui na reunião de suas partes. É um organismo autônomo." (MARX, 2011, p. 395)

âmbito público, não sendo este, pois, capaz de qualquer tipo de reconciliação das eventuais vicissitudes ligadas ao modo de ser do ser-em (*in-Sein*).

Disso se tem que o percurso que leva ao ser-com (*Mitsein*) aparece também marcado pela alienação (*Entfremdung*), tendo-se um mundo **(***Welt*) em que convivem portadores e usuários em meio ao arbitrário e ao termo médio, esse último que silencia aquilo de mais próprio (*eigentlich*) ao ser-aí (*Dasein)* e oculta o seu poder-ser (*sein können*) autêntico. Neste âmbito e nesta situação, com a obra, "não se dá o encontro apenas um ente (*Seiende*) manual mas também entes que possuem o modo de ser do homem, para os quais o produto se acha à mão na ocupação (*Besorgnis*)" - a manualidade (*Zuhandenheit*) e o modo de ser da ocupação, pois, não ficam somente no âmbito da relação do homem com o mundo, mas permeia também as relações dos homens entre si.[192] E, com isso, o encontro dos entes no "nosso mundo" se dá, para que se use uma expressão de Heidegger já mencionada, quando "toda a primazia é silenciosamente esmagada. Tudo que é originário *(ursprünglich)* se vê, da noite para o dia, nivelado como algo há muito conhecido." O modo pelo qual se é lançado (*Geworfenheit*) no mundo, pois, traz consigo potências estranhas (*entfremdet*).

O acesso do mundo circundante (*Umwelt*) a "qualquer um", pois, para o autor alemão, não significa a abertura *(Erschlossenheit)* dos horizontes do ser-em (*in-Sein*) em direção ao ser-um-com-o-outro *(Miteindersein)* permeado pelo poder-ser (*sein Können*) mais próprias (*eigentlich*) do ser-aí (*Dasein)* – antes, tem-se que o ser-com (*Mitsein*) aparece como a cotidianidade (*Alltaglichkeit*) impessoal, como o nivelamento do "termo médio". O modo de ser do mundo circundante, pois, é marcado pela perda de si *(Verlorenheit*), pela alienação (*Entfremdung*), as quais não são vistas enquanto determinações indissociáveis de uma sociabilidade específica, mas como partes constitutivas do percurso do ser-aí rumo às suas possibilidades (*Möglichkeit*) autênticas.

A alteridade e a co-presença que marcam a estrutura do ser-aí (*Dasein)*, assim, aparecem enquanto o próprio homem também é visto como algo "à mão" (*zuhanden*), passível de manipulação. O tornar-se "acessível a qualquer um", pois, é o modo pelo qual se amplia o âmbito da alienação (*Entfremdung*), da perda de si *(Verlorenheit*), a qual se mostra na modernidade, pode-se dizer, do ponto de vista de Heidegger, com a universalização da manipulação. Percebe-se que na análise heideggeriana do ser-com (*Mitsein*) e do ser-em (*in-Sein*) não está um ímpeto comunitário visto como efetivo

[192] É bom ressaltar que em Heidegger a relação do homem com o mundo (*Welt*) já contém em si a relação do homem com os outros – o ser-em (*in-Sein*) já contém em si o ser junto a, por exemplo.

(*wirklich*) – antes, o modo como o ser-um-com-o-outro *(Miteindersein)* se apresenta em condições de produção em série é aquele do impessoal (*das Man*), do nivelamento, do termo médio. As possibilidades (*Möglichkeit*) mais próprias (*eigentlich*) ao ser-aí (*Dasein)* não estão na cotidianidade (*Alltaglichkeit*) de modo que o mundo (*Welt*) aparece de imediato ao alcance da mão; tem-se a perda de si *(Verlorenheit*), a alienação. Pede Heidegger, primeiramente, um passo de volta (*Schritt zurück*) frente a esse mundo e, com isso, seria possível buscar desvelá-lo no ímpeto da *aletheia*. Somente assim seria possível se remeter àquilo de mais originário (*ursprünglich*).

Para se tratar da práxis em Heidegger, portanto, notou-se que há certo nivelamento que permeia o mundo circundante (*Umwelt*) e que se dá quando o modo de ser da ocupação (*Besorgnis*) e da manualidade (*Zuhandenheit*) alcançam dimensões nunca antes vistas. Viu-se também, segundo Heidegger, a importância da noção de instrumento para a configuração da alienação (*Entfremdung*) na modernidade. Agora deve-se ver algo que permeia o tema de modo patente e que só pode ser compreendido com aquilo que foi dito antes: trata-se da posição de Heidegger frente à técnica.

> Questionar a técnica significa, portanto, perguntar o que ela é. Todo mundo conhece ambas as respostas que respondem a essa pergunta. Uma diz: técnica é um meio para um fim. A outra diz: técnica é uma atividade do homem. Ambas as determinações da técnica pertencem reciprocamente uma a outra. Pois estabelecer fins, procurar usar meios para alcançá-los é uma atividade humana. Pertence à técnica a produção e o uso de ferramentas, aparelhos e máquinas, como a elas pertencem estes produtos e utensílios em si mesmos e as necessidades a que eles servem. O conjunto de tudo isso é a técnica. A própria técnica é também um instrumento, em latim *instrumentum*. (HEIDEGGER, 2008 a, pp. 11-12)

O caráter instrumental, antes ligado por Heidegger à alienação (Entfremdung) e à ontologia do ao-alcance-da-mão (*Ontologie der Vorhandenheit)*, aparece na passagem com referência à técnica, sendo a última "também um instrumento". E mais, o para que (*Wozu*) visto anteriormente ao se tratar da manualidade (*Zuhandenheit*) e da ocupação mundana (*Besorgnis*) aparece também explicitamente. A noção de técnica heideggeriana, pois, não é restrita aos aparatos técnicos e à máquina: a técnica é também um modo de ser, podendo ser vista na relação meios-fins, por exemplo. [193] Seguindo o raciocínio de Heidegger, pois, quando Lukács compreende o trabalho como essencial em sua ontologia e quando o trabalho é visto como uma posição teleológica do homem em que os meios e os fins se relacionam em situações concretas, em verdade, tem-se

[193] Isso se relaciona com o dito anteriormente na medida em que se pode dizer que "para Heidegger, a ciência –filha da metafísica – ao objetivar os entes (*Seiende*) perde contato com aquilo que é anterior a qualquer ente, e que é, na verdade, responsável por todo o ente." (OLIVEIRA, 2006, p. 106)

uma determinação técnica. Tratar-se-ia de uma determinação que contém em si "a produção e o uso de ferramentas, aparelhos e máquinas", e que fica adstrita à ontologia do ao-alcance-da-mão. Vê-se, pois, que a produção como um todo, mesmo aquela calcada no trabalho concreto destacado na *Ontologia do ser social*, não escaparia da técnica, tratando-se, modernamente, de um modo de ser instrumental, o que, como se viu acima, implicaria na alienação (*Entfremdung*), na perda de si *(Verlorenheit*).

Na modernidade, tem-se o esquecimento do ser (*Seinsvergessenheit)*. E, com isso, no raciocínio de Heidegger, perde-se aspectos essenciais de um modo autêntico (*eigentlich*) de lidar com o mundo (*Welt*). A questão da técnica se impõe no mundo moderno; no entanto, seria possível tanto partir do caráter originário *(ursprünglich)* desta e ver como se pode alcançá-lo atualmente, quanto se aceitar a técnica da máquina com a metafísica, a alienação (*Entfremdung*). [194] Como dito, "originário significa aqui aquilo a partir de onde e através do que algo é o que ele é e como ele é. A isto o que algo é, como ele é chamamos de essência. O originário de algo é o proveniente de sua essência". O autor de *Ser e tempo*, pois, não trata só da técnica, mas a essência desta.

Tendo em mente que os gregos "usam a palavra *techné* para fazer artesanal e para arte" (HEIDEGGER, 2010, p. 149), para remeter para além do esquecimento, diz-se que "a técnica não é igual à essência da técnica." (HEIDEGGER, 2008 a, p. 11) Ou seja, o modo como se apresenta a questão da técnica seria aquele do velamento, estando o caráter originário *(ursprünglich)* da *techné* relegado modernamente ao esquecimento, em que a correção é tomada por critério e a verdade é obscurecida. [195] Em Heidegger, por outro lado, a apreensão da essência da técnica é, ela mesma, um acontecimento (*Ereingniz*). [196] Para o autor alemão, "o simplesmente correto ainda não é o verdadeiro" (HEIDEGGER, 2008 a, p. 13) de tal feita que se "nós dizemos 'verdade' e a entendemos geralmente como o correto de uma representação" (HEIDEGGER, 2008 a, p. 16) a verdade das questões fundamentais não estaria na correção, mas no desvelamento das possibilidades (*Möglichkeit*) mais próprias (*eigentlich*), mesmo

[194] Rudiger diz algo que elucida o que trazemos, ao mesmo tempo em que explicita uma posição que não deixa de ser oposta a nossa: "o poderio da técnica moderna é um poderio humano necessariamente alienado (*entfremdet*), que não pode ser reavido, como de maneira ingênua, supunham a tradição marxista e todo o humanismo moderno. O poderio humano que nela se manifesta é, por definição, alienado, uma imposição que misteriosamente se origina do próprio ser humano." (RUDIGER, 2006, p. 210)

[195] Diz-se sobre Heidegger: "a essência da técnica que nos é revelada, enfim, nesse processo pro-dutivo, nos diz, então, que ela é um desvelamento; ou seja, ela torna desoculto aquilo que até então estava velado na não existência: ela, a técnica é também, assim como a verdade, *alétheia*." (OLIVEIRA, 2006, p. 68)

[196] Como diz Vattimo, "o *Ge-Stell*, o mundo da técnica não é apenas aquele em que a metafísica alcança seu ponto culminante e seu mais elevado e completo desenvolvimento, mas também, e por isso mesmo, um primeiro lampejar do *Ereingniz*." (VATTIMO, 2007, p. 179)

quando se trata de algo como a técnica. Técnica, alienação (*Entfremdung*), reificação (*Verdinglichung*), ocupação mundana (*Besorgnis*) e o caráter instrumental da manualidade (*Zuhandenheit*) seriam indissociáveis. Mas, por outro lado, também fariam parte de um percurso mais amplo em que se teria algo que se põe além do ser-em (*in-Sein*) regido pela instrumentalidade e pela impessoalidade da cotidianidade (*Alltaglichkeit*). [197] Já se mencionou: mesmo que criticáveis, eles fazem parte da experiência existencial (*Existenzial*) do ser-aí (*Dasein*); assim, novamente ressalta-se: para Heidegger, não são passíveis de supressão (*Aufhebung*), tal qual ocorre em Lukács. Seria possível se remeter para além delas, mas não suprimi-las (*aufheben*) do mundo (*Welt*). E contra isso se volta o autor húngaro em sua obra madura.

Aponta o autor de *Ser e tempo*, porém, para uma concepção acerca da técnica que muito se diferencia daquela do positivismo e do neopositivismo, tão criticados por Lukács, concepção essa que a vê como neutra e como livremente utilizável. Para o pensador alemão, "a maneira mais teimosa, porém, de nos entregarmos à técnica é considerá-la neutra, pois, essa concepção, que hoje goza de um favor especial, nos torna inteiramente cegos para a essência da técnica." (HEIDEGGER, 2008 a, p. 11) A teimosia, o apego ao modo de ser da época que Heidegger vê como amparada pela metafísica e pela alienação (*Entfremdung*), estaria relacionada à postura que vê a técnica como neutra, como instrumental (como se a instrumentalidade mesma não fosse passível de críticas). Por sua vez, enxergar na técnica a atividade do homem voltada a um fim, como um pôr teleológico, seria equivalente a enxergar na última algo de instrumental e autônomo. Para Heidegger, ao mesmo tempo em que "o trabalho camponês não provoca e desafia o solo agrícola" (HEIDEGGER, 2008 a, p. 19) isso não se relaciona ao modo moderno de lidar com o mundo (*Welt*) – antes, ter-se-ia o oposto. Sequer o camponês desafia o solo, sequer ele coloca sua produção no âmbito público de modo que o mundo circundante (*Umwelt*) e a manualidade (*Zuhandenheit)* não se ligam necessariamente ao impessoal (*das Man*). Ao passo que se afasta do positivismo e das correntes positivistas da filosofia, o autor dá um passo de volta (*Schritt zurück*) também no que toca a produção moderna. Neste sentido, sua oposição à superação (*Aufhebung*) se mostra aqui de modo mais concreto e concatenada de modo mais claro.

Sua ontologia fenomenológica, deste modo, ao mesmo tempo em que busca remeter para além da existência reificada (*verdinglich*) da produção capitalista, até certo

[197] Acerta Mascaro, pois, ao dizer que "Heidegger [...] encaminha uma crítica da técnica de alguma forma paralela ao conceito de reificação (*Verdinglichung*) lukacsiano." (MASCARO, 2008, p. 104)

ponto, toma como critério formas pré-capitalistas de produção as quais teriam em si não o caráter essencial do pôr teleológico e do afastamento das barreiras naturais, mas uma determinação ligada, inclusive, à estética. Veja-se o que o autor diz sobre a *techné*:

> Devemos considerar duas coisas com relação ao sentido desta palavra. De um lado, *techné* não constitui apenas a palavra do fazer na habilidade artesanal, mas também do fazer na grande arte e das belas-artes. A *techné* pertence à pro-dução (h*er-stellen*), a *poiesis*, é, portanto, algo de poético. (HEIDEGGER, 2008 a, p. 17)

A produção valorizada por Heidegger, pois, contém algo de poético. Por outro lado, quando a produção relaciona-se com a natureza de modo a vê-la como algo disponível para o uso humano e para a indústria humana, constitui-se uma determinação da técnica meramente instrumental e ligada àquilo que o autor critica. A pro-dução (*her-stellen*) que é *poiesis* teria consigo algo além da adequação e da agressão ao mundo (*Welt*). Ver a técnica como algo neutro levaria a enxergá-la como um meio para um fim o que, em circunstâncias modernas, teria consigo o domínio, o assenhoramento – a produção que não é essencialmente *poiesis*, mas que se configura como um assalto à natureza, por conseguinte, é aquilo que encobre a essência da técnica. Com essa produção, vem o esquecimento, vem a consideração da técnica como "a produção e o uso de ferramentas, aparelhos e máquinas". Vê-se, pois, que o trabalho colocado, primeiramente contra barreiras naturais, buscando o afastamento das mesmas, não é bem visto por Heidegger. Vê-se esse modo de práxis como uma forma de agressão à natureza, ao mundo e, pode-se dizer, aos homens. Estar-se-ia no âmbito do esquecimento do ser (*Seinsvergessenheit)*, que daria sentido à queda (*Verfallen*).

Assim, se a técnica, mesmo considerada enquanto uma atividade teleológica, permanece ligada às relações da sociedade presente, não poderia ser digna de apreço, pois se trataria de uma época metafísica, incapaz do passo de volta (*Schritt zurück*). Ver grande importância na compreensão do processo de trabalho (mesmo se tratando do trabalho concreto) seria um grande erro, seguindo esse raciocínio. Deste modo, haveria o esquecimento da essência da técnica – o originário (*ursprünglich*) restaria encoberto.

> A técnica não é, portanto, um simples meio. A técnica é uma forma de desencobrimento. Levando isso em conta, abre-se diante de nós todo um outro âmbito para a essência da técnica. Trata-se do âmbito do desencobrimento, isto é, da verdade. (HEIDEGGER, 2008 a, p. 17)

Novamente vem à tona a questão da verdade, da *aletheia*. [198] Pode-se, pois, apontar que aquele modo de lidar com a práxis humana no qual a teleologia é central e o afastamento das barreiras naturais é de grande importância é, para Heidegger, essencialmente metafísico, com tudo que isso implica. Nessa linha de pensamento, diz o autor: "o início da metafísica moderna consiste nisto: que a essência da *veritas* se transforme em *certitude*. A questão acerca do verdadeiro se torna a questão acerca do uso seguro, assegurado e auto-assegurador da *ratio."* (HEIDEGGER, 2008, p. 81) A noção de *aletheia*, para o autor, remete não só à liberdade, o que já é muito. Ela traz consigo a possibilidade (*Möglichkeit*) de um passo de volta (*Schritt zurück*) que tenha como horizonte o poder-ser (*sein können*) mais próprio (*eigentlich*) do ser-aí (*Dasein)*. A questão da técnica, em verdade, mostra-se como a questão da verdade, do desencobrimento. O que significa que, para Heidegger, essa última questão traz consigo muito mais que meras especulações – ela traz a abertura *(Erschlossenheit)* para o acontecimento apropriador (*Ereingniz*), capaz de dar ensejo a um novo começo.

Um apelo ao deixar-ser também é visível quando se aponta que "enquanto representamos a técnica, como um instrumento, ficamos presos à vontade de querer dominá-la. Todo nosso empenho passará por fora da essência da técnica." (HEIDEGGER, 2008 a, p. 35) O deixar-ser, intimamente ligado à noção de verdade em Heidegger, pois, coloca-se no percurso que leva ao desencobrimento da essência da técnica. Algo que vem sendo apontado aparece de modo mais concreto: o modo de ser do ser-aí (*Dasein*) é, nesse percurso, algo de extraordinário e não um aspecto ligado ao impessoal (*das Man*) e à cotidianidade (*Alltaglichkeit*): "o desvelamento do sendo nunca é, apenas, um estado existente, porém, um acontecimento (*Ereingniz)."* (HEIDEGGER, 2010, p. 135) [199] Ou seja, a noção de verdade, a *aletheia*, tem não só algo que contenha em si uma compreensão mais serena do mundo – tem-se a própria possibilidade (*Möglichkeit*) de se ver no fechamento do mundo moderno reificado (*verdinglich*) - em verdade, do próprio capitalismo da época em que vive Heidegger - uma abertura *(Erschlossenheit)* em que se tem o desencobrimento como percurso para o poder-ser (*sein können*) mais próprio (*eigentlich*) ao ser-aí. Ao se tratar da técnica, portanto, Heidegger renega o papel do trabalho concreto e da ontogênese do homem – antes, esse

[198] Rudiger afirma nesse sentido que "a técnica tradicional e a técnica moderna, existencialmente, mostram parentesco de essência: ambas são processo de revelação." (RUDIGER, 2006, p. 135)

[199] Tratando de Hannah Arendt Amiel diz algo que também é válido para Heidegger: relaciona ela a noção de acontecimento (*Ereingniz*) com "o impensável, o plural, o irrefreável". (AMIEL, 2001, p. 16)

último é visto e meio à derrelição (*Geworfenheit*) num mundo (*Welt*) em que impera o impessoal e o ocultamento.

Disso, porém, não resta um apego ao existente e à manipulação.

Há em Heidegger oposição a esses modos de ser, mesmo que para isso seja preciso um passo de volta (*Schritt zurück*) não só em direção à produção pré-capitalista, mas rumo àquilo de mais originário *(ursprünglich)* que, no caso da técnica, diz respeito à sua essência, ligada, inclusive, à arte. "Como acontece a verdade? Ela acontece em poucos modos essenciais. Um desses modos como a verdade acontece é o ser-obra da obra." (HEIDEGGER, 2010, p. 139) Não é o produto do trabalho e o caráter de externalidade ao homem em relação àquilo produzido que é valorizado pelo autor de *Ser e tempo;* ao contrário de Hegel[200], Marx e Lukács, não se valoriza o fato de não se ter que, por assim dizer, inventar a roda toda a vez que ela for requisitada. A autonomia relativa do produto frente o produtor - que em Lukács é central ao próprio tornar-se homem do homem e que diz respeito à exteriorização (*Entäusserung*) - já é vista como uma agressão à natureza - a produção relacionada ao poder-ser (*sein können*) próprio (*eigentlich*) ao ser-aí (*Dasein)* seria aquela que se dá no deixar-ser e que remete para além da dominação e da agressão. A metodologia lukacsiana é vista como metafísica, e as consequências desse modo de lidar com o mundo seriam aquelas da metafísica: a dominação, a agressão, o esquecimento do Ser (*Seinsvergessenheit)*, todos, ligados à modernidade e à postura que valoriza a técnica como um meio, seguindo este raciocínio, não chegando a desvelar sua essência.

> O desencobrimento dominante na técnica moderna não se desenvolve, porém, numa produção (*her-stellen*) no sentido da *poiesis*. O desencobrimento, que rege a técnica moderna, é uma exploração que impõe à natureza a pretensão de fornecer energia, capaz de, com tal, ser beneficiada e armazenada. (HEIDEGGER, 2008 a, p. 19)

O prender-se à técnica moderna é visto com maus olhos pelo pensador alemão. Pelo que se disse, é possível, inclusive, estabelecer a relação entre a técnica, a metafísica, a perda de si *(Verlorenheit*) e a alienação (*Entfremdung*). Pensar a essência da técnica, porém, seria de enorme importância. A valorização moderna da técnica, pois, vem com o esquecimento da *techné* e da *poiesis* - para o autor, inclusive, a separação entre a atividade diuturna do homem e a arte já é algo ligado ao

[200] A oposição de Heidegger a Hegel nesse ponto é explícita quando ele diz tratando da questão da técnica que "aqui seria o lugar de discutir com Hegel a determinação que ele propõe à máquina, enquanto instrumento autônomo, que se basta a si mesmo. Considerada como dis-ponibilidade (*Bestand*), a máquina não é, absolutamente, autônoma nem se basta a si mesma. Pois tem sua dis-ponibilidade exclusivamente a partir e pelo dis-por (*Bestellung*) do dis-ponível." (HEIDEGGER, 2008 a, p. 21)

esquecimento. Com isso, separa-se a *poiesis* da *techné* e se vê o agir do ser-aí (*Dasein*) como instrumental. Heidegger busca uma situação, segundo ele expressa na Grécia dos pré-socráticos, principalmente, em que "as artes não provinham do artístico. As obras de arte não provinham do prazer estético. A arte não era setor de atividade cultural." (HEIDEGGER, 2008 a, p. 36) A técnica, pois, é também um modo de desvelamento, sendo a atividade humana um desencobrir ligado a um modo de ser; segundo o autor de *Ser e tempo*, "outrora, não apenas a técnica trazia o nome de *techné*. Outrora, chama-se também de *techné* o desencobrimento que levava a verdade a fulgurar em seu próprio brilho." (HEIDEGGER, 2008 a, p. 36) Com isso, o deixar-ser, a *aletheia* e a atividade do homem estariam relacionados – toda a atividade calcada na apreensão reta de nexos causais, pois, seria ligada à metafísica e à alienação (*Entfremdung*). O modo de ser do homem em seu sentido mais próprio (*eigentlich*), pois, passa pela técnica moderna (agressiva, um assalto à natureza), mas remete à *aletheia*, ao desvelamento:

> Questionamos a técnica e agora chegamos à *aletheia*. O que a essência da técnica tem a ver com o desencobrimento? Resposta: tudo. Pois é no desencobrimento que se funda toda a pro-dução (*her-stellen*). Esta recolhe em si, atravessa e rege os quatro modos de deixar-viger da causalidade. À esfera da causalidade pertencem meio e fim, pertence a instrumentalidade. Esta vale como o traço fundamental da técnica. Se questionarmos, pois, passo a passo, o que é propriamente a técnica conceituada, como meio, chegamos ao desencobrimento. Nele repousa a possibilidade (*Möglichkeit*) de toda elaboração produtiva. (HEIDEGGER, 2008 a, p. 17)

A questão da *aletheia* ganha novo enfoque pelo que se vê na passagem acima. Não só o modo de lidar com a verdade se liga à liberdade e à postura do homem frente ao mundo (*Welt*) – para Heidegger, não é pela práxis social que se tem determinado modo de lidar com a verdade, mas é o modo de lidar com a última que está subjacente em toda práxis social. Tratando da técnica, assim, tem-se que é no desencobrimento, que "se funda toda a pro-dução" (*her-stellen*). Isso, não é preciso insistir, é muito distinto daquilo postulado por Lukács, para quem é a prática o critério da verdade e não a concepção de verdade o critério da prática. Em Heidegger, o percurso que se traça no questionamento sobre a técnica busca o caráter originário *(ursprünglich)* da *techné* o qual está na *aletheia* que, por sua vez, fundamenta a própria pro-dução e os modos pelos quais se expressa a causalidade, e isso é muito distinto do que se dá em Lukács.

Para Heidegger, não é, pois, na apreensão de nexos reais presentes na realidade objetiva que fundamenta e dá base à produção social. A última, em verdade, repousa no desencobrimento, no modo de se desvelar aquilo que se mostra e se apresenta no deixar-ser que pode remeter ao Ser (*Sein*). Por isso, diz-se sobre o desencobrimento que "nele

repousa a possibilidade (*Möglichkeit)* de toda elaboração produtiva". A concepção de verdade, portanto, não só é de enorme importância ao se remeter além do impessoal (*das Man*) e da cotidianidade (*Alltaglichkeit*) – quando se tem em conta a própria produção, é o modo de desencobrimento que possibilita toda a "elaboração produtiva". Quando o autor de *Ser e tempo* critica a metafísica e a noção de *adequatio*, pois, traz uma crítica a um modo de produzir que não teria consigo o caráter originário *(ursprünglich)* da *techné*, mas a separação entre ela e a *poiesis*, bem como a agressão subjacente a isso. A base da crítica heideggeriana à manipulação de sua época, pois, também é o caráter originário dos gregos e, por meio deles, da *aletheia* e da *techné*. Nota-se, assim, que a ênfase de Heidegger ao tratar da *techné* sequer está na produção propriamente dita. Ele aponta, não sem alguma nostalgia neste ponto, que o trabalho do camponês não é agressivo ou comparável à técnica moderna – enfoca o caráter quase que artístico da *techné* dizendo que a pro-dução (*her-stell*), originariamente, não tem consigo a satisfação de finalidades e de necessidades imediatas, mas algo de poético.

Heidegger ressalta a indissociabilidade entre a práxis social, o saber e mesmo a relação do ser-aí (*Dasein)* com a verdade. Pode-se dizer, porém, que, ao contrário do que se dá com o marxismo, isso ocorre quando tratar da práxis social por si e em seu ser-precisamente-assim é visto como um erro, devendo-se remeter para além, primeiramente (na própria *techné*) para um saber e para a própria noção de verdade.

> A palavra *techné* nomeia, muito mais, um modo de saber. Chama-se saber: o ter visto, no sentido amplo de ver, o qual significa: perceber o que se presentifica (*vorstellen*) como um tal. A essência do saber repousa para o pensar grego, na *alatheia*, isto é, na revelação do sendo. Como saber experienciado pelo gregos, a *techné* é um pro-duzir (*her-stellen*) do sendo, na medida em que ela o traz para diante, isto é, ao desvelamento do aspecto que lhe é próprio (*eigentlich*), como o que se presentifica (*vorstellen*) enquanto tal, a partir do velamento. *Techné* nunca significa a atividade de um fazer. (HEIDEGGER, 2010, p. 151)

O modo originário *(ursprünglich)* de lidar com a técnica, pois, busca a essência desta, a qual, por sua vez, mostra-se como um modo de saber o qual remete à *aletheia*. A produção (*Herstellung)* que Heidegger valoriza, deste modo, é o próprio desvelamento, a presentificação (*Vorstellung*) a partir do velamento, daquilo que está oculto. O autor, deste modo, é expresso: a *techné* nunca significa simplesmente a atividade de um fazer. Na modernidade, na leitura de Heidegger, com o esquecimento do Ser (*Seinsvergessenheit)* e do caráter originário da *techné*, aquilo que ele critica seria justamente o que seria efetivo (*wirklich*). Isso seria expresso no que o autor chama de armação (*Ge-stell*) e de dis-posição (*Bestell*), intimamente relacionadas à metafísica moderna. Com isso em mente, veja-se o que se diz sobre a dis-posição: "somente à

medida que o homem já foi desafiado a explorar as energias da natureza é que se pode dar e acontecer o desencobrimento da dis-posição." (HEIDEGGER, 2008 a, p. 21)

O que primeiro se pode apontar é que, em Heidegger, o modo de lidar com o desvelamento do mundo (*Welt*) precede o próprio modo de ser que é efetivo (*wirklich*) nesse mundo – nesse sentido, as possibilidades (*Möglichkeit*) têm preponderância sobre a realidade efetiva *(Wirklichkeit*), a qual relaciona-se aos entes (*Seiende*), e não ao Ser (*Sein*). O desencobrimento da dis-posição (*Bestell*), assim, tem consigo uma posição frente ao desencobrimento na qual a agressão e a exploração da natureza são o que rege a *techné*.[201] Como já dito, isto se relaciona à metafísica e, mais especificamente, à metafísica moderna de tal feita que somente se pode falar de dis-posição quando não é o deixar-ser que tem lugar, mas uma atitude ativa e que desafia a natureza buscando um modo de ser conformado como "senhor do ente" e não "pastor do Ser".

Com a dis-posição (*Bestell*), a técnica moderna se desvela na medida em que aquilo sobre qual se produz é visto eivado pela disponibilidade (*Bestand*), como algo de onde se pode retirar energias, para que possam ser armazenadas e utilizadas posteriormente com algum fim. Trata-se, pois, daquela "exploração que impõe à natureza a pretensão de fornecer energia, capaz de, com tal, ser beneficiada e armazenada" – ou seja, primordialmente, tem-se a agressão frente à natureza, a dominação do natural. Este último, assim, é visto como apartado do humano. Ao invés da serenidade e do deixar-ser, tem-se a agressão e a dominação da natureza as quais caracterizam de modo primevo a dis-posição. Com isso, a agressão e a dominação que se mostram no modo como o homem moderno lida com a natureza e com os outros homens relacionam-se com a apreensão da noção de verdade que tem no esquecimento do Ser (*Seinsvergessenheit)* e da noção de *aletheia* seu fundamento. Ligado a isso, aparece o império da técnica moderna em que a natureza é vista como dis-ponível e manipulável, possível de ser composta e manipulada de modo sistemático, sendo isso relacionado à armação (*Ge-stell*), "o modo como o real se desencobre enquanto dis-ponibilidade (*Bestand*)." (HEIDEGGER, 2008 a, p. 26) Esta última é vista como "a força de reunião daquele 'pôr' (*Stell*) que im-põe ao homem des-cobrir o real, como dis-ponibilidade, segundo o modo da dis-posiçao. (*Bestell*)" (HEIDEGGER, 2008 a, p. 27)

[201] Diz Oliveira: "a técnica não serve senão à exploração econômica dos entes (*Seiende*): o próprio planeta, em toda a sua extensão, não é representado senão como depósito de matérias-primas das quais o homem-sujeito-objeto-sobre-os-demais-objetos, desses pode dispor conforme sua vontade." (OLIVEIRA, 2006, p. 107)

A reunião técnica de produtos encadeados e relacionados seria o percurso da dis-posição (*Bestell*), sendo, pois, a "com-posição (*Ge-stell*) provocadora da ex-ploração." (HEIDEGGER, 2008 a, p. 30) A ex-ploração, por sua vez, caracteriza-se pela retirada da energia decorrente da atitude agressiva frente à natureza. Com isso, tem-se não só a *techné* como uma atividade principalmente. Tal atividade configura-se de modo metafísico e ligado à técnica moderna, calcada no esquecimento da essência da técnica. Com a armação a pro-dução (*her-stellen*) mesma é encoberta; a armação:

> Não encobre apenas um modo interior de desencobrimento, a pro-dução (*her-stellen*), mas também o próprio desencobrimento, como tal, e, com ele, o espaço, onde acontece, em sua propriedade (*Eigentlichkeit*) o desencobrimento, isto é, a verdade. (HEIDEGGER, 2008 a, p. 30)

A armação (*Ge-stell*) é um dos principais alvos das críticas de Heidegger – como visto, com ela, não só se encobre a pro-dução (*her-stellen*), que ainda é um modo de desencobrimento. Tem-se o encobrimento do próprio desencobrimento, de modo de que a maneira pela qual o ser-aí (*Dasein)* lida com o seu mundo (*Welt*) é aquele da perda de si *(Verlorenheit*), da alienação (*Entfremdung*).A clareira do Ser *(Lichtung des Seins)* é ocultada e as possibilidades (*Möglichkeit*) mais próprias (*eigentlich*) remetidas ao esquecimento. Se na pro-dução (*her-stellen*) se teria como base a *techné* (e, com a *poiesis*, o saber), no modo de desvelamento da dis-posição (*Bestell*), tem-se a composição (*Gestell*) em que o próprio "processo produtivo", para que se use a terminologia marxista, é apagado tendo-se uma espécie de armação.

O mundo (*Welt*) da técnica moderna, desse modo, segundo o autor de *Ser e tempo*, engloba o ser-aí (*Dasein*) e se impõe de modo a gerar uma evidência e uma impessoalidade que encobrem seu poder-ser (*sein können*) autêntico (*eigentlich*).[202] A própria técnica aparece como neutra e autônoma quanto à atividade humana – se no desencobrimento "repousa a possibilidade de toda elaboração produtiva" com a armação (*Ge-stell*) os horizontes parecem estar fechados e a pro-dução (*her-stellen*) se impõe na forma agressiva da dis-posição (*Bestell*): tem-se uma situação em que aquele que busca se assenhorar do ambiente é dominado pela impessoalidade e pela alienação

[202] Frente a tal situação, a angústia – que tem seu fundamento, inclusive, no ser-para-a-morte (*Sein zum Tode*) - poderia ser de grande importância, segundo Heidegger. Ele diz: "considera-se a angústia, que no temor se torna ambígua, uma fraqueza que a segurança da pre-sença (*Dasein*) deve desconhecer. Segundo esse decreto silencioso do impessoal (*das Man),* o que 'cabe' é a tranquilidade indiferente frente ao 'fato' de que se morre. A elaboração dessa indiferença 'superior' aliena (*entfremdet*) a presença de seu poder-ser (*sein können*) mais próprio (*eigentlich*) e irremissível." (HEIDEGGER, 2005 c, p. 37)

(*Entfremdung*) que imperam. É importante notar nesse ponto que o fato de o processo produtivo estar oculto com a composição (*Gestell*), a qual aparece na figura da armação.

Quando se tem em conta a questão da alienação (*Entfremdung*) e o tratamento dispensado a essa por um autor marxista e por um autor não-marxista, o fato de ambos atentarem ao mesmo aspecto do fenômeno não pode ser negligenciado. Se Lukács estudou Heidegger, isso não se deveu só à importância desse pensador no campo filosófico – o modo pelo qual o autor alemão critica aspectos da época em que vive passa pela temática da alienação, muito cara ao autor húngaro. O autor de *Ser e tempo*, nas passagens acima, mostra-se ciente quanto à problemática da reificação (*Verdinglichung*), relacionando-a, inclusive, à atividade humana ligada à produção moderna: ao dizer que a armação (*Ge-stell*) oculta a pro-dução (her-stellen) ele não deixa de tecer comentários que tangenciam o fetichismo vigente numa sociedade calcada na produção de mercadorias. Ele percebe que o mundo (*Welt*) aparece reificado (*verdinglich*) na medida mesma em que há atividade humana por trás desse ocultamento. Ou seja, o pensador alemão, embora por um caminho oposto àquele do autor da *Ontologia do ser social*, tateia, quanto a esse ponto, questões similares.

Isso é reforçado ainda pela crítica de Heidegger ao impessoal (*das Man*) e à cotidianidade (*Alltaglichkeit*), relacionados à alienação (*Entfremdung*). Na impessoalidade do dia-a-dia do homem moderno, segundo o autor alemão, parecemos regidos por poderes transcendentes ao mesmo tempo em que isso não decorre senão de um modo de ser presente numa cotidianidade em que o público é extensão do mundo circundante (*Umwel*t) da ocupação (*Besorgnis*) e da manualidade (*Zuhandenheit*), relacionados à manipulação da técnica moderna, expressa na armação (*Ge-stell*).

Se Heidegger e Lukács tratam de temas semelhantes, como pensadores de orientações e de "metodologias" distintas, eles têm posições diferentes. O modo como o autor alemão trata do problema coloca como questão primordial a essência da verdade, originariamente (*ursprünglich*), ligada à *aletheia* e não à *adequatio*. Com isso o modo pelo qual ser-no-mundo (*In-der-Welt-Sein*), enquanto ser-com (*Mitsein*), coloca-se frente ao mundo (*Welt*) tem consigo ou as possibilidades (*Möglichkeit*) mais próprias (*eigentlich*) decorrentes da abertura *(Erschlossenheit)* e do desencobrimento ou o ocultamento dessas possibilidades. Com a armação (*Ge-stell*), essas possibilidades estariam veladas, estando o próprio desencobrimento oculto e esquecido. Ou seja, as mazelas da alienação (*Entfremdung*), em verdade, seriam aquelas do esquecimento do Ser (*Seinsvergessenheit)*, da metafísica – é verdade que elas teriam implicações

concretas no caráter agressivo e dominador, mas o que dá fundamento a isso é um modo de ser relacionado ao vedar das possibilidades mais autênticas do ser-aí (*Dasein)*. Para o autor da *Ontologia do ser social*, por outro lado, a alienação como tratada por Heidegger e como expressa na reificação (*Verdinglichung*) capitalista está calcada na separação do trabalhador quanto aos meios de produção, ou seja, tem por base a própria relação-capital. Não é, pois, no desencobrimento ou na compreensão da verdade que "repousa a possibilidade de toda elaboração produtiva", mas na elaboração da atividade humana socialmente efetiva (*wirklich*) em que se têm as bases do fetichismo e da reificação. Os dois autores são opostos nesse quesito e isso, como buscamos ter mostrado, já está presente na abordagem ontológico-genética de um e no tratamento fenomenológico de outro, sendo as consequências de suas concepções de ontologia mais claras na medida em que se adentra com cuidado em seus pensamentos.

A alienação (*Entfremdung*) em Lukács é algo que, com o afastamento das barreiras naturais, torna-se crescentemente social de modo que só a ontogênese da situação presente, enxergada pela compreensão histórica da produção das sociedades, é que se pode remeter para além da alienação de modo concreto, o que passa pela transformação das condições de existência do próprio homem com a superação (*Aufhebung*) das sociedades classistas. A crítica heideggeriana à alienação, na visão de Lukács, traz aspectos de grande importância para a filosofia (o reconhecimento do problema e a busca de uma solução a ele), no entanto, não chega ao essencial, à crítica da sociabilidade capitalista com vistas a uma sociabilidade que suprima (*aufheben*) a base da alienação contemporânea: a relação-capital e suas determinações. [203]

O autor de *Ser e tempo*, com o passo de volta (*Schritt zurück*), remete para aquilo que considera mais originário *(ursprünglich)*, a questão da verdade, para ele, indissociável da liberdade e do próprio modo pelo qual se dá a atividade humana. Com isso, no entanto, seguindo Lukács, comete um grande erro, mesmo que trate de aspectos essenciais para a filosofia contemporânea. Como já dito antes, o autor húngaro vê a postura de Heidegger como aquela que inviabiliza a práxis revolucionária e consciente na medida mesma em que se preocupa em estabelecer aquilo de mais próprio (*eigentlich*) ao ser-aí (*Dasein)*. Veja-se a crítica do autor húngaro:

[203] Marx e Lukács não veem na técnica algo autônomo ou no capital uma coisa: "o capital não é uma coisa, mas determinada relação de produção, social, pertencente à determinada formação sócio-histórica que se representa numa coisa e dá um caráter especificamente social a esta coisa". (MARX, 1986, p. 270)

> Trata-se de refutar os perigos que ameaçam a própria "existência" (*Dasein*) de tal modo que o homem não se considere obrigado por isso a modificar as próprias condições exteriores de vida e, muito menos, a cooperar para a transformação da realidade social objetiva. (LUKÁCS, 1970, p. 89)

A transformação consciente da realidade objetiva, assim, apareceria fora de questão, sendo a alienação (*Entfremdung*) capitalista, em verdade, tomada como premissa na fenomenologia heideggeriana. No que, agora, deve-se ressaltar que o autor de *Ser e tempo*, muito embora tenha uma posição muito diferente da de Lukács, em meio à alienação e à armação (*Ge-stell*), não se vê simplesmente sem qualquer horizonte – fenomenologicamente, ele busca remeter para além da situação que descreve.

> A essência da técnica moderna põe o homem a caminho do des-encobrimento que sempre conduz o real, de maneira mais ou menos perceptível à disponibilidade (*Bestand*). Pôr a caminho (*Gechick*) significa: destinar (*schickt*). Por isso, denominamos destino (*Schicksal*) a força de reunião encaminhadora, que põe o homem a caminho do desencobrimento. É pelo destino que se determina a essência de toda a história. A história não é um mero objeto da historiografia nem somente o exercício da atividade humana. A ação só se torna histórica quando enviada por um destino. E somente o que já se destinou a uma representação objetivante (*Vorstellung*) torna acessível, como objeto, o histórico da historiografia, isto é, de uma ciência. É daí que provém a confusão corrente entre o histórico e o historiográfico. (HEIDEGGER, 2008 a, p. 27)

Em meio ao velamento da essência da técnica, vem a técnica moderna, corporificada na armação (*Ge-stell*) e na dis-posição (*Bestell*). Em se tratando de algo dito por Heidegger, sabe-se que isso não significa a impossibilidade do desvelamento da *techné*. A metodologia do autor assim supõe, pois a ontologia fenomenológica heideggeriana justamente procura partir daquilo que se apresenta à-mão (*zuhanden*) e busca o desencobrimento das possibilidades (*Möglichkeit*) mais próprias (*eigentlich*) do ser-aí (*Dasein)*. Procura-se partir dos entes (*Seiende*) e da faticidade rumando à abertura *(Erschlossenheit)* e ao acontecimento apropriador (*Ereingniz*), esse último o qual, de certo modo, traz consigo um questionamento com poder transformador autêntico.

A técnica moderna, deste modo, não é simplesmente desconsiderada pelo autor alemão – em meio à modernidade e ao esquecimento, essa permeia a experiência e os horizontes do ser-aí (*Dasein)*. Mesmo sendo alvo de críticas fundadas em um passo de volta (*Schritt zurück*), a dis-ponibilidade (*Bestand*), e com ela o modo de ser da metafísica, são experienciados pelo ser-aí que, por isso mesmo, poderia buscar algo além na história tratada pela historiografia e ligada à temporalidade (*Zeitlichkeit*) vulgar. Ou seja, algo muito valorizado por Heidegger, a história (*Gechichte*), e a historicidade *(Geschichtlichkeit)*, aparecem justamente em meio àquilo que critica com mais vigor, a técnica moderna e a metafísica, e com elas, a alienação (*Entfremdung*). No percurso que

o ser-aí trilha em meio à técnica moderna, a alienação é parte importante e, como já dito, dá ensejo justamente à compreensão da historicidade do ser-aí. Numa passagem já mencionada – mas que ganha nova luz nesse momento - diz Heidegger sobre o tema:

> O que Marx, a partir de Hegel, reconheceu, num sentido essencial e significativo, como alienação (*Entfremdung)* do homem, alcança, com suas raízes, até a apatricidade do homem moderno. Esta alienação é provocada e isto, a partir do destino do ser, na forma da Metafísica, é por ela consolidada e ao mesmo tempo por ela encoberta, como apatricidade. Pelo que Marx, enquanto experimenta a alienação, atingir uma dimensão essencial da história, a visão marxista da História é superior a qualquer outro tipo de historiografia.

Para o autor de *Ser e tempo*, o marxismo ainda estaria preso à metafísica. Aqui, no entanto, deve-se ressaltar que o "destino do ser", ligado à metafísica, coloca-se neste ponto. O "pôr a caminho" (*Gechick*) da técnica moderna, deste modo, aparece como um destino (*Schicksal*) para Heidegger e seria "esse destino que determina a essência de toda a história (*Geschichte*)" pois isso se dá quando se "põe o homem a caminho do desencobrimento". Ou seja, justamente em meio àquilo que encobre o desencobrimento de modo mais brutal é que pode emergir o "pôr a caminho" do desencobrimento. A história que valoriza o pensador alemão não diz respeito à apreensão das conexões reais efetivas (*wirklich*) no passado e no presente – para ele, a "ação só se torna histórica quando enviada por um destino", o que, para que possamos ser mais claros, relacionado com a noção de desencobrimento, pode ser formulado quando se diz: a ação histórica, ela mesma, seria um acontecimento (*Ereingniz*), com tudo que isso implica. Com isso, o destino está relacionado ao ser-aí (*Dasein)* lançado (*Geworfenheit*), como um desafio, e mesmo um risco para o ser-aí resoluto. Em meio à própria queda (*Verfallen*) e ao esquecimento do Ser (*Seinsvergessenheit)* está também a abertura *(Erschlossenheit)* e o poder-ser (*sein können*) autêntico (eigentlich) do acontecimento.

A crítica heideggeriana à história como processo objetivo a ser apreendido de modo racional na historiografia, pois, liga-se intimamente a suas posições sobre a técnica. Percorrendo a alienação (*Entfremdung*), a perda de si (*Verlorenheit*), o ser-aí (*Dasein*) pode tanto perder-se em meio a um mundo (*Welt*) tentador (*Verführerische*), marcado pelo impessoal (*das Man*) e pelo alienante (*das Entfremdende*), quanto não aceitar seus parâmetros e medidas e, assim, albergar suas possibilidades (*Möglichkeit*) mais próprias (*eigentlich*) em meio àquilo só pode vir como um acontecimento *(Ereingniz*). O destino (*Schicksal*), pois, não traz algo de inelutável ao ser-aí, segundo Heidegger. Trata-se de algo que, em meio ao encobrimento do próprio desvelar, pode abrir espaço para a *aletheia* e, assim, para a liberdade. Segundo o pensador, assim,"a

vigência da técnica guarda em si o que menos esperávamos uma possível emergência do que salva." (HEIDEGGER, 2008 a, p. 35) Para se remeter para além da alienação, pois, não seria possível suprimi-la (*aufheben*), como quer Lukács– seria preciso experimentá-la de modo profundo e, partindo dela, buscar a possibilidade (*Möglichkeit*), amparada em um passo de volta (*Schritt zurück*), capaz transpor de modo resoluto os parâmetros da metafísica e da técnica modernas.

> A essência da técnica repousa na com-posição (*Ge-stell*). Sua regência é parte do destino (*Schicksal*). Posto pelo destino num caminho de desencobrimento, o homem, sempre a caminho, caminha continuamente à beira de uma possibilidade (*Möglichkeit*): a possibilidade de seguir e favorecer apenas o que des-encobre na dis-posição (*Bestell*) e de tirar daí todos os seus parâmetros e todas as suas medidas. Assim, tranca-se uma outra possibilidade: a possibilidade de o homem emprenhar-se, antes de tudo e sempre mais e num modo cada vez mais originário (*ursprünglich*), pela essência do que des-encobre e seu desencobrimento, com a finalidade de assumir, como sua própria essência, a pertença encarecida ao desencobrimento.
> Entre essas duas possibilidades o homem fica ex-posto a um perigo que provém do próprio destino. Por isso, o destino do desencobrimento é o perigo em todos e em cada um de seus modos e, por conseguinte, é sempre necessariamente perigo. (HEIDEGGER, 2008 a, p. 29)

O caminho, o destino (*Schicksal*), pois, tem consigo a possibilidade (*Möglichkeit*) tanto de se trancar o poder-ser (*sein können)* mais próprio (*eigentlich*) quanto de se ter uma abertura *(Erschlossenheit)* quanto a este – há dois modos de ser possíveis e "o destino do desencobrimento sempre rege o homem em todo o seu ser mas nunca é fatalidade (*Verhängnis*) de uma coação. Pois o homem só se torna livre num envio, fazendo-se ouvinte e não escravo do destino." (HEIDEGGER, 2008 a, pp. 27-28) Para o autor alemão, pois, tem-se tanto a possibilidade do desvelamento da própria liberdade ou o trancar-se nos parâmetros da técnica moderna apreendida metafisicamente. O sair dos parâmetros da metafísica, no entanto, não é relacionado só a ao escutar, ao ser ouvinte do destino na clareira do Ser *(Lichtung des Seins)*, trata-se de algo que, para remeter para além daquilo que se impõe de modo agressivo e dominador, parte de um perigo. E mais, em se tratando daquilo que traz consigo a própria possibilidade de recuperação do caráter originário *(ursprünglich)* de algo, no caso da técnica, da *techné*, o desencobrimento ganha enorme importância: "o destino do desencobrimento não é, em si mesmo, um perigo qualquer, mas o perigo." (HEIDEGGER, 2008 a, p. 29) Com isso, se pode dizer que, para Heidegger, "a essência da técnica é de grande ambiguidade. Uma ambiguidade que remete para o mistério de todo desencobrimento, isto é, da verdade." (HEIDEGGER, 2008 a, p. 35)

Com o questionamento sobre a técnica, aquilo que parece fechar os próprios horizontes do desencobrimento, trazendo ao ser-aí (*Dasein)* a perda de si (*Verlorenheit*),

pois, abre também o horizonte para aquilo de mais importante, para o que, perante a alienação (*Entfremdung*), a apatricidade e a metafísica, traz o que salva. Diz o autor: "mas de que adianta olhar dentro da constelação da verdade? – Propicia ver o perigo e perceber o crescimento do que salva." (HEIDEGGER, 2008 a, p. 35) Em meio ao perigo mora também o que salva, em meio à alienação, tem-se a possibilidade (*Möglichkeit*) da desalienação relacionada à verdade, à *aletheia*. A cotidianidade (*Alltaglichkeit*), o impessoal (*das Man*), pois, somente poderiam ser questionados de modo resoluto em meio àquilo de mais metafísico e agressivo: à técnica moderna expressa na dis-posição (*Bestell*) e na armação (*Ge-stell*). Segundo o autor de *Ser e tempo*, "quanto mais nos avizinhamos do perigo, com maior clareza começarão a brilhar os caminhos para o que salva, tanto mais questões haveremos de questionar." (HEIDEGGER, 2008 a, p. 38) Ou seja, em meio à alienação moderna, à metafísica, não há um "outro" que apareça de modo contraditório ou como determinações reflexivas (*Reflexionsbestmmungen)* – a realidade efetiva (*Wirklichkeit*) não pode, de modo algum, estar grávida de algo radicalmente novo. Heidegger, como visto, não nutre grande simpatia pela dialética. Quando algo aparece de modo condizente com a liberdade, tem-se, ao contrário do que se dá na última, um passo de volta (*Schritt zurück*), o qual é dado quando vem à luz a abertura *(Erschlossenheit)* e a clareira (*Lichtung*) que trazem consigo aquilo de mais originário *(ursprünglich)* e, pode-se dizer, até certo ponto, misterioso.

Para o pensador, "a técnica não é perigosa. Não há uma demonia na técnica. O que há é o mistério de sua essência. Sendo um envio de desencobrimento, a essência da técnica é o perigo." (HEIDEGGER, 2008 a, p. 30) O "questionar mais questões" seria essencial quando se busca remeter para além da perda de si (*Verlorenheit*), para o originário *(ursprünglich)* e rumo à própria liberdade. Isso, no entanto, somente seria possível ao não se ver aquilo de mais metafísico como algo a ser deixado de lado: somente em meio àquilo mais passível de críticas seria possível o questionamento resoluto e o caminho ligado ao poder-ser (*sein können)* mais próprio (*eigentlich*) ao ser-aí (*Dasein)*. Onde está o perigo também está o que salva. O modo de desencobrimento que aparece como destino (*Schicksal*), pois, tem as seguintes características:

> Este não nos tranca numa coação obtusa que nos forçaria uma entrega cega à técnica ou, o que dá no mesmo, a arremeter desesperadamente contra a técnica e condená-la, como obra do diabo. Ao contrário, abrindo-nos para a essência da técnica, encontramo-nos, de repente, tomados por um apelo de libertação. (HEIDEGGER, 2008 a, p. 28)

Do próprio apelo técnico e do destino (*Schicksal*) vem a possibilidade (*Möglichkeit*) da abertura *(Erschlossenheit)* ao apelo da libertação. Ele não é esperado, calculável ou seguro; antes, vem "de repente", como algo extraordinário, em uma palavra, como um acontecimento (*Ereingniz*). Ligado ao último está um questionamento resoluto o qual, como já dito, traz uma repercussão que "vinda do que se interroga e do que é interrogado. Esse questionamento não é portanto em si mesmo um processo qualquer, mas sim um evento distinto a que chamamos de acontecimento". A técnica, em si, pois, não seria perigosa, malgrado o caráter agressivo e dominador da metafísica e da conformação da dis-posição (*Bestell*) e da armação (*Ge-stell*) – o verdadeiro perigo deveria ser apreendido de sua essência, contendo esse perigo, em verdade, a abertura *(Erschlossenheit)* para as possibilidades (*Möglichkeit*) autênticas (*eigentlich*) e próprias ao ser-aí (*Dasein)*; no limite, ligadas à própria liberdade. Perigo e liberdade, pois, não se opõem em Heidegger, havendo abertura à liberdade só em meio ao primeiro.

Quando o autor de *Ser e tempo* critica a compreensão da história enquanto um processo objetivo resultante da ação humana, ele tem em mente que "a essência da liberdade não pertence originariamente (*ursprünglich*) à vontade e nem tampouco se reduz à causalidade do querer humano." (HEIDEGGER, 2008 a, p. 28) Quando a compreensão da história tivesse consigo a percepção dos nexos causais presentes na própria realidade efetiva (*Wirklichkeit*), haveria, em verdade, a perda de si (*Verlorenheit*) e não o desvelamento que chega ao perigo e ao destino (*Schicksal*) do Ser (*Sein*) passando pela alienação (*Entfremdung*). A vontade humana, quando ligada à história enquanto um processo objetivo, assim, teria consigo a agressão e a dominação, traria o prender-se à dis-posição (*Bestell*) e à armação (*Ge-stell*) e não a abertura *(Erschlossenheit)* para "o que salva", mesmo que a salvação só possa ser concebida como um acontecimento (*Ereingniz*), o qual parte justamente daquilo de mais agressivo e próximo ao perigo. Deste modo, a compreensão da história em Heidegger traz o desencobrimento e sua ligação com o destino e com a liberdade ao passo que a historiografia estaria no caminho antípoda: "a possibilidade (*Möglichkeit*) de seguir e favorecer apenas o que des-encobre na dis-posição (*Bestell*) e de tirar daí todos os seus parâmetros e todas as suas medidas." Para Heidegger, caso se queira um modo de lidar com a técnica que abra os horizontes para aquilo mais próprio (*eigentlich*), tem-se: a "possibilidade de o homem emprenhar-se, antes de tudo e sempre mais e num modo cada vez mais originário *(ursprünglich)*, pela essência do que des-encobre e seu desencobrimento, com a finalidade de assumir, como sua própria essência, a pertença

encarecida ao desencobrimento". Novamente, pois, a noção de *aletheia*, é central. Contra a confusão entre o "histórico e o historiográfico"[204], seria preciso ressaltar:

> A liberdade rege o aberto, no sentido do aclarado, isto é, do des-encoberto. A liberdade tem seu parentesco mais próximo e mais íntimo com o dar-se do desencobrimento, ou seja, da verdade. Todo o desencobrimento pertence a um abrigar e esconder. Ora, o que liberta é o mistério, um encoberto que sempre se encobre, mesmo quando se desencobre. Todo o desencobrimento provém do que é livre, dirige-se ao que é livre e conduz ao que é livre. A liberdade do livre não está na licença do arbitrário nem na submissão a simples leis. A liberdade é o que aclarando encobre e cobre, em cuja clareira (*Lichtung*) tremula o véu que vela. Liberdade é o reino do destino (*Schicksal*) que põe o desencobrimento em seu próprio caminho. (HEIDEGGER, 2008 a, p. 28)

Depois de tratar do modo pelo qual Heidegger vê a técnica e a metafísica, pode-se perceber de modo mais concreto a ligação que o pensador estabelece entre o desencobrimento e a liberdade. Antes ela já havia sido mencionada, porém, agora, a compreensão da questão aparece com o percurso do pensamento do autor de *Ser e tempo* melhor explanado. O dar-se, o acontecer, do desencobrimento – relacionado ao deixar-ser, como já visto, é aquele em que reside o "parentesco mais próximo com a liberdade". A *aletheia* e a liberdade, pois, não deixam de ter uma relação indissociável no pensar heideggeriano. O modo pelo qual o ser-aí (*Dasein)* se coloca frente ao mundo (*Welt*) como ser-em (*in-Sein*) e ser-com (*Mitsein*), pois, não é, originariamente (*ursprünglich*), o da agressão e da dominação. Antes, tem-se um abrigar que também é um esconder. Neste contexto, com o perigo, o que liga-se à libertação não é qualquer apreensão reta de séries causais, mas o desencobrimento que se mostra enquanto um destino (*Schicksal*) e um mistério. Diz o autor, assim, que o que "liberta é o mistério, um encoberto que sempre se encobre, mesmo quando se desencobre".

A clareira (*Lichtung*) de que fala o autor não é aquela que busca tirar o ser-aí (*Dasein*) de qualquer obscurantismo e trazer a era das luzes. Viu-se: o autor é contrário aos sucessores do iluminismo e é mesmo contrário à noção de esclarecimento (*Aufklärung*) e de razão (*Vernunft*). Encobrimento e desencobrimento, assim, não são simplesmente opostos. Antes, fazem parte da constituição do ser-aí e relacionam-se sempre tendo como possibilidade (*Möglichkeit*) mais própria (*eigentlich*) a liberdade. Ela não está, para Heidegger, na percepção correta das relações sociais e no atuar frente a essas relações. Antes, há uma situação em que o percurso do ser-aí não pode ser fornecido *a priori*. É em meio ao caminho que se trilha que a possibilidade da libertação

[204] Isso é importante na técnica moderna: "para a cronologia historiográfica, o início das ciências modernas da natureza se localiza no século XVII, enquanto que a técnica das máquinas só se desenvolveu na segunda metade do século XVIII. Posterior na constatação historiográfica, a técnica moderna é, porém, historicamente anterior no tocante à essência que a rege" (HEIDEGGER, 2008 a, p. 25)

se dá como um acontecimento (*Ereingniz*). A passagem acima é elucidativa: "a liberdade é o que aclarando encobre e cobre, em cuja clareira (*Lichtung*) tremula o véu que vela." Para o autor, pois, ela não se relaciona à vontade ou tem consigo qualquer *télos* previamente estabelecido. Ao contrário do que estipula Lukács, pois, para o autor de *Ser e tempo*, liberdade, necessidade, teleologia, causalidade, fins e meios não se relacionam na práxis social concreta já de início. Diz-se, assim, que "onde se perseguem fins, aplicam-se meios, onde reina a instrumentalidade, aí também impera a causalidade". (HEIDEGGER, 2008 a, p. 13) Pelo que foi dito antes, resta claro que o instrumental e o causal estão na esfera da alienação (*Entfremdung*), da perda de si (*Verlorenheit*), de modo que se apegar a tais aspectos relacionando-os com a liberdade seria perder as próprias possibilidades autênticas. A apreensão das relações causais seria a perda do ser-aí na ocupação (*Besorgnis*) e na manualidade (*Zuhandenheit*) em que a armação (*Ge-stell*) e a dis-posição (*Bestell*) ocultam o próprio desvelar.

Seguindo esse raciocínio, tem-se o oposto da liberdade, a ocultação dessa. Diante disso, haveriam duas alternativas, o passo de volta (*Schritt zurück*) – que em Heidegger é uma ruptura, ou a perda de si (*Verlorenheit*), que se dá, inclusive, na busca de supressão (*Aufhebung*) daquilo de mais criticável. De um lado "a possibilidade (*Möglichkeit*) de seguir e favorecer apenas o que des-encobre na dis-posição (*Bestell*) e de tirar daí todos os seus parâmetros e todas as suas medidas." Doutro, a o "assumir, como sua própria essência, a pertença encarecida ao desencobrimento". Essa última alternativa teria consigo o assumir um destino (*Schicksal*) livre, o que significaria a possibilidade de se romper com a perda de si vigente na cotidianidade (*Alltaglichkeit*).

No que diz respeito à técnica, pois, a liberdade liga-se ao questionar da essência da técnica, "livre é o relacionamento capaz de abrir nossa pre-sença (*Dasein*) à essência da técnica. Se lhes respondermos à essência, podemos fazer a experiência dos limites de tudo que é técnico." (HEIDEGGER, 2008 a, p. 11) No que, novamente, a questão vem à tona quando na essência da técnica tem-se a *techné*, ligada à *aletheia*, a um saber e a algo de poético, presente na própria *poiesis*. No acontecimento (*Ereingniz*) da técnica, pois, tem-se a liberdade que "é o que aclarando encobre e cobre, em cuja clareira (*Lichtung*) tremula o véu que vela. Liberdade é o reino do destino (*Schicksal*) que põe o desencobrimento em seu próprio caminho." (HEIDEGGER, 2008 a, p. 28) O destino, pois, novamente, com o perigo, é visto ao se ter como horizonte tanto a perda de si (*Verlorenheit*) quanto aquilo de mais digno e de mais próprio (*eigentlich*). A *aletheia*, pois, mostra-se mesmo em meio à técnica moderna. O poder-ser (*sein können)* autêntico

do ser-aí advém da experiência de sua impropriedade (*Eigentlichkeit*) e da impessoalidade que se impõe no cotidiano marcado pela armação (*Ge-stell*) e pela dis-posição (*Bestell*). A liberdade, em Heidegger, está no assumir como modo de ser o desencobrimento que permite que o horizonte se abra ao acontecimento, o acontecimento apropriador (*Ereingniz)*. E, não precisamos insistir, tal postura é muito distinta daquela de Lukács.

## 2.7 Capitalismo manipulatório, determinação social do pensamento e democracia da vida cotidiana (*Alltagsleben*)

No ítem acima, muitas questões foram discutidas e foi possível notar que da crítica à noção de *adequatio* e da crítica à metafísica, apoiadas na noção de *aletheia*, emergem para o autor de *Ser e tempo* temas concretos como a questão da técnica. Deste modo, o autor veio a remeter para além da técnica da máquina, da técnica moderna, rumando a algo mais originário *(ursprünglich)*. Isso foi feito, viu-se, com auxílio de seu procedimento fenomenológico. Já se disse também que Lukács não vê com bons olhos esse procedimento de Heidegger. Agora, pois, deve-se ver como o autor da *Ontologia do ser social* trata da técnica propriamente dita em meio à ontogênese das relações de produção de determinada época. Mostrar-se-á como a abordagem dada pelo marxista no que diz respeito ao trabalho, à história e à alienação (*Entfremdung*) aparece com maior grau de concretude quando se trata da técnica e, em verdade, dos destinos do capitalismo. Portanto, se mostramos que a questão da verdade é aquela mais originária para Heidegger, podemos ver o modo pelo qual se delineia aquilo considerado mais importante no pensamento de Georg Lukács. Um primeiro ponto a ser tratado diz respeito ao trabalho e à noção de verdade. Uma passagem pode ser elucidativa:

> Volto, assim, ao conceito marxiano segundo o qual os homens fazem eles mesmos a história, mas em circunstâncias que não escolheram. Eu o expresso agora com a fórmula: *o homem é um ser que dá respostas*. Um ser que dá respostas é um ser que reage somente às alternativas que lhe são colocadas pela realidade objetiva. Mas, fazendo isso, esse ser abstrai certas tendências contidas no processo espontâneo para transformá-las em perguntas e encontrar para elas uma resposta. Por isso, essa reação não é puramente espontânea. Um leão, ao devorar um antílope, constitui um processo puramente biológico, no qual não está presente qualquer alternativa. Quando, ao contrário, o homem, através de seu trabalho, eleva à abstração uma relação de intercâmbio com o ambiente para fazer dela um problema ao qual deve ser dada uma resposta, esta alternativa é inserida no processo histórico. (LUKÁCS, 1969, p. 132)

Na passagem é de grande importância a distinção traçada antes entre objetivação (*Vergegenständlichung*) e exteriorização (*Entäusserung*). Também é central o materialismo do autor húngaro o qual se expressa na autonomia da realidade objetiva frente ao pensamento. (Cf. TERTULIAN, 2003) No que se nota que é de grande importância não só a distinção entre objetivação, exteriorização e alienação (*Entfremdung*) também nesse meandro.[205] Havendo uma realidade objetiva – em seu

[205] Seguindo aquilo que dissemos, não podemos concordar com Ranieri quando esse diz que "precisamente, estamos diante de um movimento que se desdobra em dois, mas compõe um só momento. A rigor, não há como dar continuidade ao universo das realizações humanas (com ou sem o capital) sem a concorrência do estranhamento (*Entfremdung)*, uma vez que toda nova experiência tem, em si, o poder de

ser-em-si (*Ansichseiende*) independente da consciência do homem, pode-se dizer ser primordial a Lukács a distinção entre objetividade (*Gegenständlichkeit*) e objetivação (Ver*gegenständlichung*) – distinção essa que não é ressaltada ou valorizada por Heidegger. A existência de nexos causais objetivos presentes na própria realidade somente é compreensível tendo-se como pano de fundo a questão. [206]

Essas duas questões trazidas na citação se entrelaçam quando são essenciais "alternativas colocadas pela realidade objetiva" – com isso se reforça a importância do reconhecimento dos nexos causais presentes na própria realidade objetiva e, assim, ao contrário de Heidegger, a apreensão reta do real é elogiada. No entanto, há mais a se notar, pois esse modo de apreensão presente na passagem não é aquele do sujeito contemplativo o qual, ao modo do positivismo, busca tratar relações sociais como coisas, tratar do real como mera empiria (carente de potencialidades e de mediações históricas). O homem é visto pelo autor da *Ontologia do ser social* como um ser que dá respostas, respostas essas, inclusive, colocadas por ele mesmo no processo histórico; com isso, a apreensão reta, o caráter adequado da representação está presente e é valorizado. No entanto, ao contrário do que se dá segundo o autor de *Ser e tempo*, não há um ímpeto agressivo e dominador em que o sujeito é o foco. Tem-se a possibilidade (*Möglichkeit*) de se formular perguntas para as quais se vá posteriormente encontrar respostas. Ou seja, em meio à práxis social é que se têm a "adequação" tão criticada por Heidegger – ela, em si, não seria um problema para Lukács, que vê na abstração de aspectos essenciais do movimento real, um momento importante para que se tenha o desenvolvimento do conhecimento humano e o desenvolvimento do próprio homem enquanto ser social (*gesellschaftlichen Seins*). (Cf. LUKÁCS, 2012) [207]

Assim, se autor alemão precisa apelar ao momento em que se aprecia uma rosa para tratar de algo que possa remeter para além da objetivação (*Vergegenständlichung*) e da objetividade (*Gegenständlichkeit*), o mesmo não se dá aqui. Para o autor húngaro, na própria atividade humana se tem algo que remete para além de uma situação dada:

---

'objetificar' a personalidade, ou seja, moldá-la de acordo com o ser-em-si das objetividades. Assim, toda exteriorização (*Entäusserung)* é também estranhamento, pois contém a noção de permanência do movimento dialético, da contradição e da não estaticidade." (RANIERI, 2011, p. 74)

[206] Tertulian bem pontua sobre o assunto: "objetividade (*Gegenständlichkeit*) e objetivação (*Vergegenständlichung*) são, por outro lado, duas coisas distintas. Lukács se dá conta de que cometeu um erro considerável identificando a objetividade com a objetivação das coisas por um sujeito. Além disso, "objetivação" está longe de ser sinônimo de 'alienação' (*Entfremdung*) ou "reificação' (*Verdinglichung*), pois, inúmeras atividades objetivantes não têm um caráter alienante. A objetividade tem uma existência independente de todo ato objetivante." (TERTULIAN, 2011, p. 20)

[207] Sobre a abstração, Cf. CHASIN, 2009 e RAGO, 2004.

partindo-se de uma pergunta basilar colocada pelas "alternativas que lhe são colocadas pela realidade objetiva", há uma retroação da atividade humana frente àquele que a realizou; o homem que buscou a resposta para aquela questão está transformado e pode formular outras perguntas, que podem pressupor a resposta conseguida anteriormente. Não só abre-se o leque de alternativas no seio do ser social (*gesellschaftlichen Seins*), tem-se, inclusive, a possibilidade (*Möglichkeit*) do progresso nos termos de Lukács.

Já na apreensão mais basilar da realidade objetiva, pois, tem-se um processo histórico em que, também mediante a representação, tem-se a emergência de possibilidades (*Möglichkeit*) novas, as quais pressupõem aquelas anteriores.

Na relação entre perguntas e respostas se tem a adaptação ativa tratada anteriormente. O homem atua frente às condições legadas pelo passado e, assim, sua "reação não é puramente espontânea" é fruto de alternativas presentes no próprio real o qual, por sua vez, decorre, cada vez mais, do processo histórico. Com o afastamento das barreiras naturais, há uma diferenciação basilar entre o leão e o homem. O último tem alternativas cada vez mais sociais, fruto de seu próprio desenvolvimento enquanto ser social (*gesellschaftlichen Seins*). Tem-se, assim, um ser que dá respostas. E essas respostas, cada vez mais, são colocadas perante perguntas formuladas de maneira social, pelo próprio homem. Já no trabalho isso se dá, sendo a práxis social relacionada à atividade laborativa aquela que – ao contrário do que estipula Heidegger – relaciona-se com a liberdade. Vê-se, pois: a liberdade em Lukács não precisa da suspensão das causalidades objetivas presentes no próprio real, ela não está além da objetividade (*Gegenständlichkeit*) de uma época, não sendo preciso um exercício fenomenológico que busque o originário *(ursprünglich)* para que somente então se tenha em tela a liberdade digna de tal nome. A liberdade, para o autor húngaro, é algo muito mais mundano e se relaciona às alternativas trazidas no desenvolvimento do ser social com o afastamento das barreiras naturais. Diz-se, neste sentido, que se tem um processo social: "uma liberdade em sentido absoluto, portanto, não pode existir: tal liberdade é simplesmente uma ideia de professores e na realidade nunca existiu. A liberdade existe no sentido de que a vida dos homens coloca alternativas concretas." (LUKÁCS, 1969, p. 129) Diz ainda o autor sobre a *Ontologia do ser social*:

> Meu novo trabalho se centra na questão da relação entre necessidade e liberdade, ou, como eu gostaria de expressar, causalidade e teleologia. [...] Meu objetivo é mostrar a inter-relação ontológica dos dois e rejeitar o "ou-ou" pelo qual a filosofia tradicionalmente apresentou o homem. O conceito de trabalho é a base de minha análise. O trabalho não é biologicamente determinado. Se um leão ataca um antílope, seu comportamento é

> determinado pela necessidade biológica por si. Mas se o homem primitivo é confrontado com uma pilha de pedras, ele tem que escolher entre elas, julgando qual será mais adequada para seu uso como instrumento. A noção de alternativa é básica para o significado do trabalho humano, que é sempre teleológico – coloca um fim, que é resultado de uma escolha. Isso, portanto, expressa a liberdade humana. Mas essa liberdade só existe colocando em prática forças físicas objetivas, que obedecem à causalidade do universo material. (LUKÁCS, 1971, p. 51)

Tanto Heidegger como Lukács buscam escapar dos dualismos colocados pelas filosofias pretendentes, diga-se de passagem, na esteira das famosas antinomias do pensamento burguês criticadas em *História e consciência de classe*.[208] No entanto, é preciso frisar que o modo como isso se dá é muito distinto em cada autor. Enquanto o autor alemão toma os opostos como parte constitutiva do percurso fenomenológico do desvelamento da verdade, o pensador húngaro vê as oposições que tanto marcaram a filosofia (como aquela entre causalidade e teleologia, necessidade e liberdade) como partes do processo real e social que marca a sociabilidade burguesa, aquela em que as barreiras naturais aparecem de modo menos impositivo. Se em Heidegger, por meio da imersão na perda de si (*Verlorenheit*) é possível a abertura *(Erschlossenheit)* que vá para além da metafísica e da alienação (*Entfremdung*), o autor da *Ontologia do ser social* busca o processo social que engendra a alienação e vê alienação e desalienação ligadas, não ao esquecimento de algo originário *(ursprünglich)*, mas a determinadas situações sociais passíveis de supressão (*Aufhebung*).

Enquanto um enfoca o encobrimento e o desencobrimento de algo originário *(ursprünglich)* em determinada situação, o outro procura mostrar como nessa situação mesma são efetivos (*wirklich*) os polos que se apresentam à primeira vista como antinômicos. Ao tratar da liberdade e da necessidade na passagem acima, por exemplo, a vigência da "causalidade do universo material" não se opõe à teleologia de modo que não se pode retirar quaisquer conclusões deterministas ao se partir da efetividade (*Wirklichkeit*) da causalidade.[209]Antes, dá-se o contrário, a liberdade só emerge sob esse solo, sendo a escolha e os fins humanos entrelaçados ao processo social que perpassa essas determinações da realidade. O trabalho, assim, não é simplesmente biologicamente determinado. É verdade que ele tem um solo biológico dado, igualmente

[208] Isso se dá, inclusive, na medida em Lukács é expresso sobre o tema ao dizer sobre a *Ontologia do Ser social:* "agora estou trabalhando em uma *Ontologia do ser social* em que espero resolver os problemas que foram colocados de modo um tanto quanto falso no meu trabalho juvenil, particularmente em *História e Consciência de Classe*." (LUKÁCS, 1971, p. 51)

[209] Isso se dá até mesmo porque "a necessidade é somente uma modalidade de existência da realidade, que não esgota suas determinações (ele [Lukács] pretende oferecer à contingência o lugar que lhe pertence)". (TERTULIAN, 2009 b, p. 398) Podemos dizer: "Lukács tinha muito prazer em dissipar as interpretações 'deterministas' e 'necessitaristas' do pensamento de Marx." (TERTULIAN, 2009 b, p. 399)

verdadeiro é que o homem, por vezes, é impelido por sua fome a produzir algo para comer, por exemplo. No entanto, como já dito, o marxista húngaro sempre subscreveu a assertiva marxiana segundo a qual "fome é fome, mas a fome satisfeita com carne cozida e comida com garfo e faca é diferente da fome daquele que devora carne crua, com ajuda das mãos, das unhas e dos dentes." E, com isso, é possível dizer que, desde o começo, as categorias e determinações do ser social (*gesellschaftlichen Seins*) são essencialmente históricas, mesmo que tenham por base o ser natural.

A adequação tão criticada pelo autor de *Ser e tempo* aparece nessa seara quando, já no homem primitivo - um ser social (*gesellschaftlichen Seins*) - embora as barreiras naturais ainda se imponham de modo patente, tem alternativas concretas e, quando colocado diante de uma pilha de pedras, tem "que escolher entre elas, julgando qual será mais adequada para seu uso como instrumento". Ou seja, nesse ponto se nota que o caráter de instrumento, bem como a adequação - criticados por Heidegger – não aparecem em Lukács necessariamente ligados à alienação (*Entfremdung*). Na passagem acima, pelo contrário, aparem ligados ao desenvolvimento das potencialidades do homem primitivo. Deve-se destacar, no entanto, que o tratamento do autor alemão acerca do impessoal (*das Man*) causa a seguinte impressão no autor húngaro: tem-se uma análise "extraordinariamente pormenorizada de como 'o homem', o sujeito portador da existência se desintegra e se perde de si mesmo 'imediata e regularmente' nesta cotidianidade (*Alltaglichkeit*)." (LUKÁCS, 1970, pp. 75-76) E com isso, em Heidegger, ter-se-ia uma interessante análise do fetichismo vigente sob a sociedade capitalista. No entanto, o essencial seria deixado de lado dado que a história e o processo histórico não são tratados em sua gênese e estrutura: o cotidiano é criticado, bem como a esfera pública, mas as determinações concretas desses sob o capitalismo não são abordados. É verdade que o autor de *Ser e tempo* remete sempre ao esquecimento quanto à civilização grega, no entanto, ele realiza uma crítica à modernidade como um todo, e não da especificidade desta, ou seja, do fato de se tratar de uma sociedade marcada pelo domínio do capital.

Tratando do processo pelo qual a individualidade humana se desenvolve com o afastamento das barreiras naturais e com a especificidade do gênero em-si (*Gattungsmässigkeit an-sich)* colocada efetivamente (*wirklich*), diz o autor:

> A individualidade do ser humano em circunstância alguma pode ser uma qualidade originária, inata a ele, mas resulta de um longo processo de socialização da vida social do ser humano, um momento de seu desenvolvimento social, que só conseguimos tornar compreensível, tanto na qualidade do ser como nas possibilidades (*Möglichkeit*) em

> perspectiva, partindo da história de sua verdadeira essência. A gênese sócio-historicamente determinada da individualidade humana deve por isso ser energicamente colocada no centro de tais análises, porque tanto a ciência social quanto a filosofia da sociedade burguesa tendem a ver, na individualidade, uma categoria central do ser social (*gesellschaftlichen Seins*) como fundamento de tudo, que não necessita nenhuma dedução. [...] As ontologias do passado recente, nascidas da luta contra a manipulação universal, portanto, contra o positivismo e o neopositivismo (Jaspers, Heidegger, o primeiro Sartre), mostram nitidamente a tendência a elevar traços bem específicos e temporais do atual desenvolvimento social do ser humano a categorias atemporalmente fundamentais na relação do homem com o "mundo" (*Welt*). Disso podem surgir fascinações passageiras (e isso ocorreu, como nas orientações literárias na mesma época com posições semelhantes em muitos aspectos), mas nenhum caminho metodologicamente viável para o esclarecimento ontológico de sua gênese histórico-social específica, de suas perspectivas e de seus becos sem saída que daí decorrem. Que seja mencionada apenas, como exemplo, significativo, a análise fenomenológica do "utensílio" (*Zeug)* em Heidegger. Uma gênese social real (o trabalho) fica completamente fora de suas considerações de como realmente, na vida cotidiana imediata do homem atual, mas apenas neste, o "utensílio" é simplesmente "levado às mãos" (*zuhanden*). Desse pressuposto, que contém uma generalização acrítica de um momento da vida cotidiana (*Alltagsleben)* atual decorrem importantes consequências ontológicas que se referem ao "homem em geral". Heidegger afirma: "apenas porque o utensílio tem esse ser-em–si, e não comparece simplesmente diante, ele é manejável no sentido mais amplo e disponível". Portanto, em abstrato e simplificado que se possa tratar dessa etapa relativamente nova no desenvolvimento da generidade humana, o acesso a esse presume, no entanto, a clarificação geral de situações típicas fundamentais que ai surgem com seus pressupostos e consequências. (LUKÁCS, 2010, ps. 102-103)

Um primeiro ponto a ser levantado diz respeito à historicidade *(Geschichtlichkeit)* das categorias sociais. Já se mencionou anteriormente que na ontogênese do ser social (*gesellschaftlichen Seins*) o gênero não é dado, mas é produzido pelo próprio homem.[210] Agora se deve enfocar que o mesmo se dá com a individualidade, a qual, sendo uma categoria social, tem sua gênese na e pela própria práxis do homem. (Cf. VAISMAN, 2009) Uma filosofia que ignorasse tais aspectos não poderia ter resultados justos; sequer poderia ser chamada de ontologia no sentido dado ao termo pelo autor húngaro. Para ele, como já dito, o ser é processual, histórico e objetivo. Sem que se buscasse a gênese e o processo que levam a determinada situação, ter-se-ia no máximo a apreensão reificada (*verdinglich*) de uma objetividade (*Gegenständlichkeit*) e a hipertrofia da subjetividade que busca apreender o ser-em-si (*Ansichseiende*) – o marxista húngaro acredita que isso se dá em Heidegger, indo-se do "subjetivismo insuperável da fenomenologia, à pseudo-objetividade da ontologia." E mais, o autor húngaro complementa comentando a *Carta sobre o humanismo*:

> Heidegger oscila aqui, como em *Ser e tempo*, entre um subjetivismo extremo e uma pseudo-objetividade. Nós dizemos pseudo-objetividade porque o estado de esquecimento

[210] Isso se dá ao passo que se tem uma dialética peculiar entre objetivação (*Vergegenständlichung*) e exteriorização (*Entäusserung*). Como diz Fortes, "na objetivação temos o processo de socialização do mundo dos objetos, enquanto que com a exteriorização emerge tanto o processo de socialização dos sujeitos como a dinâmica do desenvolvimento da personalidade dos indivíduos." (FORTES, 2012, p. 71)

> do Ser (*Seinsvergessenheit)* que se perde no ente (*Seiende*) é um monstro filosófico. (LUKÁCS, 1949, p. 37)

Ou seja, o marxista húngaro considera a base do passo de volta (*Schritt zurück*) de Heidegger, justamente o moderno esquecimento do Ser (*Seinsvergessenheit*) e a diferença ontológica (*ontologisch Differenz*), como nada menos que um "monstro filosófico" – com isso, ele quer dizer que o processo histórico real é suplantado pela historicidade *(Geschichtlichkeit)* e pela história do Ser (*Sein*) heideggerianas de tal feita que, ao não se tratar das categorias como formas de ser (*Daseinformen*), determinações de existência (*Existenzbestimmungen*), tem-se uma mistificação da realidade efetiva (*Wirklichkeit*) do capitalismo. É verdade que "uma consequência da desigualdade do desenvolvimento é que a humanização cada vez maior da vida produz, do outro lado, formas cada vez mais desenvolvidas de desumanidade." (LUKÁCS, 1969, p. 136) Por isso, a recusa de Heidegger quanto à modernidade tem um fundamento, de certo modo. No entanto, o progresso e o processo históricos são deixados de lado pelo autor alemão, sendo somente um lado das determinações reflexivas (*Reflexionsbestmmungen)* trazidas com o capital valorizado. O movimento do real, a processualidade e a objetividade do ser, pois, seriam apagados com o procedimento fenomenológico heideggeriano.

Em *Heidegger redivivus* diz-se: "a ilusão heideggeriana consiste em pensar poder trazer desta maneira uma historicidade *(Geschichtlichkeit)* mais autêntica (*eigentlich*), que aquela daqueles que se põem a estudar o processo real objetivo." (LUKÁCS, 1949, p. 47) A atitude crítica de do autor de *Ser e tempo* frente ao capitalismo, pois, em verdade, não seria uma crítica real ao capitalismo e à realidade efetiva (*Wirklichkeit*) desse , e "para chegar a essa perspectiva, o pensamento originário *(ursprünglich)* é necessário. Assim – em Heidegger [...] há uma supressão radical da cultura e da civilização atuais em sua totalidade." (LUKÁCS, 1949, p. 50) O passo de volta (*Schritt zurück*), a crítica à técnica e à civilização e o pensamento originário ligar-se-iam de tal feita que se teria na filosofia heideggeriana nada menos que a "supressão radical da cultura e da civilização atuais em sua totalidade", o que deixaria de lado um dos processos mais importantes para a humanidade, o processo pelo qual as potencialidades humanas são trazidas à tona enquanto possibilidade (*Möglichkeit*) com o afastamento das barreiras naturais e com a socialização da sociedade.

Ao mesmo tempo, porém, em que há uma "supressão da cultura e da civilização" na filosofia do autor alemão, essas últimas entrariam pelas portas dos fundos. Ao não ter em conta a ontogênese da individualidade humana por central, Heidegger tomaria em

parte aquela que se apresenta a ele sob o capitalismo como base e, mesmo lutando contra a "manipulação universal" vigente no capitalismo manipulatório (contra o positivismo e o neopositivismo no campo filosófico), viria a afirmar a base social dessa manipulação.[211] Ao não tratar da gênese histórica concreta de determinada época, o pensador alemão viria a elevar "traços bem específicos e temporais do atual desenvolvimento social do ser humano a categorias[212] atemporalmente fundamentais na relação do homem com o 'mundo.'" Com essa perspectiva, afastar-se-ia a apreensão reta da realidade objetiva e não poderia surgir "nenhum caminho metodologicamente viável para o esclarecimento ontológico de sua gênese histórico-social específica, de suas perspectivas e de seus becos sem saída que daí decorrem." A filosofia heideggeriana, deste modo, mesmo que interessante sob alguns aspectos, seria objetivamente conservadora por não buscar primordialmente a compreensão e transformação consciente dos processos objetivos que compõem a manipulação universal a que busca se opor.

No que um dos aspectos tratados acima acerca da obra heideggeriana merece destaque por parte do autor húngaro. Trata-se justamente do trabalho e de sua relação com a sua relação com os utensílios e com os instrumentos. O autor da *Ontologia do ser social* aponta que em *Ser e tempo* "uma gênese social real (o trabalho) fica completamente fora de suas considerações de como realmente, na vida cotidiana (*Alltagsleben*) imediata do homem atual, mas apenas neste, o 'utensílio' (*Zeug*) é simplesmente 'levado às mãos' (*zuhanden*)". Com isso, segundo Lukács, deixar-se-ia de lado justamente aquilo que dá base para os fenômenos que são criticados. Tem-se "uma generalização acrítica de um momento da vida cotidiana atual". O cotidiano capitalista – tratado por Heidegger tanto em sua descrição do impessoal (*das Man*) quanto em seu tratamento da cotidianidade (*Alltaglichkeit*) - é tomado pelo cotidiano como tal e a alienação (*Entfremdung*) capitalista não é percebida em seu ser histórico social, mas como algo que marca a manualidade (*Zuhandenheit*) e a ocupação (*Besorgnis*), as quais levariam à perda de si (*Verlorenheit*). A técnica em si (não no sentido do desvelamento, mas enquanto instrumentos, meios de produção e meios para um fim específico) é

[211] Isso se dá na medida em que os próprios marxistas concordam que "no plano da cotidianidade (*Alltaglichkeit*), o critério da utilidade confunde-se com o da verdade." (CARVALHO; NETTO, p. 68)

[212] Como já visto, a noção de categoria é central para Lukács e não para Heidegger. Deste modo, não se deve compreender aquilo que diz o autor húngaro sobre o autor alemão apegando-se a essa noção. O que diz Lukács aqui é que o sentido da ontologia heideggeriana não se liga à apreensão da realidade objetiva e aos processos sociais efetivos (*wirklich*) de tal feita que alguns aspectos da sociabilidade burguesa são vistos como existenciais (*Existenzial*) em Heidegger ao passo que, em verdade, são inerentes somente ao modo de produção capitalista e à manipulação presente nesse depois de determinado ponto.

criticada, vendo-se na instrumentalidade e na própria atividade teleológica o ímpeto agressivo de domínio do ente (*Seiende*) quando, em verdade, o central são as relações sociais que permeiam a técnica e dão a ela um aspecto reificado (*verdinglich*).

Ou seja, ao criticar a técnica, Heidegger a sobrevaloriza também. É necessário ao autor remeter a algo mais originário *(ursprünglich)*, à *techné*, quando, em verdade, o ponto de partida adequado seria a própria atividade mundana da vida cotidiana (*Alltagsleben*) do homem. É verdade que no cotidiano muitas questões aparecem encobertas; no entanto, é igualmente verdade que esse é um âmbito da atividade do homem, sendo que essa última tem sua protoforma (*Urform*) no trabalho. Enquanto o autor de *Ser e tempo* busca a essência da técnica e não aquilo que Marx fez em *O capital* - a ontogênese da relação-capital e da técnica moderna, para que se use a dicção do autor de *Ser e tempo*, da técnica da máquina – a historicidade *(Geschichtlichkeit)* do ser é valorizada pelo autor alemão somente na medida em que resta objetivamente incompreensível, deixando-se de lado a história real e apelando à crítica à temporalidade (*Zeitlichkeit*) vulgar. O método ontogenético de Lukács, pois, contrapõe-se à fenomenologia heideggeriana ao dar centralidade, não às origens remotas levadas ao esquecimento e ao originário, mas ao processo pelo qual o ser desenvolve-se na e pela história com a ação do homem, ação essa que sempre tem por base o ser natural.

A perspectiva do autor alemão, assim, busca condições para se pensar de modo autêntico (*eigentlich*), para que se busque aquilo digno de ser pensado, ao passo que o pensador húngaro enfoca no caráter objetivo das barreiras colocadas à humanidade pelo capitalismo, buscando compreender o processo histórico objetivo subjacente ao desenvolvimento das relações sociais. Não obstante, ambos autores confluem, mesmo que com as ressalvas levantadas acima, ao se oporem à apreensão da técnica como fenômeno central ao pensamento filosófico; confluem também quando buscam o fundamento para a técnica moderna, tendo-se de um lado a crítica ao esquecimento do Ser (*Seinsvergessenheit)* e à metafísica e doutro a procura pela compreensão da gênese e a estrutura do capital. Portanto, se já passamos pelo que diz Heidegger sobre o tema, deve-se ver com mais cuidado o que Lukács tem a pontuar sobre a questão – assim, as convergências entre os autores podem ser vistas de modo justo, o que implica que as diferenças dos autores restem salientes. Veja-se Lukács sobre Bukharin:

> Ele diz que em última análise a sociedade é dependente do desenvolvimento da técnica, que é vista como a 'determinação mais básica' das 'forças produtivas', etc. É óbvio que essa identificação final da técnica com as forças produtivas não é verdadeira nem marxista. A técnica é parte, é um momento, naturalmente de grande importância, das forças produtivas,

> mas não é nem simplesmente idêntica com elas nem (como alguns pontos de Bukharin sugerem) o final ou o momento absoluto de mudança nessas forças. (LUKÁCS, 1966 b, p. 29)

A crítica lukacsiana ao tecnicismo de Bukharin é patente. Até o final de sua vida o pensador húngaro não deixou de mencionar a posição do teórico russo como aquela paradigmática no que diz respeito à reificação (*Verdinglichung*) de relações sociais com apoio na técnica. A crítica à técnica, vista como algo com vida própria, está presente, pois – e mais, quando o autor russo dá essa autonomia à técnica e a torna não só absoluta, mas o fundamento do marxismo, ele faz de uma potência estranha (*entfremdet*) ao controle consciente do homem nas sociedades classistas a base da cientificidade da teoria social marxiana, o que, claro, é um equívoco.[213] Lukács aponta que a técnica é parte constitutiva das forças produtivas, embora não se identifique com elas. Antes, o que se dá é que ela é um momento dessas forças. Não é o momento preponderante (*übergreifendes Moment*) ou um momento absoluto: ao se apoiar na técnica como "determinação mais básica" das forças produtivas, pois perde-se o essencial. Em verdade, "todo fenômeno econômico ou 'sociológico' deriva de relações sociais dos homens entre si. A ênfase na falsa 'objetividade' na teoria leva ao fetichismo." (LUKÁCS, 1966 b, p. 29) Assim, em Bukharin, as relações sociais entre os homens são obscurecidas e aquilo que preside o processo social parece ser uma força transcendente que, deste modo, é elevada a fetiche. Ao invés da objetividade (*Gegenständlichkeit*) e da apreensão do objeto (*Gegenständ*) no processo histórico concreto como "síntese de muitas determinações, portanto, unidade do diverso", tem-se uma pseudo-concretude (Cf. KOSIK, 1995), uma falsa objetividade impositiva.

O tecnicismo, portanto, é visto essencialmente como um apego àquilo mais imediato, como reificação alienante *(entfremdente Verdinglichung*) de relações sociais.

> Se a técnica não é concebida como um momento do sistema produtivo existente, se seu desenvolvimento não é explicado pelo desenvolvimento das forças sociais de produção (e é isso que precisa ser esclarecido), ela será também um princípio transcendente colocado contra o homem. (LUKÁCS, 1966 b, p. 30)

Mesmo quando se trata da economia, uma esfera que sob a égide do capitalismo se impõe, o autor húngaro enfatiza que aquilo no que se deve focar é o fato de, sempre, se tratar de forças sociais de produção, ou seja, de algo dependente das "relações sociais

[213] Diz Marx: "o caráter social da atividade, assim como a forma social do produto e a participação do indivíduo na produção, aparece aqui diante dos indivíduos como algo estranho (*entfremdet*), como coisa; não como sua conduta recíproca, mas como sua subordinação a relações que existem independentemente deles e que nascem do entrechoque de indivíduos diferentes entre si." (MARX, 2011, p. 105)

dos homens entre si". Nesse sentido, a posição de Bukharin seria extremamente problemática na medida em que tomo algo que é exterior ao homem como algo que, sempre, se coloca contra a atividade autônoma do mesmo, havendo não só a exteriorização (*Entäusserung*), mas a alienação (*Entfremdung*). Tem-se, assim, a questão que tratamos aqui em um nível de concretude maior: a compreensão esquemática e simplista do marxista russo o leva a não apreender o movimento do próprio real efetivamente (*wirklich*), de modo que acaba por haver em seu pensamento não só certa naturalização da alienação, mas a mistificação da capacidade humana de controle consciente das relações sociais e das forças produtivas.

Para Lukács, não há qualquer poder transcendente que se oponha ao desenvolvimento do homem; aquilo que coloca barreiras no percurso do desenvolvimento social, com o afastamento das barreiras naturais, advém das relações sociais e do modo como elas tomam forma em determinado metabolismo social. O apego à técnica como momento absoluto ou mesmo preponderante, por outro lado, faria com que essa fosse vista como transcendente, como algo que se impõe inelutavelmente ao homem. É verdade que nesse texto que citamos acima a questão do metabolismo social não aparece explicitamente – trata-se de um texto de Lukács anterior aos anos 30, sendo que nessa época o autor ainda não via claramente os delineamentos ontológicos fundamentais do marxismo. [214] Mas pode-se tranquilamente apontar que o apego à técnica apaga a relação existente entre o trabalho concreto e o trabalho abstrato, e apaga igualmente o fato de a sociedade sempre se apoiar na relação estabelecida entre os homens e a natureza. Ou seja, justamente o tema a que o marxista húngaro dedica grande parte de seus esforços na *Ontologia do ser social* é negligenciado. Em Bukharin, pois, a própria historicidade *(Geschichtlichkeit)* não aparece como central e, assim, o autor russo sucumbe a certo fetichismo. A técnica moderna, segundo Lukács, deve ser vista como um produto da história e não como aquela que dá origem mecanicamente a determinadas relações sociais. Aponta-se, assim, que "as precondições sociais da técnica moderna devem aparecer em primeiro, essas são o produto de uma revolução centenária. A técnica é a consumação do capitalismo moderno e não sua causa inicial." (LUKÁCS, 1966 b, p. 31)[215] Lukács concorda com Heidegger ao não enxergar na

[214] Na década de 30, Lukács toma contato com os *Manuscritos econômico-filosóficos* de Marx e muda sua concepção acerca do marxismo de modo radical. Cf. MÈSZÁROS, 1972

[215] Sobre o assunto, o autor húngaro também aponta: "a escravidão não é tornada possível pelo baixo nível técnico; antes, a escravidão, como uma forma de dominação do trabalho, faz da racionalização do processo produtivo, e portanto, uma técnica racional, impossível." (1966 b, p. 31)

técnica algo autônomo e que dê origem à nossa época, pois. No entanto, enquanto o autor alemão aponta a técnica moderna como consumação do caráter agressivo e dominador da metafísica moderna, o autor húngaro vê essa como "a consumação do capitalismo moderno", como um resultado do processo histórico objetivo.

A diferença é grande, pois. Ao passo que pode ser verdade que a técnica moderna, um momento das forças produtivas, e com as relações de produção a elas correspondentes, é agressiva e dominadora, não é verdade para Lukács que tenha consigo um *ethos* que parta de Descartes e culmine em Hegel, Marx e Nietzsche. Isso se dá primeiramente por haver distinções essenciais a serem vistas quando se trata desses pensadores os quais, para o autor húngaro, nunca, poderiam ser vistos sob a mesma rubrica. No entanto, o essencial estaria no fato de ser necessário compreender a ontogênese da técnica moderna pelo desenvolvimento e pelas contradições do capitalismo. Seria preciso ver as relações de produção e as forças sociais de produção em sua contraditoriedade, tratando-se de enxergar como se dão as relações entre os homens (e entre os homens e a natureza) em determinada formação social. Bukharin, e aqueles que se apegam à técnica como momento absoluto, preponderante ou como determinação mais básica da sociedade, invertem o real funcionamento da sociedade e, com isso, eternizam relações sociais correspondentes ao desenvolvimento do capitalismo, o que, para alguém que não cansa de destacar a historicidade *(Geschichtlichkeit)* e a objetividade (*Gegenständlichkeit)* do ser, é inaceitável.

Tanto Heidegger como Lukács, pois, apontam que o aprisionamento à técnica é algo daninho – o autor alemão vai buscar a essência da técnica e chega à *aletheia* e à *techné*; enxerga no capitalismo de sua época, assim, o esquecimento do Ser (*Seinsvergessenheit)* e o ímpeto dominador e agressivo que Heidegger diz ser indissociável da técnica da máquina. O marxista, por outro lado, não vê no desenvolvimento das forças produtivas, do qual a técnica moderna é um momento, algo daninho. Critica aqueles que procuram na técnica a base e a determinação mais básica da sociedade, mas busca no movimento real da história o caráter contraditório das relações sociais que dão ensejo a uma sociabilidade marcada pela alienação (*Entfremdung*) e pelo domínio do homem pelo homem. O autor de *Ser e tempo* busca o fenômeno mais originário *(ursprünglich)* fenomenologicamente e, com isso, a ontogênese daquilo que trata não aparece como essencial, tratando-se não de uma análise do processo histórico objetivo, mas do percurso inerente à abertura *(Erschlossenheit)* que propicie um acontecimento (*Ereingniz*). Parte Heidegger, pois, da

época que se busca compreender. Mas isso ocorre de tal modo que a apreensão reta da realidade objetiva está fora de causa, e é vista como algo ligado à metafísica, com tudo que isso implicaria. Os delineamentos do pensamento heideggeriano, sob esse aspecto, são opostos àqueles de Lukács. O último ataca o primeiro da seguinte maneira:

> A objetividade (*Gegenständlichkeit*) obtida desta maneira deve permanecer prisioneira daquilo subjetivamente vácuo, do vácuo subjetivo e a reflexão deve passar necessariamente ao lado da estrutura objetiva da época. [...] Na medida em que se tenta constituir uma objetividade, ela será uma objetividade irracional, mística, uma pseudo-objetividade; toda a crítica da era do capitalismo feita com esse modelo, a que se dá uma aparência sociológica, ou ontológica, com um esforço de mitologização, como em Heidegger, não consegue mais que perceber-se de simples sintomas e não poderá jamais tratar dos problemas decisivos que trazem o percurso e a evolução da história universal. (LUKÁCS, 1949, pp.37-38)

A primeira parte da passagem diz respeito à já mencionada crítica de Lukács ao subjetivismo que estaria presente na fenomenologia heideggeriana. Quando o autor alemão traça o percurso de seu pensamento partindo daquilo que se mostra e, no jogo entre velamento e desvelamento, buscando aquilo de mais originário *(ursprünglich)*, haveria subjetivismo pois o essencial deixa de ser as relações sociais efetivas (*wirklich*); antes, são elas que devem ser colocadas entre parênteses pelo procedimento fenomenológico para assim ser possível transcender o domínio dos entes (*Seiende*) que se apresenta na cotidianidade (*Alltaglichkeit*). Nesse percurso em que a realidade objetiva e seus rumos não aparecem como centrais, aponta-se em *Heidegger Redivivus* que se o autor alemão permanece prisioneiro "daquilo subjetivamente vácuo, do vácuo subjetivo" de tal feita que, assim, "a reflexão deve passar necessariamente ao lado da estrutura objetiva da época". A crítica ontológica estaria vedada ao pensamento heideggeriano, deste modo. A sua objetividade (*Gegenständlichkeit*) "será uma objetividade irracional, mística, uma pseudo-objetividade" de tal feita que há somente uma aparência sociológica ou ontológica – em verdade, haveria mistificação do existente. Os sintomas são descritos, criticados pelo autor de *Ser e tempo*, mas se "procura eliminar, intrinsecamente, todas as categorias objetivas da realidade econômica." (LUKÁCS, 1970, p. 79) O autor alemão dispara contra um modo de ser agressivo e dominador, certamente; mas "não consegue mais que perceber-se de simples sintomas e não poderá jamais tratar dos problemas decisivos que trazem o percurso e a evolução da história universal *(Weltgeschichte*)."[216]

[216] Para Marx, que Lukács segue, "a história universal (*Weltgeschichte)* não existiu sempre; a história como história universal é um resultado."(MARX, 2011, p. 62)

O percurso heideggeriano, deste modo, seria aquele que vai do subjetivismo à pseudo-objetividade, sendo tanto a ontologia como a fenomenologia de Heidegger alvos de ataques por parte do autor da *Ontologia do ser social*. Como diz Tertulian:

> Por ocultar o papel central do trabalho na gênese da especificidade do gênero humano (ou, na linguagem heideggeriana, na ontologia do *Dasein*, do ser-aí), o autor de *Ser e Tempo* se priva da possibilidade de ter em conta a dialética das relações entre as determinações do mundo (*Welt*), da objetividade (*Gegenständlichkeit*), e dos atos intencionais da consciência, e o trabalho é justamente o lugar geométrico destas interações. [...] Heidegger se esquiva do problema da realidade do mundo exterior e reivindica ao mesmo tempo, como um tiro que sai pela culatra, a abolição da dicotomia sujeito-objeto. (TERTULIAN, 2009, p. 29)

Sem a separação entre sujeito e objeto, como visto, seguindo Lukács, seria impossível se pensar o próprio tornar-se homem do homem – que é essencial na crítica lukacsiana à noção heideggeriana de derrelição (*Geworfenheit*). Igualmente vedada estaria a compreensão acerca do progresso da humanidade e "dos problemas decisivos que trazem o percurso e a evolução da história universal (*Weltgeschichte*)." O papel do trabalho nesse processo, relacionado ao afastamento das barreiras naturais, seria enorme já que, como disse Tertulian, o trabalho e a práxis social – essa última cuja base, protoforma (*Urform*) está no primeiro - são justamente o lugar geométrico das interações sociais estabelecidas entre o mundo (*Welt)* e os atos teleológicos. Heidegger, por conseguinte, perderia de vista:

> Uma das questões principais de toda concepção de mundo humanista. Essa que, nas formas mais evoluídas de humanismo, como no *Fausto* assim como na *Fenomenologia do espírito*, toma por ponto de partida precisamente o processo pelo qual o homem, de início um produto da natureza, se faz, no curso da história e tem seu devir em que pode desenvolver suas possibilidades (*Möglichkeit*). (LUKÁCS, 1949, p. 42)

A ontogênese do homem, bem como o processo de afastamento das barreiras naturais é visto como "umas das questões principais de toda a concepção do humanismo".[217] O fazer-se do homem na história é essencial para Lukács, pois. Igualmente importante é o desenvolvimento das potencialidades – e das possibilidades (*Möglichkeit*) - humanas, o qual, como já visto, não necessariamente é acompanhado do desenvolvimento da personalidade do homem. Isso se dá devido a fatores sociais e é justamente essa dialética, em essência social, e marcada pela tensão entre a exteriorização (*Entäusserung*) e a alienação (*Entfremdung*), que Lukács critica

[217] Diz Frederico que a questão envolve o "princípio do humanismo, o princípio que a luta emancipadora do proletariado herdou dos grandes movimentos democráticos e revolucionários precedentes (herança elevada a um nível qualitativamente superior): a reinvindicação de um desenvolvimento harmônico e integral para o homem." (FREDERICO, 1997, p. 90)

Heidegger por perder. Para o último seria impossível se conceber o progresso, e muito menos as contradições oriundas desse. Para o autor húngaro, por outro lado:

> se vê que o progresso não tem uma direção retilínea, vê-se que o estado social subsequente, em um nível superior produz ao mesmo tempo novos vícios, e este estado novo, de certos pontos de vista, mostra-se inferior àquele que o precedeu. (LUKÁCS, 1949, p. 43)

Ou seja, não é vedado se falar de progresso, ao mesmo tempo em que é preciso reconhecer que há também, por vezes, um salto qualitativo na regressão trazida com o desenvolvimento das capacidades humanas que não é acompanhado do desenvolvimento da personalidade do homem - trata-se, como já dito, da questão da alienação (*Entfremdung)*. Isso se torna patente justamente quando o autor húngaro atribui a uma concepção tecnicista uma noção vulgar de progresso:

> Não devemos conceber o progresso num sentido vulgar, pois assim a bomba atômica também seria um progresso em relação aos canhões e estes, por sua vez, seriam progressos em relação ao arco e flecha, não obstante o fato de a bomba atômica ser em si mesma assustadoramente perigosa. (LUKÁCS, 2008 b, p. 346)

O simples desenvolvimento tecnológico não significa progresso no sentido defendido acima. Sendo a técnica "um momento do sistema produtivo existente", o seu desenvolvimento pode muito bem expressar a irracionalidade deste sistema.

Na passagem acima a questão aparece de modo claro já que a bomba atômica, expressão do enorme desenvolvimento técnico decorrente do desenvolvimento das relações de produção capitalistas, pode trazer a própria destruição da humanidade. Assim, ao mesmo tempo em que o capitalismo traz o afastamento das barreiras naturais de modo sem precedentes, ele tem consigo a irracionalidade de algo como a bomba atômica. O desenvolvimento técnico, pois, vem no processo de afastamento das barreiras naturais e de desenvolvimento das forças produtivas; por isso, até certo ponto, é um avanço. No entanto, isso se dá só até certo ponto. As relações sociais subjacentes a esse desenvolvimento devem ser analisadas sendo a natureza dessas relações (sua natureza capitalista) o real alvo de críticas quando se trata de criticar o tecnicismo. Viu-se, pois, que a técnica não pode ser vista por si só, que a atividade humana é essencial na configuração daquilo que Lukács chama de progresso. Agora, é possível apontar três momentos desse processo mais amplo apontado pelo autor húngaro: primeiramente, tem-se que "a adaptação biológica, que é uma adaptação passiva ao meio ambiente, é suplantada, com o trabalho humano, por uma adaptação ativa, que muda o meio ambiente." (LUKÁCS, 2008 b, p. 345) Trata-se da ontogênese do homem enquanto

homem, tanto do gênero humano quanto do indivíduo. Em segundo lugar, deve-se apontar que isso se dá com o afastamento das barreiras naturais e:

> Isso quer dizer que, por meio do trabalho, um ser originariamente biológico se converte em um ser humano; com isso, o fator biológico não desaparece, mas é transformado. Hoje, as pessoas podem assumir comportamentos tão selvagens quanto possível, mas nenhum dos estudantes rebeldes regredirá às formas de alimentação e sexualidade dos tempos primordiais. (LUKÁCS, 2008 b, p. 345)

As barreiras colocadas ao desenvolvimento humano passam a ser primordialmente sociais, sendo, por isso, modificáveis. O fator biológico, basilar à existência do homem permanece, é transformado e o modo como ele é efetivo (*wirklich*) sempre é social. Na passagem acima Lukács se refere inclusive aos jovens de 1968, defendendo-os frente àqueles que enxergam na "selvageria" dos estudantes uma regressão "às formas de alimentação e sexualidade dos tempos primordiais." O autor tem algumas críticas ao movimento de 1968, no entanto o vê essencialmente com bons olhos, mesmo apontando insuficiências. (Cf. LUKÁCS, 1970 b e LUKÁCS, 1971) O essencial aqui, porém, é indicar que vê o processo histórico com progressos trazidos objetivamente pelo processo de afastamento das barreiras naturais – se há regressão, trata-se de algo calcado em determinações sociais as quais, objetivamente, podem já ser superadas (*aufgehoben*). Assim, à adaptação ativa e ao afastamento das barreiras naturais soma-se um terceiro momento:

> O terceiro momento, finalmente, é o grande processo de integração. A humanidade existia originariamente em pequenas unidades e, a uma distância de 50 ou 100 quilômetros, uma unidade não sabia nada da outra. Apenas o capitalismo, com o mercado mundial, criou a base daquilo que hoje podemos denominar de humanidade. Hoje ela aparece de uma maneira puramente negativa. (LUKÁCS, 2008 b, p. 345)

Tem-se que "a base daquilo que hoje podemos denominar de humanidade" só é criada com o capitalismo o qual, pelo mercado mundial, integra objetivamente cada indivíduo com a totalidade social. Diz o autor: "finalmente, pela primeira vez na história, o capitalismo cria uma efetiva (*wirklich*) economia mundial, a ligação econômica de todas as comunidades econômicas entre si." (LUKÁCS, 1979 a, p. 148) Há um "grande processo de integração" o qual, no entanto, sob as condições da "pré-história da humanidade", é extremamente contraditório na medida em que ao mesmo tempo em que integra os homens, separa-os em classes sociais antagônicas. A humanidade, assim, "aparece de maneira puramente negativa" – para que se use a dicção lukacsiana tem-se a especificidade do gênero em-si (*Gattungsmässigkeit an-sich)* e não a especificidade do gênero humano para-si (*Gattungsmässigkeit für-sich*),

tratando-se ainda da história da alienação (*Entfremdung*) humana.[218] Para que se volte à questão do progresso: com o capitalismo, tem-se um enorme progresso, aquele atinente ao afastamento das barreiras naturais e ao processo em que se desenvolvem a base para a integração de todos os homens no gênero para-si.[219] Tem-se o fundamento real para uma concepção realmente universalista e humanista, ao mesmo tempo em que se trata de uma possibilidade (*Möglichkeit*) e não da realidade efetiva (*Wirklichkeit*)[220]:

> Marx considera a universalidade como uma abstração realizada pela própria realidade, e então - só então – ela se torna uma justa ideia, isto é, quando a ciência reflete adequadamente o desenvolvimento vital da realidade em seu movimento, em sua complexidade e em suas verdadeiras proporções. (LUKÁCS, 1968 c, p. 87)

A concepção segundo a qual as categorias são formas de ser (*Daseinformen*), determinações de existência (*Existenzbestimmungen*) está expressa em concretude na passagem em que se aponta que a universalidade é uma abstração realizada pela própria realidade. Com o desenvolvimento do capitalismo e com as bases para aquilo que "hoje podemos denominar de humanidade" – a especificidade do gênero humano em-si (*Gattungsmässigkeit an-sich)* - tem-se um modo justo de se tratar da universalidade a qual, sob a égide do capital, ainda é aquela da luta de classes e da alienação (*Entfremdung*) do homem. A questão da universalidade aparecerá mais à frente quando tratarmos do Direito, no entanto, para que continuemos nosso percurso na análise da relação Heidegger/Lukács outro tema correlato é essencial: aquele da esfera pública capitalista e do modo como a universalidade aparece nela. Vejamos.

Uma forma de universalidade é colocada pelo desenvolvimento do capitalismo, já se disse – e isso é essencial ao se tratar do Direito. O progresso na história, relacionado ao afastamento das barreiras naturais e ao "grande processo de integração" mencionado, é muito valorizado pelo autor húngaro. E deve-se dizer que há um momento na história em que a questão aparece de modo patente – trata-se da Revolução

---

[218] Com o gênero humano para-si (*Gattungsmässigkeit für-sich*), como dizem Marx e Engels,"é claro que a efetiva (*wirklich*) riqueza espiritual do indivíduo depende inteiramente da riqueza de suas relações reais. Somente assim os indivíduos singulares são libertados das diversas limitações nacionais e locais, são postos em contato prático com a produção (incluindo a produção espiritual) do mundo (*Welt*) inteiro e em condições de adquirir a capacidade de fruição dessa multifacetada produção de toda a terra (criações do homem). A dependência multifacetada, essa forma natural de cooperação histórico-mundial dos indivíduos, é transformada, por obra dessa revolução comunista, no controle e domínio consciente desses poderes que, criados pela atuação recíproca dos homens, a eles se impuseram como poderes completamente estranhos (*entfremdet*) e os dominaram." (MARX; ENGELS, 2007, pp. 40-41)

[219] A questão do gênero para-si é essencial para Lukács – trata-se da "'especificidade do gênero humano em si' (*Gattungsmässigkeit na sich*) e a 'especificidade do gênero humano para si' (*Gattungsmässigkeit für-sich*), que será um dos eixos principais da *Ontologia do ser social*" (TERTULIAN, 2010, p. 22)

[220] Como aponta Chasin, "a revolução marxiana não concebe a elevação de uma classe ao poder, mas a libertação da humanidade de todas as classes." (CHASIN, 1999 b, p. 65)

Francesa, cuja relação com a filosofia hegeliana fora apontada acima, e cuja importância para o desenvolvimento da base da especificidade do gênero humano para-si (*Gattungsmässigkeit für-sich*) pode ser vista quando, com ela: "a historicidade *(Geschichtlichkeit)* [...] não significa só uma mudança no tempo, ela constitui um movimento para frente, um movimento ascendente, um progresso" (LUKÁCS, 1949, p. 43) Tem-se, pois, a consciência do papel do homem na transformação da história e, com isso, o apelo à prática consciente, mesmo que de modo problemático (pois ligado aos horizontes do capitalismo), vem à tona. Grande parte daquilo que Lukács valoriza em sua ontologia, pois, estaria presente, ao menos *in nuce*, nessa revolução a qual dá, com suas contradições, a tônica para aquilo que há de melhor na esfera pública que se coloca sob o capitalismo: a democracia burguesa. O marxista húngaro, pois, enxerga a Revolução Francesa como algo permeado pela emergência das bases da universalidade do gênero humano, o que a liga ao afastamento das barreiras naturais e ao processo contraditório da economia capitalista. Para o autor da *Ontologia do ser social*:

> A democracia burguesa data da constituição francesa de 1793, que foi sua mais alta e radical expressão. Seu princípio definidor é a divisão do homem em *citoyen*, cidadão da vida pública, e *bourgeois*, burguês da vida privada – o primeiro com direitos políticos universais, o outro como expressão do particularismo e da desigualdade dos interesses econômicos. (LUKÁCS, 1971, p. 49)

Heidegger havia mencionado a distinção entre a esfera pública e a privada e Lukács notou que o autor alemão, até certo ponto, "tem razão ao se dar conta que o capitalismo destrói ao mesmo tempo a vida pública e a privada dos homens." (LUKÁCS, 1949, p. 49) Esse "até certo ponto", no entanto, é essencial para nós. Essa distinção entre público e privado aparece no capitalismo sob a rubrica do burguês e do cidadão, do *burgeois* e do *citoyen*, e seria inverdadeiro dizer que o ímpeto cidadão da Revolução Francesa não fora revolucionário e popular. Assim, diz-se que "a Revolução Francesa pôs a tensão entre o *citoyen* e *bourgeois* no seio do povo livre."(LUKÁCS, 2007, p. 30) Os "direitos políticos universais" efetivamente (*wirklich*) foram colocados ao lado do "povo livre" contra o "particularismo" e a "desigualdade dos interesses econômicos". Isso, segundo o marxista húngaro, expressaria o máximo da democracia burguesa a qual, no entanto, está sempre ligada ao próprio desenvolvimento do capital e da burguesia, que é a classe dominante. Ou seja, tem-se uma bipartição do homem em cidadão e burguês, ao passo que os rumos do primeiro, em verdade, são dependentes daqueles do segundo. Enquanto isso não ficou claro aos revolucionários, no entanto, teve-se a busca, mesmo que ilusória, de uma democracia verdadeira. E com o

desenvolvimento do processo revolucionário consolida-se não qualquer "democracia autêntica", mas a democracia burguesa, a qual é vista por Lukács da seguinte maneira:

> Marx descreveu a estrutura geral da democracia burguesa já nos anos de 1840; ela é construída na antítese entre o idealismo do cidadão e o materialismo do burguês, e o inevitável resultado do crescimento e desenvolvimento do capitalismo é que o burguês fica no topo e o idealismo do cidadão torna-se seu servo. (LUKÁCS, 1970 b, p. 41)

Referindo-se à obra *Questão judaica* principalmente, o marxista húngaro enxerga a democracia burguesa como caracterizada pela antítese entre cidadania e o domínio da burguesia. Vê esse antagonismo no processo de "crescimento e desenvolvimento do capitalismo" de tal modo que o idealismo do cidadão e o materialismo do burguês são determinações reflexivas (*Reflexionsbestmmungen)* as quais somente são efetivas (*wirklich*) em sua mútua relação. Nessa última, há um momento preponderante (*übergreifendes Moment*) [221], aquela da reprodução da sociabilidade que dá base à democracia burguesa, a sociabilidade do capital, expressa na sociedade civil-burguesa (*bürguerliche Gesellschaft*). Os rumos da cidadania, pois, não são senão aqueles da reprodução do capital. O lema "liberdade, igualdade, fraternidade" não é destituído de uma base material. Ele é indissociável da vitória do burguês contra o cidadão. O último se torna o "servo" do primeiro. Isso se dá, certamente, com contradições e com antagonismos importantes os quais, no limite, levaram, como dito, à "tensão entre o *citoyen* e *bourgeois* no seio do povo livre." Dessa tensão decorre o melhor da esfera pública burguesa a qual, na melhor das hipóteses, "data da constituição francesa de 1793, que foi sua mais alta e radical expressão." No que é possível apontar que a liberdade e a igualdade, os ideais da Revolução Francesa em sua fase mais democrática, na leitura de Lukács, não se relacionam só com o idealismo do cidadão. Tratando-se de formas de ser (*Daseinformen*), determinações de existência (*Existenzbestmmungen*); tem-se o seguinte:

> A liberdade e a igualdade não são simples ideais, mas formas concretas de vida dos homens, relações concretas entre eles, ou seja, relações concretas com a sociedade e, mediadas por esta, com a natureza; a realização da liberdade e da igualdade exige, portanto, a necessária transformação das condições sociais das relações humanas. (LUKÀCS, 2007, p. 28)

Para a crítica ontológica lukacsiana, liberdade e igualdade implicam na atividade do homem enquanto um ser social (*gesellschaftlichen Seins*) que dá respostas, tratando-

[221] Como diz Tonet, "uma das peculiaridades da *Ontologia* de Lukács no interior do marxismo reside justamente na importância que confere à categoria de momento preponderante (*übergreifendes Moment*)." (TONET, 2012, p. 67) Lukács, nesse sentido, diz que "nenhuma interação real (nenhuma determinação da reflexão) existe sem momento preponderante." (LUKÁCS, 2012, p. 334)

se de se modificar as relações concretas desse com a natureza e com a sociedade. Essa questão teria sido colocada pela primeira vez em pauta de modo tendencialmente universal na Revolução Francesa. No entanto, os limites desta teriam se imposto quando tal revolução é indissociável da emergência e consolidação da burguesia como classe dominante. O mesmo movimento que trouxe a consciência acerca do papel ativo do homem na história bloqueou "a necessária transformação das condições sociais das relações humanas". A democracia burguesa, pois, tem consigo uma esfera pública que não prima pela atividade dos cidadãos – antes, essa atividade é tornada serva daquela do burguês, ela torna-se estranha (*entfremdet*) ao controle consciente da coletividade. Mesmo nas manifestações progressistas dessa revolução isso teria ficado claro:

> Também as práticas da Revolução Francesa raramente excederam o conceito jurídico-formal de liberdade e da igualdade (recorde-se a oposição de Robespierre às associações de trabalhadores); mas aqui está claro que o utopismo plebeu dos *sans-cullottes* empenha-se por ultrapassar os estreitos limites da liberdade e da igualdade formais e tende a realizar uma liberdade e igualdade concretas. (LUKÁCS, 2007, p. 29)

A questão levantada agora será analisada com cuidado depois, até porque diz respeito ao ser da esfera jurídica. Aqui só se diz que ao invés da liberdade e da igualdade concretas, tem-se a igualdade jurídica[222], colocada sob a égide de um poder público alienado (*entfremdet*) da sociedade. Segundo o autor da *Ontologia do ser social*, são aqueles derrotados, os *sans-cullotes*, que no desenrolar da revolução vieram a ter consigo a busca efetiva (*wirklich)* da liberdade e da igualdade. Isso liga-se certamente ao mencionado "inevitável resultado do crescimento e desenvolvimento do capitalismo" – ou seja, a expressão mais radical da democracia burguesa veio com a aurora da burguesia, sendo, no entanto, o resultado da consolidação dessa classe algo muito distinto dos anseios do "povo livre", o qual vem a ficar a reboque da ideologia da burguesia em sua consolidação.[223] Com isso, a realização dos ideais burgueses não está na expansão do cidadão sobre o burguês na figura do Estado ou dos direitos, como queria Hegel, mas na existência de um Estado e de um cidadão indissociáveis dos rumos do burguês e da economia capitalista. No momento, deve-se somente apontar que, com o fim do ímpeto revolucionário da burguesia, a democracia burguesa adquire sua real

[222] Como destaca Kashiura em sua crítica à igualdade que permeia o Direito: "a igualdade jurídica está diretamente relacionada a uma forma plenamente atomizada de sociedade, forma necessária à sociedade organizada em função do modo capitalista de produção." (KASHIURA, 2009, p. 27)

[223] A importância do aspecto ideológico nesse processo é grande. Como diz Ester Vaisman: "do ponto de vista ontológico, ideologia e existência social (em qualquer nível de desenvolvimento) são realidades inseparáveis. Ou seja, onde quer se manifeste o ser social (*gesellschaftlichen Seins*) há problemas a resolver e respostas que visam à solução destes; é precisamente nesse processo que o fenômeno ideológico é gerado e tem seu campo de operações." (VAISMAN, 2010, p. 50)

face. Com a transformação da democracia revolucionária dos *sans-cullotes* e, em parte, de 1793, na democracia formal, que será tratada com mais cuidado quando se tratar do Direito e de seu papel na sociedade civil-burguesa (*bürguerliche Gesellschaft*), tem-se a privatização do homem, a qual, em verdade, constitui a base de alguns existenciais (*Existenzial*) de Heidegger, tais quais a queda (*Verfallen*), a derrelição (*Geworfenhei*t) e o impessoal (*das Man*). Veja-se o que diz Lukács sobre o tema:

> A democracia formal do liberalismo privatiza o homem. O desaparecimento do cidadão não apenas corresponde ao empobrecimento e a uma desmoralização da vida pública [...], mas ao mesmo tempo significa uma mutilação do homem como indivíduo e como personalidade. É claro que o individualismo burguês, que surgiu sobre esta base social – pouco importa se afirmando-a, mostrando-se indiferente a ela ou a ela se opondo -, não se interessa por tal mutilação. (LUKÁCS, 2007, p. 30)

A mutilação mencionada na passagem não diz respeito só à vitória do burguês perante o cidadão. Com ela, tem-se que a atividade do homem na transformação consciente é deixada de lado. O homem é privatizado porque só influi nos rumos da sociedade de modo alienado (*entfremdet*), como alguém de personalidade aviltada e dilacerada, eivada pela alienação (*Entfremdung*) e pela imposição da especificidade do gênero humano em-si (*Gattungsmässigkeit an-sich*).

Ou seja, se antes era central a cisão da personalidade em cidadão e burguês, o que já constituía um aviltamento da personalidade, a tensão colocada entre ambos é resolvida a favor do último.[224] "Empobrecimento e desmoralização da vida pública" são acompanhados da "mutilação do homem como indivíduo e como personalidade" – Heidegger, assim, "tem razão ao se dar conta que o capitalismo destrói ao mesmo tempo a vida pública e a privado dos homens." Porém, segundo Lukács, sem tratar da ontogênese do homem e da sociedade, o autor permanece preso ao individualismo da sociedade civil-burguesa (*bürguerliche Gesellschaft*), mesmo que pretenda criticá-lo. O autor de *Ser e tempo* critica os sintomas da decadência capitalista de modo perspicaz e inteligente, no entanto, deixa intocada a base social sob a qual se erguem tais questões – como se vê, esse é um ponto que o autor húngaro sempre afirma em sua crítica à teoria heideggeriana. Para o autor da *Ontologia do ser social*, sem o apelo à "necessária transformação das condições sociais das relações humanas", tem–se uma postura que, no que diz respeito à democracia formal do liberalismo e ao desaparecimento do cidadão, em verdade, "não se interessa por tal mutilação". Ao enxergar a modernidade

[224] Diz bem Carli que "o homem se situa num elevado estágio de desenvolvimento de suas habilidades, ao mesmo tempo em que vê sua personalidade perder a totalidade imediata em consequência da divisão burguesa do trabalho." (CARLI, 2012, p. 46)

como o espaço do esquecimento do Ser (*Seinsvergessenheit)* e ao buscar algo mais originário *(ursprünglich)* a ser encontrado na Grécia antiga, os processos sociais pelos quais as contradições da sociedade capitalista se explicitam teriam sido negligenciados.

Heidegger apontou a ditadura da opinião pública *(Diktatur der Öffentlichkeit)* e a vigência do impessoal (*das Man*) como algo muito criticável, buscando criticá-las com recurso ao esquecimento do Ser (*Seinsvergessenheit)* – que teria seu sentido na queda (*Verfallen*) - e à volta àquilo mais originário *(ursprünglich)*. Como se viu, esse modo de lidar com a questão não é ratificado pelo marxista húngaro. Na *Destruição da razão* se reconhece que a crítica heideggeriana, sob alguns aspectos, é interessante. No entanto, o tom geral de Lukács é de crítica. Acusa-se Heidegger de permanecer no nível dos sintomas, não aprofundando-se nas causas sociais das vicissitudes da vida do capitalismo de sua época. Diz-se também que isso teria uma consequência concreta:

> Como todos os pensadores que se opõem à sociedade capitalista de modo subjetivo e romântico, essa atitude traz consigo, no caso de Heidegger, um ataque contra as formas democráticas que acompanham o desenvolvimento do capitalismo. (LUKÁCS, 1949, p. 49)

O autor de *Ser e tempo*, pois, enxergaria o desaparecimento do cidadão de modo, até certo ponto, claro (ele não trata da gênese de tal situação). No entanto, diante de uma perspectiva em que a supressão (*Aufhebung*) do domínio burguês não é colocada em tela, ter-se-ia uma espécie de romantismo anticapitalista o qual, em verdade, não remeteria para outra forma de sociabilidade que não aquela do capital, mesmo que pudesse pensar algo contrário a isso. Ao não tratar de modo primordial das raízes sociais da alienação (*Entfremdung*), a essência da questão seria colocada de lado e, como dito, ter-se-ia um pensar complexo no qual faltaria "apenas uma ninharia: não referir-se ao núcleo da questão." Somente o modo como o marxista húngaro vê o capitalismo, pois, pode esclarecer alguns aspectos sobre o que se vem dizendo. Vejamos o que tem a dizer o autor sobre temas muito similares àqueles tratados por Heidegger:

> No capitalismo, o funcionamento normal da sociedade requer que todos os homens se habituem aos postos que lhes são conferidos pela espontaneidade da divisão social do trabalho; que se habituem aos deveres que derivam destes postos assumidos dentro da divisão social do trabalho; que se habituem ao fato de que o andamento normal do processo social geral desenvolve-se independentemente de sua vontade e de seus desejos e de que eles só podem contemplá-los como espectadores, diante das coisas já feitas, já que não estão em poder de determinar-lhes a direção. (LUKÀCS, 2010 b, p. 118)

Aquilo identificado por Lukács como essencial ao humanismo - a saber, "o processo pelo qual o homem, de início um produto da natureza, se faz, no curso da história e tem seu devir em que pode desenvolver suas possibilidades (*Möglichkeit*)" –

aparece longe dos horizontes cotidianos da sociedade capitalista consolidada. As possibilidades do homem - desenvolvidas com o afastamento das barreiras naturais, mas efetivas (*wirklich*) sob uma sociedade calcada na dominação classista - voltam-se contra ele e aparecem como uma força estranha, alienada (*entfremdet*). Com isso, o "processo social geral desenvolve-se independentemente de sua vontade e de seus desejos" e impõe-se aviltando a personalidade do homem, que se vê como mero espectador. Sem o controle social das condições de vida, a espontaneidade da vida cotidiana (*Alltagsleben*) expressa a alienação a qual, sempre, é um resultado da história, no caso, a história do desenvolvimento e do declínio da sociedade capitalista.[225] Trata-se da gênese das bases para a especificidade do gênero humano em-si (*Gattungsmässigkeit an-sich*) – o "grande processo de integração" vindo com o capitalismo está, pois, calcado na dominação classista e na divisão do trabalho, esta que se torna aviltante.[226] Ela é progressista na aurora da burguesia, mas a situação muda na consolidação do capital:

> A divisão capitalista do trabalho e a manipulação capitalista não seguem mais juntas a favor da ciência, como ocorria há cem anos, mas sim em contraposição ao desenvolvimento real da ciência. (LUKÁCS, 2008 b, p. 343) [227]

No que toca o campo do conhecimento, pois, essa divisão é essencialmente deformadora. No entanto, é preciso reconhecer que na práxis social, a divisão do trabalho capitalista é ainda pior, impondo-se como uma forma de espontaneidade reificada (*verdinglich*) sob a égide do capital. Ela só "se torna efetivamente (*wirklich*) divisão do trabalho a partir do momento em que se opera uma divisão entre o trabalho material e o trabalho material" – isso já foi dito. Não se enfatizou, no entanto, que isso se dá no capitalismo justamente enquanto o "andamento normal do processo social geral desenvolve-se independentemente" da vontade dos homens, como uma força estranha *(entfremdet*). Os homens são colocados diante de relações sociais que se apresentam como coisas e "diante das coisas já feitas [...] não estão em poder de determinar-lhes a direção". Na figura da divisão do trabalho capitalista, pois, tem-se parte essencial do processo de alienação (*Entfremdung*), o qual, assim, aparece de modo mais concreto na

[225] Como diz Lukács, "a sociedade capitalista nascente é o nascimento do domínio do homem sobre a natureza, sobre as coisas, domínio pelo qual as potências sociais, apesar do horrendo de seu mando concreto não alcançaram ainda a plenitude daquela fantasmagoria morta que os caracteriza na sociedade capitalista já consolidada e autonomizada." (LUKÁCS, 2011 b, p. 53)

[226] Como diz Gilmaísa Costa: "o desenvolvimento econômico forjou efetivamente (*wirklich*) uma generidade em-si (*Gattungsmässigkeit an-sich*) mas a generidade para-si (*Gattungsmässigkeit an-sich*) é ainda mera possibilidade (*Möglichkeit*)." (COSTA, 2007, p. 111)

[227] Sobre a relação entre ciência e divisão capitalista do trabalho, Cf. ENGELS, 1979.

medida em que se vê as mediações sociais pelas quais passa a exteriorização (*Entäusserung*) para que se volte contra aqueles mesmos que atuam em sociedade.

Se Lukács diferencia o trabalho concreto do trabalho abstrato, isso se dá em grande parte por o primeiro não estar submetido ao aviltamento decorrente da divisão do trabalho mencionada – estando, pois, relacionado à alienação (*Entfremdung*). Portanto, se o capitalismo é um progresso na medida em que traz uma sociabilidade com barreiras essencialmente sociais, tais entraves estão no próprio modo como a economia capitalista se estrutura. Na dominação do trabalho material pelo trabalho intelectual, na separação do plano da execução, entre comando político-jurídico e práxis social, tem-se algo essencial à sociabilidade vigente na sociedade civil-burguesa (*bürguerliche Gesellschaft*). Essas são as raízes da alienação capitalista – aí se encontra a base para a imposição do capital enquanto uma potência estranha (*entfremdet*) e isso ocorre até mesmo na medida em que "a força cega do capital, que precipita os homens à miséria, ao aniquilamento e à morte de um modo incompreensível: tal é a origem atual da religiosidade." (LUKÁCS, 1965, p. 214)

É importante apontar que, para Lukács, juntamente com "o funcionamento normal da sociedade [que] requer que todos os homens se habituem aos postos que lhes são conferidos" vem o apelo ao transcendente e a uma força maior, de origem mítica. Conjugam-se o imediatismo que se apega à positividade na vida cotidiana (*Alltagsleben*) capitalista e a transcendência da objetividade (*Gegenständlichkeit*) do capital. Um não é senão a outra face do outro.[228] Deste modo, pode-se dizer que, para o autor húngaro, em verdade, a crítica heideggeriana, ao buscar transcender a realidade dada com um apelo originário *(ursprünglich)*, não deixa de ter certa tonalidade religiosa, mesmo que se trate, como diz – se em *A Destruição da razão*, de um ateísmo religioso.[229] O impessoal (*das Man*) heideggeriano trata justamente dessa espontaneidade criticada por Lukács e, com essa noção, Heidegger critica ao mesmo tempo o modo como a democracia burguesa se realiza – o autor da *Ontologia do ser*

[228] Não se pode dizer, tal qual Goldamnn, que Marx e Spinosa "tiveram um sentimento religioso muito mais profundo e uma fé mais robusta que alguns dos 'teólogos' que combateram. A única diferença consistiu (e ainda consiste) em que suas visões de mundo são uma religião genuína do universo (Spinoza) ou da comunidade humana (Marx), mesmo que seus adversários, judeus, cristãos, professem uma fé, muitas vezes exterior e superficial, em um Deus transcendente." (GOLDMANN, 1998, p. 189)

[229] É interessante notar que não foi só Lukács que destacou a origem teológica das noções de Heidegger. Um aluno do último, Karl Löwith, chegou a dizer que *Ser e tempo* não poderia ser compreendido sem se ter em conta esse ponto. Löwith diz que a noção de liberdade não poderia ser compreendida em Heidegger "se o autor de *Ser e tempo* não fosse um teólogo ateu, cuja ontologia fundamental 'sai', no duplo sentido do termo, da teologia". (LÖWITH, 2006, p. 112)

*social*, chega a se referir à crítica heideggeriana como aquela dirigida contra "a dominação do impessoal (quer dizer, da democracia)." (LUKÁCS, 1949, p. 45)

Na passagem, o autor húngaro se refere novamente ao acerto de Heidegger em não ter esperanças no desenvolvimento da democracia burguesa. No entanto, como dito, teria escapado ao autor alemão o processo social que faz essa sua posição específica justa. Em *Ser e tempo* e na *Carta sobre o humanismo*, por exemplo, há referências à alienação (*Entfremdung*) do homem, no entanto, não há uma crítica explícita à divisão capitalista do trabalho. Essa última, aponta o marxista, dá base àquilo que o autor alemão trata. A impessoalidade e a evidência que dominam o cotidianidade (*Alltaglichkeit*) em Heidegger, pois, deveriam ser colocadas em seu devido lugar, sob a égide do domínio do capital, tratando-se de criticar o capitalismo, e não algo como o esquecimento do Ser (*Seinsvergessenheit)*.

> No capitalismo, a criação do hábito significa assim um processo geral de obscurecimento. Os homens concebem a espontaneidade como natural e normal, e aprendem a reagir às suas manifestações tal como se reage a um temporal ou ao calor intenso, isto é, a eventos naturais que podem certamente ser desagradáveis, e que podemos eventualmente detestar, mas que devem ser considerados tais como são. Assim que surge o habituar-se à inumanidade capitalista. (LUKÀCS, 2010 b, pp. 118-119)

O hábito ou a vida cotidiana (*Alltagsleben*) não são criticáveis por si para o autor húngaro. Somente é possível vê-los de modo justo quando eles são ligados a circunstâncias históricas cuja gênese e estrutura configuram o núcleo daquilo que trata o marxismo. E quando se tem o marxismo por uma ontologia, ele é entendido enquanto a compreensão do movimento do real; para o autor, nesse sentido, um marxista sempre irá "considerar a si mesmo como um estudioso de história". (LUKÁCS, 1970 b, p. 37) A vida cotidiana e o hábito, pois, ligam-se às relações sociais ligadas a determinada sociabilidade, a qual não pode ser vista como eterna sob pena de se perder a historicidade *(Geschichtlichkeit)* das categorias que, como dito, são formas de ser (*Daseinformen*), determinações de existência (*Existenzbestmmungen*). Tal reificação (*Verdinglichung*) das relações capitalistas faz com que escape ao homem a possibilidade (*Möglichkeit*) de, com base nessas relações e nas possibilidades trazidas com o afastamento das barreiras naturais, conceberem-se a transformação consciente das relações sociais. Como dito, para o marxista, isso teria também escapado a Heidegger.

Na passagem acima, é importante ressaltar o caráter reificado (*verdinglich*) da sociabilidade capitalista. Primeiramente, nota-se haver semelhanças entre aquilo que foge ao controle do homem, como os fenômenos naturais, como o calor, e o modo como

se apresentam os fenômenos sociais no capitalismo. O caráter alienado (*entfremdet*) dessa sociabilidade, pois, é claro e, assim, são colocados os homens "como espectadores, diante das coisas já feitas, já que não estão em poder de determinar-lhes a direção." Assim, a alienação (*Entfremdung*) do homem frente à natureza também aparece de modo mais concreto: na medida mesma em que há um domínio consciente da sociedade sobre os nexos objetivos que operam no ser natural, esse último aparece como se voltasse suas forças contra o desenvolvimento das capacidades humanas. Ou seja, essa alienação (de novo tipo) do homem frente à natureza – mediada pela divisão do trabalho entre a cidade e o campo, como se verá depois – faz com que aquilo mesmo que serviu ao desenvolvimento da personalidade do homem, seja visto como estranho a mesma. E, sob o modo de produção capitalista, isso se dá também ao passo que os próprios fenômenos sociais aparecem ao indivíduo e à sua vida cotidiana (*Alltagsleben*), como naturais, ou seja, como eivados por uma objetividade (*Gegenständlichkeit*) que não pode ser suprimida (*aufgehoben)*; assim como não se poderia evitar o calor em determinada estação, não se poderia evitar as vicissitudes do capital.

A alienação (*Entfremdung*) de que trata Heidegger é, na verdade, constituída pelo capital. Na vida cotidiana (*Alltagsleben*) do homem da sociedade civil-burguesa (*bürguerliche Gesellschaft*) o hábito faz com que as relações sociais capitalistas apareçam como inevitáveis, como naturais, reificadas (*verdinglich*). Uma atitude burocratizada frente ao mundo e a aceitação da espontaneidade, da normalidade do capitalismo, caminham juntas, pois. Diante das relações estranhas (*entfremdet*) produzidas pelo capitalismo, o hábito liga-se a "um processo de obscurecimento geral"; a cotidianidade (*Alltaglichkeit*) que trata o autor de *Ser e tempo* e a alienação, pois, andam juntos somente na medida em que se tem por suposta a relação-capital e as relações sociais ligadas à sua reprodução.[230] Trata-se de um processo ligado ao ser do capital e criticá-lo só é possível com uma crítica ontológica, impossível sem a busca da supressão (*Aufhebung*) das vicissitudes capitalistas no e pelo socialismo.[231]

A configuração dos homens enquanto espectadores diante de forças estranhas (*entfremdet*) ao seu controle se liga a uma vida cotidiana (*Alltagsleben*) manipulada e eivada pela reificação (*Verdinglichung*) das relações sociais. Em alguns casos –

[230] Diz-se: "a alienação (*Entfremdung*) contamina e sufoca a vida cotidiana (*Alltagsleben*)". (CARVALHO; NETTO, 2005, p. 41)

[231] Somente à luz dessas posições pode-se concordar com Carvalho, que diz: "é característica igualmente da vida cotidiana (*Alltagsleben*) a sua imediacidade e o pensamento manipulador. No plano da cotidianidade (*Alltaglichkeit*) o útil é o verdadeiro, porque é este o critério de eficácia. O critério de validez no cotidiano é o da funcionalidade." (CARVALHO; NETTO, 2005, p. 25)

aceitando-se essa espontaneidade marcada pela reprodução diuturna do capital - aspectos da dominação capitalista podem ser vistos como desagradáveis, mas são tomados por naturais e são vistos como se nunca pudessem ser superados (*aufgehoben*). Como já dito, "a criação do hábito faz nascer nos homens da sociedade capitalista uma reação espontânea e mecanicista, de mero registro burocrático, diante dos problemas da vida." (LUKÁCS, 2010 b, p. 119) Os problemas da vida, pois, são vistos como algo ligado às potências estranhas as quais, por sua vez, são vivenciadas como inevitáveis e parte de uma suposta "condição humana" (no que vale destacar que esse ponto toca a crítica de Lukács a Heidegger). O comportamento de "espectador" na sociedade capitalista, a vida cotidiana alienada – que Heidegger trata em sua descrição do impessoal (*das Man*)- e o domínio do capital são indissociáveis. Lukács aborda essa questão quanto ao obscurecimento das causas sociais da alienação (*Entfremdung*):

> No que toca ao aspecto ideológico da estabilidade do capitalismo, a criação deste hábito é extremamente importante, já que impede tanto o nascimento de uma revolta duradoura contra a injustiça e a desumanidade, suscetível de se elevar até à investigação de suas causas, quanto um entusiasmo, superior à pura reação emotiva, em face dos grandes movimentos humanos que contêm sempre, consciente ou inconscientemente, uma tendência à revolta contra o sistema capitalista. (LUKÁCS, 2010 b, p. 119)

Na sociedade civil-burguesa (*bürguerliche Gesellschaft*) já consolidada, o "habituar-se à desumanidade do capitalismo", pois, é central. Está relacionado à reificação (*Verdinglichung*) daquela forma de universalidade posta sob a égide da especificidade do gênero humano em-si (*Gattungsmässigkeit an-sich*), o que se presta a impedir que as possibilidades (*Möglichkeit*) da especificidade do gênero humano para-si (*Gattungsmässigkeit für-sich*) sejam efetivas (*wirklich*) enquanto algo que permeia a própria vida cotidiana (*Alltagsleben*) vigente na sociedade capitalista.[232] Justamente a "revolta duradoura contra a injustiça e a desumanidade" poderia trazer a busca efetiva de uma humanidade emancipada, ao passo que o hábito relacionado à simples reprodução da espontaneidade do capital busca conformar os homens às suas posições na divisão capitalista do trabalho, às suas funções na reprodução de forças estranhas

[232] A questão expressa de modo concreto a oposição Heidegger-Lukács. Veja-se Tertulian: "para Heidegger, em compensação, a questão da alienação (*Entfremdung*) foi sempre central. [...] pode-se dizer com certeza que as soluções propostas pelos dois filósofos à 'miséria' do mundo (*Welt*) contemporâneo, para retomar o conceito heideggeriano, eram antinômicas. Ambos preconizavam a renovação radical da questão do Ser (*Sein*), mas enquanto Heidegger a procurava numa subversão total do pensamento tradicional e num outro "Começo", aberto ao Evento *(Ereingniz*), Lukács situava-se no prolongamento do humanismo, distinguindo em sua *Ontologia* entre a 'especificidade do gênero humano em-si' (*Gattaungsmässigkeit an-sich*) e a 'especificidade do gênero humano para-si' (*Gattaungsmässigkeit für-sich*). Para ele, tratava-se, portanto, de atualizar a passagem do reino da necessidade ao reino da liberdade." (TERTULIAN, 2011 b, p. 124)

(*entfremdet*) ao seu controle consciente. Esse obscurecimento é fruto da reprodução capitalista e, para se colocar contra ele, seria preciso igualmente opor-se a essa reprodução, o que somente seria possível com a investigação e a crítica das causas da desumanidade vigente. Ou seja, a crítica à vida cotidiana (*Alltagsleben*) capitalista e ao hábito que traz a reificação (*Verdinglichung*) às relações sociais capitalistas deve ser a crítica ao próprio capital, que dá sustentação a esses sintomas. Uma crítica a esses aspectos, pois, ampara-se na busca da supressão (*Aufhebung*) do próprio domínio engendrado na sociedade capitalista.

Heidegger, por exemplo, teria criticado esses aspectos da cotidianidade (*Alltäglichkeit*) capitalista, mas sua crítica não teria alcançado a base social desses sintomas, a saber, as próprias relações de produção capitalistas. Partindo deste raciocínio lukacsiano, pode-se mesmo dizer que a reação do autor de *Ser e tempo* contra o domínio capitalista é "emotiva", colocando-se, inclusive, contra a razão (*Vernunft*). E mais, ela sequer teria se ligado aos "grandes movimentos humanos que contêm sempre, consciente ou inconscientemente, uma tendência à revolta contra o sistema capitalista", já que Heidegger sempre foi um anticomunista e chegou mesmo a julgar acertado seu apoio ao nacional-socialismo diante do crescimento do movimento comunista.[233]Ou seja, quer se queira, quer não, a atitude heideggeriana seria anti-humanista. No que, falando sobre o capítulo sobre a alienação (*Entfremdung*) da *Ontologia do ser social*, Tertulian tem uma ponderação interessante:

> Seu esforço no capítulo final da *Ontologia do ser social* (dedicado à alienação) foi fixar as mediações que asseguram a transição do gênero humano em-si (*Gattungsmässigkeit an-sich*), ao gênero humano para-si (*Gattungsmässigkeit fur-sich*), para além das crises, das regressões e dos impasses da história. Deste ponto de vista, ele se distingue claramente de Heidegger. (TERTULIAN, 20009, p. 403)

Na passagem do autor lukacsiano restam explicitadas as implicações da crítica de Lukács acerca da identificação entre a alienação (*Entfremdung*) e exteriorização (*Entäusserung*), bem como entre a objetividade (*Gegenständlichkeit*) e a objetivação (*Vergegenständlichung*). Ao esquivar-se de tal erro presente desde Hegel, o marxista húngaro pôde vislumbrar a especificidade do gênero humano para-si (*Gattungsmässigkeit für-sich*), bem como a supressão (*Aufhebung*) da pré-história do gênero humano, o que, como dito, relaciona-se intimamente à superação de uma vida

[233] Tertulian aponta que "segundo testemunho de Hermann Mörchen, que visitou seu professor durante as festas de Natal no final do ano de 1931, Heidegger participou para ele que o nacional-socialismo era o único movimento capaz de se opor de maneira eficaz ao comunismo." (TERTULIAN, 2008, p. 1)

cotidiana (*Alltagsleben*) eivada pela alienação (*Entfremdung*). Heidegger, por seu turno, mesmo que com apontamentos interessantes acerca do tema, não teria como horizonte a supressão da sociabilidade capitalista, mas um passo de volta (*Schritt zurück*), ligado ainda ao gênero em-si (*Gattungsmässigkeit an-sich*).[234] Ao invés do socialismo futuro, e da relação harmoniosa entre o desenvolvimento das capacidades humanas e da personalidade do homem, tem-se no autor de *Ser e tempo* a remissão a uma forma de sociabilidade mais originária (*ursprünglich*) e ainda não marcada pelo esquecimento do Ser (*Seinsvergessenheit)*. Tendo-se em conta que a questão liga-se ao socialismo e à possibilidade (*Möglichkeit*) da emergência do comunismo, a temática ainda ganha concretude maior quando um dos temas mais espinhosos quando se trata de Heidegger vem à tona: "a obsessão com o comunismo foi certamente um impulso central de adesão de Heidegger ao nacional-socialismo." (TERTULIAN, 2008 b, p. 2)

Ou seja, diante da negativa frente ao passo dado por Lukács, o autor de *Ser e tempo* teria cometido o maior equívoco de sua carreira, chegando a ver de modo elogioso aquilo que teria acompanhado o movimento nazista, que não deixou de ser visto como um acontecimento (*Ereingniz*). O autor alemão procurou, sob certas circunstâncias, apoio no acontecimento do nacional-socialismo, visto como algo extraordinário e que poderia ter grande significado.[235] Por outro lado, o marxista húngaro, no final de sua vida, diz o seguinte sobre sua própria ontologia: "eu espero que ofereça a base ontológica para o socialismo da vida cotidiana (*Alltagsleben*) de que eu falo." (LUKÁCS, 1971, p. 52) Ou seja, até mesmo como uma reposta ao tratamento heideggeriano do impessoal (*das Man*) e da cotidianidade (*Alltaglichkeit*), Lukács volta-se ao renascimento do marxismo, renascimento esse que propiciaria as bases para o socialismo da vida cotidiana, o que – claro - é radicalmente distinto do "socialismo" burocratizado do leste europeu e da URSS stalinistas. [236]

---

[234] Como destaca Tertulian, "no conceito de *Gattungsmässigkeit für sich* (a especificidade do gênero humano para-si), Lukács faz convergir todas estas aspirações em direção à plena autonomia do indivíduo e em direção ao desdobramento da personalidade, tudo isto sublinhando que nada se pode fazer sem a tomada em consideração da *Gattungsmässigkeit an sich* (a especificidade do gênero humano em si), que é o estado atual da condição humana. Realizar o difícil equilíbrio entre a heteronomia e a autonomia do sujeito permaneceu até o fim a obsessão e a ideia-força de seu pensamento. Um anti-utopismo fundamental não o impediria de crer na emancipação do gênero humano." (TERTULIAN, 2007 b, p. 40)

[235] Assim, "Heidegger faz portanto convergir os motivos fundamentais de seu pensamento (a ontologia do *Dasein*, a abertura do Ser) com os objetivos do nacional-socialismo." (TERTULIAN, 2012, p. 5)

[236] Deutscher aponta sobre o contexto posterior à Segunda Guerra Mundial, em que novos países "socialistas" apareciam, e em que Lukács escreveu parte substancial de seus textos: "não havia lugar para o marxismo clássico neste ciclo da revolução." (DEUTSCHER, 2006, p. 577)

Lukács mantém-se socialista até o final de sua vida e, de modo oposto a Heidegger, buscou apontar para a importância da valorização da própria vida cotidiana (*Alltagsleben*): sendo ela ligada a determinações históricas, seria preciso modificar as últimas de tal modo que também o cotidiano fosse um espaço de realização das potencialidades humanas. Um dos equívocos do autor de *Ser e tempo*, pois, estaria em contrapor à alienação (*Entfremdung*) capitalista expressa no hábito e no cotidiano reificados (*verdinglich*) um apelo ao extraordinário e improvável, ao acontecimento (*Ereingniz*). Ao recusar a busca da apreensão dos nexos objetivos presentes na própria realidade, Heidegger abandonaria uma compreensão dialética da mesma e não teria a solução das questões do capitalismo no próprio solo colocado pelo último. Seria preciso, nesse raciocínio, a busca de algo mais originário *(ursprünglich)* e totalmente distinto da objetividade (*Gegenständlichkeit*) reificada marcada por uma cotidianidade (*Alltäglichkeit*) eivada pelo domínio do impessoal (*das Man*). Por isso, diante da situação desesperadora do domínio do capital (percebida, até certo ponto com honestidade subjetiva pelo pensador alemão, segundo Lukács), o autor amparado na ontologia fundamental pôde enxergar numa falsa alternativa como o nacional-socialismo alguma abertura *(Erschlossenheit)* para que questões importantes fossem resgatadas, tendo, assim, uma posição concreta extremamente reacionária, tratando-se de uma reação aos auspícios trazidos, mesmo que de modo germinal, na Revolução Russa e nas revoluções que se colocaram na esteira da última.

Se em *Carta sobre o humanismo* aponta-se a ditadura da opinião pública *(Diktatur der Öffentlichkeit)* e com isso se tece uma crítica, de certo modo, justa à esfera pública capitalista, tal crítica, aponta o marxista, acaba se dirigindo às possibilidades (*Möglichkeit*) da democracia *tout court*. A democracia burguesa é apontada como aquela em que domina o impessoal (*das Man*) e a alienação (*Entfremdung*), e com razão. No entanto, diante disso, somente um passo de volta (*Schritt zurück*) seria justo segundo Heidegger, de tal feita que, seguindo o raciocínio de Lukács, há certo romantismo anticapitalista no autor alemão e, por isso, tem-se uma atitude, em verdade, conservadora. Mesmo que o autor de *Ser e tempo* esbraveje contra a alienação capitalista, sua atitude é aquela de quem vê como inviável a superação (*Aufhebung*) da relação-capital. As vicissitudes advindas da última, pois, são tratadas por Heidegger somente no plano dos sintomas, e não das raízes efetivamente (*wirklich*) sociais. A perda da dimensão essencialmente capitalista do cotidiano e da impessoalidade que critica faz de Heidegger alguém preso às determinações mais basilares daquilo que o

incomoda – a própria sociedade capitalista consolidada e decadente. Isso somente pode ser visto agora, quando já se traçou determinações essenciais da teoria do autor alemão. Juntamente no que diz respeito a um tema tratado aqui com cuidado o assunto aparece. Veja-se a posição concreta assumida por Heidegger na década de 30:

> Essa Europa, estando num estado de cegueira incurável, sempre pronta para se apunhalar a si mesma, encontra-se hoje na grande tenaz, encurralada entre a Rússia de um lado e a América de outro. A Rússia e a América, consideradas metafisicamente, são ambas a mesma coisa; a mesma fúria desolada da desenfreada técnica e da insondável organização do homem vulgar. (HEIDEGGER, 1987, p. 45)

Na passagem é possível perceber dois aspectos importantes: a Europa não é vista por Heidegger, como depois da década de 40, em conjunto com a Rússia e o os EUA. Ela parece oferecer uma terceira opção, uma terceira via frente à "fúria desolada da desenfreada técnica e da insondável organização do homem vulgar", vigente segundo o autor tanto no capitalismo americano como na URSS de Stalin. Ou seja, o pensador relaciona tanto os primeiros, como o último a uma acepção da técnica que passa longe da *techné* e traz consigo a dominação e a agressão. No entanto, a Europa ainda não está englobada por completo nesse esquecimento, mesmo "estando num estado de cegueira incurável, sempre pronta para se apunhalar a si mesma". Outro ponto importante da passagem é que há uma acepção dada à noção de metafísica a qual não é necessariamente negativa, como ocorre depois da década de 40 e na grande maioria dos textos citados acima. Tal acepção relaciona-se, inclusive, à valorização da metafísica como algo ligado ao enraizamento e essencialmente contrário ao esquecimento do Ser (*Seinsvergessenheit)*: "o mais basilar ato fundamental e ontológico da Metafísica do *Dasein*, do ser-aí, como o dar solo, fundamento para a metafísica é, portanto, o rememorar." (HEIDEGGER, 1997, p. 164) Metafísica e rememoração aparecem como uma alternativa ao esquecimento do Ser. O último, assim, na época, parece se dar, não pela imersão na metafísica, mas pelo desprezo quanto a essa – o autor alemão chega mesmo a falar de "metafísica do *Dasein*", de modo claramente positivo.

A crítica heideggeriana à alienação (*Entfremdung*) e ao impessoal (*das Man*), à democracia burguesa, assim, parece passar na época por uma crítica ao "socialismo" russo e ao capitalismo americano. No entanto, a Europa ainda aparece como alternativa. E isso tudo se dá quando ponderações sobre a técnica e a metafísica são essenciais. Nesse sentido, remetendo à *aletheia* e à compreensão do *logos* enquanto discurso e ligado à abertura *(Erschlossenheit)*, diz o autor que a questão da verdade e da linguagem estariam relacionadas, inclusive, com cada povo: "uma vez que o destino da linguagem

tem seu fundamento na relação particular de cada povo com o Ser (*Sein*), a questão do Ser apresentar-se-nos-á intimamente entrelaçada com a questão da linguagem." (HEIDEGGER, 1987, p. 59) Tendo-se em mente isso, deve-se ver o que diz o autor depois sobre a Alemanha: "encontramo-nos entre tenazes. O nosso povo, estando no meio, sofre a maior pressão dos tenazes, é o povo com mais vizinhos e por isso mais ameaçado, sendo assim o povo metafísico." (HEIDEGGER, 1987, p. 46) Não só a Europa poderia oferecer um terceiro termo frente ao stalinismo e ao capitalismo americano; ter-se-ia essa possibilidade (*Möglichkeit*) com um apelo à metafísica relacionada à Alemanha – o próprio rememorar aquilo mais originário *(ursprünglich)*, pois, não necessariamente estaria ligado a um passo de volta (*Schritt zurück*) que vai somente em direção à Grécia; chega-se ao caráter originário dos gregos, certamente. No entanto, isso se dá com a passagem pela Alemanha da década de 30:

> O fato de a gramática ocidental se ter formado a partir da reflexão dos gregos sobre a linguagem *grega* confere a este processo [de passagem da Grécia, a Roma e à Modernidade] toda a sua importância. Esta linguagem é pois (relativamente às possibilidades do pensamento), juntamente com a alemã, a mais poderosa e espiritual. (HEIDEGGER, 1987, p. 66)

Seguindo Heidegger, a Alemanha aparece juntamente com a Grécia à época. No que é patente que diante desse contexto de crítica à técnica (mais especificamente à técnica moderna, à técnica da máquina), ao stalinismo e ao capitalismo americano, ganha importância essa alternativa já que, como diz o autor depois da Segunda Guerra: "eu esperava do nacional-socialismo uma reconciliação dos antagonismos sociais e a salvação do *Dasein* ocidental dos perigos do comunismo." (HEIDEGGER, 1998, p. 354) Ou seja, lado a lado aparecem aquilo mais originário (*ursprünglich*) e a as possibilidades (*Möglichkeit*) do pensamento presentes no Ser (*Sein*) do povo alemão. Assim, ao criticar a técnica moderna buscando remeter para além dela, sem buscar a transformação consciente das condições de vida do homem, o autor vê no ímpeto modernizante do "socialismo" russo e no capitalismo americano expressões da "fúria desolada da desenfreada técnica e da insondável organização do homem vulgar" – não é, tal qual se dá em Lukács, o capitalismo que dá origem à técnica moderna, pois. Antes, a agressão e o ímpeto dominador da modernidade, seu ímpeto técnico (que numa época posterior será chamado de metafísico) que sustenta tanto o capitalismo como o stalinismo, aos quais é oposta a Europa, corporificada na Alemanha.

Ao se colocar na crítica dos sintomas da sociedade capitalista e das relações de produção capitalistas, seguindo o raciocínio de Lukács, pode-se dizer que o autor

alemão procura se apoiar, não na crítica ao capital, mas na crítica a determinadas expressões desse, aquelas dos EUA e da URSS.[237] A Alemanha, como se vê, parece, nessa época, aos olhos de Heidegger, poder fornecer perspectivas para que se possa retirar aquilo de mais digno do esquecimento. Com esse país, na esteira da Grécia e do caráter originário *(ursprünglich)* do pensar grego, talvez fosse possível algo de extraordinário, um acontecimento (*Ereingniz*) que levasse o ser-aí (*Dasein*) para além da cotidianidade (*Alltaglichkeit*). Justamente nesse ponto, aquele atinente à Alemanha, à técnica, à modernidade e à noção de acontecimento, vem uma ponderação do autor de *Ser e tempo* que não pode deixar de ser perturbadora, embora sempre deva ser vista em relação com a época em que foi pronunciada e em seu devido contexto:

> O que é por aí oferecido como sendo toda uma filosofia do nacional-socialismo, sem que, porém, tenha algo a ver com a íntima verdade e grandeza deste movimento (nomeadamente o encontro entre a tecnologia determinada planetariamente e o homem moderno) vai fazendo as suas pescadas nessas águas turvas dos "valores" e das "totalidades". (HEIDEGGER, 1987, p. 216)

A crítica heideggeriana àquela que vinha se oferecendo como "toda uma filosofia do nacional-socialismo" não pode ser explanada aqui, bastando mencionarmos que o autor faz essa crítica tendo em conta principalmente a interpretação dos nazistas acerca de filósofos com Nietszche, Spengler e Jünguer. O primeiro foi objeto dos cursos de Heidegger durante a década de 40, em que se costumou localizar a "virada" (*Khere*) no pensamento do autor (época essa a qual contém, como apontado acima, uma mudança no modo como se relaciona o pensador com a noção de metafísica). Os dois últimos, por sua vez, foram interlocutores de Heidegger justamente no que diz respeito à questão da técnica. Isso dito, pode-se ver na passagem que o autor, mesmo em seus textos mais problemáticos do ponto de vista político, nunca é um apoiador acrítico do nazismo. Ao mesmo tempo, porém, nota-se que, embora busque se separar da interpretação oficial oferecida a esse, não deixa de enxergá-lo – na esteira de suas posições sobre a Alemanha, a URSS e os EUA - como um acontecimento (*Ereingniz*) digno de apreciação e, até certo ponto, como uma alternativa. Fala-se da "a íntima verdade e grandeza deste movimento (nomeadamente o encontro entre a tecnologia determinada planetariamente e o homem moderno)" de modo a ficar claro que Heidegger não aceita os rumos oficiais tomados pelo "movimento". Ao mesmo tempo, julga o "movimento" como um grande acontecimento capaz de dar ensejo a uma abertura *(Erschlossenheit)* em meio à modernidade, e em direção a algo mais originário

[237] Sobre a relação entre capital e URSS, Cf. MÉSZAROS, 2002.

*(ursprünglich,)* e até mesmo eivado pela autenticidade (*Eigentlichkeit*) e pelo poder-ser (*sein können*) mais próprio (*eigentlich*) ao ser-aí (*Dasein*).

O "encontro entre a tecnologia determinada planetariamente e o homem moderno" coloca em questão justamente o aspecto essencial à modernidade segundo o autor, podendo-se ter um destino (*Schicksal*) para o ser-aí (*Dasein*) que remetesse à abertura *(Erschlossenheit*). Tendo-se em conta que a verdade aparece no autor relacionada à liberdade e à linguagem, ao discurso, à poesia e à abertura há anda algo mais: "um outro modo pelo qual a verdade vigora é a ação que funda um Estado." (HEIDEGGER, 2010, p. 157) Heidegger diz isso acerca da *techné* e, pelo apontado acima, justamente o movimento nazista significaria o encontro da tecnologia com o homem moderno, algo que não pode deixar de remeter à passagem. Com esse movimento, seguindo o autor alemão, tem-se uma abertura em que aparece de um lado "a possibilidade (*Möglichkeit*) de seguir e favorecer apenas o que des-encobre na dis-posição (*Bestell*) e de tirar daí todos os seis parâmetros e todas as suas medidas." Douto surge o "assumir, como sua própria essência, a pertença encarecida ao desencobrimento". Em se tendo essa última alternativa, poder-se-ia apoiar o nacional-socialismo; no caso contrário, isso não se daria. Aqui não se pode tratar do envolvimento do autor de *Ser e tempo* com o nazismo de modo cuidadoso – somente apresentamos aquilo que diz respeito ao tema que se delineia aqui: a relação entre a *aletheia*, a *techné*, o *logos* e a crítica ao impessoal (*das Man*) e à alienação (*Entfremdung*). No entanto, é possível averiguar que a real compreensão do apoio de Heidegger ao acontecimento (*Ereingniz*) do nacional-socialismo tem base na própria conformação do pensamento do Ser (*Sein*) e da ontologia fundamental heideggerianos.

No que, para que não fiquemos no meio do caminho quando se trata dessa questão espinhosa, remetemos ao que disse um respeitado pensador heideggeriano:

> Ele [Heidegger] deu-se conta de que o movimento nazista não enfrentava o poder da técnica e que, no essencial, não fazia mais do que efetivar o modo de ser do ente (*Seiende*) como calculabilidade e dominação. Heidegger percebeu, ainda, que o nazismo era apenas uma realização, entre outras, de uma possibilidade (*Möglichkeit*) que permanecia aberta. Mesmo depois da queda do nazismo, mesmo na paz que se seguiu à II Guerra Mundial, vigorava, em nível planetar, o desgaste do ente em geral. (LORIPAC, 1996, p. 133)

Vê-se que o próprio Heidegger, depois de certo tempo, compreende que a relação estabelecida entre técnica, a verdade e o nazismo não seria acertada. Percebe-se o autor, para que se use seus termos, que a Europa e a Alemanha não possuíam consigo, em verdade, algo de substancialmente distinto dos EUA e da URSS. Deste modo, há

certa reavaliação do autor quanto à temática do nazismo, da técnica e da metafísica, como se mostrou acima. E, quando se trata de buscar um diálogo entre a filosofia heideggeriana e a ontologia de Lukács isso é essencial, pois diz respeito ao modo de objetivação (*Vergegenständlichung*) do capitalismo em distintos momentos da história. Antes de tratarmos desta questão, de enorme importância para Lukács e ausente em Heidegger, pode-se ver o modo como sé avaliado o último em *A destruição da razão*:

> O desespero de Heidegger apresenta, assim, uma dupla face. De um lado, presenciamos o desmascaramento inexorável da nulidade interior do indivíduo no período de crise do imperialismo. De outro – ao converter-se em fetiches de razões desta nulidade, situando-se fora do tempo e num plano antissocial -, verificamos como o sentimento que assim nasce pode facilmente confundir-se numa atividade reacionária desesperada. Não era em vão que a agitação de Hitler apelava constantemente para o sentimento de desespero. (LUKÁCS, 1970, pp. 83-84)

A passagem está na obra mais polêmica do autor húngaro. Ela traz uma relação entre a posição assumida por Heidegger frente ao capitalismo de sua época e as consequências dessa posição frente à realidade social. Em *A destruição da razão*, reconhecem-se primeiramente os méritos de Heidegger se aperceber da "nulidade interior do indivíduo no período de crise do imperialismo". Tem-se no tratamento dispensado à cotidianidade (*Alltaglichkeit*) e ao impessoal (*das Man*) uma descrição muito rica do fetichismo na época imperialista. O marxista húngaro sempre elogiou a crítica heideggeriana nesse sentido, colocando-a como uma posição contra a manipulação capitalista. Ao mesmo tempo, porém, sob esse mesmo aspecto, o autor de *Ser e tempo* é criticado. Toda vida cotidiana (*Alltagsleben*) estaria, segundo Heidegger, relacionada intimamente com a perda de si (*Verlorenheit*) e com o domínio do impessoal (*das Man*) e da ditadura da opinião pública *(Diktatur der Öffentlichkeit)* ao passo que a gênese concreta de tal situação não é vista como primordial na crítica à cotidianidade. Neste sentido, aponta o autor da *Ontologia do ser social* que se tem um plano antissocial, ou seja, um plano em que a compreensão reta das relações sociais não aparece como primordial; com isso, sem tratar da ontogênese do real e de suas contradições historicamente determinadas, a crítica heideggeriana se situaria "fora do tempo" – o qual Heidegger considera como ligado à temporalidade (*Zeitlichkeit*) vulgar -, ao final, tornando a alienação (*Entfremdung*) uma espécie de condição humana. Lukács não diz que em *Ser e tempo* tem-se uma posição simplesmente conformista, pois. Diz, ao contrário, que há desespero frente ao presente, criticado como um todo.

No entanto, deve-se apontar que, com base na premissa lukacsiana segundo a qual sem a busca da atividade e da transformação conscientes das condições de

existência tem-se uma posição objetivamente reacionária: o desespero não passa da outra face da aceitação das relações capitalistas. Trata-se de uma face distinta daquela do capitalismo liberal, certamente. Mas, com uma posição como a de Heidegger, anticomunista e contrária ao controle consciente das condições de vida, o desespero ampara-se na espera por algo de extraordinário que, infelizmente, pode aparecer – em determinadas situações - como o entusiasmo por algo brutal como o nazismo. Por isso, diz o autor húngaro não ser a filosofia heideggeriana nazista simplesmente, mas aponta que o *pathos* anti-moderno juntamente com a angústia e o desespero constituírem algo essencial para a ascensão desse movimento. Ou seja, mesmo que de modo mediado pela noção de acontecimento (*Ereingniz*), o autor de *Ser e tempo* vem a ter uma posição, não conformista, mas conservadora, o que é diferente e pode ter consequências distintas.

Se a crítica de Lukács a Heidegger diz respeito principalmente à questão da história e da compreensão do movimento e das contradições do capitalismo, deve-se ver como o próprio autor húngaro tratou dessas questões no que diz respeito ao tema cujo tratamento heideggeriano critica. Sobre a temática tratada por Heidegger logo acima, primeiramente, deve-se dizer que aquela Alemanha vista com bons olhos em *Introdução à metafísica* é um dos principais alvos de *A destruição da razão*. Assim, diz Lukács que a Alemanha passa pela consolidação do capitalismo já na fase imperialista desse último, de tal feita que o modo como a objetivação (*Vergegenständlichung*) do capitalismo se dá no país elogiado pelo autor de *Ser e tempo* é aquele da expansão militar e brutal, capitaneada por uma forma de conciliação pelo alto em que burguesia e a aristocracia *junker* convivem e dão a tônica, não da defesa da cidadania que é acompanhada pela supressão (*Aufhebung*) das relações feudais, mas à implementação de uma forma *sui geneiris* de dominação capitalista . Trata-se da via prussiana para o capitalismo em que "a unidade nacional alemã não se instaurou pela via revolucionária, mas 'por cima', 'por sangue e pelo ferro', segunda a lenda histórica, graças à missão do Hohenzolern e ao gênio de Bismarck." (LUKÁCS, 1959, p. 47) Ou seja, a peculiaridade do desenvolvimento alemão, que é elogiada por Heidegger de certo modo, é criticada por Lukács, que mostra que aquilo que é efetivo (*wirklich*) na década de 30 é justamente a pior das possibilidades (*Möglichkeit*) presentes no desenvolvimento alemão.

Diz Lukács que "Alemanha se erige em um Estado que marcha na cabeça do imperialismo na Europa, e, ao mesmo tempo, no Estado imperialista mais agressivo, que pressiona de modo mais violento pela nova repartição do mundo." (LUKÁCS, 1959, p. 54) Ou seja, tem-se uma diferença quando se compara os EUA e a Alemanha,

certamente. E isso não deixou de passar despercebido por Heidegger. No entanto, é justamente o não desenvolvimento pleno do capitalismo alemão que é apontado em *A destruição da razão* como a base das vicissitudes que são efetivas (*wirklich*) na história desse país. Neste sentido, diz-se sobre a época: "no meio do páramo, situava-se o indivíduo solitário, cheio de angústia e medo. (LUKÁCS, 1970, p. 62) A angústia e o desespero, pois, têm suas bases – no entanto, estão em continuidade com o desenvolvimento contraditório da Alemanha, o qual resulta, em verdade, na emergência e imposição de algo como o nazismo. Ou seja, aquilo sobre o que Heidegger se apoia é justamente o que é problemático no desenvolvimento alemão. Sob essa base, Lukács diz que cresce uma ideologia contrária tanto à democracia burguesa quanto ao socialismo, buscando-se uma terceira via, o que, para o pensador húngaro, é essencialmente ilusório. Diz-se que "a Alemanha dos séculos XIX e XX é o país clássico do irracionalismo" (LUKÁCS, 1959, p. 28), sendo o irracionalismo[238] contrário à intervenção consciente diante da realidade efetiva (*Wirklichkeit*).

Depois, da consolidação do capitalismo de via prussiana, tem-se a época em que o autor de *Ser e tempo* tem parte de sua produção intelectual, tratando-se de uma época extremamente contraditória. Assim, diz-se em a *Destruição da razão* sobre a República de Weimar (que Heidegger repudiava):

> Daqui que a República de Weimar fosse, no essencial, uma república sem republicanos, uma democracia sem democratas, [...]. Os partidos burgueses de esquerda aliados aos reformistas não trabalhavam para a implementação de democracia revolucionária, mas eram, substancialmente - sob as consignas da república e da democracia -, "partidos da ordem", o que significava, praticamente, que aspiravam o menos possível a modificar a estrutura social da Alemanha Guilhermina (mantimento da oficialidade recrutada entre os junkers, da velha burocracia, da maioria dos pequenos estados, oposição a reforma agrária, etc.). (LUKÁCS, 1959, p. 60)

A situação da Alemanha em que viveu Heidegger no início de sua carreira é marcada de um lado pela emergência da socialdemocracia, doutro, pela impotência dos socialdemocratas os quais, ao final, tiveram papel essencial para que se evitasse o socialismo (que teoricamente defendiam) e não para que se desenvolvessem as potencialidades do mesmo; a ala reformista da socialdemocracia teve um papel dúbio: "apoiou incondicionalmente, de fato, a coalizão democrática de todas as forças burguesas, dirigidas contra o proletariado, e não só as apoiou, foi, na realidade, seu centro e fonte de energias." (LUKÁCS, 1959, p. 60) É ela que dá ensejo à repressão e à

[238] Antes de tudo, há de se mencionar que o irracionalismo, como tratado por Lukács, é determinado muito mais pelo que se opõem do que pelo que propõe efetivamente (*Wirklich*). Ele "não mostra uma unidade ideal" (LUKÁCS, 1959, p. 8) como um movimento de ideias.

consolidação da ordem de Weimar depois da Revolução Alemã de 1918-19. A democracia, deste modo, não é aquela revolucionária, que busca a transformação efetiva (*wirklich*) do modo de produção e da estrutura política existente. Antes, ela baseia-se nas vicissitudes da miséria alemã, no atraso e no que diz respeito a isso, "o fator decisivo reside, efetivamente, no atraso de desenvolvimento do capitalismo, com todas as suas consequências sociais, políticas e ideológicas." (LUKÁCS, 1959, p. 29) Ou seja, tem-se uma situação em que aqueles que se dizem revolucionários, apoiam a ordem; e a aristocracia e a burguesia alemãs continuam com poder justamente por a "ordem" ter sido preservada. Tem-se, pois, uma democracia e uma república as quais se apoiam na burocracia guilhermina e não podem ter consigo a derrocada da aristocracia. A fórmula lukacsiana é clara: uma democracia sem democratas e uma república sem republicanos. Desta maneira, tem-se algo *sui generis*, realmente, como percebe Heidegger. Não se tem a via para o capitalismo semelhante à americana; não se passa também por um processo revolucionário como o russo. No entanto, isso não é bom, segundo Lukács.

Na *Destruição da razão* aponta-se justamente essa Alemanha como base material para a teoria heideggeriana, que, como visto, vem a apoiar-se, em certo momento, justamente naquilo que acredita ser a peculiaridade do povo alemão e deste país. Nesta mesma obra polêmica lukacsiana aponta-se algo importante:

> Como a relação contraditória que assim se criava entre a economia e a política não impedia o desenvolvimento do capitalismo na Alemanha – [...] – era inevitável que surgisse uma ideologia baseada na defesa intelectual desta contradição entre a estrutura econômica e a estrutura política da Alemanha como uma etapa de desenvolvimento mais alta, como uma possibilidade (*Möglichkeit*) de desenvolvimento superior ao do ocidente democrático. (LUKÁCS, 1959, p. 50)

A particularidade do desenvolvimento do capitalismo, em termos ontogenéticos, primordialmente, "consiste em haver chegado demasiadamente tarde no processo de desenvolvimento da moderna burguesia." (LUKÁCS, 1959, p. 29) Esta base, porém, não fez com que o capitalismo não se desenvolvesse no país. Ao contrário, trouxe um capitalismo de novo tipo, em que o atraso da burguesia convive com o expansionismo militar; em que a emergência da burguesia não traz a democracia revolucionária da Revolução Francesa, nem a luta pela cidadania. A unidade do país "não se instaurou pela via revolucionária, mas 'por cima', 'por sangue e pelo ferro'" e é justamente essa via conservadora que passa a ser vista como solução por alguns na época. E mais:

> Na República de Weimar, se afirma em amplos setores da burguesia e da pequena burguesia o velho preconceito de que a democracia, na Alemanha, é "uma mercadoria

> ocidental de importação", um nocivo corpo estranho, que a nação deve eliminar, se quer sentir-se sã. (LUKÁCS, 1959, p. 61)

Aponta Lukács que, à época, a crítica à democracia burguesa torna-se a crítica à democracia em geral, que passa a ser vista como um produto de importação, como algo alheio à peculiaridade do país. Este último, por sua vez, desenvolve-se mesmo com uma contradição explosiva de fundo: o fato de o capitalismo alemão desenvolver-se não pela democracia revolucionária à Revolução Francesa, mas pelo alto, com a reconciliação entre o novo e o velho, a burguesia em ascensão e a aristocracia junker. Se Heidegger, de certo modo, apoia-se na distinção da Alemanha frente a "América" e a URSS (distinção essa que é indissociável desse desenvolvimento que Lukács condena), o autor da *Ontologia do ser social* vê nessa aparente terceira via a fonte de contradições insolúveis e potencialmente explosivas. Neste contexto, muitos viram, como Heidegger, inclusive, "uma possibilidade (*Möglichkeit*) de desenvolvimento superior ao do ocidente democrático". É verdade que a decadência ideológica da burguesia já estava consolidada há tempos, é verdade também que some da esfera pública revolucionária e o cidadão da época heroica das revoluções burguesas. Isso torna, até certo ponto, legítima a crítica à democracia burguesa. No entanto, é preciso se lembrar que a crítica que é trazida pelo autor de *Ser e tempo* acima não se baseia em apontamentos sobre o caráter irracional da ordem do capital. Antes, tem-se o elogio de um modo *sui generis* pelo qual o capital se reproduz. Heidegger certamente não analisa a miséria alemã em suas obras e é impossível buscar nelas qualquer defesa sistemática do atraso alemão e das consequências dele. No entanto, não se pode deixar de perceber que o autor apoia-se durante determinado período nas diferenças existentes na Alemanha frente ao capitalismo americano (democracia burguesa) e frente à Revolução Russa (socialismo).

E nesse contexto, aparece sua defesa do acontecimento (*Ereingniz*) do nacional-socialismo. Ou seja, a contradição que perpassa o desenvolvimento do capitalismo no país do autor de *Ser e tempo* percorre igualmente a sua obra. A República de Weimar e a sua atmosfera influenciam a obra heideggeriana, não há dúvida – não há dúvida também que as críticas do autor à ditadura da opinião pública *(Diktatur der Öffentlichkeit)* e ao impessoal (*das Man*) não deixam de manifestar uma negação de tal atmosfera. Como diz Tertulian: "ele nunca escondeu sua viva hostilidade contra a República de Weimar." (TERTULIAN, 2008 b, p. 3) No entanto, novamente a questão em que se vem insistindo se impõe - diante de tal situação, a práxis consciente e a transformação das condições de existência do homem são deixadas de lado como algo

inerentemente agressivo e ligado à perda de si (*Verlorenheit*) e à alienação *(Entfremdung*). Assim, seguindo a interpretação lukacsiana, a única possibilidade (*Möglichkeit*) justa, o socialismo, é deixada de lado. Na época, as contradições do desenvolvimento alemão apareciam para aqueles que adotavam essa posição que Lukács critica de tal modo que "não havia segurança, nenhum ponto de apoio." (LUKÁCS, 1970, p. 62) Somente algo extraordinário poderia vir à salvação; para que se fale com Heidegger, seria preciso um acontecimento, o qual o autor não deixou de enxergar no nazismo, por mais que tenha reconhecido a insuficiência de tal posicionamento depois.

É impossível ver em *Ser e tempo* e nas outras obras de Heidegger qualquer apologia direta do existente – o autor sempre insiste no poder-ser (*sein können*) bem como em sua ligação com a autenticidade (*Eigentlichkeit*). No entanto, o pensamento do autor, segundo Lukács, não deixa de convergir com tendências objetivas ligadas ao desenvolvimento *sui generis* do capitalismo alemão. Tal desenvolvimento, por sua vez, tem sua culminância no domínio agressivo do nacional-socialismo o qual, até o final da vida, o pensador alemão julgou conter possibilidades (*Möglichkeit*), mesmo que somente negativas, ligadas ao afastamento do socialismo e, principalmente, do bolchevismo. Como disse Tertulian, "Heidegger não hesita em inserir suas reflexões nos combates ideológicos da época." Ao mesmo tempo, há de se admitir que o pensamento deste autor não é essencialmente político; suas posições sempre emergem em meio a questões filosóficas como aquelas relativas à metafísica, à técnica, à verdade, à alienação (*Entfremdung*), ao impessoal (*das Man*) e à cotidianidade (*Alltaglichkeit*).

Ou seja, embora o pensamento de Heidegger não seja dissociável de suas posições políticas, não se pode confundir a filosofia heideggeriana com o nazismo, por exemplo. É pela imanência de seu texto que se pode perceber a relação existente entre a posição concreta do autor e sua filosofia, relação essa a qual, como se mostra acima, aparece na medida em que o autor apoia-se de certo modo na peculiaridade da Alemanha, e quanto a liberdade pode aparecer não só na verdade mas também na fundação de Estados, bem como quando a noção de acontecimento (*Ereingniz)* dá ensejo a uma postura em que, ao mesmo tempo em que "o mundo (*Welt*), agora, é considerado como uma ameaça constante, pavorosa e inacessível que se atém sobre tudo o que daria razão essencial de ser à subjetividade "(LUKÁCS, 1970, p. 80), ainda pode haver algo que remeta para além dessa situação. Ou seja, Heidegger critica a ordem existente e a vê como fonte de angústia – mas não pode conceber a transformação consciente das condições de vida, não pode aceitar o socialismo e, assim, "esperava do

nacional-socialismo uma reconciliação dos antagonismos sociais e a salvação do *Dasein* ocidental dos perigos do comunismo." Isso, para Lukács, é extremamente problemático.

Quando o autor alemão vê no trabalho algo essencialmente alienado (*entfremdet*), relacionado à ocupação (*Besorgnis*) e ligado à perda de si (*Verlorenheit*), ele tem também o afastamento das barreiras naturais como agressivo e dominador, tirando de campo o estudo do desenvolvimento histórico objetivo propriamente dito. Não só sai de seu campo de estudos o tornar-se homem do homem – o que implica na centralidade das noções de derrelição (*Geworfenheit*) e de queda (*Verfallen*). O desenvolvimento do capitalismo traz o mencionado afastamento de modo sem precedentes, tendo consigo uma forma de sociabilidade, em essência, social e, como tal, passível de transformação por parte dos próprios homens. Trata-se de um processo histórico o qual não é tratado por Heidegger. Com isso, o desenrolar contraditório da história também não se encontra no centro das preocupações do autor, de tal modo que ele não trata da via prussiana de objetivação (*Vergegenständlichung*) do capitalismo. Vê a Alemanha como distinta dos EUA e da URSS, com razão. Mas não vai aos fundamentos sociais e históricos de tal distinção e, segundo Lukács, vem a se apoiar justamente nas vicissitudes do desenvolvimento alemão, e não naquilo mais avançado no país, como o pensamento de Marx e Engels, que sempre criticaram o modo pelo qual o capitalismo se apresentava no país. Os revolucionários apontavam sempre a ausência de uma ideologia revolucionária por parte da burguesia, mostrando que aquilo que se mostrou como tragédia no caso francês veio, na melhor das hipóteses, como farsa para os alemães. No entanto, buscaram eles no proletariado a supressão *(Aufhebung)* dos entraves colocados ao desenvolvimento não só da Alemanha, mas da humanidade como um todo, a qual poderia se conformar de acordo com a especificidade do gênero humano para-si (*Gattungsmässigkeit für-sich*).[239]

No que é bom lembrar que a democracia burguesa, aquela que é criticada tanto por Lukács como por Heidegger, tem suas origens na oposição concreta entre o burguês e o cidadão. Ela primeiramente aparece como uma tensão, uma tensão que traz consigo um ímpeto revolucionário. Depois, tem-se a vitória do burguês e o liberalismo, que com "a democracia formal do liberalismo privatiza o homem" sendo que "o desaparecimento do cidadão não apenas corresponde ao empobrecimento e a uma desmoralização da vida

[239] Como apontou Chasin: "a revolução universal ou emancipação humana é mais importante que qualquer um de seus agentes reais ou imaginários, inclusive, mais importante que aquele que até aqui foi mais reconhecido e valorizado – o proletariado". (CHASIN, 1999 b, p. 64)

pública [...], mas ao mesmo tempo significa uma mutilação do homem como indivíduo e como personalidade". Diante de tal situação, as críticas à democracia burguesa são justificáveis. E, como se disse, o autor da *Ontologia do Ser social* não deixa de ver como justas (até certo ponto) as ressalvas de Heidegger quanto a esse aspecto. Viu-se, porém, que tal elogio é acompanhado de uma crítica mordaz a qual, em última análise, coloca o pensador alemão ao lado daqueles que, por sua posição, contribuem para a atmosfera ideológica que dá base ao nazismo. O autor alemão parte da decomposição da esfera pública burguesa, com razão; vê o mundo da República de Weimar como algo a ser extirpado, com razão também; no entanto, é absolutamente cético quanto à possibilidade (*Möglichkeit*) do controle consciente das condições de vida o que, seguindo Lukács, o leva a uma posição conservadora em que não é a possibilidade do socialismo que pode trazer as soluções para as questões presentes, mas somente algo extraordinário e que se coloque contra os EUA e a URSS ao mesmo tempo e como um acontecimento (*Ereingniz*). Não se antevê, assim, que é possível uma democracia socialista; antes, aposta-se na Europa, na Alemanha e, de certo modo, em um determinado momento, no acontecimento do nacional-socialismo.

Segundo Lukács, Heidegger não percebe que, sob as bases colocadas pelo próprio capitalismo – aquelas em que se tem a especificidade do gênero humano em-si (*Gattungsmässigkeit an-sich*) - no processo de afastamento das barreiras naturais têm-se um salto qualitativo aparecendo como possibilidade (*Möglichkeit*) a especificidade do gênero humano para-si (*Gattungsmässigkeit für-sich*). E, em verdade, "o homem começa sua história verdadeira sob o comunismo, quando deixa para trás as barreiras da sociedade classista." (LUKÁCS, 1970 b, p. 41) A posição de Heidegger quanto ao socialismo, pois, é essencial para a compreensão de sua filosofia, mesmo que não possa ser confundida com a mesma. O que resta claro, assim, é que o autor alemão tem razão em muitas de suas críticas na medida em que acerta aspectos específicos do capitalismo de sua época. Junto a isso, porém, não se tem a crítica ao capital. Criticam-se os sintomas desse, mas não a relação-capital em si, sendo que o autor de *Ser e tempo* nunca toma como sua uma posição de busca de transformação consciente da realidade social rumo à especificidade do gênero humano para-si (*Gattungsmässigkeit für-sich*).

Heidegger toma o desenvolvimento tecnológico amparado pelo capitalismo como base para sua crítica à técnica. A técnica, no entanto, é resultado, e não causa do avanço do capital, como disse Lukács. Com ela, vem o afastamento das barreiras naturais e, com isso, possibilidades (*Möglichkeit*) antes inexististes. Os gregos, tomados

como exemplo por Heidegger, não poderiam igualmente conceber a bomba atômica e a possibilidade de se pôr fim à miséria material em âmbito mundial – não poderiam eles também conceber a humanidade como um todo unitário, nem mesmo na especificidade do gênero humano em-si (*Gattungsmässigkeit an-sich*). Portanto, possibilidades antes inimagináveis são colocadas pelo desenvolvimento do próprio capitalismo, e, em verdade, isso se dá com o auxílio da técnica que acompanha tal desenvolvimento (amparado pelas forças produtivas e pelas relações de produção). Para Lukács, o progresso tecnológico – nas condições da pré-história do gênero humano - avilta a personalidade do homem ao colocá-lo como um ser dominado pelos imperativos do capital, imperativos estranhos (*entfremdet*) ao seu controle consciente. Ao mesmo tempo, no entanto, o processo em que ela emerge afasta as barreiras colocadas pela natureza – mesmo que nunca as suprima (*aufgehoben*), de tal modo que a mudança das condições sociais sob o capitalismo tem potencialidades a serem efetivas (*wirklich*) somente por meio da atividade consciente dos homens. Como diz o autor húngaro em uma passagem já mencionada:

> A conversão de possibilidade em realidade não é jamais um efeito automático das condições sociais, mas um efeito - baseado na modificação dessas condições – da atividade consciente dos homens. (LUKÁCS, 2010 b, 135)

No que diz respeito a esse aspecto, é importante apontar que a ontogênese da época capitalista foi vista por Lukács na conformação do domínio do capital e também com a separação entre o cidadão e o burguês. Tal separação, por sua vez, foi criticada por Heidegger, como apontado acima. O autor alemão, no entanto, criticou tal antinomia com base no passo de volta (*Schritt zurück*), com tudo que isso implica, inclusive, na valorização da noção de acontecimento (*Ereingniz*). Lukács, como dito, procura uma superação (*Aufhebung)*. Para isso, primeiramente, reconhece a democracia burguesa como anacrônica já que "o mundo 'ideal' do *citoyen* se torne, na prática, cada vez mais um instrumento do egoísmo do *burgeois*." (LUKÁCS, 2008, p. 102). E mais:

> Toda tentativa de recriar essa forma passada de democracia sob o socialismo é uma regressão e um anacronismo. Mas isso não significa que as aspirações de uma democracia socialista possam ser trazidas por métodos administrativos. A questão da democracia socialista é uma questão muito verdadeira, e a ainda não foi resolvida. (LUKÁCS, 1971, p. 50)

Devido ao processo narrado acima em linhas gerais, o cidadão não pode se contrapor ao burguês de modo efetivo (*wirklich*). Não há, pois, como se pensar numa democracia como a formulada pela Revolução Francesa sob o socialismo. Ao mesmo

tempo, a democracia não deveria ser renegada como um todo. O stalinismo não é visto como solução – antes, é parte do problema -, sendo marcado por "métodos administrativos", por buscar soluções "por cima" de modo a excluir a participação dos "de baixo".[240] Diante do fracasso do stalinismo e da decadência da democracia burguesa, Lukács aponta como solução a busca da democracia socialista, uma "questão muito verdadeira" a qual "ainda não foi resolvida".

E um ponto essencial nessa democracia seria ela ser acompanhada pela transformação nas condições de vida, na transformação do cotidiano, tratando-se de uma democracia da vida cotidiana (*Alltagsleben*) como apontou Lukács. Vejamos:

> A tarefa da democracia socialista é penetrar realmente na inteira vida material de todos os homens, desde a cotidianidade (*Alltaglichkeit*) até as questões mais decisivas da sociedade; é dar expressão à sua sociabilidade enquanto produto da atividade pessoal de todos os homens. (LUKÁCS, 2008, p. 117)

Com tal democracia, "a liberdade e a igualdade não são simples ideais, mas formas concretas de vida dos homens, relações concretas entre eles, ou seja, relações concretas com a sociedade". E isso, é bom ressaltar, expressa-se na própria vida cotidiana (*Alltagsleben*) dos homens, que deixa de ser permeada por potências estranhas (*entfremdet*) e pela alienação (*Entfremdung*), e passa a ser um campo de realizações da personalidade humana. Precisa-se, assim, da compreensão de que "a realização da liberdade e da igualdade exige, portanto, a necessária transformação das condições sociais das relações humanas." Não se pode, pois, ter a posição de espectador "diante das coisas já feitas, já que não estão em poder de determinar-lhes a direção". Antes, no cotidiano mesmo, é preciso que o homem perceba que, ao final, faz sua própria história.

A democracia socialista de que fala o autor húngaro é muito distinta da burguesa já que na primeira os homens podem tomar o seu destino em suas mãos e podem, rompendo a cisão entre o público e o privado estabelecida na sociedade civil-burguesa (*bürguerliche Gesellschaft*), suprimir (*aufheben*) parte essencial das forças estranhas (*entfremdet*) ao seu controle consciente e coletivo. Como diz Lukács:

> O socialismo é a primeira formação econômica na história que não produz espontaneamente o homem econômico que se encaixe de modo apropriado nessa formação. Isso se dá porque se trata de uma formação de transição, claro – um interlúdio da passagem do socialismo ao comunismo. Agora, porque a economia socialista não produz e reproduz espontaneamente o homem adequado a tal formação, como a clássica sociedade capitalista gerou seu *homo economicus*, o homem dividido de 1793 e de Sade, a função da sociedade

[240] O stalinismo teria consigo também uma figura daquela degeneração da razão (*Vernunft*) criticada por Lukács, que diz que "no stalinismo domina, filosoficamente, um hiperracionalismo. [...] Com Stalin o racionalismo assume um aspecto que o transforma em certa absurdidade." (LUKÁCS, 1999, p. 105)

> socialista é precisamente a educação de seus membros frente ao socialismo. Essa função é sem precedentes, e não tem analogias com nada na democracia burguesa. É claro que o que se precisa hoje é do renascimento dos Sovietes. (LUKÁCS, 1971, p. 50)

Na passagem a questão da alienação (*Entfremdung*) aparece de modo concreto e com as suas bases reais explicitadas. A espontaneidade e o hábito sempre são produzidos concretamente na e pela história; no capitalismo, a questão se delineia quando a vida cotidiana (*Alltagsleben*) aparece essencialmente como um espaço de alienação, em que forças estranhas (*entfremdet*) são efetivas (*wirklich*) e a normalidade é aquela do *homo economicus* – já uma degeneração do *bourgeois*. Tal espontaneidade tem em si o homem dividido, com tudo que isso implica, inclusive na separação entre o burguês e o cidadão a qual, já se viu, resulta no triunfo do primeiro sobre o segundo. O processo de reprodução social do capital, pois, tem dois polos complementares: o automatismo e a espontaneidade do *homo economicus* e o apelo a uma esfera que pareça estar acima da sociedade civil-burguesa (*bürguerliche Gesellschaft*), o Estado, em que a ideologia do cidadão parece ser efetiva, ao mesmo tempo em que é irreal. Buscando justamente a democracia da vida cotidiana, a democracia socialista, Lukács aponta como necessário o renascimento dos Sovietes, dos conselhos em que a divisão entre a deliberação e a execução é suprimida (*aufgehoben*), sendo igualmente superada a bipartição entre a esfera econômica e a esfera política. Ou seja, Lukács destaca as mediações histórico-sociais presentes nos âmbitos tratados também por Heidegger.

Se no capitalismo se tem o "o parlamentarismo [, que] é um sistema de manipulação a partir de cima" (LUKÁCS, 2008 b, p. 338), o mesmo não se dá no autêntico socialismo em que é da vida cotidiana (*Alltagsleben*) dos homens que partem os rumos dados à sociedade. Tratando da oposição entre o burguês e o cidadão, diz-se que "a democracia socialista, enquanto forma social de passagem ao 'reino da liberdade', tem precisamente a tarefa de superar (*aufgehoben*) esse dualismo." (LUKÁCS, 2008, p. 168) A cotidianidade (*Alltaglichkeit*), tratada por Heidegger, é modificada substancialmente:

> Na sociedade [civil-] burguesa (*bürguerliche Gesellschaft*), o cidadão tinha como fundamento, na vida cotidiana (*Alltagsleben*), o homem material da sociedade civil[-burguesa], que atua segundo seus interesses egoístas. No socialismo, ao contrário, o cidadão deve ser um homem voltado para a realização material de sua própria sociabilidade na vida cotidiana, em cooperação coletiva com outros homens, desde os problemas imediatos do dia-a-dia até as questões mais gerais do Estado. (LUKÁCS, 2008, p. 153)[241]

[241] Mais à frente trataremos do acerto ou não de se abordar no âmbito da democracia socialista das noções de Estado e de cidadão, utilizadas por Lukács na passagem.

O fundamento da vida cotidiana (*Alltagsleben*) sob domínio do capital é o "homem material da sociedade civil-burguesa" (*bürguerliche Gesellschaft*), como não poderia deixar de ser. No socialismo, de outro lado, tem-se que a realização material daquele que é chamado de cidadão na pré-história do gênero humano, na especificidade do gênero humano em si (*Gattungsmässigkeit an-sich*), se dá coletivamente e de modo a enriquecer a personalidade do homem em consonância com o desenvolvimento da sociabilidade vigente, e não de modo contraditório conformando a alienação (*Entfremdung*). Tanto os problemas cotidianos, triviais e do dia-a-dia quanto aqueles antes colocados na esfera do Estado passam, assim, pela atividade coletiva e cotidiana, partindo-se sempre de baixo. Deste modo, a cotidianidade (*Alltaglichkeit*) que critica Heidegger não é mais aviltante e o hábito não é aquele que faz do homem refém de forças estranhas (*entfremdet*). Antes, tem-se a práxis consciente a qual é realizada coletiva e cotidianamente. Tem-se a superação (*Aufhebung*) da dicotomia entre uma esfera pública que se coloca aparentemente acima das relações econômico-sociais na figura do Estado e uma esfera privada em que as relações capitalistas se impõem no cotidiano tornando o último uma esfera reificada (*verdinglich*) e ligada ao aviltamento da personalidade do homem. O domínio do capital, expresso no capitalismo, tem os cidadãos enquanto espectadores, tratando-se de uma forma de manipulação a partir de cima, enquanto que na democracia socialista algo muito distinto se dá, segundo Lukács:

> Já a essência do sistema de conselhos, pelo contrário, consiste em que sua construção vem de baixo. Em 1917, qualquer trabalhador inteligente podia dentro da sua empresa fundar um grupo e por meio desse grupo conseguir levar para o conselho dos trabalhadores representantes da fábrica. Daí ele ia avançando passo a passo. Na minha opinião, esse que é, do ponto de vista democrático, o sistema mais progressista, o autêntico socialismo. Ao abandoná-lo – no interesse de uma administração e de uma capacidade de ação perfeitamente uniformes – nós demos um passo atrás. (LUKÁCS, 2008 b, p. 338)

De um lado, com a democracia burguesa, a manipulação por cima, doutro, uma construção coletiva e vinda de baixo. Então, surgem tarefas complexas às quais sequer o homem do capitalismo está acostumado, já que a divisão do trabalho havia feito dele um ser bipartido e especializado em demasia. Na democracia socialista, pois, não se tem uma simplificação das tarefas sociais, mas a superação (*Aufhebung*) da divisão do trabalho aviltante que se coloca sobre o capitalismo. Com isso, também, procura-se ultrapassar a separação entre o burguês e o cidadão, no que diz respeito ao estabelecimento dos rumos da sociedade, buscando-se a supressão da divisão entre o trabalho material e o intelectual. Por isso, pôde elogiar o autor húngaro "a grande perspectiva da revolução socialista: a supressão da divisão do trabalho e a formação do

homem universal". (LUKÁCS, 2010 b, p. 42) O socialismo, pois, não diz respeito só ao controle consciente das condições de vida. Esse controle só é possível com a democracia da vida cotidiana (*Alltagsleben*) em que não é a adequação aos imperativos econômicos estranhos (*entfremdet*) que é essencial, mas a "educação de seus membros frente ao socialismo", em que se torna uma possibilidade (*Möglichkeit*) o desenvolvimento pleno da personalidade do homem.

Ao não se produzir espontaneamente um modo de ser, tem-se tarefas sem precedentes – ao mesmo tempo, possibilidades (*Möglichkeit*) antes inimagináveis. Se não é verdade que "as aspirações de uma democracia socialista possam ser trazidas por métodos administrativos", elas precisam ser construídas de baixo, rompendo com a estrutura hierárquica de controle calcada na divisão entre comando e execução.

Ou seja, tem-se possibilidade (*Möglichkeit*) de superação (*Aufhebung*) da própria relação-capital, sendo preciso se notar que as determinações que acompanham essa relação igualmente precisam ser questionadas e suprimidas (elas serão vistas com cuidado na próxima parte desse escrito). No que, falando das perspectivas do socialismo no final do século XX, o marxista húngaro traz um apontamento de grande valor:

> Decerto, não podemos criar nenhuma situação revolucionária, mas podemos reconhecer o que foi importante em termos histórico-mundiais, isto é, que a democracia não precisa necessariamente dividir os homens em *bourgeois* e *citoyen*, como ocorreu na Revolução Francesa e nas que vieram depois, todas elas condenadas a terminar por estabelecer o domínio do *bourgeois* sobre o *citoyen*. (LUKÁCS, 2008 b, p. 339)

Tendo em mente a existência dos conselhos de trabalhadores e da autogestão das fábricas, tem-se por historicamente anacrônico buscar resgatar a democracia burguesa revolucionária da Revolução Francesa. Com a Comuna de Paris[242], muito valorizada por Lenin em *Estado e revolução*, e com a Revolução Russa tem-se outro parâmetro, a formação do homem universal, que busca relacionar-se com a especificidade do gênero humano para-si (*Gattungsmässigkeit für-sich*). Isso é essencial mesmo no nível da vida cotidiana (*Alltagsleben*), pois, em verdade, há "outro aspecto essencial da vida cotidiana, a saber: que o que está comprometido com ele é sempre o homem inteiro (*der ganze Mench*)." (LUKÁCS, 1966, p. 65) Se esse homem ontologicamente inteiro é bipartido sob a sociedade capitalista, trata-se de suprimir (*aufheben*) as relações sociais que levam a tal situação. Já no cotidiano, pois, seria possível ver aquilo que Agnes

[242] Um filósofo muito valorizado por Heidegger, e muito criticado por Lukács, Nietzsche tem a seguinte posição sobre a Comuna, posição essa representativa de uma época e de determinada atmosfera intelectual: ela é "vivida por grande parte da cultura do tempo como o anúncio ameaçador de um possível fim iminente da civilização." (LOSURDO, 2009, p. 28)

Heller disse quando ainda estava sob influência lukacsiana: "o indivíduo é um particular que 'sintetiza' em si mesmo a singularidade causal de sua individualidade e a generidade universal da espécie." (HELLER, 1982: 13) A especificidade do gênero humano para-si, indissolúvel de individualidades que contém em si a universalidade do gênero, conforma-se no homem universal buscado no socialismo e que Lukács exprime quando clama pela democracia da vida cotidiana, pela democracia socialista.[243]

Falar de democracia depois da possibilidade (*Möglichkeit*) da especificidade do gênero humano para-si (*Gattungsmässigkeit für-sich*) – se a noção de democracia é valorizada – é, para o autor da *Ontologia do ser social*, colocar no primeiro plano a democracia socialista e a busca pela superação *(Aufhebung)* das forças estranhas (*entfremdet*) que parecem controlar a vida cotidiana (*Alltagsleben*) dos homens. Ao questionar e criticar a relação-capital, pois, tem-se a busca pela transformação das condições concretas de vida. A proposta de Lukács, assim, aparece amparada de um lado pelo supressão da apropriação privada da produção, supressão essa representada pelo apoio à autogestão. Doutro lado, aparecem os conselhos, os sovietes, em que a deliberação é tomada cotidianamente pelos próprios executores. Não é verdade, pois, que o autor tenha considerado os conselhos uma experiência "sem relevância para o presente", isto é, como "pertencente à história passada". (MÉSZÁROS, 2002, p. 383) Antes, como se vê, tem-se o oposto. A crítica lukacsiana à alienação (*Entfremdung*) tem consigo um apelo não só contrário às raízes da alienação capitalista, a saber, o domínio do capital; o autor opõe-se às potências estranhas ao controle social com uma proposta concreta para o socialismo. Nessa proposta – buscada nas experiências das Revoluções Russa, Alemã e na Comuna de Paris no plano histórico e em Lênin principalmente no plano intelectual [244]- em que à vida cotidiana dos homens é dada a devida relevância, o socialismo não pode ser trazido por vias administrativas, como no stalinismo.

> Eu diria que a autogestão operária é uma das questões mais importantes para o socialismo. Para mim, é incorreto quando muita gente opõe-se ao stalinismo com uma democracia em abstrato, mais precisamente, com uma democracia burguesa. Marx descreveu a estrutura geral da democracia burguesa já nos anos de 1840; ela é construída na antítese entre o

[243] Neste sentido, bem aponta Heller que "o sujeito da vida cotidiana (*Alltagsleben*) tem sido, por conseguinte – em geral, na média, tendencialmente- o homem particular. Porém, o homem particular também é um ente genérico, ainda que sua generidade seja objetiva, e não um reflexo. [...] Podemos afirmar que o particular cotidiano é o homem particular portador da especificidade do gênero humano em-si (*Gattungsmässigkeit an-sich)*, não refletida, ainda não consciente. Cremos que este é o aspecto essencial de toda a pré-história do gênero humano no plano da vida cotidiana." (HELLER, 2002, p. 115)

[244] Isso se dá na medida em que o próprio Lenin diz sobre a Comuna de Paris que "a Comuna é a primeira tentativa de revolução proletária de demolir a máquina do Estado burguesa; é a forma política, 'enfim encontrada', que pode e deve substituir o que foi demolido." (LENIN, 2010, p. 76)

> idealismo do cidadão e o materialismo do burguês, e o inevitável resultado do crescimento e desenvolvimento do capitalismo é que o burguês fica no topo e o idealismo do cidadão torna-se seu servo. Em contraste, a essência do desenvolvimento socialista - que começou com a Comuna de Paris e continuou com duas Revoluções Russas – é conhecido por um nome: conselhos de trabalhadores. Para expressar isso no plano teórico nós podemos dizer se tratar da democracia da vida cotidiana. (LUKÁCS, 1970 b, p. 41)

Como dito, para o autor, "toda tentativa de recriar essa forma passada de democracia sob o socialismo é uma regressão e um anacronismo", sendo proveitoso o apoio à democracia desde que se tenha em conta a crítica concomitante ao stalinismo e ao capitalismo (e à democracia burguesa). A única forma possível de democracia seria aquela da democracia socialista em que na própria vida cotidiana (*Alltagsleben*) se busca superar (*aufheben*) a alienação (*Entfremdung*), o que é indissociável da transformação consciente das condições de vida e da busca por uma vida plena de sentido. Ao contrário de Heidegger para quem o sem sentido da cotidianidade (*Alltaglichkeit*) sob o capitalismo precisa ser renegado com um passo de volta (*Schritt zurück*), Lukács busca uma vida plena de sentido na poesia do futuro vinda das possibilidades (*Möglichkeit*) de uma sociedade socialista. A crítica à alienação, pois, não passa pela angústia e pela aceitação resoluta do ser-para-a-morte (*Sein zun Tode*)[245], que poderiam dar abertura *(Erschlossenheit)* a um acontecimento (*Ereingniz*)[246], mas pela busca de uma vida plena de sentido, relacionada à transformação das próprias condições de existência do homem. A democracia abstrata, a democracia burguesa, com o "domínio do *bourgeois* sobre o *citoyen"* nada mais faz que trazer, de modo mais ou menos violento, o domínio do capital e, com ele, o hábito e o cotidiano alienados (*entfremdet*). [247] O idealismo do cidadão e o materialismo do burguês são determinações reflexivas (*Reflexionsbestmmungen)* que se colocam sob as contradições do capitalismo.

Heidegger, pois, acerta até certo ponto quando diz que "nos tempos modernos, [está-se] na singular ditadura da opinião pública *(Diktatur der Öffentlichkeit)*. A assim chamada 'existência privada' não é, entretanto, ainda o ser-homem essencial e livre. Ela simplesmente crispa-se numa negação do que é público." A ontologia fenomenológica heideggeriana, porém, não pode traçar o contraditório desenvolvimento das revoluções burguesas, bem como os rumos do cidadão sob o capitalismo. E é isso que Lukács faz,

---

[245] Aponta-se em *Ser e temo* que "a morte é uma possibilidade (*Möglichkeit*) ontológica que a própria pre-sença *(Dasein*) sempre tem de assumir. Com a morte, a pre-sença é impendente em seu poder-ser (sein können) mais próprio (*eigentlich*)". (HEIDEGGER, 2005 c, p. 32)

[246] Diz Heidegger que "é na disposição da angústia que o estar-lançado (*Geworfenheit*) na morte se desentranha para a pre-sença (*Dasein*) de modo mais originário *(ursprünglich*) e penetrante. A angústia com a morte é angústia 'com' (*mit*) o poder ser (*sein können*) mais próprio (*eigentlich*), irremissível e insuperável." (HEIDEGGER, 2005 c, p. 33)

[247] "A vida cotidiana (*Alltagsleben*) alienada (*entfremdet*) é o reino do em-si" (HELLER, 2202, p. 395)

mostrando que diante de tal situação seria preciso uma superação (*Aufhebung*) da democracia burguesa. Seria preciso nada menos que o controle consciente e coletivo do próprio processo de reprodução e das condições de vida dos homens. Isso, como dito, precisa do "sistema mais progressista, o autêntico socialismo" e também da constante "educação de seus membros frente ao socialismo", o que, por seu turno, implica numa transformação substantiva da própria vida cotidiana (*Alltagsleben*). Segundo Lukács, no socialismo, na democracia socialista, a espontaneidade e o hábito passam pela práxis consciente e não pela submissão a forças estranhas (*entfremdet*) ao controle dos homens. A própria cotidianidade (*Alltaglichkeit*), tão criticada por Heidegger, mostra-se como um fruto do desenvolvimento do capitalismo já decadente. O autor de *Ser e tempo*, assim, daria uma descrição até mesmo cativante da vida sob o capitalismo, o que acontece, principalmente, em seu tratamento do impessoal (*das Man*) – mas, junto com isso, viria uma cegueira diante das possibilidades (*Möglichkeit*) reais (*wirklich*) presentes na própria objetividade (*Gegenständlichkeit*) conformada modernamente.

O apelo heideggeriano ao ser-para-a-morte (*Sein zun Tode*) e à disposição afetiva *(die Befindlichkeit)* relacionada à angústia não seriam sintomas senão do reconhecimento de certa impotência diante das potências estranhas (*entfremdet*) e efetivas (*wirklich*) sob a égide do capital.[248] Para Lukács, elas conteriam em si a renúncia à transformação consciente das condições de vida do homem, sendo preciso reconhecer, ao mesmo tempo, que não há uma muralha chinesa entre a espontaneidade e a atividade consciente: "a separação metafísica entre espontaneidade e consciência é uma debilidade ideológica comum a toda decadência burguesa." (LUKÁCS, 2010 b, p. 110) Contra tal concepção, o autor húngaro oferece como solução às questões que compartilha com Heidegger a possibilidade (*Möglichkeit*) da democracia da vida cotidiana (*Alltagsleben*), a democracia socialista. Por isso, o autor da *Ontologia do se ser social* volta-se a questões de cunho político-social: "a autogestão operária é uma das questões mais importantes para o socialismo" e também "a essência do desenvolvimento socialista [...] é conhecida por um nome: conselhos de trabalhadores". Nestas duas figuras, tem-se o cotidiano elevado a um patamar não mais subalterno à manipulação pelo ato, conformada pelas potências estranhas cujas raízes estão no domínio do capital. O cotidiano é o espaço em que os anseios genéricos do indivíduo

[248] Não seria ocasional, pois que o impessoal (*das Man*) estivesse relacionado por Heidegger ao ser-para-a-morte (*Sein zum Tode*): "o impessoal dá razão e incentiva a tentação de encobrir para sio ser-para-a-morte mais próprio (*eigentlich*)." (HEIDEGGER, 2005 c, p. 36)

podem se realizar, de modo que "o indivíduo é um particular que, nas palavras de Heller, 'sintetiza' em si mesmo a singularidade causal de sua individualidade e a generidade universal da espécie." Esse é o significado da democracia socialista.

Portanto, vemos num nível de concretude maior - quando se trata da relação entre público e privado, entre sociedade civil-burguesa (*bürguerliche Gesellschaft*) e Estado - como a posição lukacsiana se distancia daquela de Heidegger. Se o autor alemão vê, com base num passo de volta (*Schritt zurück*), a necessidade da abertura *(Erschlossenheit)* que propiciasse a apreensão daquilo mais originário *(ursprünglich)*, e que teria sido perdido, Lukács tem na busca pelo socialismo uma superação (*Aufhebung*) da condição atual, a qual dá ensejo à alienação (*Entfremdung*) que tanto um como outro autor criticam. Busca-se a supressão da relação capital e, diante da decadência da burguesia e do esvaziamento do cidadão, um modo de vida condizente coma a democracia da vida cotidiana (*Alltagsleben*), a democracia socialista em que é possível uma vida plena de sentido. A transformação consciente das condições de vida, pois, leva ao esforço pela teorização da vida plena de sentido, da educação do homem para o socialismo, da construção coletiva e "por baixo" de uma nova forma de sociabilidade. Se o autor de *Ser e tempo* não se apoia na importância do trabalho e do afastamento das barreiras naturais, seguindo o raciocínio de Lukács, ele vem a perder a própria historicidade *(Geschichtlichkeit)* real (*wirklich*) da sociedade civil-burguesa. O autor alemão vem a buscar um passo de volta (*Schritt zurück*) e não uma superação, busca remeter para além das condições de existência materiais e não para a transformação consciente das mesmas na própria práxis cotidiana.

Assim, foram vistas as diferentes propostas e posições de Heidegger e de Lukács frente à objetividade (*Gegenständlichkeit*) do mundo (*Welt*) em que vivem. No entanto, mesmo que o grau de concretude em que a questão fora tratada tenha sido maior, tratou-se, em termos muito gerais, somente da gênese do capitalismo da época dos pensadores. A época apareceu como aquela da crise dos ideais da burguesia revolucionária, sendo a cidadania e a esfera pública burguesas aviltantes. No entanto, ainda não se viu a peculiaridade dessa época, a qual não é só aquela da década de 20 e da República de Weimar, mas também uma época em que o controle do capital se coloca de modo global depois da Segunda Guerra Mundial. Ou seja, não é justo vermos a posição dos dois autores somente em relação a uma situação em que o nazismo e o stalinismo estão na dianteira. Acreditamos ser proveitoso averiguar, mesmo que rapidamente, a posição de

ambos numa época posterior, época, aliás, em que grande parte das críticas de Heidegger à metafísica é desenvolvida. Vale começar com uma observação de Lukács:

> A demagogia social hitleriana vinha associada com um irracionalismo descarado e culminava nisto: as contradições do capitalismo, consideradas insolúveis – mediante o emprego de meios normais – empurravam em direção a um mito radicalmente irracionalista. A defesa atual – diretamente apologética – do capitalismo renuncia aparentemente ao mito do irracionalismo. Quanto à forma, ao modo de exposição e ao estilo nos encontramos aqui com uma linha de argumentação puramente científica. Porém, só na aparência. O conteúdo da construção conceitual é, na realidade, a pura ausência de conceitos, a construção de concatenações inexistentes e a negação das leis reais, o prendimento às concatenações manifestas diretamente (por assim dizer, à margem dos conceitos) na superfície imediata da realidade econômica. Estamos, portanto, ante uma nova forma de irracionalismo, envolto em uma roupagem aparentemente racional. (LUKÁCS, 1959, p. 628)

Para o autor húngaro, há um salto qualitativo no modo como se instaura a ideologia do capitalismo depois da Segunda Guerra Mundial. Se antes teria havido um apelo aberto ao irracionalismo, à ausência de controle consciente das condições de vida, o mesmo não se daria no período. As contradições antes teriam sido tomadas como insolúveis "por meios normais" e isso, de um modo ou doutro, teria propiciado a atmosfera de onde emerge o nazismo. Depois, porém, há uma apologia direta do capitalismo. No entre guerras tratou-se de buscar um terceiro termo entre capitalismo e socialismo (e mesmo Heidegger, de certo modo, não deixou de enxergar nisso uma alternativa), ao passo que a defesa do primeiro seria patente no período posterior à guerra. Tratar-se-ia de uma aparência puramente científica que, em verdade, tem consigo uma construção conceitual e categorial superficial, calcada na ausência de conceito. Ou seja, tratando-se de Lukács, pode-se dizer que não se apreende o próprio ser das coisas, nem os nexos reais e as relações existentes entre elas. Na época, inclusive na filosofia neopositivista, "falando de modo geral, trata-se fundamentalmente da tentativa de eliminar toda a ontologia, de eliminar todo o aspecto ontológico da práxis do homem." (LUKÁCS, 1969, p. 151) Permanece-se na superfície, na superfície imediata, pode-se mesmo dizer: se aceita a espontaneidade do *homo economicus* como uma espécie de condição humana imutável. Ao mesmo tempo, declaram-se inapreensíveis nexos objetivos que dão sustentação à positividade. Tem-se, pois, "uma nova forma de irracionalismo, envolto em uma roupagem aparentemente racional", ou seja, um elogio à ausência de controle consciente das condições de vida - trata-se, em verdade, de um elogio travestido de cientificidade à alienação (*Entfremdung*).

O autor húngaro identifica a filosofia desta época como aquela do neopositivismo e do pragmatismo, tratando-se da "tentativa de eliminar toda a

ontologia" e de um apelo à "construção de concatenações inexistentes e a negação das leis reais".[249] Tem-se, assim, o reinado da mais pura manipulação e o marxista não deixou de caracterizar essa época como aquela do capitalismo manipulatório. Aqui, basta indicar alguns aspectos importantes ao que tratamos. Veja-se a passagem abaixo:

> É da essência do capitalismo que os grandes trustes exerçam uma poderosa influência sobre a opinião pública. E quando alguém quer me apresentar o *New York Times* ou o *Frankfurter Allgemeine Zeitung* como o modelo da liberdade de expressão em comparação ao *Pravda*, aí, como velho jornalista e escritor, eu sou obrigado a dizer que tenho cá minhas dúvidas sobre a liberdade de expressão do *Frankfurter Allgemeine Zeitung*.
> Naturalmente, as pessoas do *Frankfurter* não podem prender ninguém, porém, recorrendo a outros meios tão eficazes quanto os utilizados pelo órgão stalinista, elas podem impedir que uma determinada perspectiva ou opinião editorial chegue até a opinião pública. O que na Alemanha Ocidental se denomina de liberdade de expressão é tão-somente a rotina do escritor que sabe exatamente em qual jornal e com qual entonação ele pode escrever. E o senhor há de me perdoar se não abro exceção para o *Der Spiegel*. (LUKÁCS, 2008 b, p. 342)

O autor trata do "capitalismo dos trustes", o que já indica que compreende que a figura do burguês empreendedor é residual, na melhor das hipóteses. Mas o mais importante aqui diz respeito ao fato de esses trustes exercerem grande influência sobre a opinião pública. Assim, se se tem algo semelhante ao que Heidegger caracterizou como ditadura da opinião pública *(Diktatur der Öffentlichkeit)*, isso tem uma razão, a ditadura do próprio capital, ditadura essa que alcança os vasos capilares das sociedades capitalistas. Tem-se o domínio do capital sobre a própria vida cotidiana (*Alltagsleben*). E, por isso também, seria essencial enfatizar a democracia socialista e não só questões ligadas à distribuição de bens materiais. Vale também ressaltar que não se tem na passagem acima uma opinião ingênua quanto ao chamado "socialismo real"[250] – a "esfera pública socialista" é relacionada à prisão, um modo, inclusive, rudimentar de repressão, pelo que se indica na passagem.[251]Admite-se haver manipulação na URSS,

---

[249] "A abordagem lukacsiana do marxismo se autodefine, primeiramente, como uma reação teórica ao neopositivismo que recusa, em princípio, toda e qualquer colocação ontológica." (ALVES, 2010, p. 50)

[250] É digno de nota dizer que o uso da expressão socialismo para a sociedade soviética pode ser questionado. Veja-se Mészáros: "não é socialismo que existe. São sociedades pós-capitalistas, pois permanecem sob o domínio do capital, poder que não desaparece de um dia para o outro. A concepção que formula o socialismo unicamente como uma tomada de poder do estado não enfrenta esse problema devidamente, na medida em que, depois da tomada do poder, a divisão do trabalho permanece como antes. As fábricas permanecem as mesmas, a posição dos operários também e assim por diante. Dado que essas coisas permanecem, surge toda uma séria de desvios, penetrados por uma burocracia. Assim, torna-se necessário distinguir uma posição política que coloca a derrubada do capitalismo e outra que coloca a necessidade de superação (*Aufhebung*) do capital. Abolir a propriedade privada, por meio da revolução política socialista, não abole o poder do capital, mas quebra o capitalismo." (MÉSZÁROS, 2009, p. 155)

[251] Para o autor húngaro, há uma manipulação muito mais sutil no capitalismo da época: "a manipulação sutil consiste precisamente em sugerir aos compradores a aquisição de uma determinada mercadoria de tal modo que cada um deles imagine que a posse de tal mercadoria é o resultado de uma decisão livre, ou melhor, a expressão da própria personalidade." (LUKÁCS, 2008, p. 101)

pois. Ao mesmo tempo, entretanto, tal qual outrora quando se tratou da oposição entre stalinismo e democracia burguesa, não é a esfera pública e a opinião pública dos países capitalistas que é tomada por parâmetro. Algo muito mais eficiente em termos de domínio e controle pelo alto se dá sob o domínio capitalista: "recorrendo a outros meio tão eficazes quanto os utilizados pelo órgão stalinista, elas [as pessoas de determinado segmento da imprensa] podem impedir que uma determinada perspectiva ou opinião editorial chegue até a opinião pública". Lukács, assim, busca ontogeneticamente tratar daquilo que Heidegger criticou sob o nome de ditadura da opinião pública.

O hábito e o controle da vida cotidiana (*Alltagsleben*), assim, são essenciais ao capitalismo manipulatório. Tem-se aquela alienação (*Entfremdung*) que vem sendo tratada aqui com insistência. A liberdade, pois, antes relacionada por Lukács à "necessária transformação das condições sociais das relações humanas", aparece imediatamente na figura da liberdade de expressão capitalista, conformada, com a mediação essencial da esfera jurídica. Com essa "liberdade", o que "se denomina de liberdade de expressão é tão-somente a rotina do escritor que sabe exatamente em qual jornal e com qual entonação ele pode escrever."[252] Ou seja, tem-se um adaptar-se à alienação capitalista, um aceitar os hábitos e o cotidiano manipulados. Pode-se dizer, pois: "o terreno da luta contra a manipulação é muito mais amplo do que se pode perceber à primeira vista." (LUKÁCS, 1969, p. 106)[253]O apelo lukacsiano à democracia socialista, pois, tem alvos concretos também na assim chamada esfera pública.

Em meio a uma ideologia que permanece na superfície imediata das relações econômicas e sociais, tem-se a objetividade (*Gegenständlichkeit*) do capitalismo reificada (*verdinglich*) e suposta na prática cotidiana do homem. A opinião pública e a esfera pública, deste modo, aparecem, inclusive, pela "construção de concatenações inexistentes e a negação das leis reais" empreendidas pelos "formadores de opinião" e pela mídia relacionada aos grandes trustes. Uma esfera pública que se coloque acima dos interesses privados, na melhor das hipóteses, é, assim, fruto de *wishfull thinking*, de desejos bem intencionados, mas carentes de base real. O impessoal (*das Man*), a cotidianidade (*Alltaglichkeit*) e a alienação (*Entfremdung*) que Heidegger critica, pois, tem sua base concreta no domínio do capital o qual, depois da Segunda Guerra Mundial,

[252] Diz Foster sobre a atualidade algo correlato: "o jornalismo mais facilmente produz conformismo, cinismo e apatia que compreensão e ação bem informada." (FOSTER, 2006, p. 28)
[253] Coutinho trata do "capitalismo monopolista tardio, cuja tendência é precisamente aquela de transformar a totalidade da vida social num objeto de manipulação." (COUTINHO, 2005, p. 142)

aparece de modo manipulatório. Tem-se uma universalização do fetichismo da mercadoria e, com isso, há uma situação nova:

> Antes de Marx havia apenas o capitalismo da chamada indústria pesada e a produção de consumo ficava, em grande medida, nas mãos dos artesãos. As necessidades de consumo dos trabalhadores, por isso, eram indiferentes aos empreendedores. Mas, depois que o capitalismo se apropriou também da indústria de consumo e do setor de serviços, os artesãos, por um lado, foram desaparecendo cada vez mais, e com eles o reservatório para aquisição de novos trabalhadores. Por outro lado, o trabalhador começou a se tornar interessante para o capitalismo como consumidor, seguindo-se um aumento do salário e uma redução do tempo de trabalho – isto no intuito de torná-lo um melhor consumidor. Estas são questões que não existiam para Marx. Por isso precisamos submeter todos os critérios utilizados por Marx para o capitalismo do século XIX a uma nova investigação econômica. (LUKÁCS, 2008 b, p. 342)

Não só a produção, a distribuição e a troca são subsumidas ao capital. O consumo também o é. Se antes "as necessidades de consumo dos trabalhadores" eram indiferentes aos "empreendedores", o mesmo não se dá mais se tendo a "indústria de consumo". Tem-se como protuberante também o setor de serviços. E esse último ponto é essencial aqui, pois é justamente o artesanato que permanece no âmbito privado, e que teria algo de "poético", que é usado como parâmetro por Heidegger ao se ter em conta uma eventual abertura *(Erschlossenheit)* em meio à técnica. Correlacionado ao desaparecimento do artesanato enquanto fenômeno social de grande relevância, está o setor de serviços o qual tem consigo o fato de os imperativos de mercado estarem presentes na vida cotidiana (*Alltagsleben*) dos homens. Com isso, tem-se algo novo. Em conjunto com o poder dos "grandes trustes", tem-se o contato dos homens no âmbito público, o âmbito da cidade, mediado pelos imperativos reprodutivos do capital. Mesmo os atos mais prosaicos da vida comunitária passam pela afirmação do *homo economicus*, pois. Novamente, vê-se que aquilo que era claro já em Marx se explicita com mais força na análise lukacsiana: a luta pelo socialismo não é dirigida só contra a exploração. Trata-se de uma luta contra a alienação (*Entfremdung*) e contra a pré-história do gênero, e, neste contexto, "um novo problema surge no horizonte dos trabalhadores, isto é, o problema da vida plena de sentido." (LUKÁCS, 1969, p. 53) Para o autor da *Ontologia do ser social*, o confronto aos imperativos alienados (*entfremdet*) do capital é também a defesa da democracia socialista, da democracia da vida cotidiana. [254]

Ao se prender à superfície dessa sociedade, tem-se uma universalização da racionalidade economicista e imediatista de tal modo que a imediatez e o aceitar as

[254] Nesse sentido, está certo Alves ao enfatizar que "segundo Lukács, sob o capitalismo, o problema da alienação/estranhamento (*Entfremdung)*), é reposto, de forma ampla e cadente, noutro patamar existencial, através do problema da falta de uma vida plena de sentido." (ALVES, 2010, p. 66)

relações econômicas inerentes ao modo de produção capitalista parecem algo inerente ao ser humano. Isso, porém, dá-se na medida mesma em que o economicismo e o imediatismo que acompanha o primeiro na sociedade capitalista são fruto de um desenvolvimento histórico concreto, que tem que ser compreendido:

> Só uma divisão do trabalho que está muito desenvolvida e faz de cada ramo da produção e de seus momentos parciais outras tantas especialidades taxativamente delimitadas impõe ao homem médio ativo na vida cotidiana (*Alltagsleben*) essa imediatez. (LUKÁCS, 1966, p. 45)

No contexto posterior à Segunda Guerra Mundial o imediato expresso na vida cotidiana (*Alltagsleben*) carente de sentido e eivada pela alienação (*Entfremdung*) aparece devido a mediações históricas as quais propiciam esse modo de aparecer da imediatez. Tem-se, em verdade, a culminância do desenvolvimento capitalista.

> Hoje com uma semana de 5 dias e um salário adequado, podem já existir as condições indispensáveis para uma vida cheia de sentido. Mas surge um novo problema: aquela manipulação que vai da compra do cigarro às eleições presidenciais e ergue uma barreira no interior dos indivíduos entre sua existência e uma vida rica de sentido. Com efeito, a manipulação do consumo não consiste, como se pretende oficialmente, no fato de querer informar exaustivamente os consumidores sobre qual o melhor frigorífico ou qual a melhor lâmina de barbear; o que está em jogo é a questão do controle da consciência. (LUKÁCS, 1969, p. 53)

Haveria, pois, condições objetivas para uma vida plena de sentido. A democracia socialista seria efetivamente (*wirklich*) uma possibilidade (*Möglichkeit*), mas passaria muito longe de ser uma realidade efetiva (*Wirklichkeit)* nos países à época chamados de socialistas. A diminuição dos dias de trabalho e o fato de, mesmo sob o capitalismo, em situações específicas, não haver miséria em massa, denotariam que o desenvolvimento das forças produtivas e dos meios de produção seria mais que suficiente para a construção coletiva do socialismo e para a supressão (*Aufhebung*) do trabalho assalariado. Os conselhos, a autogestão e a democracia socialista seriam possibilidades objetivas. Ao mesmo tempo, porém, sob a égide do capital, tem-se o aviltamento da personalidade do homem, tem-se a manipulação que alcança todos os âmbitos de sua vida cotidiana (*Alltagsleben*). A participação na vida comunitária se dá por meio de uma manipulação que vai "da compra do cigarro às eleições presidenciais", de tal feita que o "cidadão" é apresentado não só como um espectador, mas como um espectador estupefato diante do espetáculo construído nos termos do "controle da consciência". Esse desenvolvimento traz não só a decadência da burguesia e da sociedade erguida sob sua tutela; tem-se a fetichização e a reificação (*Verdinglichung*) das relações sociais levados ao extremo. O capitalismo manipulatório, pois, só poderia ser contraposto à

democracia socialista ao mesmo tempo em que essa parece como pouco provável ou impossível diante na cotidianidade (*Alltaglichkeit*) e da espontaneidade do hábito erigidos sob o domínio do capital. Por isso, a busca de uma vida plena de sentido só é possível com a supressão desse domínio – as lutas por um cotidiano não alienado (*entfremdet*) e a anticapitalista confluem. Veja-se o que diz Lukács sobre a disciplina da economia; a passagem ilustra bem o que se mostra aqui:

> Nos começos da economia burguesa os grandes representantes da nova ciência viram nela, por uma parte, a ciência básica da vida social, e, por outra parte, nas categorias econômicas, relações *entre seres humanos* – com uma honrada e ingênua ausência de preconceitos -, mais tarde penetra nessa ciência a fetichização das categorias econômicas, produto objetivamente necessário e crescente do desenvolvimento do capitalismo, até determinar cada vez mais profunda e decisivamente a metodologia das ciências sociais. Esta metodologia opera cada vez mais exclusivamente com tais categorias fetichizadas, sem penetrar nas relações dos homens com os homens (ignorando também as relações dos homens com a natureza, mediadas por aquelas relações interhumanas); em paralelo com esse processo, e em grande medida, como consequência dele, a metodologia econômica deixa de ser a ciência fundamental da vida social para converter-se em uma das numerosas disciplinas particulares radicalmente especializadas. (LUKÁCS, 1963, p. 31)

Lukács fala de um "produto objetivamente necessário e crescente do desenvolvimento do capitalismo"; ou seja, novamente, o essencial é o processo histórico e social pelo qual o ser do capitalismo da época é objetivado. Se "uma honrada e ingênua ausência de preconceitos" ainda teria estado presente em Smith e Ricardo[255], e se depois de 1848[256], e principalmente depois de 1871, a burguesia entra em decadência, ter-se-ia a apologia direta do capitalismo no momento posterior à Segunda Guerra Mundial. A imediatez mencionada se impõe de tal modo que a ideologia do capitalismo manipulatório trata da realidade social "sem penetrar nas relações dos homens com os homens (ignorando também as relações dos homens com a natureza, mediadas por aquelas relações interhumanas)". Ao mesmo tempo em que se tem uma defesa direta do capitalismo, isso se dá ignorando os processos que dão base à existência do mesmo. E, é preciso que se diga, neste contexto preciso que a técnica aparece como algo reificado (*verdinglich*), como algo que parece ter um poder autônomo, como uma potência estranha (*entfremdet*) quando, em verdade, decorre de relações objetivas entre homens.

[255] Diz Mészáros que "Adam Smith, que conceituou o mundo (*Welt*) a partir do ponto de vista do capital, não estava menos comprometido em defender a validade do sistema do capital que Hayek. A grande diferença é que, na época de Adam Smith, a ordem social metabólica do capital em ascensão representava a forma mais avançada de reprodução social factível para a humanidade." (MÉSZÁROS, 2011, p. 19)

[256] Diz Lukács que "apenas a revolução de 1848 pôs os sobreviventes dessa época diante da alternativa de reconhecer a perspectiva do novo período de desenvolvimento da humanidade e afirmá-la". (LUKÁCS, 2011, p. 46) No plano ideológico isso se dá enquanto "no período que vai da Revolução Francesa à aparição autônoma do proletariado revolucionário na arena da história universal a ideologia burguesa se eleva pela última vez a grandes sínteses totalizadoras (Hegel, Ricardo, os historiadores franceses da época da Restauração)." (LUKÁCS, 2011 b, p. 57)

Se Heidegger critica a técnica moderna, isso pode estar relacionado a uma espécie de crítica à reificação (*Verdinglichung*) capitalista, pois. No entanto, seguindo o raciocínio de Lukács, o autor alemão erra ao não buscar a superação (*Aufhebung*) dialética do momento presente e ao se apegar ao passo de volta (*Schritt zurück*) e ao caráter originário *(ursprünglich)* da Grécia (e, em certo momento, da Alemanha). O autor alemão percebe-se da carência de sentido da vida sob o domínio do capital. No entanto, não pode ir além dele – antes, remete a uma época anterior e, segundo Lukács, vem não só a tornar tal época presente como objetivamente insuprimível - o que seria visível, sobretudo, na descrição heideggeriana do impessoal (*das Man*), da cotidianidade (*Alltaglichkeit*) e da queda (*Verfallen*) – mas também apela à disposição afetiva *(die Befindlichkeit)* do ser-aí (*Dasein*) relacionada à angústia e à antecipação do ser-para-a-morte (*Sein zum Tode*)[257], o que, efetivamente (*wirklich*) levaria à renúncia à transformação consciente da realidade social e à abertura *(Erschlossenheit)* ao acontecimento (*Ereingniz*), esse último o qual poderia relacionar-se, não com a busca da democracia da vida cotidiana, da democracia socialista, mas com movimentos de ímpeto extremamente problemático, como fora o movimento nazista.

Sem o artesanato, e com o consumo subsumido de modo imediato à reprodução do capital, tem-se uma sociedade em que a reificação (*Verdinglichung)* busca se impor de modo global. E diante disso, não sem alguma justificativa, o autor de *Ser e tempo* busca um passo de volta (*Schritt zurück*). O autor húngaro, por seu turno, vê as próprias forças produtivas como relações, no essencial, entre homens; elas podem ser reificadas (verdinglich), mas isso se deve a condições sociais específicas do capitalismo, esse sim, o verdadeiro alvo de críticas. Quando se busca ser radical, pois, não se trata de criticar a técnica ou o tecnicismo, mas aquilo que dá base a isso, a saber, segundo Lukács, não os modos distintos de desvelamento, mas o próprio capitalismo, com a divisão do trabalho, o fetichismo da mercadoria e os imperativos reprodutivos e alienados (*entfremdet*) do capital. Veja-se o modo pelo qual se relacionam a técnica e o desenvolvimento social para o autor da *Ontologia do ser social*:

> Bukharin defendeu a teoria de que o não desenvolvimento do modo de produção antigo seria a causa da escravidão e que, portanto, a técnica é a verdadeira força produtiva. Eu me posicionei contra e disse que a escravidão era a causa do modo de produção não desenvolvido.

[257] Diz Heidegger em *Ser e tempo* que "o impessoal (*das Man*) não permite a coragem de se assumir a angústia com a morte [...] O impessoal se ocupa em reverter essa angústia num temor frente a um acontecimento (*Ereingniz*) que advém." (HEIDEGGER, 2005 c, p. 36)

> Hoje, no capitalismo, o trabalhador é, ao mesmo tempo, o consumidor, e nunca houve período algum da humanidade com aparelhos de barbear e minissaias tão perfeitas. Mas, se eu for medir o progresso dos últimos 50 anos pelo setor de habitação e pela problemática das favelas, vou ter de constatar que esse progresso foi muito menor do que no caso dos aparelhos de barbear.[...] Em todo caso, recuso-me a julgar o desenvolvimento das forças produtivas simplesmente a partir dos aparelhos de barbear. Encontramos a contradição não apenas no setor de habitação, mas também no tráfego de automóveis, na poluição do ar e das águas, e isso a ponto de as grandes cidades já estarem se tornando imprestáveis. A problemática do capitalismo moderno é o que emerge ao primeiro plano. (LUKÁCS, 2008 b, p. 344)

Contra a posição tecnista de Bukharin, Lukács defende que é o modo como as relações sociais se estruturam concreta e historicamente que dá determinado sentido à técnica. Não é a técnica moderna ou a técnica da máquina que são essenciais para a compreensão de nossos tempos, tempos de domínio do capital; antes, é a compreensão do domínio do capital que mostra-nos a técnica moderna. As forças produtivas não são algo de técnico – quando se fala do desenvolvimento delas, não é sequer a técnica o momento preponderante (*übergreifendes Moment*) ou algum momento absoluto. A técnica que propicia a produção do aparelho de barbear ou das minissaias seria excelente para tais fins – no entanto, esse não é o critério de desenvolvimento das forças produtivas, e muito menos o critério para o desenvolvimento da personalidade do homem. Antes, medir assim o progresso (já tratado acima em termos do desenvolvimento das potencialidades humanas) seria algo extremamente errôneo.

Tem-se certo "bem-estar" das pessoas em suas vidas cotidianas (*Alltagsleben*); no entanto, supondo que o capital pudesse suprimir (*Aufhebung*) a miséria, ainda teríamos uma situação muito preocupante. Isso porque, mesmo com tal suposição absurda para Lukács, ter-se-ia, não uma vida plena de sentido, mas eivada pela manipulação inerente a uma época em que – sob os imperativos do capital – "o trabalhador é, ao mesmo tempo, o consumidor", com tudo que isso implica, e a "esfera pública" quase que se torna sinônima de publicidade, *marketing*. Neste sentido, reitera-se: "a problemática do capitalismo moderno é o que emerge ao primeiro plano." A gênese, o desenvolvimento e o colocar termo de modo prático ao capitalismo é o que se pode ter em mente quando se procura uma critica radical. Diz-se, assim, que mesmo com os avanços técnicos, "no atual 'capitalismo manipulatório', os salários melhoraram, o horário de trabalho das classes trabalhadoras diminuiu, mas a vida de cada trabalhador ainda tem menos sentido do que na época da mais rude opressão capitalista." (LUKÁCS, 1968, p. 176) O cotidiano é ainda mais alienado (*entfremdet*) que outrora, mesmo com as melhorias materiais na vida dos trabalhadores do capitalismo da época

que trata Lukács.[258] É verdade que uma visão ingênua acerca da técnica (visão essa que também Heidegger critica) implica na aceitação das determinações do capitalismo, no caso, mais especificamente do capitalismo manipulatório. No entanto, é preciso colocar a questão da técnica em seu devido lugar: na reta apreensão das relações sociais que marcam determinada época. Caso não se faça isso, segundo Lukács, tem-se junto com a crítica à técnica, uma nova forma de mito advinda da relutância frente à apreensão do movimento objetivo do real e da necessidade da práxis consciente e transformadora.

> O fundamento último da moderna mitogênese se encontra, pois, segundo Marx, no temor diante do descobrimento real das bases econômico-sociais dos fenômenos da sociedade, tendência que se exacerba constantemente com o tornar-se agudo mesmo da luta de classes entre o proletariado e a burguesia. Quanto mais resolutas se fazem as tendências apologéticas da teoria econômica burguesa, tanto mais se intensifica a inclinação a "transfigurar" miticamente os fenômenos sociais, isto é, a transfigurar o capitalismo com ajuda de mitos novos e requentados. (LUKÁCS, 1965, p. 328)

O "descobrimento real das bases econômico-sociais dos fenômenos da sociedade", como se viu, tem implicações de grande vulto para Lukács. Está relacionado à compreensão da historicidade *(Geschichtlichkeit)* de determinada sociedade e da possibilidade (*Möglichkeit*) da práxis consciente e transformadora. Deste modo, tem-se que a crítica às vicissitudes do presente implica nesse descobrimento, no ímpeto ativo e transformador, e não na "transfiguração mítica dos fenômenos sociais". Diante do capitalismo da época do autor húngaro, o sem sentido da vida sob o capitalismo é claro para alguns, como ao próprio Heidegger. No entanto, no autor alemão, a crítica ao capital com base no socialismo seria algo impensável – essa estaria imbuída da "técnica planetária", sendo preciso se remeter para além, para um acontecimento (*Ereingniz*) e para algo mais originário (*ursprünglich*). No que se deve ressaltar: é justamente essa postura, que critica a alienação (*Entfremdung)* capitalista e o ímpeto agressivo dessa sem fazer remissão direta e clara à necessidade de supressão (*Aufhebung*) do capital, que o autor da *Ontologia do ser social* acusa de "transfigurar o capitalismo com mitos novos e requentados". Que fique claro, a postura heideggeriana não é o único nem o principal alvo de Lukács na época. Ele critica o existencialismo, mas principalmente o neopositivismo. Porém, o passo de volta (*Schritt zurück*) heideggeriano e suas implicações são criticados pelo marxista húngaro com vigor.

Diante da crítica do autor alemão à alienação (*Entfremdung*), a última é tomada não só como parte constitutiva do mundo moderno, mas como parte do percurso do ser-

[258] Hoje, não é preciso insistir, o "bem-estar" que menciona Lukács sobre os países desenvolvidos do capitalismo parece ter se tornado uma peça de museu com a crise que atinge a Europa e os EUA.

aí (*Dasein*) na abertura *(Erschlossenheit)* de novos horizontes, de tal feita que não seria pela transformação consciente da realidade objetiva que se deveria combater o ímpeto estranho (*entfremdet*) presente na cotidianidade (*Alltaglichkeit*) e expressa, sobretudo, no domínio do impessoal (*das Man*). Tem-se, pois, seguindo o raciocínio lukacsiano, uma postura romântica até certo ponto, uma postura que critica a tecnologia moderna calcando-se em algo mais originário *(ursprünglich)*. No entanto, não seria só isso:

> Ora, o que é propriamente esta exigência religiosa? É o sentimento vago do homem de que a sua vida é uma vida que carece de sentido, e que ele não se pode orientar nela porque a velha ontologia da religião desabou. (LUKÁCS, 1969, p. 61)

Como se disse, tanto Heidegger como Lukács reconhecem a carência de sentido da vida do homem sob o capitalismo moderno – trata-se de uma vida aviltante em que a vida cotidiana (*Alltagsleben*) aparece usualmente como algo estranho (*entfremdet*). A crítica heideggeriana ao impessoal (*das Man*) e à cotidianidade (*Alltaglichkeit*) pode ser vistas nessa seara. No entanto, o próprio cotidiano – e as bases objetivas desse em determinada época - não são aquilo a ser transformado seguindo o autor alemão; antes, pode-se partir dele para que se possa enxergar uma abertura *(Erschlossenheit)* para algum acontecimento (*Ereingniz*), para algo extraordinário. Ou seja, diante da imanência da dominação do capital, tem-se um apelo à transcendência do Ser (*Sein*) e àquilo mais originário *(ursprünglich)*. O autor de *Ser e tempo*, deste modo, trata de elaborar uma ontologia fundamental e dá um delineamento cuidadoso a ela com base numa hermenêutica do ser-aí (*Dasein)*, também, por não mais poder se orientar pela velha ontologia da religião, que desabou. Tem-se, pois, aquilo que pode ser expresso na dicção lukacsiana como uma espécie de ateísmo o qual, ao mesmo tempo, não apoia-se na atividade crítico-prática e revolucionária, mas numa retração e na busca de algo mais originário. Tem-se um ateísmo que não se atém à imanência da sociabilidade vigente - essa última é vista eivada pela alienação *(Entfremdung*) -, a qual é vista como carente de sentido; Heidegger apela ao extraordinário, a um acontecimento que não pode ser sequer previsto nas relações objetivas concatenadas por nexos "se isso então...será aquilo". Tal ateísmo apela à transcendência e ao remeter ao originário, de tal modo que poderia ser chamado de ateísmo religioso (uma denominação não só de Lukács, mas também de discípulos de Heidegger como Löwith). O autor de *Ser e tempo*, pois, não pode se orientar pela religião que desabou ou pelas certezas de outrora, ao mesmo tempo em que não busca se ater às "bases econômico-sociais dos fenômenos da sociedade", buscando compreender o desenvolvimento objetivo e unitário da história.

Diante de tal situação, diz o autor húngaro sobre tal ateísmo (não especificamente de Heidegger – Lukács tem em mente sobretudo um Sartre ou um Kafka ao dizer isso): “devemos procurar transformar o ateísmo religioso num verdadeiro ateísmo.” (LUKÁCS, 1969, p. 62) Esse verdadeiro ateísmo busca justamente o “descobrimento real das bases econômico-sociais dos fenômenos da sociedade”, com tudo que isso implica. Com isso, seria uma possibilidade (*Möglichkeit*) a busca de uma vida plena de sentido, com a transformação não só das relações de produção, mas da própria vida cotidiana (*Alltagsleben*) – em verdade, o processo pelo qual se revolucionam efetivamente (*wirklich*) relações produtivas e cotidiano é o mesmo e, por isso, o socialismo é visto pelo autor húngaro como a democracia da vida cotidiana, como a democracia socialista. O ateísmo religioso reconhece a carência de sentido da vida burguesa, mas é impotente diante disso. O verdadeiro ateísmo, segundo Lukács, vê a história como fruto da atividade dos próprios homens, devendo-se buscar a práxis coletiva, consciente e amparada na crítica à própria relação-capital, crítica a qual implica na práxis transformadora, revolucionária.

# Parte II: sociedade civil-burguesa (*bürguerliche Gesellschaft*) e supressão (*Aufhebung*) do capital – para uma crítica ao Direito

# CAPÍTULO III: DIREITO E SER SOCIAL

Neste capítulo procuraremos tratar do Direito mostrando sua especificidade. Ela pode ser analisada vendo o processo pelo qual o fenômeno jurídico aparece no seio do ser social (*gesellschaftlichen Seins*) como uma mediação essencial na reprodução de determinada sociabilidade. Desta maneira, pretendemos explicitar que abordar a esfera jurídica, da perspectiva de Lukács, significa dispensar um tratamento essencialmente histórico à mesma, deixando clara a impossibilidade de se enxergar o Direito como um fenômeno autossuficiente. Ao mesmo tempo, é preciso deixar claro como é possível que, ao passo que não é, o fenômeno jurídico pareça ser autônomo quanto à reprodução social. Dialogando com a posição de Heidegger e de Lukács sobre a ontologia, a técnica e a alienação (*Entfremdung*), discutiremos até que ponto a esfera jurídica pode ser considerada meramente "instrumental". Para tanto, abordaremos em um nível maior de concretude aquilo que, em verdade, dá embasamento ao que foi tratado na primeira parte deste texto. Assim, se enfatizamos que as questões centrais à filosofia são, em essência, sociais, agora buscamos explicitar a ontogênese concreta de tais problemas em meio ao desenvolvimento do ser social, o qual, na esteira de Lukács, é compreendido como um complexo de complexos, estando dentre esses o próprio Direito.

## 3.1 Ontologia, história e Direito: um ponto de partida

Tratamos do modo como se relacionam duas das grandes filosofias do século XX. Ao fazê-lo, no entanto, também procuramos explicar que ver conjuntamente ambas as ontologias desenvolvidas por seus autores pode ser muito proveitoso, sendo de grande interesse mostrar, para que se utilize a expressão de Tertulian, o "jogo sutil de afinidades e repulsão" que une Heidegger e Lukács. Nesse meandro nos foi fundamental tratar da alienação (*Entfremdung*) e da questão da história, as quais se relacionaram intimamente às posições acerca da noção de trabalho que cada pensador tomou por parâmetro. Buscamos, deste modo, explicitar um pano de fundo que vem a confluir em duas distintas (e, sob certos aspectos, opostas) críticas à sociedade capitalista da época posterior à Segunda Guerra Mundial. [259] No entanto, se pararmos por ai, estaremos incorrendo em certa unilateralidade, pois, no caso de Lukács, por exemplo, se diz que é essencial a processualidade e a historicidade *(Geschichtlichkeit)* do ser ao passo que essa processualidade não foi cuidadosa e devidamente tratada acima.

Agora, pois, é necessário ultrapassar essa insuficiência, mesmo que lidar com ela de modo plenamente satisfatório seja uma tarefa de difícil execução.

No caso da compreensão da filosofia de Lukács, isso será realizado ao se analisar o próprio processo de produção capitalista como um todo, processo cujo enfoque aqui tratado estará no fenômeno jurídico e em sua especificidade. Ou seja, a filosofia lukacsiana, e seu debate com a filosofia heideggeriana, somente podem ser vistos quando se tem por pano de fundo, e base, o processo concreto e histórico no qual ambos os modos de se pensar o mundo *(Welt)* são efetivos *(wirklich*). E esse processo figura como central no pensamento lukacsiano ao passo que a ontogênese do ser social (*gesellschaftlichen Seins*) do momento presente não esteve no centro das preocupações do autor de *Ser e tempo*. Ao mesmo tempo em que é impossível expor esse processo sem aquilo que dissemos antes (principalmente acerca do processo de "afastamento das barreiras naturais"), é, em verdade, esse desenvolvimento do ser social que dá base concreta às filosofias que constituem nosso ponto de partida. Por isso, esse terceiro capítulo é fundamental e explicita o caráter social da filosofia e da ontologia.

Tratar do modo como o mundo moderno (e capitalista) aparece efetivamente (*wirklich*) em suas determinações concretas, pois, é de enorme importante. E, como

[259] Tertulian menciona que "a visão de Lukács era claramente oposta à de Heidegger acerca dos seguintes problemas: a transcendência do *Dasein*, a natureza do projeto (*Ent-wurf*), a *Geworfenheit* (o ser-jogado) e particularmente a liberdade e seus fundamentos ontológicos." (TERTULIAN, 2009 b, p. 393)

destacado, o próprio Heidegger não pode ser usado como referência para quaisquer compreensões historiográficas acerca do tema, mesmo que possa ter instigado alguns seguidores de sua filosofia a fazê-lo. Agora, pois, não é possível partir do próprio autor alemão – e seria mesmo arbitrário escolher um ou outro seguidor seu para tomar por parâmetro. Neste momento, pois, nosso debate terá uma tonalidade distinta, em que Lukács dá a tônica de modo mais claro ainda, e os temas debatidos anteriormente em relação também a Heidegger aparecem em meio à argumentação lukacsiana acerca do Direito e da ontologia do ser social. Isso requer que tenhamos que enfatizar muito mais um autor que aqui tratamos que outro. Heidegger é avesso a uma compreensão da história em que dialeticamente se articulem nexos "se isso...então será aquilo", é também contrário a uma visão historiográfica. A compreensão processual e dialética da realidade social lhe escapa e é vista por ele, até certo ponto, como "metafísica". Ou seja, pelo que dissemos acima, é claro que o enfoque recairá sobre a compreensão lukacsiana, a qual conscientemente relaciona história, ontologia e o desenvolvimento desigual do ser social (*gesellschaftlichen Seins*) do capitalismo.[260]

Isso não implica em deixarmos de lado o debate Heidegger-Lukács: em verdade, exige que estejamos atentos a ele e que voltemo-nos a pontos específicos desse debate durante a explanação. Ou seja, mesmo que o enfoque esteja no marxista húngaro e em sua teoria, ele somente é possível tendo-se em mente o exposto antes e agora debatido.

Como se pretende demonstrar, esse modo de proceder é proveitoso. No que diz respeito especificamente ao Direito, é preciso enfatizar que no pensador marxista, mesmo que de maneira esparsa, o tratamento do fenômeno jurídico é recorrente. Ele aparece em *Tática e ética*, em *História e consciência de classe*, na *Ontologia do ser social*, por exemplo. Ou seja, ele aparece ao menos de 1919 até 1971 (data da morte de Lukács) na obra do autor, sendo possível, até certo ponto, compreender a posição política lukacsiana partindo-se de seus distintos posicionamentos sobre o Direito. [261] Aqui enfocaremos, no entanto, somente na obra madura do pensador húngaro, em que o

[260] Nesse ponto, por nós já destacado, há uma oposição entre os "métodos" dos autores. Como ressalta Nicolas Tertulian, mesmo que com uma menção – que pode ser questionada e que está presente nas críticas do próprio Lukács a Heidegger – à intuição categorial supostamente presente em Heidegger: "o método heideggeriano não tem nada a ver com um método ontogenético fundamentado na tensão dialética entre subjetividade e objetividade (sua ambição declarada era na verdade de abolir a dualidade sujeito-objeto), na medida em que ele reivindica o apriorismo fenomenológico, a intuição categorial (a famosa *kategorieale Anschauung husserlianne*) como pedra de toque." (TERTULIAN, 2009 b, p. 395)

[261] Tratar do tema implicaria ver como Lenin influencia diferentemente as obras do autor, por exemplo. Sua presença é ausente em *Tática e ética*, marcante em *História e consciência de classe* e apropriada criticamente na *Ontologia do ser social*.

debate com as posições heideggerianas é explícito. O importante nesse ponto é que o Direito percorre a obra lukacsiana, sendo importante tratá-lo com cuidado.

Quando se trata de Heidegger, no entanto, tem-se um panorama distinto. O autor alemão nunca tratou da esfera jurídica em seu sentido moderno – como dito, ele buscou novos horizontes justamente com um "passo de volta" (*Schritt zurück*) quanto à modernidade e a suas determinações; por isso, pode-se certamente tratar do Direito partindo do autor de *Ser e tempo*. No entanto, não é possível tratar do Direito no autor. Talvez seja possível tratar da justiça e de princípios sobre os quais poderia ser possível se estabelecer uma abordagem do Direito, mas não é possível tratar de algo como "o Direito em Heidegger". Isso extrapolaria uma leitura imanente[262] da obra do filósofo.

Isto posto, dado que tratamos debate Heidegger-Lukács e não do debate entre os lukacsianos e os heideggerianos, não é justo que partamos daquilo apontado por pensadores de inspiração heideggeriana como Aluísio Ferraz Pereira e Jeannette Maman. Nem é legítimo confrontarmos tal abordagem com a lukacsiana ou a dos lukacsianos. Assim, delinearemos o tratamento ao Direito tendo por suposto o debate anteriormente traçado – e, quando necessário, explicitaremos os nexos existentes entre o que foi visto antes e o que é visto nessa segunda parte do escrito, dedicada ao fenômeno jurídico. Dialogamos com as posições heideggerianas, principalmente aquelas relativas à alienação (*Entfremdung*), certamente. Mas não buscamos contrapor o Direito em Heidegger ao Direito em Lukács – como dito, isso sequer é possível.[263] Por isso, o significado de uma crítica ontológica ao Direito aparecerá, principalmente, com referência à ontologia do ser social, desenvolvida por Lukács partindo-se dos apontamentos de Marx e Engels. Ou seja, ao mesmo tempo em que a apreensão do próprio movimento do real (em que o Direito tem uma função importante) é que conforma o projeto da ontologia lukacsiana, somente é possível compreender os posicionamentos de Lukács sobre o Direito tendo como referência sua ontologia.

Termos por referência a obra tardia do autor húngaro, a qual foi tratada acima. Não pretendemos, pois, expor os distintos modos de se pensar o fenômeno jurídico que perpassam a obra lukacsiana. Temos como principal referência o Lukács posterior à década de 30, época em que seu pensamento tem seus delineamentos principais consolidados. (Cf. MÉSZÁROS, 1972) Ou seja, trataremos da abordagem ontológica

[262] Sobre a noção de leitura imanente, Cf. CHASIN, 2009.

[263] Bem diz Mascaro nesse sentido ao enfatizar que "Heidegger não se ocupa diretamente de assuntos jurídicos, não é jurista de formação. Assim sendo, o aproveitamento de sua filosofia para o direito se faz como possibilidade." (MASCARO, 2012, p. 396)

acerca do Direito tendo por principal escopo desenvolver historicamente o complexo jurídico de modo a explicitar a peculiaridade deste em meio à totalidade social. Se, como disse Lukács em uma passagem citada anteriormente, "a crítica de Marx é uma crítica ontológica", procuramos uma efetiva (*wirklich*) crítica ontológica ao Direito.[264] E, para que isso seja possível, um debate acerca da relação entre o complexo jurídico e a alienação (*Entfremdung*) pode ser de grande serventia, dado que, inclusive na literatura marxista, não raro, o campo jurídico foi considerado como mero instrumento por meio do qual as classes sociais fariam valer seu interesse (o que, como pretendemos mostrar, é uma redução inaceitável). Ou seja, a esfera jurídica foi considerada como um mero suporte "neutro" de "interesses classistas" quando, em verdade, ontologicamente, o Direito é indissociável de determinações da sociabilidade do capital, como a alienação capitalista. Tratar-se-á da esfera jurídica de uma perspectiva ontogenética, por conseguinte, apontando-se no sentido de uma compreensão que rompa com o fetichismo segundo o qual o Direito é autossuficiente e, como tal, somente é "permeado" por questões políticas, econômicas, ideológicas. Essas esferas sociais enumeradas não são dissociáveis do fenômeno jurídico, sendo, no processo histórico-social, constitutivas e inseparáveis do mesmo. Este, por seu turno, não pode ser visto enquanto o momento preponderante (*übergreifendes Moment*) na reprodução do ser social (*gesellschaftlichen Seins*). E, para se compreender isso, é preciso que se trate concretamente da ontogênese de tal esfera.

[264] Isso, em parte, foi começado em SARTORI, 2010.

## 3.2 As bases de uma crítica ontológica ao Direito em Lukács: o complexo jurídico e sua historicidade *(Geschichtlichkeit)*

Como dissemos, em uma perspectiva ontológica, tratar do fenômeno jurídico outorgando-lhe completa autonomia é errôneo.[265] No que diz respeito ao tema que abordamos aqui, deve-se apontar que tanto Heidegger como Lukács foram críticos das chamadas "disciplinas especializadas". É mesmo preciso reconhecer, quando se busca um tratamento marxista ao Direito, que esse último "ocupa posição muito secundária nas pesquisas teóricas de Marx." (ENGELS; KAUTSKY, 2012, p. 34) Enquanto o autor de *Ser e tempo* sequer tratou do Direito em sentido moderno, no campo marxista, "as pesquisas teóricas de Marx" não tiveram por central o tema, mesmo que o considerassem. Assim, no marxismo, do ponto de vista teórico, ter o Direito como algo primordial e fundamental pode ser equivocado – percebe-se isso desde cedo. Insistir sobre esse ponto é importante na medida em que uma das formas pelas quais o autor da *Ontologia do ser social* procura retirar o Direito do claro-escuro em que o stalinismo colocou fenômenos sociais distintos foi buscar a peculiaridade e o *locus* específico desses últimos. Sob essa luz, pode-se dizer que o stalinismo é uma "perversão teórica e prática" do marxismo, sendo preciso compreender o todo social com suas mediações particulares e tendo em conta a totalidade social em que o Direito não se conforma nem pode se conformar como o momento preponderante (*übergreifendes Moment*). Aquilo que procurou Lukács foi uma crítica ontológica em que os fenômenos sociais estão sempre relacionados, de modo complexo e mediado, com o todo social. Disse Tertulian:

> A última grande obra de Lukács *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins* é inspirada pela convicção de que uma regeneração da práxis socialista passa inevitavelmente pela ruptura com o marxismo imobilizado, que havia garantido por seu necessitarismo e por seu "economicismo", tanto o oportunismo da socialdemocracia anterior à primeira guerra mundial, quanto, sobre um outro plano, o stalinismo. Lukács ai propõe restituir à política, ao Direito, à moralidade, a ética o lugar que lhes corresponde na topografia da sociedade, demonstrando que a densidade e a complexidade do tecido social excluem toda codificação a partir de normas abstratas. Gigantesca empreitada histórica de regulação autoritária da vida social, o stalinismo não é uma encarnação do marxismo, mas sua perversão teórica e prática. (TERTULIAN, 2007 b, p. 39)

Uma crítica ontológica ao Direito, neste sentido, mostra-se de grande importância para que o marxismo não repise concepções equivocadas e redutoras as quais, seja sob o stalinismo, seja sob a égide do marxismo ossificado da Segunda

[265] Consideramos, nesse sentido, um grave equívoco as teorizações de Varga, que aproxima crítica lukacsiana à aparente autonomia do Direito à teoria de Luhmann sobre a *autopoiesis*. Cf. VARGA, 2012.

Internacional, tornaram-se cânones.[266] O dogma do "Direito socialista" e a equação entre a propriedade jurídico-estatal dos meios de produção e socialismo, por exemplo, foram tidos como inquestionáveis por ambas as vertentes mencionadas. A compreensão do fenômeno jurídico presente na *Ontologia do ser social*, por seu turno, vai contra tais postulados, os quais vêm sendo questionados, sobretudo, por Márcio Naves no Brasil.[267] Esse autor mencionado certamente tem uma compreensão distinta da nossa e daquela de Lukács (parte, substancialmente, de Althusser); no entanto, é importante destacar a contribuição que traz à crítica ao Direito de modo que, quando oportuno, trataremos de certos aspectos de sua crítica e daquele que embasa a mesma, Pachukanis.

Para que possamos tratar do Direito com cuidado, é bom que se comece a ver algo que toca de modo mais patente o primeiro ponto mencionado: o caráter histórico e, como tal, transitório da esfera jurídica, o que é inseparável da teorização lukacsiana sobre a processualidade a historicidade *(Geschichtlichkeit)* do ser. Diz Lukács:

> Sendo assim, caracterizamos como temporais, em linha de princípio, os confins histórico-sociais, isto é, a gênese e a extensão da esfera do Direito. Sabemos, todavia que, em termos ontológicos, estes pontos iniciais e terminais se manifestam como algo muito mais concreto que a simples determinação de período. (LUKÁCS, 1981 b, pp. CVI - CVII)

"Em termos ontológicos" o fenômeno jurídico - e as determinações que esse acompanha - não é algo inerente a qualquer condição humana, segundo Lukács. E esse é um dos principais pontos a se ter em conta. Esse fenômeno é fruto do desenvolvimento social do homem, desenvolvimento esse cuja base está no já mencionado afastamento das barreiras naturais (e o último só pode ser entendido tendo-se em conta aquilo dito antes). São temporais os "confins histórico-sociais", "a gênese e a extensão" da esfera jurídica, restando claro o modo como se explicita a metodologia ontológico-genética do autor da *Ontologia do ser social*. Somente compreendendo o processo histórico e os nexos "se isso...então será aquilo" é possível, segundo o autor, uma compreensão justa

[266] Dilmaisa Costa é precisa sobre esse tema ao dizer que "mais que uma simples crítica, nosso autor realiza um *tertium datur* tanto em relação ao marxismo vulgar que compreende os fenômenos sociais como derivações mecânicas das legalidades econômicas, quanto às proposições idealistas ao situarem estes mesmos fenômenos exclusivamente na esfera da subjetividade." (COSTA, 2007, pp. 15-16)

[267] Nesse sentido, embora Márcio Naves parta de Althusser e de Pachukanis – e não de Lukács - em sua crítica ao stalinismo, pode-se dizer que há certa convergência entre ele e o marxista húngaro quando, imbuído pela busca de uma sociedade socialista, Naves diz: "a incapacidade de uma análise marxista dos problemas de transição socialista é o verdadeiro ponto cego da atividade teórica da esquerda e um dos meios privilegiados por onde penetra a ideologia burguesa, particularmente a ideologia jurídica burguesa. No cerne desta dificuldade encontra-se a substituição das categorias marxistas pelas figuras do Direito, notadamente pela propriedade. A simples transferência da titularidade dos meios de produção da burguesia privada teria assegurado, por si só a extinção do capitalismo na União Soviética." (NAVES, 1998, p. 75) Como se verá à frente, a crítica ao próprio Direito e à própria ideologia jurídica também é considerada essencial pelo autor da *Ontologia do ser social* ao se buscar o socialismo.

acerca do Direito. Nisso, se Heidegger não tem por essencial à sua filosofia a historiografia, o mesmo não se dá no autor húngaro que, até certo ponto, terá um enfoque que o autor de *Ser e tempo* não deixaria de taxar como historiográfico e, assim, preso justamente àquilo que se pretende criticar. Para a ontologia do ser social, no entanto, a abordagem ontogenética é um requisito essencial para compreender o Direito partindo-se do desenvolvimento do todo social, e não o tomando como algo dado independentemente de seu processo formativo. [268]

Esse ponto é essencial. Pachukanis, por exemplo, fora criticado por "reconhecer a existência do direito somente na sociedade burguesa". (PACHUKANIS, 1989, p. 9) Esse grande teórico marxista, pois, deparou-se com críticas com as quais foi obrigado a concordar "com reservas precisas" (PACHUKANIS, 1989, p. 9) justamente por não ter dado um tratamento ontogenético ao fenômeno jurídico. Ou seja, já no início do tratamento dispensado ao complexo jurídico em uma crítica ontológica, é preciso se passar por um ponto que gerou muitas divergências quanto à obra desse grande teórico marxista do Direito. Por isso, o debate Heidegger-Lukács ganha contornos importantes quanto há no marxista húngaro uma defesa decidida da abordagem historiográfica, a qual se explicita em maior grau de concretude justamente ao se tratar do Direito.

Para ambos os pensadores, Heidegger e Lukács, tratar a esfera jurídica como uma estrutura supra-histórica seria um erro grave. No entanto, somente no autor da *Ontologia do ser social* a historicidade *(Geschichtlichkeit)* do Direito pode ser compreendida com recurso à sua gênese histórica concreta, relacionada a nexos "se isso...então será aquilo". Como dito, em Heidegger, ao contrário do que se dá para o marxista húngaro, a busca pelos nexos causais que resultam no ser do Direito não pode ser central. Essa é uma importante distinção entre ambos os autores e ela deixa marcas quando se tem em mente o tratamento dispensado à esfera jurídica. [269]

---

[268] É importante destacar que esse processo formativo não é visto normalmente pelos filósofos do Direito como algo importante. E mais, por vezes a apreensão da própria peculiaridade do Direito é deixada de lado em prol da mera possibilidade de se operar na esfera jurídica de modo satisfatório de acordo com critérios "técnico-jurídicos". Veja-se, por exemplo, o que diz Hart, que chega ao ponto de questionar a própria serventia de se poder definir o que é o Direito: "é desse modo que mesmo hábeis juristas têm sentido que, embora conheçam o direito, há muito acerca do direito e das suas relações com outras coisas que não são capazes de explicar e que não compreendem plenamente. Tal como o homem que é capaz de ir de um ponto a outro numa cidade familiar, mas não é capaz de explicar ou mostrar a outros como fazê-lo, aqueles que insistem por uma definição, precisam de um mapa que demonstre claramente as relações tenuamente sentidas entre o direito que conhecem e as outras coisas." (HART, 2003, p. 18-19)

[269] Como dito, tratamos somente de Heidegger aqui, e não dos heideggerianos ou daqueles inspirados no autor. Não seria justo, por exemplo, dizer que Jeannette Maman deixa de buscar o processo histórico pelo qual o ordenamento brasileiro se consolida depois de 1988. Cf. MAMAN, 2003.

Em nossa abordagem, não pretendemos, nesse nível de análise, uma crítica a Pachukanis. Isso se dá até mesmo porque esse grande autor pretendeu, e conseguiu, dar ensejo a ao início de uma crítica ao Direito. Diz ele sobre sua obra magna, *Teoria geral do Direito e o marxismo:* "de qualquer maneira, o presente trabalho não pretende ser de jeito nenhum fio de Ariadne marxista no domínio da teoria geral do direito; ao contrário, pois em grande parte foi escrito objetivando o esclarecimento pessoal." (PACHUKANIS, 1988, p. 1) O grande crítico marxista do Direito, pois, estabeleceu delineamentos gerais para uma tarefa a ser prosseguida, dando uma ênfase diferente daquela dada por Lukács (mesmo havendo certos pontos de contato nas críticas de ambos autores ao Direito). Ou seja, agora, é possível destacarmos como a abordagem lukacsiana pode também oferecer soluções para dilemas com os quais Pachukanis teve dificuldade em lidar. E, para que possamos fazer isso, a oposição estabelecida previamente entre Heidegger e Lukács, oposição essa que lança luz sobre a noção de ontologia e de crítica ontológica do marxista húngaro, é fundamental.

Segundo Lukács, sem a compreensão da gênese da esfera jurídica, perder-se-ia a peculiaridade do fenômeno e as determinações dele apareceriam apagadas ou mistificadas. Sua concretude poderia ser deixada de lado, sendo a esfera considerada, como meramente "falsa", "ilusória" [270] ao passo que, se há ilusões e falsidades que possam decorrer do ser do Direito, isso se deve à própria relação dessa esfera do ser social (*gesellschaftlichen Seins*) com a totalidade histórico-social. Sem a ontogênese, da crítica ontológica se passaria ao uso de modelos mais ou menos abstratos para tratar do complexo social jurídico, saindo-se da busca da processualidade e da historicidade *(Geschichtlichkeit)* do ser social rumo a um modo idealista de se conceber o ser do Direito. Como dito por Tertulian, isso seria impensável numa crítica ontológica em que, teórica e praticamente, "a densidade e a complexidade do tecido social excluem toda codificação a partir de normas abstratas." O viés ontológico de Lukács, deste modo, pode ser considerado também como uma reação à "codificação" a que foi submetido o "marxismo" no século XX, principalmente sob a tutela da extinta URSS.

Ou seja, para a ontologia do ser social lukacsiana, quando se procura uma compreensão justa da esfera jurídica, o essencial é o processo histórico-social no qual o fenômeno jurídico se configura; e esse processo sequer pode ser ligado de modo cego e

[270] Diz Tarso de Melo em uma perspectiva marxista – embora distinta da nossa: "se as formas jurídicas são falsas quanto à neutralidade com que se afirmam, disso não se pode concluir que elas não existam. Ao contrário, a falsificação da realidade é justamente sua forma de existir." (MELO, 2009, p. 131)

unilateral a um "período".[271] No que, novamente, tangenciamos a dificuldade encontrada por Pachukanis, dificuldade essa a qual foi mencionada acima. Para que possamos tratar desse tema de modo cuidadoso, há de se avaliar os próprios processos sociais que dão base à emergência do complexo jurídico. Assim, é preciso reconhecer o Direito como um fenômeno que tem uma origem e um termo, e como algo que não pode ser superado (*aufgehoben*) do dia para a noite. Seguindo o marxista húngaro, não há, pois, homologia perfeita entre o desenvolvimento das estruturas sociais e aquele dos fenômenos sociais ligados a essa estrutura, sendo preciso sempre buscar a compreensão do todo social e das relações e mediações que permeiam esse todo de modo contraditório.[272] Ou seja, tem-se que só a compreensão das contradições sociais, dialeticamente articuladas, pode dar ensejo à compreensão do Direito. Esse último está relacionado ao próprio ser social (*gesellschaftlichen Seins*), tendo autonomia relativa quanto a outras esferas, ao mesmo tempo em que nunca pode ser apartado delas. A compreensão do fenômeno jurídico, pois, é inseparável da investigação acerca das contradições da própria sociedade. Não se pode partir do Direito como algo dado – é necessária uma visão ampla do processo social no qual a esfera jurídica conforma-se. Ao contrário do que se dá em Heidegger, pois, Lukács não busca um tratamento fenomenológico do fenômeno jurídico – ele procura a ontogênese do complexo, ontogênese essa que tem por central a apreensão de nexos objetivos concatenados em cadeias causais objetivas geradas no seio do ser social.

É claro o pensador húngaro ao afirmar o caráter transitório do Direito. Não se busca, pois, partir do fenômeno jurídico rumo à justiça, por exemplo – antes, procura-se compreender a objetividade *(Gegenständlichkeit*), a historicidade *(Geschichtlichkeit)* e a transitoriedade do próprio complexo jurídico. A preposição segundo a qual "onde há

[271] Voltaremos ao tema mais à frente, quando discutirmos em que sentido o Direito deve ser relacionado necessariamente com a sociedade capitalista ou com o domínio do capital. Veremos a questão relacionando-a a noção de "forma jurídica" a qual se coloca como tal somente na sociedade civil-burguesa (*bürguerliche Gesellschaft*). Vale mencionar aquilo que diz Márcio Naves desde já: "Só na sociedade burguesa a forma jurídica alcança o seu mais alto grau de abstração, o que permite que ela se torne realmente verdadeira apenas no interior desse modo de produção, da mesma maneira que o trabalho só se torna trabalho realmente abstrato na sociedade capitalista." (NAVES, 2000 b, p. 50)

[272] Sob este aspecto, Mészáros está certo ao dizer que "as categorias centrais da dialética de Lukács são os – correlatos e correlacionados – conceitos de 'totalidade' e de 'mediação'". (MÉSZÁROS, 1972, p. 61) José Paulo Netto complementa nesse sentido: "a totalidade sem mediação é inerte: as contradições [...] não se desenvolveriam em encadeamentos e séries determinadas e determinantes, nem apresentariam caráter de necessidade. A mediação por seu turno, só existe nos e entre os complexos constitutivos da totalidade – carece de efetividade fora de sua dialética imanente." (CARVALHO; NETTO, 2005, p. 82)

sociedade há direito", pois, é vista como absurda.[273] E, deve-se dizer, tal "evidência", em grande parte constitutiva da vida cotidiana (*Alltagsleben*) moderna, também pode ser criticada por um viés heideggeriano, certamente. [274] Isso, porém, não resultaria na busca dos nexos objetivos que redundam na análise do processo formativo do ser do Direito moderno e burguês. São esses nexos que o marxista húngaro procura explicitar, ao passo que, para o autor de *Ser e tempo,* tal abordagem não poderia deixar encobrir as questões autênticas (*eigentlich*) e fundamentais – no limite – à própria liberdade humana e ao desencobrimento daquilo mais originário *(ursprünglich)*. Para Heidegger, seria desejável buscar a historicidade *(Geschichtlichkeit)* de um fenômeno. No entanto, isto não estaria ligado aos nexos "se isso...então será aquilo" os quais seriam típicos de uma concepção ligada à técnica moderna, ela mesma, relacionada à metafísica, à alienação *(Entfremdung*) e à perda de si (*Verlorenheit*) na cotidianidade (Alltaglichkeit). O método ontogenético de Lukács não seria visto pelo autor alemão com bons olhos.

Isso é importante aqui na medida em que o autor húngaro reconhece méritos em Heidegger, sobretudo quando esse trata da alienação (*Entfremdung*) e da reificação (*Verdinglichung*) capitalistas. Mas o marxista critica o autor alemão por, ao final, rejeitar enquanto "'temporalidade vulgar' a história econômica e social, a única concreta e verdadeira." Com isso, Lukács – com referência à metodologia ontológico-genética - pretendia escapar do "perigo da ocultação das mediações concretas na apreensão estritamente fenomenológica do real." (TERTULIAN, 2011, p. 27) A abordagem ontogenética, pois, busca uma crítica ontológica em que se trata dos nexos objetivos presentes no ser social (*gesellschaftlichen Seins*), e efetivos (*wirklich)* na própria esfera jurídica. Nesse sentido, não é exagero dizer que a concepção de ontologia lukacsiana, em que baseia sua crítica ao complexo jurídico, conforma-se também em oposição à concepção de historicidade *(Geschichtlichkeit)* que o marxista húngaro acredita encontrar no autor de *Ser e tempo*. Parte da insistência de Lukács em uma abordagem ontogenética, pois, vem de sua crítica à concepção de ontologia defendida por Heidegger. Continuemos com a abordagem que passa pelo campo jurídico, pois.

---

[273] Em um conhecido manual de Direito, afirma-se: "no atual estágio de conhecimentos científicos sobre o Direito, é predominante o entendimento de que não há sociedade sem Direito: *Ubi societas ibi jus*. [...] Indaga-se desde logo, portanto, qual a causa dessa correlação entre sociedade e Direito. E a resposta está na função que o Direito exerce na sociedade: a função ordenadora, isto é, de coordenação dos interesses que se manifestam na vida social, de modo a organizar a coordenação entre pessoas e compor conflitos que se verificam entre seus membros." (CINTRA, DINAMARCO e GRINOVER, 2005, p. 21)

[274] Para uma crítica que vai também nesse sentido, Cf. MAMAN, 2003.

Em uma ontologia do ser social, caso se queira compreender o Direito de modo ausente de mistificação, seria preciso partir da constatação da historicidade *(Geschichtlichkeit)* do fenômeno jurídico. Quanto a isso, alguém inspirado em Heidegger não teria oposições, porém. É bom apontar, pois, que no autor húngaro essa historicidade está ligada a certas determinações sociais as quais constituiriam nexos objetivos relacionados dialeticamente no todo social. Assim, a esfera jurídica seria indissociável de outras esferas do ser social (*gesellschaftlichen Seins*), as quais somente surgem no transcorrer da história, tratando-se, assim, de um fenômeno essencialmente histórico-social e transitório, e não qualquer espécie de "condição humana". [275] Não seria porque questões atinentes à justiça, por exemplo, permearam a história da humanidade que o Direito (como compreendido modernamente, com leis "impessoais"[276], "gerais", etc.) sempre esteve presente. [277] Sob este aspecto, o que diz Lukács sobre o caráter essencialmente social da alienação (*Entfremdung*) é igualmente válido para o Direito, como fica claro na passagem a seguir:

> Nós temos que tratar com um desenvolvimento histórico-social e não com uma "estrutura" supra-histórica de convivência humana. O Direito, por exemplo, como forma social manifesta de efetiva (*wirklich*) separação entre "ser" (*Sein*) e "dever-ser" (*Sollen*) pela imediacidade da vida cotidiana (*Alltagsleben*) é um produto relativamente tardio da divisão social do trabalho. (LUKÁCS, 1981 d, p. 690)

Trataremos depois da mencionada distinção entre "ser" (*Sein*) e "dever-ser" (*Sollen*) - distinção essa questionada por Heidegger – (Cf. MAMAN, 2003), bem como do desenvolvimento da divisão do trabalho no seio do ser social (*gesellschaftlichen Seins*); por ora, basta mencionarmos que eles são essenciais ao Direito como concebido modernamente. São constitutivas do ser da esfera jurídica de modo que o processo de desenvolvimento deles é parte daquilo que pode elucidar a peculiaridade da esfera

[275] É bom destacar que Lukács aponta que, ao final, Heidegger vem a enxergar a alienação (*Entfremdung*) como uma espécie de "condição humana".

[276] Weber, a quem Lukács esteve ligado durante sua formação intelectual, não cansou de destacar esse caráter do Direito – os reflexos dos posicionamentos weberianos sobre Lukács são claros em *História e consciência de classe*. Na *Ontologia do ser social*, no entanto, isso se dá em muito menor escala, muito embora o pensador húngaro ainda respeite o sociólogo alemão. Sobre o Direito no jovem Lukács, Cf. ALMEIDA, 2006. Sobre a "impessoalidade" da lei e alienação (*Entfremdung*), Cf. SARTORI, 2010.

[277] Por vezes, ao se procurar escapar de uma visão reducionista do Direito, pensadores progressistas procuram tratar sob a alcunha de "filosofia do Direito" de temas relacionados à ética, à justiça, ao convívio social em seu sentido mais amplo. Como estamos destacando, tal procedimento pode conter uma verdade muito importante na medida em que busca compreender o Direito em meio à totalidade social. Porém, caso se queira extrapolar os limites e a especificidade da esfera jurídica dizendo que a questão do justo e da ética são também questões "jurídicas", partindo-se do raciocínio de Lukács, tem-se um sério equívoco. É possível dizer que o âmbito jurídico pode ser tratado de modo proveitoso tendo em conta questões éticas – no entanto, seria ilusório acreditar que tratar de questões éticas com um viés jurídico seria algo a ser valorizado.

jurídica. Não se parte, pois, do Direito como algo dado para que, em seguida, veja-se que se tem uma esfera marcada pela especialização e por uma abordagem considerada tecnicista (embora possa haver certa verdade nisso) – antes, se tem por central o processo social em que a divisão social do trabalho se configura de modo aviltante e, daí, vê-se a esfera jurídica como um fruto do desenvolvimento histórico-social. [278] Esse desenvolvimento, por seu turno, permeia a própria estrutura da vida cotidiana (*Alltagsleben*), sendo bom que se note que só quando o cotidiano mesmo é marcado pela influência de aspectos do fenômeno jurídico – como a separação entre ser e dever-ser – pode-se ter uma esfera jurídica em sentido mais próprio. [279]

Agora é preciso somente que reste claro que, para Lukács, não se tem no Direito uma "estrutura" basilar à convivência e à sociabilidade humana, mas um fenômeno essencialmente histórico e transitório, o qual é produto tardio do desenvolvimento social e da divisão social do trabalho. Sem que se compreenda que a esfera jurídica é parte de um processo social e histórico, pois, não pode haver compreensão justa desse fenômeno. Na *Ontologia do ser social*, o Direito, em sua especificidade, só pode ser visto em meio a um processo de complexificação social em que esferas da vida anteriormente indistintas vêm a se diferenciar, dando ensejo a novas esferas. Isso, por sua vez, envolve a compreensão do próprio processo social em que o homem faz sua própria história sob condições alheias às suas escolhas imediatas. Uma crítica ao Direito sempre parte, pois, de uma perspectiva ontológica e genética, sendo as análises pachukanianas muito proveitosas, mas, em hipótese alguma "o fio de Ariadne marxista no domínio da teoria geral do direito", como destaca o autor da *Teoria geral do Direito e o marxismo.*

A historicidade *(Geschichtlichkeit)* e a processualidade do ser, pois, são essenciais de tal modo que tudo aquilo que se colocou sobre o processo de afastamento das barreiras naturais vem à tona de modo mais concreto neste momento em que a práxis dos homens é considerada em unidade indissolúvel com os complexos sociais,

[278] Nesse sentido, é bom que se trate do processo concreto e os meandros pelos quais se dá aquilo que Alysson Mascaro aponta sobre o desenvolvimento do Direito na sociedade capitalista: "entre os modernos a compreensão do direito vai se encaminhando em passos largos à técnica, à previsibilidade, ao pleno domínio da legislação e das decisões." (MASCARO, 2003, p. 42) Como bem aponta o pensador brasileiro, não basta que se constate que há uma abordagem tecnicista no Direito: é preciso que se permeie as determinações concretas dessa abordagem, o que implica na compreensão do processo histórico objetivo pelo qual o ser do Direito se conforma como tal.

[279] É bom que se destaque a importância atribuída à vida cotidiana (*Alltagsleben*) na análise lukacsiana. Como diz Miguel Vedda sobre a obra tardia de Lukács, "a cotidianidade (*Alltaglichkeit)* emerge, por sua vez, como um dos temas fundamentais e como ponto de partida metodológico" (VEDDA, 2006, p. 134) A isso acrescenta Gilmaísa Costa: "portanto, a vida cotidiana é o palco em que as realizações factuais, assim como as ideológicas, podem gradativamente ir amadurecendo no sentido da sociabilidade, mesmo que o cotidiano apareça aos homens na sua intrincada carência de sentido." (COSTA, 2007, p. 155)

que mediam a atividade social. Isso significa que, para uma compreensão e para uma crítica ontológica do Direito, é preciso que se tenha em mente a reprodução do todo social. O que, por um lado, significa que se tem a ênfase no processo histórico e, por outro, expressa a necessidade de se considerar o caráter crescentemente social dos complexos sociais. Como disse Costa sobre a ontologia lukacsiana: "o processo de reprodução social se efetiva mediante o recuo das barreiras naturais; neste, os momentos sociais predominam cada vez mais sobre os momentos naturais." (COSTA, 2007, p. 41) Ou seja, a própria ênfase na processualidade e na historicidade do ser social (*gesellschaftlichen Seins*) remete para a compreensão do campo jurídico enquanto uma determinação social – e não natural e imutável – do desenvolvimento humano.

Ao se tratar da esfera jurídica, pois, seria preciso ter em conta que "o peso de elementos puramente naturais vem sendo constantemente diminuído em relação aos momentos sociais." (COSTA, 2007, p. 134) A gênese, o desenvolvimento e mesmo o eventual termo do fenômeno jurídico decorrem da própria atividade dos homens, mesmo que essa atividade, na "pré-história do gênero humano", seja permeada pela impossibilidade do controle social consciente das condições de vida do homem, ou seja, por aquilo que tratamos no segundo capítulo, pela alienação (*Entfremdung*).

Uma crítica ontológica ao Direito não poderia deixar isso de lado. Assim, ressaltada preliminarmente a importância da compreensão da história nos distintos autores, e visto também que esses diversos modos de se pensar têm consequências importantes ao se tratar do fenômeno jurídico, é possível partir para um patamar mais eivado pela concretude. Ele diz respeito ao entendimento lukacsiano acerca do trabalho concreto, esse último o qual, para o autor, é a protoforma (*Urform*) da práxis social, o que é de grande importância ao se ter em mente a contraposição Heidegger-Lukács. [280]

O próprio trabalho foi visto como uma espécie de agressão, como algo intrusivo, como um assalto por Heidegger – o marxista húngaro não concorda com esse posicionamento, de modo que, neste momento, é preciso que se veja com mais cuidado aquilo que compreende Lukács ao tratar do trabalho concreto - como dito, distinto do

[280] A passagem de Tertulian mostra como é essencial à crítica lukacsiana a Heidegger a noção de trabalho: "uma linha de clivagem muito clara separa também sua aproximação com a 'ontologia fundamental', de Heidegger ou a 'ontologia fenomenológica' desenvolvida por Sartre em *O ser e o Nada*. A crítica principal dirigida por Lukács para o 'ser-no-mundo' (*In-der-Welt-Sein*) heideggeriano é de ter ignorado o papel fundamental do trabalho, portanto, a troca de substâncias entre a sociedade e a natureza na constituição do *Dasein [...]*. Não é possível chegar a uma verdadeira teoria da intersubjetividade, da constituição do *Mit-sein* (para utilizar a terminologia heideggeriana) sem levar em consideração a sociabilidade consubstancial do ato de trabalho, portanto, sem reconhecer a importância do metabolismo entre sociedade e natureza." (TERTULIAN, 2009 b, p. 377)

trabalho abstrato, do trabalho alienado (*entfremdente Arbeit*), subsumidos à divisão do trabalho capitalista e aos imperativos reprodutivos do capital.[281] Vejamos como isso se dá ao se ter em conta o complexo jurídico, visto pelo autor da *Ontologia do ser social* como espaço para a práxis social, a qual tem por protoforma (*Urform*) o trabalho.

Lukács diz que "não há proposição jurídica que não seja também uma posição teleológica ou que não contenha o pressuposto de posições teleológicas." (LUKÁCS, 1979, p. 75) Percebe-se, pois, que tudo o que foi colocado sobre o trabalho como "protoforma (*Urform*) da práxis social" aparece aqui em um grau de concretude maior. Antes dissemos que "a sociabilidade, a primeira divisão do trabalho, a linguagem, etc. surgem sem dúvida do trabalho, mas não numa sucessão temporal claramente determinável, e sim simultaneamente, quanto à essência." [282] Com isso mostramos que mesmo as características mais basilares do homem são já, em si, sociais. O Direito, assim, tem sua constituição permeada pela práxis social – a proposição jurídica é também uma posição teleológica. Isso, porém, não significa, como dito, que seja possível deixar de lado as relações sociais que permeiam determinada práxis.

Ou seja, a proposição jurídica é um tipo de práxis social, mas não pode ser igualada ao trabalho concreto, mesmo que este lhe sirva como protoforma (*Urform*). E esse ponto é essencial ao se ter em conta a historicidade *(Geschichtlichkeit)* do complexo jurídico, tema que permeia também a obra de Pachukanis.

Entender o Direito só é possível (deste ponto de vista) na medida em que a peculiaridade da prática jurídica é explicitada. Isso, por seu turno, remete à compreensão da relação existente entre a práxis jurídica e os outros modos particulares de práxis social. Somente ao se ter em mente o próprio processo objetivo no qual o fenômeno jurídico se insere é viável enxergá-lo de modo adequado; ao mesmo tempo, a esfera jurídica – sob hipótese alguma – pode ser reduzida a um campo "neutro" em que os diferentes interesses sociais e as diversas esferas sociais têm expressão. O autor húngaro tenta escapar destes dois equívocos igualmente reducionistas. Ao passo que é indissociável dos complexos sociais que compõem a totalidade do ser social (*gesellschaftlichen Seins*), o Direito tem sua especificidade, sendo preciso – em uma crítica ontológica – tratar com o devido cuidado dessa tensão dialética entre o caráter

[281] Como diz Fortes, o trabalho abstrato "aparece como elemento que dissolve o humano, como atividade inibidora do pleno desenvolvimento dos indivíduos – a alienação (*Entfremdung*)." (FORTES, 2012, p. 76)
[282] Diz Marx sobre a linguagem que "com referência ao indivíduo singular, está claro, por exemplo, que ele próprio só se relaciona à linguagem como sendo *a sua própria* linguagem na qualidade de membro natural de uma comunidade humana. A linguagem como produto de um indivíduo singular é um absurdo." (MARX, 2011, p. 402)

geral de uma determinada sociabilidade e a especificidade de uma esfera particular do ser social que se apresenta em determinado momento. Como bem diz Mészáros sobre a dialética de Lukács: "não se pode apreender a 'especificidade' sem identificar inúmeras interconexões com determinado sistema complexo de mediações" (MÉSZÁROS, 1972, p. 72) Tratar do Direito, pois, implica na compreensão da totalidade do ser social ao mesmo tempo em que há de se ter sempre em mente o caráter específico dessa esfera.[283]

Agora, para que essa questão ganhe concretude, na esteira da ontologia lukacsiana, devemos enfatizar que o ser social (*gesellschaftlichen Seins*) não pode de modo algum ser visto como algo destituído de complexidade – ele é, nas palavras de Lukács, um "complexo de complexos", devendo-se considerar:

> O fato ontológico de que todos os atos, relações, etc. – por mais simples que possam se apresentar à primeira vista – são sempre correlações entre complexos, pelas quais os elementos desses têm uma operatividade real somente como parte constitutiva do complexo ao qual pertencem. [...]. De maneira que o ser social (*gesellschaftlichen Seins*), até em seu estágio mais primitivo, representa um complexo de complexos, onde há interações permanentes quer entre os complexos parciais quer entre o complexo total e as partes. (LUKÁCS, 1981 b, p. IV)

Seguindo Lukács, pode-se dizer que mesmo o ato individual mais prosaico tem em si as determinações do caráter geral da sociedade. O indivíduo somente se configura como tal por meio da totalidade da sociedade, como já destacamos no capítulo II. [284]As relações sociais são "complexas" desde o estágio mais primitivo de desenvolvimento humano, sendo enganoso atribuir ao ser social (*gesellschaftlichen Seins*) um aspecto "indiferenciado" e carente de determinações sociais em qualquer hipótese: mesmo no mais simples e singular agir humano a universalidade do complexo social total (a própria totalidade social) relaciona-se com a particularidade dos complexos parciais de determinada época (como o Direito, a economia, etc.) tendo-se relações sociais que perpassam as determinações da sociabilidade vigente obrigatoriamente. Indivíduo e complexo social total, pois, são indissociáveis e somente podem ser vistos em

[283] Isso remete a uma compreensão avessa ao logicismo das categorias da universalidade, totalidade e da singularidade. Para Lukács, elas são formas de ser (*Daseinformen*), determinações de existência (*Existenzbestmmungen*), sendo a apreensão correta delas relacionada, inclusive, com a própria possibilidade (*Möglichkeit*) e efetividade (*Wirklichkeit*) de determinada práxis social. Veja-se o que diz o autor sobre isso: "a universalidade, totalidade e singularidade concreta são determinações decisivas da realidade em que se deve e tem de agir. O grau em que elas são conhecidas fundamenta, portanto, a verdadeira eficácia de toda a práxis." (LUKÁCS, 2012 a, p. 111)

[284] Isso não se dá de modo unilateral. As palavras de Ester Vaisman, neste sentido, expressam bem o espírito lukacsiano e marxista ao se oporem a uma determinação crassa da individualidade pelo chamado "meio social": "nada mais estranho ao pensamento de Marx, pois é no interior do complexo e contraditório campo de interatividade social, segundo ele, que a individualidade se forja, simultaneamente à produção do próprio mundo social, emergindo, dessa forma, não como dois polos excludentes, mas como âmbitos de existência humana que se determinam mutuamente." (VAISMAN, 2009, p. 442)

conjunto.[285] No que, assim como em Heidegger, pode-se dizer que o homem é um "ser-no-mundo" (*In-der-Welt-Sein*) – no entanto, é preciso notar que o tratamento dispensado ao mundo (*Welt)* em Lukács tem como princípio a necessidade da apreensão dos nexos objetivos que conformam a sociabilidade passando pelas mediações particulares dos complexos sociais, ao contrário do que se dá no autor alemão.

No processo histórico-social objetivo, relacionado por nexos "se isso...então será aquilo", processo esse central à crítica lukacsiana (e não à heideggeriana), tem-se complexos sociais indissociáveis e relacionados de modo dialético, sendo sempre de grande importância a compreensão acerca da peculiaridade de determinada práxis social quando se busca entender algum aspecto do ser social (*gesellschaftlichen Seins*) de determinada época, como o jurídico. Essa práxis pode se colocar tanto contra como a favor do desenvolvimento e efetivação das potencialidades humanas, podendo ser ela alienada (*entfremdet*) ou não.[286] Esse fato, em uma otologia do ser social, decorre do modo como se articula concretamente essa práxis com a totalidade social, sendo a gênese e o desenvolvimento da última essenciais à compreensão da especificidade de determinada esfera do ser social. Não se procura, pois, as "origens" (entendida de modo heideggeriano) do Direito; antes, a ontogênese concreta do mesmo é que é central ao marxista húngaro. Com isso em mente é preciso enxergar sempre de modo histórico a relação entre o indivíduo e a totalidade social, dando-se ênfase às mediações particulares pelas quais a universalidade de certa sociabilidade relaciona-se com a singularidade de cada indivíduo. Na *Ontologia do ser social* se diz:

> O ser social (*gesellschaftlichen Seins*) [...] tem como sua estrutura de fundo a polarização dos dois complexos dinâmicos que se colocam e se retiram continuamente no processo produtivo: o indivíduo e a própria sociedade. (LUKÁCS, 1981 b, p. LV)

Ao passo que as mediações dos complexos parciais são essenciais à compreensão do processo social, sempre se têm no fundo dois polos indissociáveis que formam uma totalidade e que são "complexos dinâmicos" os quais se relacionam na

---

[285] Embora não possamos insistir como devido sobre esse ponto, ele é importante na ontologia lukacsiana. Ester Vaisman diz sobre Lukács: "no nosso ponto de vista, uma das principais contribuições inéditas desses escritos, principalmente os *Prolegômenos*, diz respeito às relações entre indivíduo e gênero, e que ainda não recebeu tratamento analítico pelos intérpretes." (VAISMAN, 2009, p. 451)

[286] A questão liga-se à compreensão lukacsiana da alienação (*Entfremdung*). Como diz Sergio Lessa, respectivamente, sobre as categorias da exteriorização (*Entäusserung*) e da alienação na *Ontologia do ser social*, "*Entäusserung*, na *Ontologia* de Lukács, corresponde aos processos de transformação da personalidade de cada indivíduo articulada e fundada na transformação do mundo (*Welt*) pela objetivação (*Vergegenständlichung*) de teleologias. *Entfremdung* são os complexos sociais que se voltam contra o desenvolvimento da humanidade, são os obstáculos historicamente postos pela humanidade à continuidade de seu próprio desenvolvimento." (LESSA, 2011, p. 177)

vida cotidiana (*Alltagsleben)* e na sociedade como um todo. São transformados constantemente na produção e reprodução social em que "a individualidade é um processo que se constitui a partir da prática que se dá em sociedade." (VAISMAN, 2009, p. 454) Sempre há "interações permanentes" entre os complexos sociais particulares entre si bem como entre eles e a sociedade como um todo. No entanto, é preciso se atentar para o fato de que, mantida a base real do processo social de produção, prepondera o complexo total, o qual é marcado por determinada sociabilidade. Deste modo, reconciliam-se concretamente as eventuais tensões geradas no desenvolvimento social em prol da manutenção de determinada sociabilidade. Nesse sentido, em meio ao processo social, a individualidade pode ser posta a serviço do existente, como também pode se enriquecer com a transformação consciente da sociedade – tema esse inseparável da busca da especificidade do gênero humano para-si (*Gattungsmässigkeit für-sich)*. Isso, por seu turno, relaciona-se com a especificidade dos complexos particulares por meio dos quais a ação do indivíduo se dá, sob circunstâncias legadas pelo passado. E isso é essencial para o tema que aqui tratamos. Tem reflexos importantes, por exemplo, no modo como Lukács busca criticar o Direito: com base na noção de superação (*Aufhebung)*, como visto, criticada por Heidegger.

Segundo a *Ontologia do ser social*, ao mesmo tempo em que não se pode compreender a sociedade como um todo sem se passar pelos complexos particulares e pelas suas especificidades, não é possível dar autonomia plena a esses complexos particulares. Para Lukács, eles decorrem do próprio processo histórico no qual se inserem e só podem ser compreendidos em meio a esse. Se tal processo tem bases que se colocam contra o desenvolvimento da personalidade do homem e contra a realização das potencialidades humanas – ou seja, se ele dá base à alienação (*Entfremdung*) -, ele deve ser elevado a um nível superior em que as bases da sociabilidade vigente sejam revolucionadas, superadas (*aufgehoben*). Não se muda substancialmente um complexo particular sem transformar efetivamente (*wirklich*) o complexo total, e isso, para o marxista Lukács, é inseparável da transformação do modo como se relacionam o ser social (*gesellschaftlichen Seins*) e o ser natural. Isso se manifesta, inclusive, na medida em que uma visão crítica do Direito implica na crítica à conformação da sociedade e ao modo de produção vigente nessa última. Uma crítica ontológica, pois, é uma crítica à conformação objetiva de determinada sociabilidade, e não uma crítica que parte de princípios primeiros e mais verdadeiros rumo à crítica ao presente.

No que, novamente, percebe-se a importância da compreensão da historicidade *(Geschichtlichkeit)* do ser social (*gesellschaftlichen Seins*) para o marxista húngaro. Sem a correta compreensão da teoria lukacsiana sobre a história, seus apontamentos sobre o Direito são, em verdade, incompreensíveis. Assim, pode-se dizer que o capítulo anterior não só traça a oposição entre Heidegger e Lukács. Ao se ter em conta os pontos de contato e de afastamento entre ambos os autores, vê-se com mais precisão e rigor suas posições quanto a temas importantes como a história e o trabalho, essenciais quando se tem em vista o fenômeno jurídico. Também tratamos da noção de ontologia de dois dos mais destacados pensadores do século XX e, com isso, viu-se aspectos que possibilitam uma crítica ontológica ao Direito com bases mais sólidas.

Lukács procura realizar essa crítica explicitando a relação entre os complexos particulares e o complexo total. No que é bom que se trate da seguinte passagem:

> Daqui se desenvolve o processo reprodutivo do complexo total em questão, no qual também os complexos parciais se reproduzem como fatos autônomos – ainda que só relativamente – mas em cada um de tais processos é a reprodução da totalidade que neste múltiplo sistema de interações, constitui o momento predominante (*übergreifendes Moment*). (LUKÁCS, 1981 b, pp. IV-V)

Diz-se na *Ontologia do ser social* que "o trabalho, como categoria que se explicita no ser social (*gesellschaftlichen Seins*), só pode alcançar a sua verdadeira e adequada existência num complexo social que se mova e reproduza processualmente." (LUKÁCS, 1981 b, p. I) O trabalho concreto e a práxis social que tem nele sua "protoforma" (*Urform*) somente são efetivos (*wirklich)* no processo de reprodução do complexo social total, processo o qual, indissociável da manutenção ou da transformação da base da produção social, configura o momento predominante (*übergreifendes Moment*) do desenvolvimento do ser social. Ao mesmo tempo, há de se lembrar que a base desse desenvolvimento está no fato de que o "os atos de trabalho, necessária e continuamente, remetem para além de si mesmos". (LUKÁCS, 1981 b, p. I) No processo em que o indivíduo se desenvolve socialmente, pois, há transformação da sociabilidade existente na medida em que os atos de trabalho trazem ao mundo (*Welt*) novos entes e conhecimentos relacionados à produção desses entes. Ao produzir socialmente, o homem transforma a si mesmo e a própria sociedade, por mais que, mantido o modo como o ser social e o ser natural se relacionam (o próprio modo de produção), haja reconciliação (ao menos temporária) desses aspectos novos com a objetividade (*Gegenständlichkeit*) que conforma a realidade efetiva (*Wirklichkeit*).

Ao passo que o trabalho só tem existência efetiva (*wirklich*) em meio ao processo social de reprodução da sociedade como um todo, ele não necessariamente é subsumido simplesmente à objetividade (*Gegenständlichkeit*) já posta nessa sociedade.[287] Antes, os frutos do trabalho são sociais, remetendo para além da atividade individual e podendo dar ensejo a aspectos efetivamente novos no seio do ser social (*gesellschaftlichen Seins*). O trabalho de modo algum pode ser visto como técnico em si, ou como agressivo em si, pois. Como já dito, não está ele em si subsumido à maquinaria moderna e às relações produtivas capitalistas - ao contrário do que estipula Heidegger, por conseguinte, dar ênfase à noção de trabalho não implica no aprisionamento na alienação (*Entfremdung*) moderna. Segundo Lukács, os atos mais simples "são sempre correlações entre complexos, pelas quais os elementos desses têm uma operatividade real somente como parte constitutiva do complexo ao qual pertencem". A práxis social, pois, é indissociável do complexo particular a que pertence e do complexo social total. Assim, a relação estabelecida entre esses complexos é essencial para o autor húngaro, somente podendo ser compreendida em meio ao processo histórico-social. Esse aspecto, em que Lukács se diferencia de Heidegger (a compreensão acerca da história), por conseguinte, é constitutivo da crítica ontológica lukacsiana ao Direito. Ao invés de procurar transcender os aspectos alienados (*entfremdet*) que permeiam a vida cotidiana (*Alltagsleben*) de determinada sociedade, o marxista húngaro procura compreender o processo histórico objetivo em que tal cotidianidade (*Alltaglichkeit*) alienada se conforma. Isso, por sua vez, seria inviável sem uma análise que perpasse pela peculiaridade dos complexos sociais decisivos à reprodução social da sociedade capitalista. A crítica lukacsiana ao campo jurídico somente pode ser vista ao se ter isso em conta.

Na medida mesma em que tanto os complexos particulares como cada ato singular têm sua especificidade (a qual pode ser decisiva aos rumos dados à reprodução social, que é sempre contraditória) tem-se a indissociabilidade. Ao se tratar do trabalho e das posições teleológicas que permeiam a práxis social, o marxista húngaro tem em mente a totalidade do desenvolvimento social, vista em sua gênese e particularidade. O

[287] Novamente, há de se destacar que esse aspecto remete à temática da alienação (*Entfremdung*). Como bem destacou Tertulian: "nos termos da *Ontologia do Ser Social*, o sujeito estaria diante de uma alternativa fundamental: permanecer restrito ao nível da particularidade (*Partikularität*) condenando-se a ser apenas um agente da reprodução social, ou transgredir este nível rumo à afirmação de sua interioridade autônoma, opondo ao *status quo* social a lei de sua personalidade. A alienação é justamente definida como um estado onde as qualidades e aptidões do indivíduo permanecem fixadas na esfera da particularidade, sem chegarem a convergir para a síntese da personalidade autônoma, pois elas funcionam para a reprodução de uma potência social estranha (*entfremdet*)." (TERTULIAN, 2010, p. 27)

método ontogenético lukacsiano assim supõe. Tem-se como ponto de partida, não aquilo que se apresenta e que pode oferecer uma abertura *(Erschlossenheit)* para algo mais "originário" *(ursprünglich)*, como em Heidegger, mas a compreensão da própria gênese do real. Nesta última têm-se relações complexas em que o elemento singular relaciona-se sempre com o particular e com a totalidade do ser social (*gesellschaftlichen Seins*). Há certamente conexões "se isso...então será aquilo", conexões encadeadas de modo complexo e, pode-se dizer, dialético. Para Lukács, a dialética não é, pois, um método "a priori", mas o próprio movimento do real, compreensível na medida em que as categorias são formas de ser (*Daseinformen*), determinações de existência (*Existenzbestimmungen*) correlacionadas de modo objetivo e apreensíveis enquanto se tem na própria práxis social a compreensão efetiva (*wirklich*) da realidade objetiva.[288]

O ato individual, a esfera particular do ser social (*gesellschaftlichen Seins*) e a própria sociedade estão presentes, embora de diversos modos, em todas as práticas sociais. Mesmo um ato individual pode ter uma importância decisiva e não pode ser desconsiderado. Porém, sendo inseparável dos complexos particulares e do complexo social total, o caráter deste ato depende também da transformação concomitante das mencionadas esferas. Por ora, o importante a ser percebido é que nunca pode haver um processo simplesmente "automático"[289] que rege os rumos do ser social (*gesellschaftlichen Seins*) – sempre se têm práticas sociais concretas e é essencial se ter em conta o caráter dessas práticas caso se queira enxerga-las devidamente, e sem o auxílio de um *télos* idealista que pretensamente presidiria o processo social.

Nesse sentido, diz Lukács que o objeto da ontologia "é o realmente existente; a tarefa é a de investigar o ente com a preocupação de compreender o seu ser e encontrar os diversos graus e as diversas conexões em seu interior." (LUKÁCS, 1969, p. 15) A ontologia desenvolvida pelo marxista húngaro (que dá base à sua critica ao Direito), pois, procura a apreensão do real e a própria possibilidade *(Möglichkeit)* de uma práxis que vise à transformação da totalidade social, sendo de enorme importância nessa empreitada reconhecer a peculiaridade de cada complexo parcial (dentre eles o Direito) que compõe o ser social (*gesellschaftlichen Seins*) de determinado período.

---

[288] Como disse Tertulian: "Lukács faz questão de demonstrar que a apreensão das cadeias causais como condição e sucesso da atividade teleológica (e é nela que reside essencialmente sua teoria do reflexo) não somente não significa a diminuição da atividade do sujeito, mas implica num trabalho e num uso de energia muito maior que aquele imaginado pelo idealismo filosófico." (TERTULIAN, 2005, p. 213)

[289] O aparente automatismo sob o qual se desenvolve o real na sociedade capitalista é, ele mesmo, segundo Lukács, fruto de uma sociabilidade que ampara a alienação (*Entfremdung*).

Ao se contrapor a Hegel (autor, como visto, também criticado por Heidegger), Lukács precisa buscar a apreensão das próprias relações sociais em seu ser-precisamente-assim; não pode, pois, o autor valer-se da generalização de tendências vistas de modo apressado ou da aparência e da superfície do processo social. Sob a égide do capital, o movimento histórico e o desenvolvimento do ser social (*gesellschaftlichen Seins*) parecem ser automáticos (como visto no capítulo anterior) somente na medida em que não são e nem podem ser. Por isso, ao considerar os diferentes complexos do ser social, é preciso cuidado, devendo-se buscar as conexões reais presentes, mas não raro também ocultas, no ser de determinada sociedade. Essas conexões, não raro, aparecem de modo falseado – como no Direito – no entanto, não por isso, deixam de ter uma função de grande importância nos rumos de determinada sociedade.[290] O automatismo que parece permear a vida cotidiana (*Alltagsleben*) dos homens sob a égide do capital precisa ser visto de modo concreto, pois. Isso, por seu turno, demanda que se tenha em conta a especificidade dos complexos particulares que compõem o ser social, como o Direito. Ao mesmo tempo, sempre há de se considerar o que diz Lukács sobre o complexo econômico e que pode ser elucidativo:

> Marx [...] considera o processo econômico na sua totalidade dinâmica desdobrada, de modo que o homem não pode deixar de aparecer como começo e fim, como o iniciador e o resultado final do conjunto do processo, no meio do qual ele, muitas vezes – e sempre na sua singularidade – parece desaparecer entre as suas ondas e, no entanto, apesar de toda a aparência [...] ele constitui a essência real desse processo. (LUKÁCS, 1981 a, p. 97)

Não se pode esquecer que, para o marxista húngaro, por mais que os processos sociais apareçam como um resultado automático de forças estranhas (*entfremdet*) ao controle humano em determinadas circunstâncias históricas, eles sempre são fruto do agir humano. Como tais, são tanto passíveis de transformação real quanto de aceitação passiva, para não se mencionar os inúmeros graus intermediários que se colocam entre esses dois polos. [291] Em uma ontologia do ser social, o homem é "o começo e o fim", o "iniciador e o resultado final do conjunto do processo". Não obstante a alienação (*Entfremdung*) permeie (nas sociedades que fazem parte da "pré-história do gênero

[290] Ester Vaisman diz: "assim, em termos gnosiológicos, pode-se determinar se um produto espiritual é falso ou verdadeiro, mas não se pode através disso determinar se ele pode ou não assumir função ideológica. Essa identificação só é possível através do critério ontológico-prático, ou seja, através do exame da função que este pensamento desempenha na vida cotidiana (*Alltagsleben*) efetiva (*wirklich*)." (VAISMAN, 2010, p. 51)

[291] Tem-se aí um aspecto importante para se refutar a crença stalinista e reducionista na "inevitabilidade do socialismo": "a ideia de uma 'necessidade teleológica' do socialismo era nesse sentido refutada explicitamente por Lukács. O socialismo existia para ele somente como possibilidade (*Möglichkeit*), e ele exigia que ela fosse recolocada no contexto real desse processo." (TERTULIAN, 2011 b, p. 116)

humano" e principalmente no capitalismo[292]) a reprodução social de modo a tomá-la como um processo que escapa ao controle dos indivíduos, ainda são as relações sociais determinadas historicamente que dão ensejo a essa ausência de controle. Deste ponto de vista, é possível dizer que, para tratar da alienação de modo satisfatório, não basta que se busque as suas raízes nas práticas individuais isoladas das determinações sociais de uma época. É preciso se ter em mente sempre tanto a reprodução de determinada sociabilidade como um todo, quanto o papel que jogam os complexos particulares, como o Direito, nessa reprodução.[293] Por isso Lukács, ao contrário de Heidegger, procurou se centrar na compreensão da peculiaridade de distintos complexos sociais dando ênfase àquilo que distingue cada complexo de outros.

Não que o autor alemão tenha ignorado a especificidade de cada esfera do ser social (*gesellschaftlichen Seins*) – mas ele não teve por central em sua filosofia (que buscou resgatar do esquecimento questões, ao seu ver, fundamentais e importantes à humanidade) a diferenciação entre essas esferas e o modo como elas se relacionam concretamente, inclusive, por meio de nexos "se isso...então será aquilo".

Assim, se Heidegger procurou em sua compreensão sobre a técnica a essência da técnica, presente segundo o autor de *Ser e tempo* na própria noção originária (*ursprünglich*) de *aletheia*, o marxista húngaro adota um procedimento distinto: não procura re-pensar (*erdenken*) as questões originárias e, modernamente, esquecidas; antes, tenta compreender a gênese da alienação (*Entfremdung*) moderna por meio do modo concreto como a práxis social torna-se uma práxis alienada (*entfremdet*) em relação com elementos singulares, particulares e gerais de determinada sociabilidade. Nesse meandro, o complexo particular do Direito, já se adianta, tem grande importância, sendo fundamental tratar do papel que tem esse complexo. O âmago do processo social está na práxis dos homens que se relacionam em meio a complexos particulares os quais, por seu turno, concatenam-se no complexo social total. Em circunstâncias específicas em que o fenômeno da alienação ganha destaque, como a sociedade capitalista, esse processo se dá de modo que a práxis "parece desaparecer entre as suas

[292] Bem diz Markus que, apesar do afastamento das barreiras naturais sob o capitalismo, tem-se uma opressão de natureza social. Ela tem, por seu turno, sob determinados aspectos, intensidade inimaginável em outras épocas: "a alienação *(Entfremdung*) chega à sua forma mais desenvolvida e mais unilateral no seio da sociedade capitalista." (MARKUS, 1974, p. 94)

[293] Markus disse que "o conhecimento da teoria marxista da alienação (*Entfremdung*) é indispensável à perfeita compreensão dos escritos fundamentais de economia política e, particularmente, de *O capital*." (MARKUS, 1974, p. 78) Na sua esteira, podemos dizer que o conhecimento da teoria lukacsiana da alienação é indispensável à compreensão dos escritos do autor húngaro sobre o Direito.

ondas". [294] Os complexos particulares parecem impor-se sobre os indivíduos os quais parecem ser meras engrenagens do processo econômico ao passo que, em verdade - em meio a mediações particulares – eles constituem o motor desse processo, são sua essência, por assim dizer. Para Lukács, o ocultamento de aspectos essenciais à práxis social, pois, é fruto da própria sociabilidade capitalista, sendo preciso, não só desvelar aspectos fundamentais que estão velados, mas transformar substancialmente a própria sociabilidade que permeia a sociedade civil-burguesa (*bürguerliche Gesellschaft*). Nesse nível de nossa análise, pois, vê-se que, ao contrário de Heidegger, o autor da *Ontologia do ser social* traz consigo um ímpeto transformador muito mais direito, em que há um apelo diretamente político-social no sentido da transformação substancial da sociedade, em verdade, como já se destacou, no e pelo socialista.

Segundo esse ímpeto, as vicissitudes modernas advêm do modo como os complexos sociais se relacionam concreta e historicamente, sendo preciso entender as questões pungentes de uma época sob esse pano de fundo para que se possa superar (*aufheben*) o próprio domínio do capital. O fenômeno da alienação (*Entfremdung*) pode ser compreendido também ao se ter em mente o modo como se relacionam os complexos sociais particulares que compõem o ser social (*gesellschaftlichen Seins*). Isso é, sobretudo, verdade quando se lembra que a práxis social "parece desaparecer entre as suas ondas" sob determinada sociabilidade. Sendo a relação entre o ato singular, os complexos parciais e o complexo total perpassadas por todas as relações sociais, o modo como se entrelaçam essas determinações do ser social é de enorme importância em uma crítica ontológica, como aquela de Lukács. Ao mesmo tempo, é preciso que se lembre que há sempre certa autonomia por parte dos complexos parciais – eles não são, pois, uma mera função da reprodução social, sendo essencial o estudo desses complexos, como o Direito, em sua autonomia relativa. Ou seja, para a compreensão do modo como se articula o fenômeno da alienação na sociedade capitalista, é preciso se ter em mente mediações de complexos sociais particulares; a alienação, pois diz respeito à própria estruturação da sociedade, sendo relacionada à constituição concreta de determinada sociabilidade, como a capitalista, em que o Direito se destaca.

[294] Gilmaisa Costa refere-se a esse fato do seguinte modo: "em sociedades que antecederam o capitalismo, nas quais predominava a produção individual e artesanal, a exteriorização (*Entäusserung*) do sujeito deixava impressa no produto a marca, 'a mão' do produtor, revelando a personalidade do seu criador de modo mais intenso do que a partir do modo de produção capitalista, quando a exteriorização tende a desaparecer dos produtos do trabalho." (COSTA, 2007, p. 29)

Os atos individuais não são imediatamente subsumidos quer aos complexos particulares, quer ao complexo social total, havendo alguma autonomia relativa também sob esse aspecto. A autonomia existente (tanto do ato singular em relação à particularidade de cada complexo, quanto de cada complexo particular em face da totalidade das relações sociais de uma determinada sociedade) é efetiva (*wirklich*) e, segundo o autor da *Ontologia do ser social*, precisa sempre ser levada em conta. Caso não se considere esse aspecto, cai-se ou na fetichização da singularidade ou na reificação (*Verdinglichung*) da totalidade social. Desses dois equívocos, por assim dizer, "gêmeos", Lukács procura se esquivar remetendo à compreensão do processo objetivo de constituição histórica de um determinado momento, processo esse que só pode ser apreendido considerando-se as mediações particulares, como o complexo jurídico, essencial na conformação da sociedade civil-burguesa (*bürguerliche Gesellschaft)*.

Portanto, tornar absoluta tal autonomia relativa seria um erro. E, nesse sentido, é preciso ter em mente a especificidade de cada ato humano e dos complexos por meio dos quais eles são realizados de modo a ser possível averiguar até que ponto a práxis social, ou é levada a reconciliar-se com a reprodução da sociabilidade existente, ou pode dar ensejo à transformação real dessa sociabilidade. É preciso que se diga, em uma ontologia do ser social, que essa última hipótese somente seria viável com a emergência de um novo modo de produção e reprodução social. Para Lukács, pois, a compreensão dos complexos particulares, como o Direito, é indissolúvel da compreensão acerca da própria história enquanto um processo objetivo e unitário em que a atuação humana é central, mas se dá sob circunstâncias legadas pelo passado. Novamente, a compreensão lukacsiana sobre história é de grande relevo para o entendimento de aspectos particulares de sua teoria, sendo preciso ter em conta que é do próprio movimento histórico objetivo e unitário que decorre a autonomia relativa dos complexos.

Ao termos confrontado a compreensão lukacsiana de história com a heideggeriana anteriormente, pois, fizemos mais que contrapor duas filosofias importantes do século XX – tratamos, em verdade, de aspectos que viriam a ser essenciais ao projeto de crítica ontológica lukacsiano. Essa ênfase no processo objetivo também distancia o marxista húngaro de modo substancial de grande parte dos teóricos do Direito para os quais o complexo jurídico é suposto, e dado, cabendo ao jurista analisá-lo deste modo. Para Ross, "a tarefa da ciência do direito é expor o direito vigente. Esta tarefa requer que a exposição possua um sistema, que a ordem e a conexão nas quais o material é apresentado sejam dispostos segundo um plano definido."

(ROSS, 2003, p. 239) Ou seja, o ponto que ressaltamos até agora faz com que o marxista húngaro afaste-se de qualquer tipo de fetichismo em relação à autonomia relativa da esfera jurídica. No lugar de sistematizar normas de acordo com um "plano definido" de modo mais ou menos arbitrário, tem-se uma abordagem a qual traz a historicidade *(Geschichtlichkeit)* do fenômeno jurídico ao considera-lo como um complexo essencialmente social e indissociável da realidade socioeconômica.

Assim, depois do mencionado, no que diz respeito ao tema que aqui tratamos, é preciso ver até que ponto o complexo particular do Direito e sua especificidade reconciliam-se com a reprodução da sociedade – principalmente da sociedade civil-burguesa (*bürguerliche Gesellschaft)*. Também é necessário ficar atento a que tipo de sociedade está ligado o complexo jurídico bem como a que tipo de práxis social – alienada (*entfremdet*) ou não - o fenômeno jurídico se liga (trata-se da questão que muito preocupou o maior marxista em matéria jurídica, Pachukanis). Portanto, nota-se que, já de início, há duas frentes a serem estudadas: de um lado a relação do Direito com os indivíduos singulares que atuam por meio desse complexo particular (notadamente os juristas), doutro o modo como convergem a esfera jurídica e a totalidade das sociedades (ou da sociedade, trataremos do assunto) a que está associada. Nesse capítulo procuraremos tratar desses aspectos relacionando-os à questão que vem servindo de pano de fundo a esse escrito, aquela da alienação (*Entfremdung*). Com isso, veremos até que ponto o Direito pode ser visto como um "instrumento" neutro em que poderiam ser defendidos seja os interesses conservadores, seja os interesses que remetessem à superação (*Aufhebung*) da sociabilidade vigente.

Iinspirando-se nos apontamentos do autor da *Ontologia do ser social*, somente sob o prisma ontológico e genético, ou seja, histórico, pode-se tratar da especificidade do fenômeno jurídico.[295] O último, desde já fica claro, não pode ser dissociado quer do tipo de sociedade na qual se insere, quer da práxis (e da estruturação dessa práxis na divisão do trabalho) daquele que tem o Direito por mediação essencial para sua ação. Assim, tratar da esfera jurídica é tanto estudar a peculiaridade dos "juristas" quanto daquilo que caracteriza a sociedade a que se liga a mediação jurídica. Essas duas faces não podem ser separadas, como ocorre normalmente nos estudos jurídicos e na filosofia

[295] A questão da especificidade do complexo jurídico, por vezes, é deixada de lado pelos filósofos do Direito. Ross, por exemplo, faz uma analogia entre as regras do xadrez e as regras jurídicas e diz que "não faz sentido, obviamente, querer definir as regras do xadrez distinguindo-as, por exemplo, das regras do tênis, do futebol ou do bridge. 'As regras do xadrez' é a designação de um conjunto individual de normas que constituem um todo coerente e significativo." (ROSS, 2003, p. 54) Tem-se uma definição meramente formalista do Direito, tendo-se esse complexo como dado e carente de historicidade *(Geschichtlichkeit)*.

do Direito. Caso se trate como autônomas ambas as faces mencionadas, corre-se o risco de cair em dois pensamentos diametralmente equivocados: de um lado a "filosofia" que toma para si de modo apressado as questões que se apresentam ao profissional do Direito, doutro, a análise, por assim dizer, "sociológica", que desconsidera a própria peculiaridade do fenômeno jurídico e busca entender o Direito pela apreensão apressada do conteúdo social presente nessa esfera.[296] Deste modo, a distância que separa Lukács dos filósofos do Direito contemporâneos cuja orientação é normalmente positivista é abissal. Veja-se o que diz Alf Ross (um filósofo do Direito):

> O papel do jurista como homem político jurídico é atuar, na medida do possível, como um técnico racional; neste papel ele não é nem conservador, nem progressista. Como outros técnicos, simplesmente coloca seu conhecimento e habilidade à disposição de outros, em seu caso aqueles que seguram as rédeas do poder político. (ROSS, 2003, p. 430)

O elogio que o autor dinamarquês tece à pretensa neutralidade "técnico racional", já vimos, é rechaçado tanto por Lukács quanto por Heidegger.[297] Para o que estamos tratando agora, é bom ressaltar o patente caráter manipulatório (no sentido dado a esse termo por Lukács) presente na descrição que o teórico de *Direito e justiça* faz das atribuições do jurista. Por um lado, a esfera jurídica aparece como autônoma na medida em que há nela uma técnica neutra que não seria, em si mesma, progressista ou conservadora. De ouro lado, porém, há uma aceitação – que não deixa de beirar o cinismo – da subordinação do complexo jurídico à ordem sociometabólica constituída. A habilidade do jurista é colocada a serviço de outros, no caso, daqueles que seguram as rédeas do poder político. Ou seja, aparecem juntos tanto a manipulação, que em teoria é mera expressão técnico-jurídica da cientificidade da práxis do jurista, quanto o elogio das relações sociais presentes, supostas ao se colocar o profissional meramente a serviço

[296] Partindo de Lukács, é possível criticar o Habermas de *Direito e democracia*, que toma como referência diversos autores da "filosofia do Direito", como Dworking e Alexy sem, no entanto, buscar uma compreensão mais cuidadosa da esfera jurídica (em grande parte o autor aceita o tratamento weberiano sobre o assunto). Ao mesmo tempo em que o autor da *Teoria do agir comunicativo* toma como referência um pensamento decorrente de problemáticas jurídicas (ligadas, inclusive, à decidibilidade de conflitos no judiciário) ele eclipsa a gênese e a especificidade do Direito, tomando a "concepção jurídica de mundo" (Engels) como baliza. Nisso, Habermas aceita justamente o que, seguindo Lukács, deveria criticar.

[297] Em outros autores, como Kelsen, há um elogio à cientificidade, elogio esse o qual excluiria o caráter progressista ou conservador de determinada teoria, essa última a qual, no limite, se científica, poderia ser utilizada livremente por quaisquer posições políticas. Veja-se Kelsen: "os fascistas declaram-na liberalismo democrático. Os democratas liberais ou social democratas consideram-na um posto avançado para o fascismo. Do lado dos comunistas é desclassificada como ideologia de um estatismo capitalista, do lado capitalista-nacionalista é desclassificada, já como bolchevismo crasso, já como anarquismo velado. Seu espírito é, asseguram muitos – aparentado à escolástica católica; ao passo que outros creem reconhecer nela as características distintas da teoria protestante do Direito. E não falta também quem a pretenda estigmatizar com a marca de ateísmo. Em suma, não há qualquer orientação política de que a Teoria pura do Direito não tenha se tornado suspeita. Mas isso só precisamente demonstra, melhor que ela própria o poderia fazer, a sua própria natureza [apolítica]." (KELSEN, 2003, p. XV)

de algo que está fora de seu alcance, a política. Assim, o processo histórico objetivo e a estrutura do Direito aparecem na passagem, certamente – mas o fazem de modo que parece não haver relações entre eles, sendo tanto a pretensa autonomia da teoria jurídica quanto a subordinação dessa teoria às determinações reflexivas (*Reflexionsbestmmungen)* inerentes à constituição do Direito sob o capitalismo pressupostas. Tem-se que Ross não só aceita a alienação (*Entfremdung*): ele toma a subordinação do jurista a uma potência estranha (*entfremdet*) como um mérito.

Agora, nesse nível de nossa análise, só podemos indicar essa vicissitude de certas teorias do Direito. Ela restará devidamente explanada em um nível mais adiantado de nossa análise, em que a gênese e a estrutura do complexo jurídico serão explicitados em suas inter-relações concretas. Isso restará mais claro quando a relação da esfera jurídica com a manipulação positivista puder ser devidamente tratada no contexto da decadência ideológica da burguesia. Continuemos, pois, com aquilo que pontua Lukács sobre as bases sociais para que se possa tratar da esfera jurídica. Disse o autor que "todos os atos, relações, etc. – por mais simples que possam se apresentar à primeira vista – são sempre correlações entre complexos, pelas quais os elementos desses têm uma operatividade real somente como parte constitutiva do complexo ao qual pertencem". Também estipulou o autor que a atividade humana sempre é "o começo e o fim", o "iniciador e o resultado final do conjunto do processo". A práxis social, inclusive aquela que é mediada pelo Direito, pois, é complexamente mediada, sendo preciso se compreender sempre a relação entre as determinações singulares, particulares e gerais de determinada sociabilidade. Essas determinações são "formas moventes e movidas da própria matéria: 'formas de ser (*Daseinformen*), determinações de existência'(*Existenzbestmmungen*)". No que diz respeito à práxis social, segundo o marxista húngaro, também é preciso que se tenha como "protoforma" (*Urform*) o trabalho concreto; no entanto, isso não significa de modo algum se prender ao trabalho como um modelo fechado do qual se pode deduzir a práxis social. A estrutura do pôr teleológico, segundo Lukács, é inerente à práxis humana. No entanto, o modo como as finalidades humanas são objetivadas varia de caso a caso, e não só quando se tem em conta a natureza alienada (*entfremdet*) ou não de determinada práxis, mas ao se ter em foco a relação mais ou menos imediata do homem com a natureza.

O próprio Direito, embasado em determinado modo de produção social em que se tem por base a relação entre o homem e a natureza, realiza finalidades humanas, sendo preciso buscar compreender o processo real e objetivo de gênese dessas

finalidades e a natureza alienada (*entfremdet*) ou não dessas mesmas finalidades que são (ou não) tornadas efetivas (*wirklich*) por meio do complexo jurídico. Ao contrário da maioria das teorias positivistas, pois, desde seu método, o autor húngaro procura compreender a finalidade do complexo jurídico em meio à totalidade social. [298]

Busca Lukács ver se essa totalidade dá ensejo a possibilidades (*Möglichkeit*) relacionadas à emergência da especificidade do gênero humano para-si (*Gattungsmässigkeit für-sich*) ou não. Assim, antes de tratar de questões "técnico-jurídicas", busca-se apreender o modo como a esfera jurídica se conforma no todo social. Contrapondo-se a Heidegger, que enxerga na estrutura do pôr teleológico enfocada acima algo de agressivo, Lukács procura mostrar que a teleologia posta de modo mais ou menos consciente pelo homem, é distinta em cada situação dependendo do modo como se relaciona tanto com a natureza, como com a sociedade.[299] O enfoque recai sobre a sociabilidade que permeia a práxis social, sendo preciso averiguar o processo pelo qual, ontogeneticamente, se tem determinada configuração, seja ela agressiva ou não, do pôr teleológico. É preciso ver isso com cuidado, remetendo-se à conformação concreta da sociedade, conformação essa somente compreensível hoje em dia com referência ao complexo jurídico, até mesmo porque é de grande importância para a práxis a compreensão das mediações que se interpõem entre ela e o todo social.

Em uma ontologia do ser social, é verdade que a práxis social sempre tem por solo a natureza – as barreiras naturais são afastadas, mas nunca eliminadas (Cf. ANTUNES, 1999). Sempre precisamos saciar nossa fome, por exemplo. Porém, com o desenvolvimento social, crescem as necessidades sociais, de maneira que o homem busca não só atuar frente à natureza, mas também procura influenciar os seus

---

[298] Hart diz: "como outras formas de positivismo, a minha teoria não apresenta qualquer pretensão de identificar o cerne ou a finalidade do direito e das práticas jurídicas enquanto tais." (HART, 2003, p. 310)

[299] Não que Heidegger deixe de ter em conta a relação do homem com seu semelhante ou com a natureza. Ele diz, por exemplo, que "o desencobrimento, que rege a técnica moderna, é uma exploração que impõem à natureza a pretensão de fornecer energia, capaz de, como tal, ser beneficiada e armazenada." (HEIDEGGER, 2008 b, p. 19) Ou seja, a técnica moderna estaria embasada numa certa relação de exploração frente à natureza. A natureza, deste modo, aparece como disponível e "somente à medida que o homem já foi desafiado a explorar as energias da natureza é que pode acontecer o descobrimento da dis-posição. (*Bestell*)" (HEIDEGGER, 2008 b, p. 21) Ou seja, há certamente certa compreensão acerca da sociabilidade vigente em determinada época. No entanto, isso se dá de modo essencialmente distinto daquilo que ocorre na teoria lukacsiana – se o autor húngaro vê o processo de afastamento das barreiras naturais como o processo contraditório de socialização do homem, Heidegger enxerga a dominação da natureza como algo essencialmente moderno e dominador, que daria margem à técnica moderna, alienada (*entfremdet*) e alienante, segundo o autor. A própria ênfase no trabalho e no pôr teleológico já remeteria a uma abordagem reificada (*verdinglich*) ao passo que o mesmo não ocorre na ontologia lukacsiana, que busca compreender o modo concreto – e concatenado por nexos objetivos "se isso...então será aquilo" – como as distintas teleologias convivem dialeticamente em meio a distintos complexos sociais cuja especificidade precisa ser compreendida com cuidado.

semelhantes.[300] Essa questão é essencial ao nosso tema; a própria regulamentação jurídica não busca regulamentar a natureza precipuamente, mas a conduta dos homens. Essa diferenciação é tratada pelo marxista húngaro em sua distinção entre teleologias (ou finalidades) primárias e secundárias[301], cujo desenvolvimento é indissociável do processo de produção e reprodução do ser social (*gesellschaftlichen Seins*). Essa distinção - ausente no tratamento heideggeriano - do pôr teleológico é muito importante para Lukács e separa-o do autor de *Ser e tempo*. Ao passo que o autor alemão diz que a relação entre meios e fins já configura uma abordagem, por assim dizer, técnica, o mesmo não se dá para o autor húngaro em que essa relação é parte constitutiva de toda a práxis social, não podendo, por isso, por si só, ser vista ao modo heideggeriano. Seria um equívoco relacionar a *techné* grega à técnica moderna sem colocar em primeiro plano as mediações sociais e históricas concretas e objetivas que permeiam o caminho da civilização ocidental trilhados da Grécia antiga à sociedade capitalista.[302] É esse percurso que Lukács procura enfatizar, compreendendo a complexidade social e o processo objetivo de constituição da objetividade (*Gegenständlichkeit*) mesma, processo esse em que distintas formas de finalidade se articulam concretamente. Veja-se a seguinte passagem da *Ontologia do ser social*:

> O objeto dessa finalidade secundária [denominada de tal maneira em relação a finalidade realizada sobre a natureza, a qual Lukács chama de primária] já não é um elemento da natureza, mas a consciência de um grupo humano; a posição do fim já não visa transformar diretamente um objeto natural, mas fazer surgir a posição teleológica que tenha, porém, como objetivo alguns objetos naturais; da mesma maneira, os meios já não são intervenções imediatas sobre objetos naturais, mas pretendem provocar estas intenções por parte de outras pessoas. (LUKÁCS, 1981 a, p. 55)

---

[300] A relação entre história e as necessidades humanas aparece em Marx e Engels da seguinte maneira: "a satisfação dessa primeira necessidade [a sobrevivência], a ação de satisfazê-la e o instrumento de satisfação já adquirido conduzem a novas necessidades – e essa produção de novas necessidades constitui o primeiro ato histórico" (MARX; ENGELS, 2007, p. 33)

[301] Lessa diz sobre isso: "essa nova forma de posição teleológica, ao invés de buscar a transformação do real, tem por objetivo influenciar na escolha das alternativas a serem adotadas pelos outros indivíduos, visa a convencer os indivíduos a agir em um dado sentido e não em outro." (LESSA, 2006, p. 50)

[302] Alysson Mascaro, embora tenha uma orientação marxista, não deixa de ser influenciado pela problemática heideggeriana da técnica. São visíveis em suas posições certas similitudes com o autor de *Ser e tempo*. Veja-se a seguinte passagem: "o domínio, a exploração e a reprodução da natureza, que são a técnica moderna, são a fortuna dos nossos tempos enquanto o acaso parece ser a fortuna dos antigos. Lá o direito era dádiva, aqui é técnica." (MASCARO, 2003, p. 45) Pelo que dissemos até o momento, Mascaro dá um passo importante ao relacionar o Direito como a história, no entanto, ao menos partindo de Lukács, pode-se dizer que se aproxima mais de Heidegger que de uma ontologia marxista quando se tem em conta o tratamento dispensado à técnica. Isso pode ser reforçado até mesmo enquanto esse importante crítico do Direito diz que "o marxismo do século XX, com razão, enxergou em Heidegger uma abertura filosófica próxima" (MASCARO, 2012, p. 46) e também que "o grande momento da reflexão heideggeriana que atravessa em cheio o direito é sua problematização da técnica." (MASCARO, 2012, p. 396)

Na passagem procura-se deixar claro ser impossível estabelecer uma cisão entre o ser natural e o ser social (*gesellschaftlichen Seins*) – ambos seriam indissociáveis. Mesmo as finalidades secundárias são impensáveis sem a base da natureza[303]; isso se dá não só por os homens sempre serem seres simultaneamente naturais e sociais, mas por suas cadeias de ações, por mais complexas que sejam, terem sempre, de modo mais ou menos mediado, por referência também objetos naturais. De acordo com a *Ontologia do ser social*, a própria base da sociabilidade humana está na natureza, sendo a transformação da última inerente ao convívio social. Nesse sentido, pode-se concordar com Tertulian para quem "o conceito marxiano de troca de substâncias entre sociedade e natureza (*der Stoffwechsel der Gesellschaft mit der Natur*) é a pedra angular da *Ontologia do ser social* de Lukács." (TERTULIAN, 2009 b, p. 386) Caso se tenha em mente finalidades secundárias, isso não muda, pois. Certamente tem-se algo que ocorre de modo indireto, por intermédio de outros homens, e de distintos complexos sociais. No entanto esse caráter indireto, longe de depor contra a importância da interação entre o ser social e o ser natural, é expressão do caráter social da interação. Falar em relação do homem com a natureza é falar de produção social, de uma práxis organizada de acordo com um determinado modo de produção social, pois. Deste modo, mesmo uma suposta agressividade do homem frente à natureza tem raízes sociais concretas em determinada forma de sociabilidade, que, ela sim, dá base à alienação (*Entfremdung*). No que se nota: a posição de Lukács é muito distinta daquela de Heidegger nesse ponto, sendo possível averiguar as implicações dessas distintas ontologias do século XX.

Para o autor húngaro, o ser social (*gesellschaftlichen Seins*) é um complexo de complexos, e esses complexos estão relacionados uns com os outros, não havendo como estabelecer uma cisão na totalidade social. Por isso, as ações dos homens são correlacionadas ao passo que as finalidades que esses buscam realizar envolvem complexos particulares, mas também passam sempre pela base do complexo social total, base a qual está no modo como o homem se relaciona com a natureza. Como disse Marx nos *Grundrisse*, as esferas sociais colocam-se como determinações reflexivas (*Reflexionsbestmmungen)*, são indissociáveis, no entanto, a produção social é "o ponto de partida efetivo (*wirklich*), [...] o ato em que todo o processo transcorre novamente." (MARX, 2011, p. 49) O homem é o início e o fim do processo social. O modo como ele

[303] É bom destacar que não só Heidegger poderia criticar a ênfase de Lukács no trabalho concreto e na noção de por teleológico. Quando se tem em mente a teleologia secundária, as oposições do autor *de Ser e tempo* poderiam ser ainda mais decididas: a agressividade, o assalto se voltaria contra o próprio homem, de modo direto. Lukács, como já se disse, não concorda com essa postura de Heidegger.

se relaciona com seus semelhantes passa sempre pela produção social que se configura como o momento preponderante (*übergreifendes Moment*) do processo. Assim, finalidades secundárias e primárias estão correlacionadas necessariamente tendo-se um processo social em que ambas ligam-se por intermédio da própria totalidade social. Isso não significa, porém, que elas sejam idênticas, sendo importante distingui-las para que seja possível compreender o processo objetivo de desenvolvimento do ser social. Trata-se de determinações reflexivas, compreendidas dialeticamente, ou seja, de um modo que Heidegger não pode concordar, pois, segundo o autor de *Ser e tempo*, "representa o ente (*Seiende)* a partir do olhar voltado para o diferente da diferença, sem levar em conta a diferença enquanto diferença." (HEIDEGGER, 2006, pp. 73-74) Ou seja, vê-se de modo mais concreto como o diálogo com a filosofia precedente se explicita em Lukács. Vê-se também que esse modo não poderia ser aceitável seguindo Heidegger já que as determinações reflexivas (tratadas por Hegel na "logica da essência" de sua *Lógica*) deixariam de tratar da "diferença enquanto diferença", o que, mostramos agora, não se dá do mesmo modo em Lukács, que busca a especificidade das esferas do ser social.

Isso ganha importância quando se percebe que, quando a distinção entre finalidades secundárias e primárias - elas mesmas determinações reflexivas (*Reflexionsbestmmungen)*, colocadas na identidade da identidade e da não identidade - ganha relevância em nível social, tem-se já determinado nível de desenvolvimento da sociedade (desenvolvimento processual e contraditório, cuja importância para Lukács já foi destacada acima). Com as finalidades secundárias a relação existente entre as intervenções humanas e os objetos naturais não é imediata – é preciso que um grupo específico de homens se dirija a diferentes indivíduos visando à convencê-los a atuar de modo imediato frente a outros homens ou frente à natureza. Ou seja, têm-se já nessa distinção entre a teleologia (finalidade) primária e a teleologia secundária como suposta a divisão do trabalho e a interação entre diferentes complexos do ser social (*gesellschaftlichen Seins*). Com o segundo tipo de finalidade tratada por Lukács, o objeto da práxis humana não são imediatamente os objetos naturais, mas "a consciência de um grupo humano"; de modo mais ou menos complexo, "procura-se fazer surgir a posição teleológica que tenha, porém, como objetivo alguns objetos naturais". Por conseguinte, se disseram Marx e Engels em uma passagem já citada que *"*a divisão do trabalho só se torna efetivamente (*wirklich*) divisão do trabalho a partir do momento em que se opera uma divisão entre o trabalho material e o trabalho material", tem-se que as

finalidades secundárias são essenciais ao desenvolvimento contraditório do ser social envolto em meio à complexidade estruturada em torno da divisão do trabalho.

A diferenciação entre essas formas de teleologia é um componente essencial da história do próprio homem, sendo de grande importância ressaltá-la. Ela é imprescindível para que a produção social não seja concebida de modo abstrato e idealista, como se o indivíduo produzisse sozinho – antes, ele está sempre em sociedade e, com dito, "a sociabilidade, a primeira divisão do trabalho, a linguagem, etc. surgem sem dúvida do trabalho, mas não numa sucessão temporal claramente determinável, e sim simultaneamente, quanto à essência." Todo o processo produtivo humano já é em si social, sendo as teleologias secundárias essenciais ao desenvolvimento contraditório da práxis humana. Essa ligação entre as duas espécies de finalidade é de grande importância par Lukács. Até mesmo porque ela remete à questão da ideologia, da capacidade humana de intervir concretamente em meio às questões que emergem na sociedade.[304] Como diz Ester Vaisman sobre o modo como a noção aparece em Lukács: "falar de ideologia em termos ontológico-práticos significa, portanto, analisar este fenômeno essencialmente pela função social que desempenha, ou seja, enquanto veículo de conscientização e prévia-ideação da prática social dos homens." (VAISMAN, 2010, p. 51) Ou seja, isso diz respeito a algo que estamos tratando aqui, o Direito: somente se compreende a função da ideologia jurídica, tendo em conta a distinção mencionada, sendo preciso sempre ter em mente como a esfera jurídica intervém na "conscientização e prévia ideação da prática social dos homens". [305]

Ao passo que na *Ontologia do ser social* se relaciona o Direito com a teleologia, isso se dá somente ao se ter em conta a distinção mencionada entre os tipos de teleologia. No entanto, também é preciso se ter em mente que, embora as teleologias secundárias sejam essenciais ao próprio desenvolvimento do ser social (*gesellschaftlichen Seins*), não são todas as formas dessa teleologia que têm uma função positiva nesse processo. Por ora, é bom somente ressaltar que esses aspectos levantados

[304] Como diz Lessa, para Lukács, "a ideologia é uma forma específica de reposta às demandas e aos dilemas colocados pelo desenvolvimento da sociabilidade." (LESSA, 2006, p. 52)

[305] A noção de prévia ideação é de grande importância e é clara na seguinte passagem de Marx: "o que distingue de antemão, o pior arquiteto da melhor abelha é que ele constitui o favo em sua cabeça, antes de construí-lo em cera. No fim do processo de trabalho obtém-se um resultado que já no início deste existiu na imaginação do trabalhador, e, portanto, idealmente. Ele não apenas efetua uma transformação na forma da matéria natural; realiza ao mesmo tempo, na matéria natural seu objetivo, que ele sabe que determina, como lei, a espécie e o modo de atividade e ao qual tem subordinada sua vontade." (MARX, 1988, pp. 142 e 143) Para um tratamento cuidadoso da passagem, Cf. LUKÁCS, 2004 e SARTORI, 2010.

por Lukács, e atinentes à diferenciação e à simultânea inseparabilidade entre finalidade secundária e primária, não são tratados por Heidegger. Isso porque, como dito, o autor alemão não busca a ontogênese do real ao modo da ontologia lukacsiana a qual, por seu turno, pode ser vista como uma contrapartida à fenomenologia e à ontologia heideggerianas sob esse aspecto também. Ao se ter em mente a relação do Direito com a noção de teleologia, ambos os autores aqui tratados têm pontos de partida diferentes, sendo preciso se enxergar a posição de Lukács à luz de suas ressalvas quanto ao autor alemão. Sob esse aspecto, pode-se dizer sobre a ontologia lukacsiana:

> Se trata de uma verdadeira réplica à problemática desenvolvida por Heidegger em *Ser e tempo*, em que a questão da autenticidade (*Eigentlichkeit)* e da inautenticidade (*Uneigentlichkeit)* ocupa um lugar central. (TERTULIAN, 2006, p. 34)

A crítica às teleologias secundárias que se coloquem contra a efetivação das possibilidades (*Möglichkeit*) e das potencialidades humanas é central a Lukács. A questão heideggeriana da autenticidade (*Eigentlichkeit*) e da inautenticidade (*Uneigentlichkeit)* da práxis social passa no autor húngaro ao plano da transformação e supressão (*Aufhebung*) de complexos sociais específicos e historicamente relacionados à pré-história do gênero humano, como o da esfera jurídica. Nesse sentido, a compreensão da especificidade dos complexos sociais e da práxis humana mediada por esses complexos é parte fundamental da ontologia lukacsiana, a qual, como dito, busca compreender o próprio movimento do real. Também sob este aspecto tratado agora, é preciso restar claro que, na perspectiva lukacsiana, a base material que sustenta a esfera jurídica é inseparável da última. Para haver divisão do trabalho, tem-se uma totalidade em que teleologias primárias e secundárias encontram-se relacionadas em meio a complexos sociais (parciais, e também o complexo social total). Ou seja, mesmo que se tornem de crescente importância ao ser social (*gesellschaftlichen Seins*) as finalidades secundárias, não há como se retirar de campo as primárias. A já mencionada "separação e a vinculação simultâneas do homem e da natureza" têm por essencial o afastamento - e nunca aniquilação - das barreiras naturais e, como também já mencionado, para Lukács, "o processo de afastamento das barreiras naturais aporta, portanto, simultaneamente uma ampliação, um aprofundamento, um afinamento, etc., das relações do homem com a natureza, a respeito de todas suas manifestações vitais, ou o

fazem pelo menos tendencialmente."[306] A crítica ontológica ao Direito, pois, tem como percurso essencial a compreensão da reprodução contraditória do ser social.

Já nesse nível de compreensão abstrato, pois, deve-se deixar expresso que o Direito, uma espécie de teleologia secundária, em hipótese alguma, pode ser dissociado das teleologias primárias e do processo social de produção como um todo. Sua autonomia, sempre, é relativa já sob esse aspecto. O ser da esfera jurídica é inseparável do contraditório processo social de constituição e reprodução de determinada sociedade.

As contradições político-sociais permeiam o complexo jurídico de modo inelutável. Em uma sociedade marcada pela divisão do trabalho, não necessariamente os mesmos indivíduos atuam diretamente sobre a natureza. Alguns realizam o trabalho manual, outros o intelectual, por exemplo. No entanto, em nível social, tem-se o fato de que "a sociedade se tornou o médium essencial da mediação entre homem e natureza". (LUKÁCS, 1981 b, p. LVIII) A produção e reprodução da sociedade abarcam distintas classes de indivíduos os quais, porém, são inseparáveis. Isso se dá na medida mesma em que no processo de afastamento das barreiras naturais as determinações essenciais aos rumos do homem são crescentemente de natureza social. Ou seja, mesmo que se tenham distintas funções sociais - que podem ser vistas como "naturais" na vida cotidiana (*Alltagsleben*) em determinadas sociedades - elas têm fundamentos sociais, podendo, assim, ser transformadas e, em alguns casos, suprimidas (*aufgehoben*) ao se procurar a transformação substantiva da sociedade. No que se têm de modo mais concreto consequências do processo tratado no capítulo anterior acerca do afastamento das barreiras naturais: a vida cotidiana dos homens pode ser regulada pelo Direito em determinadas fases do desenvolvimento social, mas isso não significa que o mesmo seja inerente à sociabilidade humana, seja uma espécie de "condição humana". O complexo jurídico é social e tem um início e um termo, sendo a cotidianidade (*Alltaglichkeit*) alienada (*entfremdet*) também o resultado de mediações sociais, como aquelas que se impõem por meio do complexo jurídico. É preciso enxergar essa questão com cuidado.

Mesmo que a divisão do trabalho separe os homens em diferentes grupos incumbidos, seja do trabalho material, seja do trabalho intelectual, esse processo,

[306] Autores positivistas tentaram afastar o Direito tanto das teleologias primárias quando das questões político-sociais de modo que, pelo que trazemos aqui, resta claro que distorcem o fenômeno jurídico. Pode-se, pois, concordar com Pachukanis para quem "o formalismo extremo da escola normativista (Kelsen) exprime, sem dúvida alguma, a decadência geral do mais recente pensamento científico burguês, que se dissipa em artifícios metodológicos e lógico-formais estéreis, ao glorificar seu total afastamento da realidade." (PACHUKANIS, 1988, p. 37) A decadência mencionada pelo autor, por sua vez, certamente pode ser relacionada àquilo que Lukács chamou de decadência ideológica da burguesia.

seguindo o raciocínio de Lukács (e não o de Heidegger), foi um grande avanço – e falar em avanço, progresso, retrocesso na filosofia heideggeriana pode mesmo ser considerado equivocado - na história humana em determinado momento. Isso porque a própria relação entre o homem e a natureza passa a ser mediada potencial e tendencialmente pela sociedade como um todo, tendo-se o processo que redunda na especificidade do gênero humano em-si (*Gattungsmässigkeit an-sich)*. Tem-se, pois, uma tendência a certa universalidade, à abrangência geral dos homens sob determinada sociabilidade (marcada pela pré-história do gênero humano). Isso faz com que, ao se ter entraves ao desenvolvimento do homem, eles sejam essencialmente sociais. Mesmo que a separação entre o trabalho manual e o intelectual seja criticada por Marx, Engels e Lukács, pois, ela significou um avanço em determinado momento e pode mesmo ser vista como um pressuposto para aquilo que buscam os três autores socialistas.

Para se compreender a peculiaridade do Direito isso é essencial e diz respeito principalmente ao modo como a noção de universalidade aparece em meio ao fenômeno jurídico. Por ora, no entanto, é preciso apontar ainda alguns traços da distinção entre teleologias primárias e secundárias; sem se ter em mente esses traços, a compreensão que aqui se pretende esboçar padeceria de uma simplificação insustentável. Tratando da divisão do trabalho, diz Lukács:

> A trajetória que conduz à primeira delas [a divisão entre trabalho material e trabalho intelectual] está já presente, em germe, na primeiríssima divisão do trabalho. As posições teleológicas necessárias são, como vimos, de duas formas: aquelas que visam transformar, com finalidades humanas, objetos naturais[...] e aquelas que tencionam incidir sobre a consciência dos outros homens para impeli-los a executar as posições desejadas. Quanto mais se desenvolve o trabalho, e com ele a divisão do trabalho, tanto mais autônomas se tornam as formas de posição teleológica do segundo tipo, e tanto mais podem se desenvolver em um complexo por si da divisão do trabalho. (LUKÁCS, 1981 b, p. XXVI)

O aprimoramento social trazido pela articulação entre as teleologias secundárias e as primárias (cada vez mais íntima) está ligado ao processo de desenvolvimento do trabalho e da divisão do trabalho (ou seja, das forças produtivas no sentido mais amplo). E algo importante vem à tona neste momento: ao mesmo tempo em que o desenvolvimento social faz com que haja "uma ampliação, um aprofundamento, um afinamento, etc., das relações do homem com a natureza", há certo ganho de autonomia, sempre relativa, por parte das finalidades secundárias frente às primárias. O raciocínio de Lukács é essencialmente dialético (e, como tal, recusado por Heidegger) na medida em que, junto com o processo histórico concreto que traz a indissociabilidade, vem a, sempre relativa, autonomia. Ambas relacionam-se de modo contraditório e conformam-

se no mesmo processo concreto, que é o próprio processo social de produção.[307] O próprio movimento do real conforma a dialética, pois. Essa última, para não ser uma espécie de "método" somente (Cf. CHASIN, 2009) é indissociável da ontologia.

O caráter de complexo de complexos do ser social (*gesellschaftlichen Seins*) simultaneamente traz uma relação mais íntima da sociedade com a natureza e implica na autonomia relativa dos complexos parciais. Não há, pois, como se romper o nexo existente entre o homem e a natureza; ele torna-se mais elaborado, mediado – assim, seguindo esse raciocínio, por mais difícil que talvez seja nos percebermos desse nexo em algumas situações de nossa vida cotidiana (*Alltagsleben*), ele efetivamente (*wirklich*) está lá. Todo o ato de produção perpassa a sociedade como um todo e, se esse ato aparece apagado ao homem da cotidianidade (*Alltaglichkeit*) - tão criticada por Heidegger e estudado profundamente pelo Lukács maduro-, isso se deve à peculiaridade da sociabilidade que permeia determinada sociedade e que se estrutura sendo marcada tanto pela divisão do trabalho como pelos distintos complexos sociais parciais. Há certa autonomia das teleologias secundárias, e ela é muito importante na própria configuração de um complexo como o Direito, por exemplo. No entanto, nunca é possível separar as teleologias secundárias das primárias, nem o complexo social jurídico do complexo econômico e do complexo social total, a própria sociedade como um todo. [308]

No que diz respeito ao que tratamos nesse escrito, deve-se destacar que, com o desenvolvimento das forças produtivas, e da divisão do trabalho a elas relacionada, é possível que as finalidades secundárias possam se "desenvolver em um complexo por si da divisão do trabalho", como aquele complexo parcial que conforma o Direito. Tem-se algo essencial à compreensão ontológica do campo jurídico. Segundo a *Ontologia do ser social*, a esfera mencionada pode ser vista como um complexo particular por meio do qual um grupo específico de homens atua – não é possível, pois, ver esse complexo,

---

[307] A própria alienação (*Entfremdung*) só pode ser compreendida nesse processo. Como destacou Tertulian: "esta interpretação ontogenética do devir da subjetividade, considerada na multiplicidade de seus condicionamentos objetivos (fisiológicos e sociais), que permite a Lukács distinguir entre a exteriorização não-alienante (*nichtentfremdende Entäusserung*) e exteriorização alienante (*entfremdende Entäusserung*), restando compreendido que a alienação é somente um caso particular de exteriorização, que tem lugar em situações históricas determinadas." (TERTULIAN, 2006, p. 38)

[308] Ao criticar o pôr teleológico consciente e a apreensão dos nexos causais objetivos, Heidegger coloca-se em uma posição em que não poderia ser fundamental a relação do homem com a natureza, muito menos a busca pelo domínio dos nexos presentes na última. Isso, como dito, vai contra o marxismo, ao menos como compreendido por Lukács. Desse modo, não se pode concordar com a posição segundo a qual Heidegger e Gadamer "não apresentam de modo algum, um pensamento conservador, na medida em que são antimodernos e antiliberais." (MASCARO, 2012, p. 317) Aos olhos de Lukács, justamente o "antomodernismo" desses autores vai contra aquilo que é necessário à construção de uma humanidade emancipada: contra o controle consciente das condições de vida dos homens.

seja dissociado dos indivíduos que têm sua práxis mediada por ele, seja separado do complexo social total, da própria sociedade que dá base ao fenômeno jurídico. Ou seja, somente é possível ver o complexo jurídico de modo acertado ao se considerar a sociabilidade que marca determinada sociedade simultaneamente levando-se em conta o caráter específico e particular de determinada práxis social, como a práxis jurídica.

É bom, pois, adentrar no processo pelo qual se forma o jurista e ganha autonomia o Direito, sendo esse processo parte constitutiva do próprio desenvolvimento social, que culmina em determinada época, como aquela em que se tem o modo capitalista de produção. Para a crítica ontológica, isso é essencial, sendo insuficiente criticar um eventual tecnicismo do jurista quando não se compreende adequadamente a gênese desse caráter "técnico-jurídico" inerente ao Direito contemporâneo. O Direito, pois, é fruto do desenvolvimento histórico das relações sociais, sendo preciso enxergá-lo sobre este solo. Nunca o complexo jurídico dá base ao solo histórico-social, mesmo que, por vezes, possa ser imprescindível à manutenção do mesmo. É fundamental compreender o complexo jurídico, para que se possa compreender o próprio devir social; porém, desde já resta claro que não é o Direito aquilo que dá base a esse devir.

Depois do que dissemos nos capítulos precedentes, não é preciso insistir que esse processo de desenvolvimento social ainda está ancorado na "pré-história do gênero humano", que esse processo é, até certo ponto, a história da alienação (*Entfremdung*) humana. Apesar do avanço relativo que a divisão do trabalho representa, tem-se simultaneamente opressão nesse mesmo processo. Tratando das posições teleológicas dirigidas a outros homens diz Lukács: "as posições teleológicas desse tipo, por via espontânea ou institucional, podem ser postas a serviço de um domínio, independente de quem se sirva disso." (LUKÁCS, 1981 b, pp. XXVI-XXVII) Ou seja, da própria divisão do trabalho entre trabalho intelectual e material e da diferenciação entre os tipos de teleologia, de finalidade, tem-se a possibilidade (*Möglichkeit*) do domínio político efetivo (*wirklich*) – o último não é simplesmente oriundo da força física, pois (embora não possa se abster do uso dessa); ele tem consigo a diferenciação em grupos sociais, os quais vêm a ocupar diferentes funções na sociedade e em complexos particulares. Essas funções, por sua vez, podem ser efetivas de modo "espontâneo", ou "institucional" – podem, no último caso, os membros de determinado grupo, depois de certo ponto do desenvolvimento social, reconhecer-se em determinadas funções e virem a tornar tais funções instituições reconhecidas pelos outros homens. Isso se liga de modo íntimo com a esfera política, também uma esfera dotada de particularidade e inerente a

determinados momentos da história humana e não à humanidade como tal, como destacou, sobretudo, José Chasin. (Cf. CHASIN, 2009)

É preciso destacar que a diferenciação do ser social (*gesellschaftlichen Seins*) em complexos sociais pode trazer consigo formas de dominação - dominação essa já essencialmente social, e, como tal, passível de supressão (*Aufhebung*) - em que as finalidades secundárias são essenciais e em que o papel da institucionalização consciente dessas finalidades no seio de determinada sociedade pode estruturar formas específicas de controle social, que conformam a segunda forma de dominação mencionada por Lukács e em que o homem produz complexos sociais e este "instrumento que o mesmo produziu sem saber nem querer, a sociedade, submeteu o homem mesmo a seu domínio". [309] Nisso, diz Lukács sobre os complexos sociais evocando a noção dialética - já presente em Hegel e não aceita por Heidegger (Cf. SARTORI, 2012 b) - de determinações reflexivas (*Reflexionsbestmmungen)*:

> Estes complexos podem existir somente em relação recíproca, como determinações reflexivas (*Reflexionsbestmmungen)*, e, além disso, onde a consciência dessa relação joga um papel determinado, às vezes determinante. (LUKÁCS, 1981 b, p. XXXI)

De um lado podem figurar aqueles que virão a ser incumbidos do trabalho material, doutro aqueles que procuram dirigir esse trabalho por formas de práxis social relacionadas às teleologias secundárias. É bom notar: tendo-se a separação (nunca absoluta) entre essas teleologias, e entre o trabalho material e o intelectual, outra determinação é essencial: "todas essas formas de divisão do trabalho se entrecruzam, na sua explicitação social, com a sua forma historicamente mais importante, a da diferenciação em classes." (LUKÁCS, 1981 b, p. XXX) Ou seja, tem-se um complexo de complexos em que a particularidade de complexos parciais pode servir à dominação de determinado grupo, sendo a forma mais importante de divisão do trabalho aquela que resulta na diferenciação das classes sociais. O domínio mencionado, pois, tem consigo também o domínio classista, aquele mais importante na "pré-história do gênero humano". Esse domínio, pois, não prescinde da violência.[310] No entanto, também tem por essencial as teleologias secundárias e a mencionada via institucional pela qual essas

[309] Isso remete também à questão da ideologia. Vale a pena citar uma importante passagem de Lukács: "segundo Marx, toda ideologia serve para travar a luta no interior dos conflitos que surgem no terreno econômico-social. E, dado que toda a sociedade de classes produz continuamente esses conflitos, tem lugar nela uma permanente batalha ideológica." (LUKÁCS, 2008, p. 101)

[310] Essa posição é reforçada por Lenin, que diz: "o direito burguês, no que concerne à repartição, pressupõe, evidentemente, um Estado burguês, pois o direito não é nada sem um aparelho capaz de impor a observação de suas normas." (LENIN, 2010, 118)

podem operar em sociedade, inclusive, mediante a esfera jurídica. Dizer que há opressão física na conformação da dominação classista, pois, não é suficiente – ela só pode se dar com relações sociais que operam mediante figuras (na maioria das vezes institucionais) de teleologias secundárias, como o Direito e a política.[311]Essas figuras, por sua vez, são inseparáveis do processo formativo da especificidade do gênero humano em-si (*Gattungsmässigkeit an-sich).*

O desenvolvimento histórico do ser social (*gesellschaftlichen Seins*) se dá de tal modo que da própria divisão social do trabalho (que tem consigo a separação entre trabalho material e intelectual, bem como as duas formas mencionadas de finalidade), podem surgir complexos sociais parciais. Mediados pela existência das classes sociais, podem eles, por sua vez, configurar-se como complexos voltados à dominação classista e estranhos (*entfremdet*) ao controle consciente dos homens. Entre esses complexos parciais certamente está a política, a qual pressupõe a divisão da sociedade em classes, a institucionalização das teleologias secundárias, o domínio classista, etc. (Cf. CHASIN, 1999 b) Entre esses complexos também está o Direito, o qual será visto aqui com cuidado em meio ao processo social de sua ontogênese. No que algo importante precisa ser destacado: a divisão do trabalho, como vista até aqui, ainda é muito rudimentar, sendo preciso remeter para um grau de desenvolvimento social mais elevado, para que, somente então, seja possível se tratar da esfera jurídica como compreendida hoje.[312] Tratar do complexo jurídico sem adentrar nessas relações que tratamos aqui em um grau de abstração ainda muito alto é equivocado, partindo-se da perspectiva lukacsiana.

As determinações que dão base ao Direito somente são compreensíveis na análise da gênese e da estrutura da esfera jurídica, sendo preciso destacar as correlações existentes entre alguns complexos parciais para que se possa tratar do complexo jurídico com cuidado.[313] Vejamos alguns aspectos que tocam esse ponto.

---

[311]Diz Lessa que as teleologias secundárias "dão origem a complexos sociais específicos que têm a função de regular a práxis social de modo a tornar possível ("operativa") a reprodução da sociedade. Pensemos, por exemplo, o Direito. A complexidade social e o surgimento das classes com contradições antagônicas termina por dar origem a um complexo social com uma função específica: regular juridicamente os conflitos sociais. A partir de um determinado estágio de desenvolvimento social a reprodução social é impossível sem a regulamentação da práxis coletiva pelo Direito." (LESSA, 2006, p. 52)

[312] Sobre essa compreensão diz Márcio Naves: "a existência da forma jurídica depende do surgimento de uma esfera de circulação que só o modo de produção capitalista pode constituir." (NAVES, 2000 b, p. 77)

[313] Não se pode derivar simplesmente o Direito das teleologias secundárias. É preciso que se trate do processo concreto pelo qual a esfera jurídica se conforma em sua peculiaridade. Ela não é somente uma forma de teleologia secundária, nem só uma forma ideológica. Está-se, em verdade, no próprio terreno da história, da pré-história do gênero humano, da história da luta de classes. Como apontou Sergio Lessa: "com o surgimento das sociedades de classe [...] a função social da ideologia se complexifica e, com isso, o complexo da ideologia também se complexifica. Além de uma função geral, ampla, cabe à ideologia,

Segundo Lukács, tem-se nesse meandro, também a divisão entre campo e cidade. Ao passo que a cidade aparece como complexo específico "até as funções mais simples da vida são mediadas pela sociedade, a ligação com a natureza é entendida como um fato em desvanecimento". (LUKÁCS, 1981 b, p. XXIX) Ou seja, na medida mesma em que o trabalho e divisão do trabalho se desenvolvem pela práxis do homem, mesmo aquilo de mais prosaico é mediado pela sociedade: a vida cotidiana (*Alltagsleben*) mesma passa a ser um fruto do desenvolvimento social, sendo indissociável das distintas formas de sociabilidade encontradas ao longo da história.[314] Isso, certamente, é um avanço (termo, novamente é bom destacar, rechaçado por Heidegger) por um lado: expressa a socialização do homem, o afastamento das barreiras naturais, os quais, por seu turno, trazem como possibilidade (*Möglichkeit*) o controle consciente e efetivo (*wirklich*) das condições de vida do homem. Por outro lado, mesmo que a cidade seja essencial para o aprimoramento de certas potencialidades humanas, nesse mesmo processo, tem-se domínio, inclusive classista, quanto ao campo, o que exprime uma forma social de alienação (*Entfremdung*) do homem frente à natureza. Se antes a natureza aparecia como uma potência estranha (*entfremdet*) devido ao baixo grau de desenvolvimento das forças produtivas, agora, tem-se uma espécie de alienação advinda do próprio processo contraditório de desenvolvimento da especificidade do gênero humano em-si (*Gattungsmässigkeit an-sich).* Tem-se dominação do campo pela cidade, a qual traz em germe o domínio da burguesia sobre a produção social. Têm-se as condições sob as quais se desenvolverá, para que se use a dicção de Heidegger, certo assalto à natureza, efetivo na subordinação da produção do campo às necessidades

---

agora, uma função mais restrita, política. A partir desse momento, a ideologia passa também a ser um conjunto de ideações que auxilia os homens a se organizarem para lutas sociais, para os conflitos de classe." (LESSA, 2006, pp. 53-54) Assim, deve-se tratar da relação entre os próprios conflitos classistas e a esfera jurídica, bem como da gênese e desenvolvimento desses conflitos.

[314] Há uma distinção importante entre o Lukács maduro e o "jovem Lukács" ainda não marxista. Como diz Vedda, nas obras lukacsianas anteriores à *História e consciência de classe* "frente à vida cotidiana (*Alltagsleben*) e homens inessenciais, se ergue, como princípio antagônico, o milagre; a irrupção desse último determina a suspenção de todo o incerto e a revelação inequívoca do essencial." (VEDDA, 2006, p. 135) Se tem, pois, uma posição que o próprio autor húngaro viria a criticar em Heidegger. No entanto, principalmente, na *Ontologia do ser social* e na *Estética*, "uma de suas características principais é a importância que [se] atribui à vida cotidiana." (VEDDA, 2012, p. 7) Nesse sentido, poder-se-ia ler as críticas de Lukács à compreensão heideggeriana da cotidianidade (*Alltaglichkeit*), inclusive, como uma espécie de autocrítica. Como diz Tertulian: "nos capítulos de *Sein und Zeit* que tratam da vida cotidiana, Lukács reencontra, sem dúvida, ampliadas e concretizadas, as pulsões de seu próprio pensamento inicial." (TERTULIAN, 2008, p. 132) O mesmo autor também diz sobre a obra pré-marxista de Lukács que "o que ia mais tarde viria a ser o objeto de descrições minuciosas sob a denominação "estrutura da vida cotidiana" se encontra aqui exposto como "realidade vivida" (*Enlebniswirklichkeit*). Uns quinze anos antes de Heidegger, a análise de Lukács antecipa o que, em *Ser e tempo*, será objeto de uma descrição fenomenológica intitulada "*In-der-Welt-sein*". (TERTULIAN, 2008, p. 127)

urbanas. (Cf. FOSTER, 2005) Ou seja, novamente, Lukács não rejeita como insignificante aquilo que é tratado pelo autor de *Ser e tempo*; no entanto, o autor húngaro procura mostrar o solo histórico sobre o qual se sustentam os vícios apontados por Heidegger; por isso, ao enfatizarmos a abordagem ontogenética, enfatizamos, de um lado, aquilo que separa a ontologia lukacsiana da heideggeriana e, doutro, o que conforma a base para uma crítica ontológica aos mais diversos fenômenos sociais, como a separação entre cidade e campo – segundo Lukács, também passível de supressão (*Aufhebung*) - e, o que aqui se ressalta para nosso tema, o Direito.

Acrescenta Lukács dando continuidade ao tema: "o processo social de separação entre o trabalho físico e o trabalho intelectual é, também, posteriormente potencializado pela mera existência da cidade." (LUKÁCS, 1981 b, p. XXIX) O caráter potencialmente, mas só potencialmente, dominador das teleologias secundárias sob a égide da "pré-história do gênero humano" resta claro já ao se ver classes sociais dominando outras classes por uma via institucional. A separação espacial entre o campo e a cidade, embora possa ter sido progressista em determinada época, baseou-se na radicalização da separação entre o trabalho intelectual e o material, restando aos trabalhadores do campo as atividades mais "brutas" enquanto a cidade podia ter consigo certo florescimento cultural, indissociável da brutalidade de parcela considerável do campo, o que se deu, sobretudo, no renascimento. (Cf. HELLER, 1978) Ou seja, com a emergência da cidade enquanto complexo social, tem-se não só a importância grande das teleologias secundárias.[315] Elas vêm a se ligar, de modo mais ou menos mediado, à dominação classista, à institucionalização do domínio de certo grupo (ou seja, à política) e à subordinação, inclusive espacial, de um grupo social a outro, tudo isso, sob a égide da pré-história do gênero humano, da história da alienação (*Entfremdung*) humana. Não necessariamente as teleologias secundárias se colocam contra a realização das possibilidades (*Möglichkeit*) desenvolvidas pela história. No entanto, depois de determinado momento, a via institucional pela qual se organizam certas formas de teleologia secundária implica o horizonte da dominação política classista, o que é inseparável do aviltamento da personalidade do homem.

Essa dominação, pois, passa a ligar-se ao domínio da natureza - domínio esse mediado por complexos sociais parciais e, segundo Lukács, passíveis de supressão (*Aufhebung*) - e às teleologias secundárias; isso significa que o domínio sobre a natureza

[315] Isso se dá, inclusive, na medida em que "durante a grande era das cidades-estados, tornou-se intuitivamente evidente que o homem criava sua própria vida e seu mundo." (HELLER, 1978, p. 70)

e a forma de teleologia mencionados não são, em si, agressivos: somente conformam-se como tais mediante determinações sociais ligadas à "história da alienação (*Entfremdung*) humana". Tem-se, assim, em um maior grau de concretude a explicitação do que disse Lukács anteriormente: "somente quando realizado o socialismo, se supera (*aufheben*) essa segunda dominação e se abre uma equilibrada e sã relação de sujeito e objeto entre os mundos exterior e interior do homem." [316] Esse panorama que marca a "pré-história do gênero humano" e dá base ao antagonismo classista. Esse último sempre é complexo e deve ser visto em meio à dialética entre os atos individuais, os complexos parciais e o complexo total. A ontologia lukacsiana voltou-se a essa tarefa, buscando concretamente apreender o movimento do próprio real.

Para uma crítica ontológica ao Direito é preciso se ter em mente essas questões mencionadas. No grau em que nossa análise do complexo jurídico está agora, é preciso que reste claro: a esfera jurídica, em suas determinações mais abstratas, é indissociável das teleologias secundárias; ela é situada historicamente tendo sua gênese e estrutura, ligadas – ambas - à práxis dos homens e ao processo de desenvolvimento social daí decorrente; esse processo mencionado é essencialmente contraditório tendo em seu seio o antagonismo classista, o qual traz consigo a institucionalização de teleologias secundárias e o domínio de uma ou mais classes (domínio inclusive espacial) sobre outras classes sociais; portanto, o ser social (*gesellschaftlichen Seins*) tem por base a relação do homem com a natureza, sendo as teleologias secundárias (como aquelas que advêm da esfera jurídica) relacionadas de modo mediado com a produção social. Não se pode, pois, traçar qualquer cisão entre a esfera produtiva e a esfera da sociabilidade e da intersubjetividade humana, sendo preciso sempre inserir a peculiaridade dos complexos sociais parciais em meio à sua gênese, estrutura e função no seio do complexo social total. Depois daremos mais especificidade a essas determinações que permeiam o ser da esfera jurídica. Primeiramente, no entanto, precisamos (ainda em um grau de abstração elevado) tratar de como essa esfera se configura como um complexo parcial.

[316] Nesse contexto, é bom trazer aquilo que diz Foster sobre o capitalismo e que dá força aos nossos argumentos: "a exploração da natureza se tornou mais e mais universalizada, porque os elementos naturais, juntamente com as condições sociais de existência dos homens, foram trazidos à esfera econômica e submetidos à mesma medida, aquela da lucratividade." (FOSTER, 1999, p. 34)

## 3.3 Divisão social do trabalho, emergência do complexo jurídico e prioridade ontológica do econômico

Alguns pressupostos para que se trate do Direito foram vistos acima, restando claro que a esfera jurídica é inseparável da dominação classista e política.[317] No entanto, a especificidade da esfera jurídica, mesmo em suas determinações mais gerais, não foi vista. Percebeu-se já que as teleologias secundárias têm funções no ser social (*gesellschaftlichen Seins*) as quais são indissociáveis da reprodução contraditória do complexo social total, devendo-se, quando se trata do fenômeno jurídico, deixar claro se tratar da mencionada "via institucional" das teleologias secundárias. Isso deve ser complementado agora, quando os percursos da ontologia de Lukács, vistos em oposição àqueles de Heidegger, explicitam-se de modo mais concreto. Ainda não se pôde dar uma resposta satisfatória à questão acerca da ligação necessária ou não do Direito com o capitalismo (tema que preocupou, sobretudo, Pachukanis); no entanto, importantes passos foram dados nesse sentido, sendo preciso continuar o percurso traçado acima para que seja possível vislumbrar uma efetiva (*wirklich*) crítica ontológica ao Direito.

É bom que se aponte primeiramente alguns meandros que dizem respeito ao tratamento cuidadoso da esfera jurídica. Ao contrário do complexo da linguagem, por exemplo, o complexo jurídico tem uma função no ser social (*gesellschaftlichen Seins*) indissociável de sua institucionalização por meio do domínio político-social[318] – assim, a distinção entre a "via espontânea" e a "via institucional" mencionadas, sempre, deve ser tida em conta. Mesmo em suas determinações mais gerais, o Direito pressupõe a mencionada "consciência" acerca da relação existente entre a esfera jurídica e os outros complexos do ser social – mas não só: é central o fato de se ter uma nova função na divisão social do trabalho, aquela desempenhada pelo jurista. Por conseguinte, a emergência da esfera jurídica como complexo parcial no seio do ser social tem íntima relação com o desenvolvimento da divisão social do trabalho a qual, no caso, tem influência também na medida em que há um papel importante daqueles que têm a práxis

[317] Na esteira de José Chasin, já podemos falar de uma determinação ontogenativa do Direito.

[318] Diz Sergio Lessa, nesse sentido, que, "ao contrário da fala, portanto, o Direito nada tem de espontâneo em seu desenvolvimento, ele não emerge espontaneamente na vida cotidiana (*Alltagsleben*). Diferentemente da fala, ele não é universal. Nos dois sentidos: não é universal no tempo, pois existem sociedades sem a esfera particular do Direito, nem é universal por não ser uma exigência eliminável a todas as atividades sociais." (LESSA, 2006, p. 82)

e o trabalho imediatamente mediados pela esfera mencionada, os profissionais do Direito.[319] Isso é de grande importância para o que abordamos aqui.

Agora, pois, trataremos de alguns pontos essenciais para que se relacionem o jurista e o Direito, compreendido enquanto uma esfera do ser social (*gesellschaftlichen Seins*) dotada de autonomia relativa, mas, sempre, indissolúvel do complexo social total. Um primeiro aspecto a se notar é que a regulamentação jurídica da sociedade tem consigo uma maior complexidade social, tratando-se já de uma sociabilidade em que o simples domínio bruto não é efetivo (*wirklich*) no controle social. Segundo Lukács:

> Quando os antagonismos de classe já adquiriram formas mais mediadas, reduzir a regulamentação do agir ao puro uso da força significaria chegar [...] à destruição da sociedade. (LUKÁCS, 1981 b, p. XCI)

Diz o marxista húngaro, pois, que o fenômeno jurídico pressupõe que os conflitos sociais não sejam imediatamente e sempre resolvidos com o recurso à força – tem-se maior complexidade, que torna isso inviável. O complexo jurídico não é algo que oculte simplesmente a força bruta, pois – ele é parte de uma constituição objetiva em que a violência por si só não pode dar soluções satisfatórias às questões sociais. Isso não significa que o Direito esteja separado do uso da força: o fato de os complexos sociais adquirirem autonomia relativa não significa que sejam dissociáveis de outros complexos: significa que há uma relação dialética entre ambos. Com o desenvolvimento do ser social (*gesellschaftlichen Seins*) e o afastamento das barreiras naturais, sempre se têm correlações - mesmo que mediadas - mais íntimas entre as esferas do ser social. Ou seja, seguindo Lukács, identifica-se no afastamento das barreiras naturais a emergência de relações de natureza crescentemente sociais, e essas relações tomam tal forma que o processo de desenvolvimento social envolve cada um dos complexos sociais, mesmo que de modo diferenciado. O complexo social total, por conseguinte, em sua reprodução, precisa de cada um dos complexos particulares. O que quer dizer que só é possível compreender a particularidade de cada esfera do ser social na medida em que se tem em conta que ela mesma decorre de sua específica relação com o complexo social total. Não ser possível "resolver" os antagonismos sociais somente com o uso da violência, pois, não significa que a mesma não tenha uma função importante; antes, pode-se mesmo se dar o oposto, como ocorre na sociedade capitalista.

[319] Não raro, as teorias sobre o Direito são elaboradas sob a perspectiva desses profissionais o que leva a inúmeras distinções e fetichizações.

Tem-se um processo em que a compreensão da sociedade em sua totalidade é de fundamental importância. Mesmo que se tenha um momento preponderante (*übergreifendes Moment*) na totalidade social, as determinações particulares do ser social (*gesellschaftlichen Seins*) adquirem funções sem as quais o todo não pode se manter: tem-se em questão a própria sobrevivência de determinada sociedade. No que se nota, novamente, a importância da dialética – expressa na compreensão das esferas do ser social como determinações reflexivas (*Reflexionsbestmmungen)*- no pensamento lukacsiano o qual, nesse sentido, distingue-se do heideggeriano. Percebe-se, também, que em uma crítica ontológica ao Direito, em verdade, não é possível desenvolver algo como uma "teoria geral do Direito" – é verdade que apreender as categorias que operam no complexo jurídico é essencial, no entanto, a gênese dessas categorias está muito além dos horizontes propriamente jurídicos. É preciso, pois, inserir o tratamento cuidadoso dispensado ao campo jurídico no seio de uma ontologia do ser social. [320]

Um exemplo de tal aspecto, ligado à compreensão dialética de Lukács, é claro na passagem abaixo, a qual trata do Direito. Nela resta clara a busca do autor pela objetividade (*Gegenständlichkeit*) que conforma o ser social (*gesellschaftlichen Seins*), no qual se articulam de modo histórico a autonomia relativa e a dependência do complexo jurídico em relação ao todo social – para se usar uma expressão rechaçada por Heidegger e importante na ontologia lukacsiana, na passagem, resta a historicidade *(Geschichtlichkeit)* da "identidade da identidade e da não identidade" existente entre as questões jurídicas e as questões atinentes ao desenvolvimento social:

> O ordenamento jurídico em sentido próprio nasce somente quando os interesses divergentes, que em si poderiam conduzir em cada caso singular para uma solução violenta, são reduzidos ao mesmo denominador jurídico, são homogeneizados no Direito. Este complexo, portanto, nasce quando se torna socialmente importante, assim como a sua superfluidade social é o veículo de sua extinção. (LUKÁCS, 1981 b, p. CVII)

O complexo jurídico tem como fundamento primeiro o fato de, em sociedades em que os antagonismos classistas não podem ser resolvidos diretamente pela violência, serem necessárias mediações entre o uso da força bruta e a busca de atitudes

[320] Neste sentido, o tratamento lukacsiano do Direito distingue-se de Pachukanis. Esse último desenvolve uma teoria geral do Direito – claro que não faz isso de modo acrítico ou positivista, claro também que sua obra magna *Teoria geral do Direito e o marxismo* é somente um ponto de partida para seu próprio autor, no que não é possível uma crítica decidida sobre esse aspecto. No entanto, é preciso ressaltar a diferença entre o ponto de partida lukacsiano e o pachukaniano. Veja-se Pachukanis: "a teoria geral do direito pode ser definida como o desenvolvimento dos conceitos jurídicos fundamentais, isto é, os mais abstratos. A esta categoria pertencem, por exemplo, as definições de 'norma jurídica', de 'relação jurídica', de 'sujeito de direito', etc. Esses conceitos são utilizáveis em qualquer domínio do direito em decorrência de sua natureza abstrata; a sua significação lógica e sistemática permanece a mesma, independentemente do conteúdo concreto ao qual sejam aplicados." (PACHUKANIS, 1989, p. 11)

compatíveis com a preservação da base social de determinada sociedade. Tem-se por essencial, pois, o movimento do próprio real, para Lukács, um movimento dialético; no que as implicações da noção de ontologia lukacsiana (que, sob esse aspecto pode ser criticada por um heideggeriano), noção que busca a apreensão do ser-em-si (*Ansichseiende*), restam explicitadas em maior grau de concretude. Portanto, é evidente que sem o Direito (no sentido mais amplo atribuído ao termo) não há como se pensar a reprodução social das sociedades classistas cujo uso direto da força não é capaz de calar os conflitos sociais. Daí, porém, não advém que a esfera jurídica dê fundamento a essas sociedades – a esfera pressupõe conflitos sociais cuja base é econômica, político-social, e não "jurídica". O momento jurídico do processo social não é o momento preponderante (*übergreifendes Moment*). O que se dá nesse meandro por meio do Direito, porém, não pode ser negligenciado – Marx diz sobre o assunto algo que deve ser visto com cuidado: "o Direito, nada mais é que o reconhecimento do oficial do fato". (MARX, 2004 b, p. 84) Isso deve ser entendido na medida em que por mais que os termos dos conflitos sociais possam ser "reduzidos ao mesmo denominador jurídico", a essência da relação que dá base à regulamentação jurídica é social, política e econômica. Para Marx, e para Lukács, nunca é o Direito que fundamenta determinada sociedade – antes, essa sociedade, e seu metabolismo social, é que dão base ao Direito.

É impossível, pois, tratar desse complexo sem a compreensão adequada do metabolismo social que a ele dá fundamentos. Portanto, percebe-se que pela mencionada "via institucional", há o "reconhecimento" de determinada tendência presente na própria realidade social. Essa tendência, por seu turno, conforma-se como aquela que contém em si os fins de determinada forma de dominação classista. O Direito nunca é, pois, a base da sociabilidade humana – desde já, a esfera mostra-se atrelada a certas finalidades específicas, indissociáveis da politicidade[321] que marca a pré-história do gênero humano, a história da alienação (*Entfremdung*) humana. [322] Nesse sentido, a crítica ontológica marxista que tenha em conta a esfera jurídica nunca pode se

[321] Sobre a politicidade, Cf. CHASIN, 1999 b.

[322] Como diz Chasin: "por toda a duração da pré-história, tempo das sociabilidades contraditórias, por isso mesmo, pouco evoluídas e racionais, o predicado da politicidade estará presente, 'asfixiando' o ser social (*gesellschaftlichen Seins*), em conjunto com sua inseparável outra face, a propriedade privada dos meios de produção e reprodução da base material da vida. Siamesas, uma não vive sem a outra, do mesmo modo que só podem morrer como vivem, juntas." (CHASIN, 2009, p. 65)

colocar na busca de algo como um "Direito crítico": trata-se, sempre, de uma crítica ao próprio Direito, pois esse último é inseparável da história da alienação humana. [323]

A esfera jurídica está relacionada em sua gênese e estrutura à mencionada homogeneização dos conflitos sociais, os quais, depois de determinado momento na história, são colocados sob a rubrica do Direito. Isso é indissociável da dominação política ao mesmo tempo em que a encobre e tende a colocá-la como uma esfera inelutavelmente estranha (*entfremdet*) ao controle social. Desde cedo, o fenômeno jurídico é inseparável do uso da violência, ao mesmo tempo em que tem sua peculiaridade por se colocar como distinto da práxis política. A esfera não é compreensível ou pensável sem a política e a violência. No entanto, por meio da mencionada homogeneização (a qual será abordada depois e que foi vista com cuidado por marxistas como Pachukanis) ela aparece como se autônoma fosse. Por meio dela, os conflitos sociais aparecem na vida cotidiana (*Alltagsleben*), não como algo político-social, mas como algo que diz respeito à função de especialistas, aos juristas.

O discurso jurídico permeia a própria vida cotidiana (*Alltagsleben*). Os juristas, por seu turno, têm suas funções na divisão social do trabalho subordinadas à especificidade da esfera jurídica. Ou seja, a inter-relação existente entre os distintos complexos sociais é tal que é impossível se subsumir diretamente um complexo a outro, ao mesmo tempo em que uma esfera do ser social (*gesellschaftlichen Seins*) é incompreensível sem as outras. Tem-se uma relação complexa que Lukács, na esteira de Hegel, tratou pelo nome de determinações reflexivas (*Reflexionsbestmmungen)*. No que, novamente, vê-se que a posição da *Ontologia do ser social* é distinta daquela de Heidegger na medida em que há uma apropriação crítica da dialética hegeliana por meio da ontologia marxiana. Assim, com o passo de volta (*Schritt zurück*), o autor de *Ser e tempo* renega a dialética hegeliana. O mesmo, porém, não se dá com o marxista húngaro que busca a superação (*Aufhebung)* da última[324] por meio de uma ontologia em que a

[323] Os autores que buscam um Direito crítico tendem a fetichizar o momento singular da decisão judiciária, que pode ter, com muitos limites, um sentido de crítica social. Quanto a esses autores, bem diz Tarso de Mello: "não será nos exemplos de atuação de 'ideologias críticas' (como a de Dengucho) que se encontrará o sentido da ideologia jurídica, mas sim na atuação cotidiana dos órgãos judiciais, das instituições correlatas, das posturas majoritárias da jurisprudência e da doutrina." (MELO, 2009, p. 37)

[324] Aqui não se pode discutir a questão, que já foi vista acima e que diz respeito à relação entre Marx, Lukács e o hegelianismo. Alguns autores, como Althusser, por exemplo, não deixaram de dizer que as concepções de Lukács estariam "contaminadas por um hegelianismo vergonhoso" (ALTHUSSER, 1979, p. 100) Seria interessante discutir esse ponto no que diz respeito ao Direito. Nesse escrito, tratamos do marxista húngaro, criticado por Althusser, que, por seu turno, em grande parte, inspira as análises daquele que pode ser considerado o maior critico marxista do Direito no Brasil, Márcio Naves. Restou claro pelo que dissemos, porém, que não podemos concordar com Althusser.

crítica ao Direito aparece, no que diz respeito à possibilidade (*Möglichkeit*) de mudança consciente da conformação da realidade efetiva (*Wirklichkeit*) de determinada sociedade, em destaque. Continuemos a tratar da esfera jurídica, pois.

Ela ganha forma, configura-se como tal, na medida mesma em que, ao invés de ser vista como uma espécie de teleologia institucionalizada que procura influenciar a ação dos homens (membros de classes sociais) em um ato político e de dominação, ela é vista de modo distinto, como uma potência estranha (*entfremdet*): o *télos* do Direito aparece na vida cotidiana (*Alltagsleben*) dos homens como algo cuja sustentação está em si mesmo ou, na melhor das hipóteses, em uma noção abstrata de justiça.[325] Há um primeiro aspecto a ser ressaltado, portanto: é inerente à esfera jurídica que os conflitos sociais sejam "reduzidos ao mesmo denominador jurídico" em que a violência classista do dominador e a resistência do oprimido são vistos em "uma noite em que todos os gatos são pardos", para que se use a dicção de Hegel, retomada por Lukács.

Neste sentido específico, pode ocorrer aquilo que Mascaro destacou: "a verdade dos poderes institucionais, da legalidade e do direito é a verdade da injustiça, legal ou não, chancelada ao final pelo próprio direito." (MASCARO, 2003, p. 18) Ou seja, tem-se como um aspecto essencial ao fenômeno jurídico o fato de esse último encobrir as raízes político-sociais dos conflitos que chegam à sua alçada.

As determinações desse fenômeno serão vistas com mais cuidado no item seguinte. No entanto, precisam ser indicadas aqui as linhas gerais dessa homogeneização inerente ao Direito para que alguns aspectos restem claros. Neste sentido, é importante destacar uma passagem de Lukács na qual o autor aponta se ter, já em um grau de desenvolvimento social ainda não capitalista, uma ligação entre o Direito e a política, ligação essa a qual se mostra socialmente como uma espécie de "complicada unidade entre força explícita e força disfarçada". [326]

> Quando os antagonismos sociais já adquiriram formas mais mediadas, reduzir a regulamentação do agir ao puro uso da força significaria chegar, sem mais, à destruição da sociedade. Neste ponto deve assumir o predomínio aquela complicada unidade de força explícita e força disfarçada, revestida com as vestes da lei, que ganha forma na esfera

[325] No limite, se tem uma inversão segundo a qual é o Direito que dá base à sociabilidade vigente e não o oposto. Como diz Sergio Lessa: "na imediaticidade da vida cotidiana (*Alltagsleben*) [...] não é mais o desenvolvimento social que funda o Direito, mas o estabelecimento de um ordenamento jurídico que fundaria a sociedade. As leis jurídicas determinariam, segundo essa concepção típica dos jurista e do senso comum cotidiano, o ser dos homens, e não o contrário." (LESSA, 2006, p. 52)

[326] Essa unidade implica na compreensão das mediações políticas que permeiam a sociedade. Essas mediações, ao contrário do que se diz por vezes, foram tidas em conta por Lukács. Embora ele não tenha se dedicado à questão como Gramsci, por exemplo, não é possível criticar na noção de mediação de Lukács "o caráter abstrato da dimensão política desse conceito de mediação" (MÉSZÁROS, 1972, p. 79)

> jurídica. [...] E, na realidade, o Direito na *pólis* grega e também na república romana tem um significado todo particular. É o portador, o centro espiritual da atividade humana em geral. Tudo aquilo que, logo após, se articulará na moral e até na ética, na concepção clássica da *pólis* é ainda totalmente ligado ao Estado, ainda completamente idêntico ao Direito. (LUKÁCS, 1981 b, p. XCII)

A passagem é de muita importância para o que tratamos aqui na medida em que pode elucidar aspectos relativos aos horizontes do fenômeno jurídico. Nela fica claro que há um uso duplo da expressão "Direito" por Lukács. [327]Ao mesmo tempo em que o autor trata da esfera jurídica em um grau de abstração muito elevado, em que é possível se falar do Direito em várias formas de sociedades classistas, ele estabelece determinações de grande importância ao se tratar da esfera jurídica. Reconhece que na Grécia e em Roma, "tudo aquilo que, logo após, se articulará na moral e até na ética, na concepção clássica da *pólis* é ainda totalmente ligado ao Estado, ainda completamente idêntico ao Direito." Ou seja, a autonomia relativa da moral, da ética, da política e do Direito ainda não estava desenvolvida de modo efetivo (*wirklich*): se aquilo que se apresenta como jurídico fora essencial a essas sociedades, pois, isso não se dá por causa da peculiaridade do Direito; antes, isso se deve à indistinção mencionada.

Nesse sentido, o complexo jurídico, justamente por ainda não ter em si sua especificidade e particularidade plenamente configuradas, pôde ter grande importância no desenvolvimento social passado. Em sentido rigoroso e estrito, pois, o complexo jurídico sequer se configurava como tal nessas sociedades mencionadas. No que é possível começar a delinear a questão acerca do alcance da esfera jurídica.

Ao mesmo tempo em que tratar das determinações mais gerais do fenômeno jurídico é necessário (e vem sendo feito até o presente momento), não é suficiente. Também se nota que, dessa perspectiva adotada por Lukács, remeter a uma concepção, por assim dizer, mais "originária" que ligasse a esfera jurídica a uma concepção grega ou romana não faria tanto sentido – e, é preciso que se destaque: esse procedimento, descartado na crítica ontológica de matriz marxista, poderia ser utilizado por um heideggeriano. Seguindo o raciocínio que estamos desenvolvendo, isso significaria procurar uma situação em que sequer a peculiaridade do Direito estaria configurada,

[327] Um dos usos da expressão não condiz com aquele corrente em Pachukanis e, no Brasil, em Márcio Naves. Veja-se Naves: "a forma jurídica nasce somente em uma sociedade na qual impera o princípio da divisão do social do trabalho, ou seja, em uma sociedade na qual os trabalhadores privados só se tornam trabalho social mediante a interversão de um equivalente geral. Em tal sociedade mercantil, o circuito de trocas exige a mediação jurídica, pois o valor de troca das mercadorias só se realiza se uma operação jurídica – o acorde de vontades equivalentes – for introduzida." (NAVES, 2000 b, p. 57) Lukács, no entanto, não se afasta tanto dessa concepção como pode parecer à primeira vista – para tratar disso, porém, será essencial tratar da noção de "forma jurídica", o que faremos mais à frente.

buscando-se, em verdade, não o fenômeno jurídico, mas a moral e a ética antigas, por exemplo. A abordagem que prima pela peculiaridade da esfera jurídica é preterida por Lukács, por sua vez. Afirma ele somente ser possível a apreensão reta do caráter particular do complexo jurídico em um tratamento ontológico-genético, e não por meio de uma fenomenologia, a qual retirasse de campo a importância dos nexos sociais e objetivos conformadas na forma "se isso...então será aquilo". Nota-se, portanto, que se a *Ontologia do ser social* foi concebida como o prenúncio de uma ética, isso se deu também passando por crítica ao Direito e às determinações que o acompanham.[328]

Seguindo os apontamentos de Lukács, é preciso tratar do Direito como um fruto do desenvolvimento histórico e objetivo do ser social (*gesellschaftlichen Seins*) - "metodologicamente", a distinção entre o autor e Heidegger é patente neste ponto, já se destacou. E é bom que se vejam alguns requisitos objetivos para que a esfera jurídica possa desenvolver suas particularidades. No entanto, simultaneamente, não se podem confundir esses requisitos com aquilo que configura o ser do fenômeno jurídico. Esse complexo toma forma de modo efetivo (*wirklich*) - dando ensejo a um sentido mais estrito dado ao campo jurídico por Lukács - somente em um grau mais elevado de desenvolvimento social, grau esse em que a inter-relação entre os complexos sociais é simultaneamente mais íntima e mais mediada: então, a peculiaridade de cada esfera é mais clara e também se configura enquanto depende de modo ainda mais íntimo da configuração concreta da totalidade da sociedade. Já se adianta, essa forma de sociabilidade mencionada é indissolúvel daquela sociabilidade que afasta de modo sem igual as barreiras naturais que se colocam ao desenvolvimento do ser social: a sociabilidade do capital. No que alguns aspectos acerca do alcance do Direito estão sendo delineados com mais cuidado. Continuemos nosso tratamento, pois.

Na passagem acima se menciona também a existência da "força disfarçada, revestida com as vestes da lei, que ganha forma na esfera jurídica" de modo que resta claro que o próprio Direito contém em si também a força, mesmo que não se confunda com ela: têm-se determinações reflexivas (*Reflexionsbestmmungen)*. Mesmo que dependa do afastamento do uso dela de imediato e na vida cotidiana (*Alltagsleben*), ao procurar ordenar (por meio de uma espécie de teleologia secundária) as relações sociais, a violência é constitutiva da essência do fenômeno jurídico. Nesse sentido, pode-se

[328] Como destacou Tertulian, "a reflexão ética do último Lukács gira sem cessar em torno dos problemas do direito, da moralidade e da vida ética, com uma ênfase particular nesta última (a *Sittlichkeit*) como solução de contradições surgidas em outras esferas." (TERTULIAN, 2010, p. 25)

concordar com Mészáros: “a violência institucionalizada e legalmente imposta é apenas o outro lado da moeda da ‘lei expressa’ enquanto tal” (MÉSZÁROS, 2011, p. 98) Essa última não pode ser separada da política e da dominação classistas, pois. É um fenômeno historicamente ligado a elas e desde já é preciso ressaltar que ele tem um horizonte que está longe de ser perene: “nasce quando se torna socialmente importante, assim como a sua superfluidade social é o veículo de sua extinção”. A transitoriedade do Direito, pois, é uma tese presente no pensamento de Lukács, que acompanha, assim, aquele que foi o maior pensador marxista quando se trata da esfera jurídica, Pachukanis. Na esteira de Chasin, pois, podemos mesmo destacar a determinação ontonegativa do Direito – as determinações da esfera ligam-se à pré-história do gênero humano, à história da alienação (*Entfremdung*) humana, não podendo ser consideradas como qualquer espécie de “condição humana” atemporal, mas sim como algo relacionado à conformação da especificidade do gênero humano em-si (*Gattungsmässigkeit an-sich).* A ontologia lukacsiana redunda na busca pela peculiaridade das esferas do ser social (*gesellschaftlichen Seins*) de tal modo que uma ontologia do ser social leva à crítica aos complexos relacionados à manutenção da pré-história do gênero humano.

Em termos mais expressos: tão logo seja anacrônica a dominação política classista, o Direito enquanto complexo social particular torna-se supérfluo ao desenvolvimento das possibilidades (*Möglichkeit*) humanas – ele é inseparável de uma sociedade essencialmente antagônica e violenta – falar de um Direito “justo”, pois, só seria possível se fossem conciliadas a violência, a dominação e a justiça, o que, segundo a *Ontologia do ser social*, não ocorre nem pode ocorrer.[329] É verdade que neste ponto da história da humanidade, a “pré-história do gênero humano”, seja de grande importância se ponderar sobre a justiça, por exemplo. No entanto, seguindo o raciocínio explanado acima, isso somente pode se dar, segundo Lukács, com base busca da extinção da esfera jurídica. Essa última se liga ao tornar homogêneos e ocultos - em linguagem “jurídica” - os termos político-sociais, aqueles mesmos que são centrais à superação (*Aufhebung*) da sociabilidade criticada pelo marxista húngaro. O Direito tem seus horizontes ligados à especificidade do gênero humano em-si (*Gattungsmässigkeit an-sich)* e, portanto, à história da alienação (*Entfremdung*) humana. Uma crítica ontológica ao Direito, neste sentido, leva à busca da superação das determinações objetivas que constituem e dão base ao ser da esfera jurídica. Tem-se uma crítica à conformação objetiva da sociedade.

[329] Nesse ponto nossa discordância com Varga é patente. Cf. VARGA, 2012.

A noção de justiça, sob esta perspectiva, somente pode ser importante ao se explicitar as raízes sociais dos problemas com os quais os homens se deparam. Partindo desses apontamentos da *Ontologia do ser social*, portanto, uma teoria da justiça pode, sim, ser importante. No entanto, ela deveria ser uma teoria, até certo ponto, contra o Direito, contra a política e a dominação classista e não, como ocorre usualmente, uma teoria jurídica, a qual pressupõe as determinações da política, do Direito e do domínio classista. Sendo rigoroso, pois, dificilmente seria possível dizer que Lukács seja um "filósofo do Direito"; ele trata da esfera jurídica, compreende-a, inclusive filosoficamente, mas, sobretudo, critica-a como parte constitutiva da "pré-história do gênero humano", da história da alienação (*Entfremdung*) humana. Essa esfera teria consigo um percurso formativo o qual já traz consigo determinada peculiaridade, sendo inviável, por exemplo, se buscar uma noção grega de Direito uma vez que na Grécia sequer a esfera havia se constituído de modo efetivo (*wirklich*). Para uma teoria da justiça o ponto de partida seria a própria configuração atual da sociedade, bem como a possibilidade (*Möglichkeit*) efetiva da supressão (*Aufhebung*) do domínio do capital – ou seja, tratar-se-ia de uma teoria da justiça muito distinta daquelas que nos são oferecidas contemporaneamente nos curso de Direito. Portanto, pode-se buscar, até certo ponto, inspiração em autores antigos, como Aristóteles, por exemplo. No entanto, qualquer saudosismo acerca da configuração do Direito grego, bem como qualquer leitura que fosse estritamente aristotélica, seria vil na medida em que desconsidera a peculiaridade da esfera jurídica, bem como o desenvolvimento objetivo da sociedade, desenvolvimento esse o qual não foi nem poderia ter sido tratado por Aristóteles.

No que é bom voltar à afirmação de Marx segundo a qual "o Direito, nada mais é que o reconhecimento do oficial do fato". Ela expressa, segundo Lukács, a prioridade ontológica[330] das determinações econômicas, políticas e sociais sobre as jurídicas.

> A formulação "fato" e seu "reconhecimento" exprime com exatidão a prioridade ontológica do econômico: o Direito é uma forma específica de reflexo e reprodução na consciência daquilo que acontece de fato na vida econômica. O termo reconhecimento especifica, posteriormente, a peculiaridade desta reprodução colocando em primeiro plano o caráter não puramente teórico, contemplativo, mas antes de tudo prático. (LUKÁCS, 1981 b, p. XCIX)

Por meio da atuação dos juristas pelo complexo parcial jurídico, o Direito é efetivo (*wirklich*) – não é uma simples ilusão, pois. Ele, porém, não cria propriamente

[330] Sempre é bom ficar claro que "quando atribuímos uma prioridade ontológica a determinada categoria com relação à outra, entendemos simplesmente o seguinte: a primeira pode existir sem a segunda, enquanto o inverso é ontologicamente impossível." (LUKÁCS, 2012, p. 307)

relações sociais.[331] Antes, toma como supostas tais relações e parte das contradições presentes nelas. Não é a esfera momento preponderante (*übergreifendes Moment*) da totalidade social. Há de se ver esse aspecto com cuidado e sempre é preciso que se perceba aquilo que destaca o pensador húngaro sobre o Direito:

> Em oposição à economia, não visa produzir algo novo no âmbito material; ao contrário, a teleologia jurídica pressupõe todo o mundo (*Welt*) material como existente e busca introduzir nele princípios ordenadores obrigatórios, que esse mundo não poderia extrair de sua própria espontaneidade imanente. (LUKÁCS, 2012, p. 386)

Tem-se na esfera jurídica, pois, uma espécie de reflexo (o qual sempre envolve a atividade do sujeito, no caso, o jurista) das relações econômicas de tal modo que somente se pode colocar como "oficiais", aceitos pelo Direito, determinados rumos presentes, ao menos enquanto possibilidade (*Möglichkeit*), no próprio ser social (*gesellschaftlichen Seins*). As formas de teleologia que advêm do complexo jurídico, pois, têm seu solo nas relações sociais produzidas de acordo com a própria pré-história do gênero humano, relações ligadas à especificidade do gênero humano em si (*Gattungsmässigkeit an-sich)*. Esse complexo só pode "reconhecer" nexos objetivos presentes, enquanto possibilidade efetiva *(wirklich*), na forma "se isso...então será aquilo"[332] os quais já estão inscritos no seio da sociedade existente. Tem-se, assim, um "reconhecimento oficial" de determinadas tendências que são tomadas como "normais". A partir do momento em que determinado "fato" é visto por este enfoque, o reflexo jurídico tem função de grande importância na reprodução social e na explicitação de determinado rumo a ser dado à sociedade. O uso da violência, inclusive, é enxergado na vida cotidiana (*Alltagsleben*) dos homens como necessário e importante, tendo por base a reificação (*Verdinglichung*) da sociabilidade ligada à história da alienação *(Entfremdung)* humana, tratada por Lukács. Ou seja, o complexo jurídico não cria relações sociais, mas é de grande relevo para que determinados rumos tomados pela sociedade sejam tidos como evidentes na cotidianidade (*Alltaglichkeit*).

O filósofo húngaro destaca neste campo o "caráter não puramente teórico, contemplativo, mas antes de tudo prático" da esfera. Isso se dá em primeiro lugar por o reflexo jurídico advir da atividade daqueles que participam e conformam o complexo, ou seja, os juristas. No entanto, isso também significa que determinados antagonismos

[331] Como diz Mészáros apoiando-se em Lukács, "a lei em si deve ser primeiro estabelecida sobre a mesma base material antes que possa determinar a forma específica em que a interação social subsequente pode ocorrer legitimamente." (MÉSZÁROS, 2011, p. 93)

[332] Sobre isso, é essencial se ter em mente aquilo que foi dito sobre a causalidade em Heidegger e Lukács e sobre a importância de tal questão na definição do sentido da ontologia desenvolvida por cada autor.

sociais serão vistos de modo essencialmente prático enquanto se tornam parâmetro, não de uma sociabilidade ainda latente e ainda não tornada realidade efetiva (*Wirklichkeit*), mas da sociabilidade existente cuja manutenção, assim, passa pelo Direito. Não se tem um reflexo só de caráter "teórico, contemplativo", neste sentido. Trata-se de algo "antes de tudo prático" que se relaciona intimamente com uma tomada de posição concreta frente aos conflitos sociais. [333] Nesse meio, tem-se como compreender a relação existente entre o Direito e a violência de modo mais concreto: tratando-se de um complexo indissolúvel dos antagonismos classistas, a tomada de posição no conflito social envolve a legitimação e a institucionalização de certa práxis coercitiva, práxis essa que não prescinde da violência. Essa violência, por seu turno, deixa de ser direta e passa por mediações sociais "oficiais"; essas últimas, no entanto, nada mais fazem que tomar por base os nexos objetivos e os conflitos presentes na própria sociedade. [334]

Tem-se um salto qualitativo quanto ao uso da violência pura, pois. Nunca, porém, pode-se dizer que há uma superação (*Aufhebung*) do uso da mesma – antes, ocorre o contrário, o caráter violento da sociabilidade mantém-se não só intacto, mas fortalecido. Na medida mesma em que a violência não aparece como evidente na vida cotidiana (*Alltagsleben*) dos homens e de imediato, ela é central à manutenção de determinadas situações amparadas no antagonismo classista. A coerção aparece como normal e as raízes econômico-sociais dos conflitos abrangidos pela esfera jurídica são ocultadas ao passo que a legalidade é aceita como medida. Neste sentido, pode-se concordar com o que diz Alysson Mascaro, "o elogio da legalidade é o elogio de um mundo (*Welt*) cuja lógica faz com que a exploração seja relegada aos porões da vida social." (MASCARO, 2003, p. 23) [335] Seguindo o raciocínio de Lukács, pode-se dizer que tomando por base a sociedade existente e os termos colocados pela reprodução desta, o complexo jurídico não ultrapassa nunca os horizontes calcados nas bases materiais e econômicas dadas por determinado momento, sendo o uso da violência institucionalizado em prol da manutenção de determinada sociabilidade.

---

[333] Nesse ponto, é importante dizer que Lukács distancia-se da letra daquilo que postula Lênin em *Materialismo e empiriocriticismo* na medida em que esse último fala do reflexo como "de cópias, de fotografias, de reproduções, de projecção de coisas como um espelho." (LENIN, 1975, p. 208)

[334] Neste sentido, pode-se concordar com Infranca quando o autor diz que a "autonomia do Direito não apaga completamente a estrutura de domínio; em todo o caso, pode paradoxalmente reforçá-la, porque leva os membros da comunidade que estão em posição de exclusão ou de marginalização a aceitar parcialmente a estrutura de domínio, quando lhes é concedido um espaço de autonomia de outro modo impossíveis de obter." (INFRANCA, 2005, p. 133)

[335] O autor complementa dizendo: "o mando direito transforma-se no acordo de trabalho." (MASCARO, 2003, p. 23) Isso se relaciona à noção de Direito desenvolvida a seguir de modo mais cuidadoso.

Não há uma antinomia entre Direito e violência, pois. Ao mesmo tempo em que a resolução puramente violenta dos conflitos torna necessária a emergência do complexo jurídico, este último tem em sua estrutura o reconhecimento de conflitos sociais e a tomada de posição frente a eles. E, nesse processo, é vital o uso da violência, a qual, com a mediação jurídica, é institucionalizada e ganha o suporte de certa "normalidade", aquela da "mera" reprodução e continuidade da ordem existente e evidente na vida cotidiana (*Alltagsleben*) dos homens. Os "opostos" da violência e do Direito, pois, depois de certo momento do desenvolvimento social, configuram-se como tais em relação recíproca, tendo-se determinações reflexivas (*Reflexionsbestmmungen)* objetivamente presentes no ser de determinada sociabilidade. A violência passa a ser vista, até certo ponto, como legítima, sendo isso essencial ao processo objetivo de reprodução de uma dada sociedade. Não se tem, pois, os opostos remetendo para além deles mesmos em um percurso fenomenológico, como ocorre em Heidegger.

O autor alemão busca algo de mais importante, de fundamental, ao passar por aquilo que não considera ligado ao poder-ser (*sein können*) mais próprio (*eigentlich*) ao ser-aí (*Dasein*) e relacionado, em última análise, à liberdade humana – já o autor da *Ontologia do ser social* procura sempre mostrar que os opostos configuram-se como tais somente em relação, sendo esse modo de concreção da sociabilidade embasado nas próprias relações sociais de determinada época. Não há algo que se coloque além da relação entre Direito e violência – antes, há algo que dá uma base real a essa relação, uma sociedade conflituosa e eivada pelo antagonismo classista. O único modo de se superar (*aufheben*) tais opostos é transformando substancial e consciente a sociabilidade que marca a "pré-história do gênero humano", a história da alienação (*Entfremdung*) humana. No que, novamente, destaca-se o papel da práxis consciente e transformadora na ontologia lukacsiana, delineando-se simultaneamente a conformação objetiva da esfera pública burguesa, vista por Heidegger por meio da descrição do impessoal (*das Man*). Isso é de grande valia na compreensão do Direito e na crítica ontológica do mesmo realizada por Lukács. Ao mesmo tempo, lança nova luz sobre os fenômenos sociais tratados por Heidegger. Porém, é preciso destacar : caso se fique neste nível de análise, em que se percebe da distinção entre o Direito e o uso da força, bem como sua inseparável unidade, ainda se tem uma percepção superficial do complexo jurídico.

Ele parece ainda ligado a inúmeras formações sociais, tendo-se somente enfatizado o sentido mais geral da expressão "Direito". Isso, claramente, deixa de lado

ainda a própria particularidade do complexo jurídico quando se considera este de modo mais rigoroso e cuidadoso. Para sanar tal falha há uma passagem elucidativa:

> Somente quando a escravidão levou a cabo, na sociedade, a primeira divisão em classes, somente quando a circulação das mercadorias, o comércio, a usura, etc., introduziram, ao lado da relação entre escravo e senhor, também outros antagonismos sociais (credores e devedores, etc.), as controvérsias que daqui surgiram tiveram que ser regulamentadas socialmente, e na satisfação de tal necessidade pouco a pouco surgiu a jurisdição conscientemente posta, não mais apenas transmitida, tradicional. A história nos diz, além disso, que tais necessidades adquiriram, relativamente tarde, uma figura própria na divisão social do trabalho sob a forma de um estrato particular de jurisperitos aos quais era exigido, como sua tarefa especial, a regulamentação deste complexo de problemas. (LUKÁCS, 1981 b, p. XC)

A divisão da sociedade em classes, a circulação de mercadorias e o crescimento dos antagonismos sociais são a base real sob a qual emerge a esfera jurídica. Portanto, falar de Direito antes da escravidão, mesmo que no sentido mais amplo dado ao termo, é essencialmente equivocado. Com o antagonismo classista, a regulamentação das controvérsias passa a ser crescentemente social e, passo a passo, leva à distinção entre os costumes, a tradição e aquela esfera que vem a se configurar como jurídica. Assim, tem-se outra especificidade do Direito: o fato de ele ser conscientemente posto em oposição à tradição e ao costume. [336]Isso, inclusive, relaciona-se à mencionada "via institucional" das teleologias secundárias: na passagem da *Ontologia do ser social* resta explícita a relação entre domínio classista, o desenvolvimento da divisão do trabalho que dá origem ao estrato social dos juristas e aquela "complicada unidade de força explícita e força disfarçada, revestida com as vestes da lei". Percebe-se não só que a esfera jurídica é relacionada à "via institucional": ela é, até certo ponto (no sentido amplo que vem sendo desenvolvido até aqui), constitutiva dessa via, essa última a qual, por seu turno, pressupõe um grau elevado de desenvolvimento da divisão do trabalho.

Ou seja, mesmo que "a via institucional" tenha sua ontogênese em um processo social cuja base está na práxis humana de afastamento das barreiras naturais, essa via está conformada por meio de determinações relativas àquilo que, em determinado grau de desenvolvimento social, toma forma sob a esfera jurídica. A institucionalização das teleologias secundárias, nas sociedades classistas, portanto, em grande parte, remete à política e ao Direito, compreendidos em seu sentido mais lato. Trata-se da mencionada "via institucional" dessas teleologias, remetendo-se, pois, a uma institucionalização que, nas sociedades abrangidas pela "pré-história do gênero humano", relaciona-se – até

[336] Ao dizer isso não nos referimos às distinções entre *common law* e *civil law*. Em verdade, ambas as tradições jurídicas partem da positivação do Direito.

certo ponto – obrigatoriamente com a conformação da politicidade e do Direito. [337]A "força disfarçada", o uso da violência típico de sociedades cujo grau de desenvolvimento é mais avançado, passa pela mediação jurídica de tal feita que as teleologias consciente e institucionalmente postas trazem consigo o domínio classista. A passagem agora tratada, portanto, é de grande relevância.

Neste ponto, há de se notar que os conflitos presentes na passagem citada acima são de diferentes tipos. De um lado se têm antagonismos classistas diretamente ligados à estrutura produtiva da sociedade, aqueles existentes entre senhores e escravos. Doutro, um antagonismo existente entre distintas classes sociais, antagonismo o qual pressupõe a estrutura produtiva (no caso tratado, a escravidão), e volta-se à esfera da circulação de mercadorias. Quando se tem em mente o Direito, a compreensão desses diferentes tipos de conflito é muito importante. Eles são inseparáveis, mas a esfera jurídica passa principalmente por um desses conflitos, mesmo que tenha o outro sempre como base. A esfera liga-se à circulação mercantil a qual é permeada pelo dinheiro, pelo equivalente social que dá base ao valor. [338] É preciso notar que a gênese e a estrutura do Direito são ligadas por Lukács às controvérsias que surgem principalmente na regulamentação do segundo tipo de antagonismo. Portanto, outro aspecto distintivo do fenômeno jurídico, mesmo quando entendido de modo ainda muito abstrato, é o fato de essa esfera deixar intocadas as bases da produção social, de ela voltar-se primordialmente à regulamentação de conflitos que sempre pressupõem como dada a estrutura produtiva de dada sociedade.[339] Em sua própria gênese, o complexo jurídico tem como suposto – e não pode transformar substancialmente - determinado modo de produção social, tendo-se aquela mencionada "prioridade ontológica do econômico".

O Direito, em verdade, conforma-se homogeneizando questões sociais e ligando-as - em um período relativamente tardio do desenvolvimento social ao entendimento "de um estrato particular de jurisperitos aos quais era exigida, como sua tarefa especial, a

[337] Nosso cuidado quando se trata da ligação das teleologias secundárias relacionadas à via institucional se deve, sobretudo, a uma esfera do ser social (*gesellschaftlichen Seins*) que não é tratada aqui, mas que muito ocupou as investigações de Lukács: aquela da arte. Sobre a peculiaridade da arte em Lukács, Cf. CARLI, 2012. As mediações para que se relacione a política e a arte, assim como a tomada de posição social e a arte são muito mais sutis que aquelas que tratamos aqui.

[338] Já é bom mencionar aquilo que diz Mascaro sobre o assunto, para que se complete o que vem sendo dito até o momento: "a lei garante um mundo cuja transação é formalizada pela aparência de equivalência social, e, ao sacralizar a igualdade legal, guarda nos porões escondidos da sociedade aquilo que o altar das leis não vê: a injustiça real, a coerção econômica, a desigualdade que se mantém e a brutal diferença que o sistema social mantém e agrava." (MASCARO, 2003, p. 23)

[339] Neste sentido, se está de acordo com Naves quando esse diz que "a circulação opera a troca de mercadorias existentes pela mediação do direito, mas sem que o elemento jurídico possa jogar, aqui, qualquer papel quanto à determinação da mercadoria." (NAVES, 2000 b, p. 77)

regulamentação deste complexo de problemas"- aos problemas atinentes principalmente à circulação de mercadorias. No que se complementa na *Ontologia do ser social*:

> Desta maneira, um estrato particular de pessoas se torna, neste caso, o portador social de um complexo específico produzido pelo desenvolvimento da divisão social do trabalho. E imediatamente se observa que, simultaneamente ao surgimento da esfera jurídica na vida social, um grupo de pessoas recebe o mandato social de impor, através da força, os objetivos deste complexo. (LUKÁCS, 1981 b, p. XC)

Com o desenvolvimento da divisão social do trabalho, tem-se a emergência do complexo jurídico. Não só ele pressupõe a separação entre o trabalho material e o intelectual (bem como a expressão dessa divisão na forma das teleologias secundárias, e mesmo a divisão espacial entre cidade e campo).[340] A via pela qual o Direito emerge liga-se a certa institucionalização em que há um "mandato social" atribuído a um grupo específico de pessoas para que essas, usando da força de modo mediado, imponham os objetivos estipulados, por assim dizer, "impessoalmente"[341], para a manutenção de determinada sociedade. O jurista somente pode ser compreendido nesses meandros. O Direito, vê-se, liga-se ao complexo estatal, embora não se confunda com ele. Ou seja, na gênese da esfera jurídica tem-se um duplo movimento: ao mesmo tempo em que se supõe que os conflitos sociais não podem ser resolvidos individual e imediatamente mediante o uso da violência, é o próprio uso da violência que é institucionalizado na figura do Direito. Essa figura, deste modo, aparece indissociável do Estado e da dominação classista (da política) existentes nas sociedades que conformam a especificidade do gênero humano em-si (*Gattungsmässigkeit an-sich)* – mesmo não se confundindo diretamente com a política, pois, a esfera jurídica torna-se, até certo ponto, um meio pelo qual a política se impõe. A última, por sua vez, aparece permeada por uma espécie de mandato social, ao qual certa normalidade é atribuída cotidianamente nas sociedades em que a esfera jurídica desempenha suas funções regularmente.

Cotidianamente, o fato de determinadas relações sociais serem vistas como normais é também ligado, institucionalmente, a um "mandato social"; ou seja, tem-se um complexo social imbuído de "autoridade" para dirimir os conflitos que permeiam a vida cotidiana (*Alltagsleben*) dos homens. Essa autoridade, por sua vez, aparece na cotidianidade (*Alltaglichkeit*) – tão criticada por Heidegger - como algo respeitável e

[340] A questão é importante para nós também na medida em que, como destaca Pachukanis, "foi preciso um longo processo de desenvolvimento, no qual as cidades foram o principal palco, para que as facetas da forma jurídica pudessem cristalizar-se em toda a sua precisão." (PACHUKANIS, 1989, p. 23)

[341] Notam-se dois aspectos: em primeiro, a conformação do impessoal (*das Man*) heideggeriano, em verdade, tem consigo um processo histórico em que a esfera jurídica tem um papel. Um segundo aspecto a ser trazido é: a esfera jurídica mostra-se, ontogeneticamente, eivada pela alienação (*Entfremdung*).

colocado acima dos conflitos sociais. Basta pensar no respeito à "lei e à ordem", por exemplo. Ou seja, aquele caráter alienado (*entfremdet*) do cotidiano capitalista tem, em sua formação, a mediação jurídica como uma determinação importante. Em verdade, mesmo a impessoalidade de que fala Heidegger, o impessoal (*das Man*), é incompreensível sem que se remeta à "naturalidade" de determinada ordem que se configura, também, por meio da ideologia jurídica e do complexo jurídico. Ao passo que nunca pode ser separado dos antagonismos classistas, a particularidade da esfera jurídica se manifesta ocultando esse antagonismo, pois. A divisão do trabalho desenvolve-se a tal ponto que as diferenças existentes entre os complexos sociais tendem a dar a impressão que esses são compreensíveis separadamente.

E neste sentido, aquilo que critica Heidegger, seguindo Lukács, não tem solução na busca de uma filosofia do Ser (*Sein*), que busque algo de mais originário *(ursprünglich)* que teria sido relegado ao esquecimento: antes, a resolução dos vícios apontados pelo autor de *Ser e tempo* passa pala transformação efetiva (*wirklich*) da esfera pública conformada em torno do Direito e da política. Com base na separação entre o trabalho intelectual e o material, o Direito, e o Estado – relacionados - aparecem na vida cotidiana (*Alltagsleben*) dos homens como aqueles que regulam o ser social (*gesellschaftlichen Seins*) na medida mesma em que há uma precedência e uma prioridade ontológica da esfera econômica sobre esses complexos. O desenvolvimento da separação entre a atividade intelectual e a material, relacionado à via institucional pela qual operam as teleologias secundárias nos complexos particulares do Direito e do Estado, pois, contém em si já certo fetichismo. O último, porém, só pode ser compreendido caso se adentre mais a fundo na particularidade e peculiaridade da esfera jurídica, como se verá, inseparável da circulação de mercadorias subsumida aos imperativos do capital.[342]Vê-se, pois, que determinados complexos particulares parecem ter vida própria ao passo que não têm, e nem podem ter. Relacionam-se ao processo histórico em que se tem a separação da sociedade em classes sociais, e estão ligados à institucionalização de certas práticas por meio de teleologias secundárias, o que remete ao desenvolvimento contraditório da divisão social do trabalho.

Essas determinações precisam ser compreendidas de modo mais concreto, no entanto: aqui se tratou do Direito somente em um sentido mais amplo de modo que

[342] Não dizemos, pois, que a esfera jurídica seja relacionada necessariamente com o capitalismo, pois. Ela também é, mas seu âmbito é um tanto quanto mais amplo, envolvendo formas de sociabilidade subsumidas ao capital, mas, não necessariamente, capitalistas.

agora é necessário que se compreenda o mesmo com mais rigor, ligando-o mais intimamente às determinações sociais que lhe dão base e, já se adianta, são inseparáveis da consolidação do capital como mediador social tendencialmente totalizador.

### 3.4 A especificidade do fenômeno jurídico, o universalismo e o fetichismo: forma jurídica, o Estado e o capitalismo

A especificidade do fenômeno jurídico, compreendido de modo mais preciso e rigoroso, precisa ser entendida no processo histórico de desenvolvimento do ser social (*gesellschaftlichen Seins*) – isso é inseparável do "método" lukacsiano, distinto do heideggeriano, como já mencionado. Os apontamentos que fizemos sobre esse processo apenas deram diretrizes gerais acerca do ser do complexo jurídico. Esse último, em verdade, coloca-se sobre seus próprios pés somente quando o papel da circulação de mercadorias e da "regulamentação" do "complexo de problemas daí decorrente" é central em determinada forma de sociabilidade. Por conseguinte, é válido até certo ponto tratar da esfera jurídica e de Estado em épocas anteriores ao capitalismo – pode-se falar de Direito romano, de Direito grego, por exemplo. No entanto, é necessário se ter em mente que esse uso da expressão não condiz com aquele que se faz hoje e também não contém em si a especificidade do complexo jurídico. Márcio Naves, com base em Althusser e Pachukanis, diz que a esfera jurídica propriamente dita é inseparável do capitalismo, sendo "a relação social da qual a forma jurídica é o 'reflexo' [...] a relação dos proprietários de mercadorias entre si." (NAVES, 2000 b, pp. 56-57) Nesse momento, devemos ver até que ponto o marxista húngaro poderia concordar com tal juízo, vindo daquele que figura como o maior autor na crítica marxista brasileira ao Direito. Veremos também a relação entre pontos tratados anteriormente e essa questão.

Ao se ter em mente esses "Direitos" mencionados acima, sequer se tem o Direito enquanto complexo social com autonomia relativa efetiva (*wirklich*) quanto a outras esferas do ser social (*gesellschaftlichen Seins*), como a moral, a ética, e mesmo a religião sob alguns aspectos. Tomar tais "esferas jurídicas" por modelo para a compreensão do fenômeno jurídico em um grau de desenvolvimento social superior, pois, é essencialmente equivocado ao se ter maior rigor. Se esse equívoco se dá, perde-se a particularidade do complexo social parcial que conforma o Direito, este último o qual, em verdade, é indissociável da emergência e da decadência de uma forma específica de sociabilidade, já adiantamos, aquela engendrada pelas determinações do capital. E, nesse ponto específico, é preciso muito cuidado. A própria particularidade do Direito enquanto esfera do ser social já conformada e consolidada reside na compreensão da relação dessa forma de sociabilidade com a esfera jurídica.

Neste item desse capítulo trataremos dessa questão, que mais instigou o maior teórico marxista do Direito, Pachukanis. Não buscaremos, porém, travar um diálogo desse grande teórico com aquilo que Lukács aponta. Embora sempre tenhamos em conta o teórico soviético, e embora possamos trazer um ponto ou outro de sua teoria em momentos específicos de nossa exposição, o central aqui continua sendo tratar da ontogênese do complexo jurídico tendo por conta uma abordagem calcada principalmente na derradeira obra lukacsiana, a *Ontologia do ser social*. Isso tem como suposto se compreender o que significa a "crítica ontológica" realizada pelo autor que temos tratado aqui ao relacionar sua noção de ontologia àquela de Heidegger.[343]Uma passagem do marxista húngaro pode ajudar para que se passe de uma abordagem do fenômeno jurídico como aquela que vem sendo feita até o momento para um tratamento em que a especificidade, a particularidade[344], da esfera se explicita de modo concreto:

> A tensão entre a posição teleológica do indivíduo e o Direito que influi sobre ela também provoca muitos efeitos nesse último. [...] Nos estágios muito primitivos, tal conflito tem importância mínima, em parte porque os preceitos sociais estão ainda em um grau de abstração muito baixo, em parte porque nas pequenas comunidades primitivas as pessoas se conhecem e, portanto, todas compreendem os motivos de cada um. Somente emergem estes problemas quando surgem sociedades maiores, cada vez mais socializadas, e a jurisdição e a jurisprudência se tornam tarefas sociais cada vez mais especializadas de um grupo particular de pessoas, coisas todas essas estreitamente associadas ao desenvolvimento de circulação de mercadorias. (LUKÁCS, 1981b, p. XCV)

Lukács trata na passagem da influência da teleologia individual sobre a teleologia secundária decorrente do complexo jurídico. Disso trataremos quando já tiver sido vista, com o devido rigor, a relação entre a universalidade do fenômeno jurídico e a subsunção de cada ato individual sob uma norma geral.

Agora, algumas determinações essenciais apontadas na passagem afloram de modo concreto. O momento em que esses problemas tratados pelo autor da *Ontologia do ser social* ganham importância é aquele em que se relacionam "tarefas sociais cada vez mais especializadas", um fruto do desenvolvimento da divisão social do trabalho, "sociedades maiores" e o "desenvolvimento da circulação de mercadorias".[345] Essas são

---

[343]O diálogo perpassa "a obra principal de Heidegger – *Ser e tempo* (1927) – que constantemente levou a uma discussão crítica de vários aspectos da problemática lukacsiana da 'reificação' (*Verdinglichung*), mesmo sem se envolver em uma polêmica explícita." (MÉSZÁROS, 1972, p. 112)

[344] Como diz Chasin sobre a categoria da particularidade: "a particularidade não se revela simples nexo lógico, mas se evidencia como espessura ontológica fundamental" (CHASIN, 1999, p. 67)

[345] Tratar desse aspecto se faz muito importante. Alysson Mascaro, por exemplo, diz que "Lukács, na *Ontologia*, não chega às minúcias de Pachukanis, que desenvolve com muita ênfase a identificação da especificidade do direito à forma mercantil, fixando-se, antes, na crítica ontológica ao aspecto geral e impessoal do corpo técnico de dominação que é exigido do direito pelo capitalismo". (MASCARO, 2012, p. 547) Nesta parte deste escrito, pretendemos mostrar que Lukács vê o Direito, quando compreendido de

algumas determinações que permeiam a esfera jurídica e que remetem ao fato de não se poder falar do Direito como um complexo social de autonomia relativa efetiva (*wirklich*) senão quando se tem um grau de desenvolvimento da divisão do trabalho em que as diferentes especialidades de cada homem relacionam-se a uma sociedade em que a forma mercantil se destaca, permeando de modo substancial o metabolismo social, que, por sua vez, passa a reproduzir o capital. Lukács associa Direito e capital, pois.

A esfera jurídica toma forma em relação indissociável com a expansão e o desenvolvimento da circulação de mercadorias. Destacar isso é fundamental ao se compreender o fenômeno jurídico de modo mais rigoroso que aquele que desenvolvemos até o momento. O fetichismo mencionado acima também se liga a isso. Não que não se possa falar de Direito em sociedades em que o aspecto mercantil não seja central – pode-se. No entanto, isso se dá somente tendo em conta uma noção muito geral e imprecisa (embora válida até certo ponto) quanto à esfera jurídica. Sobre esse aspecto, aponta-se na *Ontologia do ser social*:

> Por mais diferenciados que sejam os conteúdos jurídicos na sua gênese e na sua vida concreta, a forma jurídica adquire homogeneidade própria somente no curso da história; quanto mais a vida social se faz social, tanto mais nítida se torna tal homogeneidade. (LUKÁCS, 1981 b, p. XCIV)

Já se disse que o Direito é uma forma de teleologia secundária relacionada à "via institucional", indissociável da dominação classista e mesmo de certo ocultamento acerca da natureza dos conflitos sociais.[346] No entanto, com isso somente indicamos certa homogeneização do conteúdo social da práxis dos homens, homogeneização essa que ocorre ao se enxergar o desenvolvimento social (também relacionado ao mencionado afastamento das barreiras naturais) por lentes "jurídicas". A base concreta de tal homogeneização ainda estava somente pressuposta em nossa análise a qual, nesse grau, já pode apontar para além daquilo que foi explicitado acima. Tratou-se, assim, sobretudo, do conteúdo e do modo pelo qual o Direito, em sentido mais amplo, configura-se. O que ficou de lado foi a "forma jurídica" mencionada por Lukács na

---

modo mais rigoroso, como essencialmente conexo à forma mercantil. É, inclusive, o aspecto "impessoal" apontado por Mascaro, e relacionado à divisão do trabalho e à vida cotidiana (A*lltagsleben*) vigentes somente sob o domínio do capital e, portanto, ligado à forma mercantil subsumida à produção de valor. Assim, aquilo que fora tratado por Pachukanis, ao menos sob este aspecto, também se encontra no autor húngaro. Mascaro, porém, tem razão na medida em que as "minúcias" de Pachukanis não poderiam ser alcançadas na *Ontologia do ser social* pois o Direito não é o tema central da obra, não havendo, por exemplo, ao menos de modo explícito, uma crítica sistemática às categorias que operam no *corpus* dos ordenamentos jurídicos (sujeito de direito, relação jurídica, etc.)

[346] Nesse sentido, pode-se concordar com Mascaro quando ele diz que "a universalização da legalidade é a máscara de sua parcialidade e privilégio." (MASCARO, 2003, p. 18)

passagem. E essa é uma questão central ao se tratar do fenômeno jurídico com cuidado. Foi a ela que Pachukanis mais se dedicou. (Cf. NAVES, 2000 b) E tal abordagem, frutífera, também permeia a crítica lukacsiana ao Direito.

A homogeneização mencionada anteriormente tem suas raízes na particularidade do fenômeno jurídico, ligado a uma forma de sociabilidade específica. Primeiramente, tem-se a forma jurídica conformando-se em relação com o desenvolvimento do ser social (*gesellschaftlichen Seins*), com o afastamento das barreiras naturais: essa forma é uma forma essencialmente social. Sua própria especificidade só emerge com a autonomização do complexo jurídico, autonomização essa decorrente do contraditório processo histórico que conforma o presente. E é preciso dizer que o caráter crescentemente social das mediações que se interpõe entre os homens em sociedade, no caso do Direito, manifesta-se ao se ter certa "homogeneidade" que permeia a esfera. Essa homogeneidade torna-se mais nítida quanto mais "a vida social se faz social", ou seja, quanto mais são afastadas as barreiras naturais, quanto mais a história é fruto – consciente ou não – da práxis dos próprios homens. Isso, para o marxista húngaro, dá-se de modo mais pungente somente com o desenvolvimento da sociedade capitalista; portanto, é preciso se notar primeiramente que Lukács, tal qual Pachukanis, aponta para a existência de uma "forma jurídica" relacionada à forma mercantil. Em segundo lugar, porém, é bom que veja que, sendo o tomar forma da forma jurídica relacionado à contraditória socialização do homem, "pontos iniciais e terminais" do Direito "se manifestam como algo muito mais concreto que a simples determinação de período", mas é possível apontar formas de sociabilidade em que o Direito efetivamente (*wirklich*) está conformado. E isso se dá ao mesmo tempo em que a esfera jurídica, em sua especificidade, somente se coloca como tal sob a égide de uma sociedade em que a circulação de mercadorias é essencial. No que a questão sobre o alcance do Direito, que permeou o pensamento pachukaniano emerge de modo mais conreto.

Ou seja, segundo Lukács, a esfera jurídica não pode ser ligada imediatamente a determinado período – mesmo que tal período seja aquele em que vigora o modo de produção capitalista (nesse ponto, o autor distancia-se de Pachukanis e de Naves, por exemplo); no entanto, ela pode ser relacionada a certas determinações que se ligam somente a determinadas épocas do desenvolvimento humano, relacionadas à "pré-história do gênero humano" e à emergência de certas relações sociais, como as relações capitalistas, as quais se conformam de modo pungente na especificidade do gênero

humano em-si (*Gattungsmässigkeit an-sich)*. Dizer que o Direito é indissociável da forma mercantil, assim, é de enorme importância, mas ainda não é suficiente.

É preciso que se note que o afastamento das barreiras naturais e a socialização da sociedade, apontados por Lukács, estão em estágios muito diferentes em Roma, em que a circulação de mercadorias já tinha papel considerável, e na sociedade capitalista, em que ela é central. O "Direito" romano, por exemplo, não poderia possuir o ímpeto universalista inerente à esfera jurídica vista de modo mais cuidadoso, sendo de grande relevo enxergar o porquê dessa diferença.

Vê-se que, pelo que dissemos até aqui, não se pode deixar a forma jurídica adstrita somente ao modo de produção capitalista: ao passo que se relaciona ao processo em que "a vida social se faz social", relaciona-se ao afastamento das barreiras naturais, que chega a um ponto decisivo no capitalismo. No entanto, o caráter tendencialmente universal dessa forma não se liga a uma sociabilidade já consolidada, mas à consolidação – e mesmo ao processo de extinção – dessa sociabilidade, sendo possível afirmar que o Direito se liga, em verdade, ao próprio capital, sendo impensável, para que se use a dicção de Mészáros, para "além do capital". Ou seja, a homogeinização que permeia a forma jurídica se conforma no processo de configuração da universalidade do capital, sendo, de um lado, simultaneamente impossível delinear de modo preciso o alcance do Direito a um período de tantos ou quantos anos, de outro, necessário estabelecer que a historicidade *(Geschichtlichkeit)* do complexo jurídico é marcada inerentemente pelo domínio (em consolidação, como antes do capitalismo se colocar sobre seus próprios pés; ou em extinção, em eventuais tentativas de transição ao socialismo) do capital. Assim, ao realizar uma crítica ao Direito, o autor da *Ontologia do ser social* tem em conta a dificuldade de se suprimir (*Aufhebung*) o domínio do capital, reconhecendo, deste modo, uma dificuldade que fora deixada de lado tanto pelo stalinismo, quanto pela socialdemocracia. Vê-se, pois, que – ao contrário do que estipulou Mészáros, Lukács teve em mente o aspecto decisivo da práxis político-social e das mediações político-sociais que se interpõem na reprodução do ser social.

Na *Ontologia do ser social* estão relacionados o Direito e a forma mercantil. Vê-se, pois, o complexo jurídico, em sua especificidade, como inseparável de uma divisão do trabalho vigente em sociedades em que a mercadoria perpassa o metabolismo social como um todo (em essência, essa é a sociedade capitalista, mas o Direito não se restringe a ela). No entanto, diferentemente de Pachukanis, que tem um estudo mais detido sobre o Direito (pretende fazer uma teoria marxista do Direito, ao contrário de

Lukács), o marxista húngaro não traz apontamentos pormenorizados acerca do modo como a mencionada relação entre circulação mercantil e a esfera jurídica se dá.

Ao mesmo tempo em que uma teorização que permeia a ontologia lukacsiana pode trazer aspectos essenciais para se tratar dos confins do Direito, ao menos na obra do próprio marxista húngaro, faltam nexos, os próprios nexos objetivos conformados como "se isso...então será aquilo", para que se relacione concretamente e, pode-se dizer, ontologicamente, a forma jurídica e a forma mercantil. Pode-se concordar, nesse sentido e sob este aspecto, com aquilo que diz Mascaro:

> Para Lukács, há uma relação entre a própria esfera da circulação mercantil e a consubstanciação da esfera jurídica, mas, no contexto geral da ontologia do ser social, o direito é compreendido, muito mais, como um elemento necessário em função dos complexos arranjos da exploração de classe e da reprodução econômico-social que se lhe corresponde. (MASCARO, 2012, p. 545)

Esses "complexos arranjos de exploração de classe" são efetivamente (*wirklich)* o ponto enfocado pelo autor da *Ontologia do ser social*. Isso, porém, longe de depor contra o rigor de sua crítica ao Direito, faz com que Lukács indique a impossibilidade simplesmente se contentar em estabelecer a indissociabilidade entre a forma jurídica e a forma mercantil. É verdade que ele não se debruça sobre o assunto com a minúcia de Pachukanis. No entanto, embora não tenha entrado nos meandros dessa indissociabilidade (a obra derradeira lukacsiana trata de vários temas, dentre eles o Direito – não pode, pois, ser julgada como uma obra de "filosofia do Direito"), nosso autor procura explicitar a necessidade de se adentrar no ser-precisamente-assim da sociedade capitalista (e das sociedades subsumidas ao capital) caso se queira uma efetiva crítica ontológica ao complexo jurídico. Seria de bom tom ao crítico do Direito, pois, justamente compreender de modo rigoroso os mencionados "complexos arranjos da exploração de classe e da reprodução econômico-social que se lhe corresponde." E para isso, Lukács buscou estabelecer rumos opostos àqueles que vinham se destacando no "marxismo" de sua época. Vê-se, pois que o tratamento que o autor húngaro dispensa ao Direito em sua obra madura, conscientemente, não esgota a temática.

Assim, sempre, a apreensão do ser do Direito não pode ser separada da efetiva (*wirklich*) compreensão das contradições sociais as quais, de modo algum, podem ser esquematizadas para que, assim, sejam relacionadas ao âmbito jurídico. Caso isso ocorra, tem-se como mera petição de princípio ou mero modelo idealista a inseparabilidade entre o âmbito jurídico e a mercadoria subsumida aos imperativos do

capital.[347] O marxista aqui tratado não pode de modo algum ser tratado como um "teórico do Direito" de porte, como Pachukanis. No entanto, sua ontologia do ser social traz apontamentos para que se possa ter uma real crítica ontológica ao Direito, somente realizável, segundo essa perspectiva, com uma cuidadosa crítica ao próprio ser do capital, que preside as relações sociais capitalistas. A crítica ao Direito, pois, é essencialmente uma crítica à sociabilidade do capital, percebida em seu aspecto ontológico genético. Nisso, a noção de ontologia de Lukács (delineada em oposição àquela de Heidegger principalmente quando se trata da noção de história) é central.

Aponta-se, pois, para a compreensão da historicidade *(Geschichtlichkeit)* da homogeneidade da forma jurídica. Ela só pode ser vista ao se tratar de temas os quais sempre permearam as argumentações lukacsianas, mas que – é bom ressaltar - não são o tema privilegiado do autor. Assim, caso se pretenda compreender a crítica de Lukács ao Direito é preciso que se remeta a algumas passagens de Marx e de Engels, conhecidas do autor e mesmo citadas em muitas de suas obras. Somente assim é possível que se veja a posição efetiva (*wirklich*) de Lukács na conformação de uma crítica ontológica ao Direito. O marxista, pois, tem a última como essencial, no entanto, não pôde dar conta de tal empreitada, tendo falecido justamente durante a redação da *Ontologia do ser social* e dos *Prolegômenos para uma ontologia do ser* social, obras que procuravam dar impulso a uma ética, e não a uma teoria política ou jurídica marxista. A ontologia lukacsiana, pois, passou por diversos temas, mas não pôde aprofundar todos eles como seria necessário, mesmo dando bases sólidas para que isso fosse feito no futuro.

Nesse momento, sequer procuramos dar continuidade ao trabalho de Lukács; no entanto, com referência a obras profundamente conhecidas pelo autor, tentaremos dar mais consistência aos apontamentos lukacsianos. Por conseguinte, agora, trataremos de algumas passagens de *O capital* e de *O socialismo jurídico* principalmente, remetendo posteriormente a algumas passagens de Marx e Engels presentes em outras obras.

Tudo isso será feito tendo em vista aquilo que foi dito antes, tendo-se sempre como pano de fundo o sentido específico da ontologia lukacsiana. Vejamos, pois, esse percurso, implícito na ontologia do autor que tratamos aqui, mas não enfatizado como devido na análise que realiza quanto à esfera jurídica. Somente depois de feito isso, voltaremos aos apontamentos do próprio autor da *Ontologia do ser social.*

---

[347] Essa subsunção é importante na medida em que na esfera da circulação tem-se que "diferentemente da fórmula M-D-M, que expressa a circulação simples de mercadoria (o dinheiro é o meio de circulação de produtos-mercadorias que satisfazem necessidades humanas), a outra fórmula, da produção do capital, D-M-D possui, em si, um caráter expansionista e incontrolável." (ALVES, 2009, pp. 13-14)

Marx diz em uma passagem muito cara a Lukács que "a riqueza das sociedades em que domina o modo de produção capitalista aparece como uma 'imensa coleção de mercadorias"'. (MARX, 1988 a, p. 45) Isso é valorizado pela teoria lukacsiana desde a juventude do pensador, o qual, como se viu antes, aponta que o capitalismo fornece a sociabilidade em que as barreiras naturais impõem menos entraves ao desenvolvimento humano. O afastamento das barreiras naturais, pois, trouxe consigo barreiras sociais, inclusive, fetichistas: trata-se da segunda forma de dominação mencionada anteriormente. Essas barreiras sociais se conformaram principalmente a partir do momento em que o metabolismo social da sociedade é mediado de modo tendencialmente universal pela mercadoria. Assim, a homogeneidade da forma jurídica, que, "quanto mais a vida social se faz social, tanto mais nítida se torna", destaca-se sobretudo na sociedade civil-burguesa (*bürguerliche Gesellschaft*), sob o modo de produção capitalista. Essa homogeneidade peculiar à forma jurídica, pois, destaca-se, especialmente, quando a sociabilidade está calcada no domínio do capital, sendo possível dizer que a especificidade do Direito só aparece conformada com o processo de desenvolvimento – sempre contraditório - do modo de produção capitalista. [348]

Em se tratando de um modo de produção que tem a circulação das mercadorias por central, mas que não se baseia nela, é preciso que haja algum cuidado: muito embora o Direito se conforme por meio de sua relação com a forma mercantil, essa última afeta o ser da esfera jurídica de modo mais pungente somente ao ser subsumida à produção voltada à realização do valor. Ou seja, somente é possível traçar a ontogênese do Direito ao se ter em mente a emergência e a decadência da sociabilidade calcada na produção de valor, a sociedade subsumida aos imperativos do capital. Para que a forma jurídica se torne efetiva (*wirklich*), há de se ter em conta, pois, não só a circulação mercantil, mas também o modo como ela relaciona o homem socialmente com a produção social. Isso ocorre até mesmo porque a universalização da forma mercantil somente se dá sob a égide do capital.[349] Desse modo, ao se compreender a ontogênese

[348] Esse processo de desenvolvimento envolve tanto momentos não ainda plenamente capitalistas como momentos em que se busca superar (*aufheben*) o capitalismo.

[349] Vinicius Casalino diz que Pachukanis teria relacionado o Direito à circulação mercantil sem ter compreendido que a circulação, uma vez subsumida aos imperativos do capital, configura-se essencialmente como circulação ampliada, voltada a realização do valor. De certo modo, Casalino acaba por concordar com Polantzas, para quem Pachukanis poderia ser visto como um "circulacionista". Discordamos da crítica desses autores ao teórico soviético, e, aqui devemos somente apontar que a crítica não poderia ser endereçada a Lukács. Sobre o assunto, Cf. CASALINO, 2011; POLANTZAS, 2000.

do Direito, é necessário se voltar às origens[350] da própria sociedade capitalista. Embora a esfera jurídica não seja adstrita só à sociedade civil-burguesa (*bürguerliche Gesellschaft*) [351], é preciso que se volte à origem dessa para se esclarecer o próprio ser do complexo jurídico, o qual, por sua vez, se conforma como tal somente quando o afastamento das barreiras naturais e a divisão social do trabalho estão em um estágio muito avançado do desenvolvimento histórico da sociedade. Esse estágio, por seu turno, tem como marco principal o domínio do capital, claro no modo de produção capitalista.

Como apontou Marx, na base desse processo se tem a chamada acumulação primitiva, a qual dá ensejo à emergência da relação-capital. Esta, por sua vez, configura progressivamente o domínio da burguesia e traz consigo, em um grau de desenvolvimento mais avançado, e de modo contraditório, as revoluções burguesas. Ao se pensar o fenômeno jurídico e a forma jurídica, esse processo é central e, por isso, deve ser visto, mesmo que de modo sumário (somente no que toca o nosso assunto), aqui. Tratar do Direito sem ter em conta as contraditórias relações sociais engendradas na ontogênese do próprio capitalismo é impossível, pois.[352] Assim, primeiramente, é bom apontar o que diz Marx sobre a relação-capital. Nesta relação se têm:

> Trabalhadores livres no duplo sentido, porque não pertencem imediatamente aos meios de produção, como os escravos, servos, etc, nem os meios de produção lhes pertencem, como, por exemplo, o camponês economicamente autônomo etc., estando, pelo contrário, livres, soltos e desprovidos deles. Com esta polarização do mercado estão dadas as condições fundamentais da produção capitalista. A relação-capital pressupõe a separação entre os trabalhadores e a propriedade das condições de realização do trabalho. Tão logo a produção capitalista se apoie sob os próprios pés, não apenas conserva tal separação, mas a reproduz em escala sempre crescente. Portanto, o processo que cria a relação-capital não pode ser outra coisa que não o processo de separação entre o trabalhador e a propriedade das suas condições de trabalho, um processo que por um lado transforma os meios sociais de subsistência e de produção em capital, por outro, os produtores imediatos em operários assalariados. (MARX, 1988 b, p. 252)

É importante perceber que uma das grandes bandeiras da burguesia revolucionária, a liberdade, aparece também relacionada à gênese do antagonismo entre os trabalhadores e os detentores do meio de produção. A ideologia que defende a

[350] Aqui, claro, não se compreende a noção de origens no sentido heideggeriano. Antes, trata-se da busca pelo processo real pelo qual, mediante nexos objetivos, conforma-se o ser do Direito.

[351] Marx apontou em sua *Crítica ao programa de Goetha* que o Direito ainda permanece na transição socialista. Talvez seja possível dizer que o fenômeno jurídico também tem um papel essencial na conformação do próprio capitalismo, por mais que a esfera jurídica só se conforme de modo mais claro com o desenvolvimento do próprio modo de produção capitalista. Novamente, pois, é possível se ventilar a hipótese – embasada na teoria de Mészáros, principalmente - segundo a qual o Direito acompanha o próprio capital, e não o capitalismo somente.

[352] Assim, é bem verdade aquilo que Mascaro indicou: "o atendimento à lógica fria da circulação mercantil é a origem da tecnicidade jurídica." (MASCARO, 2012, p. 24) Em uma crítica ontológica, no entanto, é preciso ir além – é bom ver como o sentido revolucionário da burguesia pôde se transformar em uma "lógica fria" e, no plano jurídico, em "tecnicidade jurídica".

liberdade nesse contexto tem um sentido concreto, e isso é pungente na passagem. Para o nosso tema, também vale destacar que a base da "apatricidade" (*Heimatlosigkeit*) tratada por Heidegger está também na emergência e na consolidação do domínio, por assim dizer "impessoal", do próprio capital. Portanto, em verdade, as condições de vida dos homens aparecem como centrais tanto a Heidegger como para Lukács e o marxismo; no entanto, esses últimos buscam a ontogênese dessas condições recorrendo a seu processo de formação, em que noções como a de liberdade têm um sentido mais limitado que aquele defendido pela filosofia do ser heideggeriana, por exemplo.

Neste contexto, pode-se dizer que a noção de liberdade é também essencial ao Direito e, enquanto se tem uma sociabilidade amparada no capital, essa noção é indissociável da separação entre os trabalhadores e os meios de produção. Ou seja, ao se falar de liberdade na circulação de mercadorias em uma economia capitalista, tem-se simultaneamente determinações da produção calcada na relação-capital, na configuração do antagonismo entre o trabalho e o capital.[353] A circulação de mercadorias – muito importante na compreensão da esfera jurídica - não pode sob hipótese alguma ser dissociada da produção social. Nem o Direito pode, pois, ser separado da esfera produtiva.[354] São todos relacionados de modo dialético, como disse Lukács, como determinações reflexivas (*Reflexionsbestmmungen)*. [355] No entanto, na esteira do que colocamos, é sempre importante destacar: não é a circulação de mercadorias, ou a forma jurídica que reveste essa, que se conformam enquanto o momento predominante (*übergreifendes Moment*) na reprodução do ser social (*gesellschaftlichen Seins*). Antes, há uma prioridade ontológica das relações produtivas.

O assalariamento certamente se dá por meio do mercado, em que as diferentes mercadorias (como a força de trabalho) vêm à tona. No entanto, é de enorme

[353] Esse fato é claro a Pachukanis e a Lukács. Casalino, acreditamos, está equivocado ao criticar o marxista soviético por este ter enfocado na esfera da circulação de mercadorias. Mascaro, por outro lado, também não faz justiça ao pensamento do Lukács da *Ontologia do ser social* ao colocá-lo em um patamar decididamente inferior ao do teórico soviético. É verdade que o último se dedicou com muito mais afinco ao Direito. Mas não é possível criticar o primeiro por não perceber-se da "identificação da especificidade do direito à forma mercantil, fixando-se, antes, na crítica ontológica ao aspecto geral e impessoal do corpo técnico de dominação que é exigido do direito pelo capitalismo." (MASCARO, 2012, 544)

[354] Naves, em sua obra sobre Pachukanis, trata desse fato com referência à categoria althusseriana da sobredeterminação. (NAVES, 2000 b) Lukács, por seu turno, busca compreender essa relação dizendo que a circulação e a produção são determinações reflexivas (*Reflexionsbestmmungen)*, mas é a produção o momento preponderante (*übergreifendes Moment*) da reprodução social. Sobre as noções de determinação reflexiva e de momento preponderante, Cf. CHASIN, 2009.

[355] Lessa explicita tal fato fazendo referência ao Estado também: "propriedade privada, Estado, capital e trabalho assalariado são [...] determinações reflexivas." (LESSA, 2005, p. 201) Pelo que apresentamos aqui, resta claro ser necessário acrescentar o Direito a essa gama de determinações de existência (*Existenzbestmmungen*) mencionadas pelo lukacsiano brasileiro.

importância que se note que se trata de um mercado "polarizado", para que se use as palavras de Marx, mencionadas acima. Os trabalhadores são "livres" tanto na medida em que não estão presos imediatamente às circunstâncias que o circundam quanto ao terem sido espoliados de suas condições de trabalho. A liberdade, deste modo, aparece na figura do trabalho assalariado em que ambas essas determinações da noção convergem. [356] Em sua vida cotidiana (*Alltagsleben*), não é o trabalhador coagido fisicamente a vender sua força de trabalho. Ao mesmo tempo, ao não possuir meios para produzir sua subsistência, "livremente", vê-se disposto a fazê-lo.[357] Tem-se um contrato, pois, sendo preciso destacar que o vínculo contratual embasado na autoridade estatal conforma aquilo que se chama de relação jurídica a qual, por sua vez, como disse Pachukanis, é "uma relação abstrata, unilateral, mas que não aparece nessa unilateralidade como o resultado do trabalho conceitual de um sujeito pensante, mas como produto da evolução social." (PACHUKANIS, 1989, p. 37) E essa evolução, no que toca o Direito, só é compreensível tratando-se da gênese do domínio do capital. [358] Ou seja, mesmo partindo dos apontamentos de Pachukanis sobre o tema, pode-se dizer que a abordagem adequada passa por aquilo que Lukács não cansa de dar relevo: a busca da apreensão reta da processualidade do ser social (*gesellschaftlichen Seins*).

No que é preciso que fiquemos atentos. Até certo ponto, uma mediação pela qual se perpetua a relação-capital é a própria vontade do trabalhador. Ela é essencial no processo em que pelo mercado se dá a venda da força de trabalho, não havendo coação imediata. No entanto, isso não significa de modo algum que se trate de uma relação em que as condições de manifestação dessa vontade sejam escolhidas também "livremente" – antes, essas condições são estranhas (*entfremdet*) ao controle do trabalhador. O solo no qual essa vontade se assenta é a relação-capital, a separação – inicialmente pela violência - entre o trabalhador e suas condições de trabalho, de tal maneira que, em verdade, sob essas circunstâncias, ao final, não restam muitas outras escolhas àquele

[356] Nesse ponto, vale mencionar novamente uma passagem de Lukács, que foi essencial ao desenvolvimento de nossa argumentação anteriormente: "a liberdade e a igualdade não são simples ideais, mas formas concretas de vida dos homens, relações concretas entre eles, ou seja, relações concretas com a sociedade e, mediadas por esta, com a natureza; a realização da liberdade e da igualdade exige, portanto, a necessária transformação das condições sociais das relações humanas". (LUKÁCS, 2007, p. 28)

[357] Esse é um dos aspectos da sociabilidade capitalista que mais dá margem para que complexos parciais, como o Direito, pareçam ter por base algo que possa se voltar contra o capital de modo decidido, ao mesmo tempo em que eles não têm – isoladamente - essa capacidade consigo. Esse aspecto, ligado à noção de contrato, também é fonte de muita confusão quando se trata da proposição de novas formas de engajamento político, formas essas as quais, por vezes, recorrem à noção de "contrato social".

[358] Nesse sentido, pode-se concordar com Mascaro quando esse diz que "o capitalismo, assim, é necessariamente jurídico. Os modos de produção anteriores não." (MASCARO, 2009, p. 113)

que não possui meios de produção que vender sua força de trabalho a outrem.[359] Aqueles que, quando da emergência da relação-capital, despossuídos, não se submetam à relação-capital, sem recursos materiais para produzirem bens para si próprios, tornam-se, por exemplo, mendigos, pedintes. Principalmente nos primórdios do capitalismo, foi adotada uma atitude violenta ligada à internação compulsória desses indivíduos em *working houses*. Ou seja, teve-se, de um lado, o trabalho "'livre' do assalariamento", doutro, o trabalho forçado das *working houses*, sendo preciso destacar que esse último foi extremamente disseminado, restando ser absolutamente impossível naturalizar qualquer tendência natural ao trabalho assalariado. Também sob esse ponto é preciso destacar: seguindo Lukács, o trabalho assalariado é parte da segunda dominação que se impõe enquanto é barrado o percurso da especificidade do gênero humano em-si (*Gattungsmässigkeit an-sich)* à especificidade do gênero humano para-si (*Gattungsmässigkeit für-sich),* essa última que aparece como possibilidade (*Möglichkeit)* sob o capitalismo, mas que ainda precisa de uma verdadeira revolução social para se ser realidade efetiva (*Wirklichkeit*).

Ao passo que não se está preso ao meio de produção, como o camponês de outrora, tem-se um avanço inquestionável, um progresso (no sentido tratado no capítulo II) que precisa sempre ser destacado na medida em que compõe a formação da especificidade do gênero humano em-si (*Gattungsmässigkeit an-sich).* Ao mesmo tempo, tal avanço é inseparável do retrocesso na medida em que se é levado a submeter ao domínio de outrem mediante a própria vontade, o que leva a uma situação *sui generis*, base real da alienação (*Entfremdung*) capitalista. Com a relação-capital, a exploração e o domínio parecem ser um processo voluntário. E são efetivamente (*wirklich*) até certo ponto, e, é preciso ficar claro, somente até certo ponto. A condição aviltante dos trabalhadores parece ser fruto exclusivo da vontade desses e, claro, isso não corresponde a toda a verdade – embora haja importante mediação da vontade individual no processo social, ela é inseparável de determinações particulares e gerais que compõem o ser social (*gesellschaftlichen Seins*). Isso se situa na mencionada "pré-história do gênero humano", que pode ser relacionada à história da alienação humana; assim, tem-se um processo dependente de uma situação em que o progresso é real e efetivo. Mas, ao mesmo tempo, é aviltante sob determinados aspectos, trazendo,

[359] Sob esse aspecto, pode-se concordar com Mascaro quando diz que se têm as "condições de que os capitalistas explorem os trabalhadores por meio de vínculos que se apresentam, à primeira vista, como voluntários." (MASCARO, 2012, p. 289)

inclusive, violência e dominação. Essas últimas podem ser mediadas pelo contrato, uma figura jurídica, ou decorrentes do recurso à violência direta, como nos internamentos compulsórios – ambas facetas do processo de consolidação do capital são inseparáveis: neste sentido, o assalariamento é a outra face do trabalho forçado nesse contexto.[360] Esse processo em que a personalidade do homem não se desenvolve em consonância com as capacidades humanas dá a base para a alienação e para os aspectos da sociabilidade capitalista criticados por Heidegger na figura do impessoal (*das Man*).

Nesse processo é central a dialética segundo a qual as determinações gerais, particulares e singulares são inter-relacionadas e são momentos umas das outras no desenvolvimento histórico. E isso é importante a uma crítica ontológica, em que se busca apreender o movimento do real em sua complexidade. Assim, tanto o complexo social total quanto os complexos particulares afetam de modo marcante esse momento da perpetuação da relação-capital. Tendo isso em conta, é bom ressaltar que, ao se ver a alienação (*Entfremdung*) do trabalhador como fruto "exclusivo" de sua vontade, ocultam-se as determinações sociais fundamentais da sociedade capitalista e, ao final, essas vem a ser tomadas como partes constitutivas de uma espécie de "condição humana". Isso, não é preciso insistir, é visto como uma mistificação por Lukács, como procurou-se demonstrar no segundo capítulo em que se comparou a posição do marxista húngaro àquela de Heidegger. Vê-se, pois, que, com a relação-capital presidindo o processo social, tem-se o próprio processo social visto de modo fetichista. Colocar como efetivamente (*wirklich*) livre a vontade daquele que aliena a sua força de trabalho é uma mistificação, cuja base está no próprio ser do capital. [361]

E isso ocorre não só por esta liberdade conviver com o trabalho forçado de outros, mas pelo fato de não ser possível simplesmente colocar entre parênteses a ontogênese dessa liberdade, relacionada ao trabalho alienado (*entfremdente Arbeit*).

Para o que diz respeito àquilo tratado aqui, chega-se em um ponto de grande importância: em verdade, o papel do Direito nesse processo mencionado é vital. Isso

---

[360] Diz Sergio Resende de Barros: "contrato é norma livremente ajustada entre partes formalmente iguais, igualdade comutativa. Nessa via ideológica o contrato passa de valor instrumental a valor principal. O processo formal – a contratação – mascara o processo material – exploração." (BARROS, 2008, p. 75)

[361] Nesse sentido, veja-se Mascaro, que se refere às revoluções que aqui chamamos de burguesas como "revoluções liberais" e que traz à tona a noção de igualdade, a qual trataremos com mais cuidado mais à frente, mas que já pode ser depreendida das passagens de Marx: "a igualdade formal, que serviu de lema das revoluções liberais, é o espelho de um mundo feito um grande mercado, no qual todos se igualam na condição de compradores e de vendedores, no qual até a exploração deixa de ser um mando direito de um senhor sobre um escravo e passa a ser a igual vontade jurídica de patrão e proletário. A vitória da legalidade é a vitória de um mundo feito um grande mercado." (MASCARO, 2003, pp. 22-23)

porque a vontade não se expressa relacionada à venda da força de trabalho sem mediações de complexos particulares, dentre os quais o jurídico. Têm-se acordos, os quais tomam forma mediante o contrato, uma figura jurídica. Assim, a esfera jurídica é parte essencial do processo de reprodução da própria relação-capital sob o capitalismo. Mesmo que não seja o momento preponderante (*übergreifendes Moment*) desse processo, ela tem enorme relevo. Nesse sentido, é preciso concordar com Pachukanis quando esse diz que "o Direito representa a forma, envolvida em brumas místicas, de uma relação social específica." (PACHUKANIS, 1989, p. 47) Concordando com esse importante autor, enfatizamos a necessidade de se reconhecer o caráter ao mesmo tempo ilusório e objetivo do fenômeno jurídico, que ganha aspecto "universal" somente sob o domínio do capital.[362] Sobre isso, uma famosa passagem de Marx é elucidativa e mostra como se ligam as determinações singulares, particulares e universais do ser do capitalismo. Nela tem-se também como se expressam de modo indissolúvel essas determinações na ligação entre Direito e circulação mercantil[363]:

> As mercadorias não podem por si mesmas ir ao mercado e se trocar. Devemos, portanto, voltar a vista para seus guardiões, os possuidores de mercadorias. As mercadorias são coisas e, consequentemente, não opõem resistência ao homem. Se elas não se submetem a ele de boa vontade, ele pode usar a violência, em outras palavras, tomá-las. Para que essas coisas se refiram umas às outras como mercadorias, é necessário que os seus guardiões se relacionem entre si como pessoas, cuja vontade reside nessas coisas, de tal modo que um, somente de acordo com a vontade do outro, portanto, apenas mediante um ato de vontade comum a ambos, se aproprie da mercadoria alheia enquanto aliena a própria. Eles devem, portanto, reconhecer-se reciprocamente como proprietários privados. Essa relação jurídica, cuja forma é o contrato, desenvolvida legalmente ou não, é uma relação de vontade, em que se reflete uma relação econômica. O conteúdo dessa relação jurídica ou de vontade é dado por meio da relação econômica mesma. (MARX, 1988 b, p. 79)

A passagem é considerada uma das mais importantes da obra de Marx no que diz respeito à relação entre o Direito e a circulação de mercadorias. É ponto de partida para muitos teóricos, como Pachukanis, por exemplo.[364] Ela envolve a compreensão da obra de Marx como um todo, e também contém em si inúmeros aspectos a serem ressaltados. Porém, aqui, somente tratamos de determinados aspectos inerentes ao nosso

---

[362] Diz-se nos *Grundrisse*: "o que há pouco parecia processo real, aqui é reconhecido como relação jurídica, como condição universal de produção, e por isso, é reconhecido legalmente, posto como expressão da vontade universal". (MARX, 2011, p. 424)

[363] Para ilustrar aquilo que vem sendo dito, é bom assinalar uma passagem de Pachukanis: "assim como a riqueza da sociedade capitalista tem a forma de uma enorme acumulação de mercadorias, a sociedade em seu conjunto, apresenta-se como uma cadeia ininterrupta de relações jurídicas. A troca de mercadorias pressupõe uma economia atomizada. Os vínculos entre as diversas unidades econômicas privadas e isoladas são mantidos a cada vez que os contratos são firmados." (PACHUKANIS, 1989, p. 55)

[364] Veja-se Pachukanis: "é apenas na sociedade burguesa capitalista, em que o proletário surge como alguém que dispõe de sua força de trabalho como mercadoria, que a relação econômica de exploração é juridicamente mediatizada sob a forma de um contrato." (PACHUKANIS, 1989, p. 10)

tema, relacionado ao Direito e também à alienação (*Entfremdung*). Realizamos tal percurso, porém, de modo diferente da maioria dos marxistas na medida em que já explicitamos uma compreensão do marxismo enquanto uma ontologia do ser social. Isso nos impede de nos contentarmos com a apreensão da ligação entre a forma mercantil subsumida ao capital e a forma jurídica; buscamos, pois, mostrar como essa ligação desenvolve-se na consolidação do domínio do capital, mostrando como esse último pode ser anacrônico – e mostramos também que isso nem sempre foi assim.

É bom que se note a relação existente entre a vontade, a relação jurídica e a relação mercantil. A última, como tratada na passagem, e como vista por Lukács e Pachukanis ao se ter em mente o Direito, supõe a própria relação-capital. Por isso, analisaremos a passagem à luz daquilo que dissemos anteriormente ao tratar da ontologia lukacsiana. O modo como a vontade das pessoas se expressa no mercado capitalista é mediado pela forma-mercadoria, pelo modo como a mercadoria se explicita socialmente. Esse modo tem também a mediação jurídica como efetiva (*wirklich*), de tal maneira que é de grande relevância a ligação existente entre a forma mercantil e a forma jurídica. O Direito, deste modo, é importantíssimo para que as relações sociais capitalistas apareçam como fruto da "livre" vontade. Ou seja, em sua própria forma, o campo jurídico aparece como algo que oculta a verdadeira natureza do processo social – a esfera jurídica é indissociável da circulação de mercadorias e da própria forma mercantil, mas depende da produção que possa universalizar essa forma, depende, em seu desenvolvimento, dos próprios conformação e desenvolvimento contraditórios que culminam na produção capitalista, e nas desigualdades a ela subjacentes.[365] Em uma abordagem ontológica e genética, essa relação entre a produção social e a circulação deve estar em primeiro plano. Assim, se é tal dependência que fica oculta em uma sociabilidade em que a relação "livre" entre indivíduos, "pessoas", é tomada como ponto de partida - como algo dado, reificado (*verdinglich*) – isso se dá em meio à consolidação do capital como mediador social globalmente efetivo. São efetivas no ser capitalista, pois, a liberdade e a personalidade, certamente. No entanto, na vida cotidiana (*Alltagsleben*), não raro as últimas são calcadas na circulação mercantil amparada nos imperativos alienados (*entfremdet*) do capital.

[365] "O sistema do capital é, na realidade, o primeiro na história que se constituiu como totalizador irrecusável e irresistível, não importa quão repressiva tenha de ser a imposição de sua função totalizadora em qualquer momento e em qualquer lugar que encontre resistência." (MÉSZÁROS, 2002, p. 97)

Seguindo Marx e Lukács, é preciso destacar que o fetichismo de tais determinações é patente: a liberdade e a personalidade que aparecem na esfera mercantil parecem ter sustentação própria na medida mesma em que se amparam na relação-capital.[366] No que a simultânea aparência de autonomia e a necessária relação entre os complexos particulares e o complexo social total restam tratados de modo mais concreto: na medida mesma em que a circulação mercantil e a produção social conformam-se como campos com relativa autonomia no desenvolvimento econômico do modo de produção capitalista, elas parecem ter uma autonomia absoluta. Isso se dá enquanto se têm por base a própria fetichização da noção de liberdade que acompanha a emergência e a consolidação da relação-capital. Não só o indivíduo e a liberdade desse são um fruto da história da humanidade; os modos pelos quais se desenvolvem esses dois são indissociáveis da relação entre os complexos particulares e o complexo total do ser social (*gesellschaftlichen Seins*). Nesse processo, a mediação do Direito é importante enquanto se está na "pré-história do gênero humano".

Nesse âmbito em que a passagem de Marx se insere, aquele do capitalismo, o sujeito real e concreto que permeia a circulação, visto abstratamente como "pessoa", é conformado mediante sua posição na reprodução social desse modo de produção. Ou seja, não só o processo social é oculto na esfera jurídica e na esfera mercantil: determinações do ser social (*gesellschaftlichen Seins*), como a categoria do sujeito, aparecem como inerentemente ligadas ao capital ao passo que, seguindo a ontologia do ser social, não o são necessariamente, como se procurou mostrar no capítulo II. As contradições inerentes a esse processo devem ser consideradas. [367] Os sujeitos fazem sua própria história, no entanto, por vezes, em situações sociais determinadas, essa foge ao seu controle – é expressa de modo alienado (*entfremdet*) – por as condições legadas a esses sujeitos lhe serem impostas. Sob o aspecto que aqui tratamos, isso é claro: retirou-se à força dos trabalhadores seus meios de vida, de modo que, ou são submetidos ao trabalho forçado, ou se apresentam como aqueles que "livremente" vendem sua força de trabalho. Portanto, aquilo que se disse antes sobre o caráter não necessariamente alienado do sujeito ganha maior concretude, sendo visível as determinações históricas

[366] A questão é de relevo para o que tratamos, pois permeia a questão da alienação (*Entfremdung)* e a questão relativa à valorização lukacsiana da história. Veja-se o que diz Gilmaísa Costa: "o problema da personalidade se conecta ao do sujeito e da história humana, o que permite ver a decisiva importância da temática e de sua apreensão por parte da *Ontologia do ser social*." (COSTA, 2007, p. 18)

[367] Ao contrário de Heidegger, Lukács não se dedica a uma crítica à própria categoria do sujeito. Isso, porém, não significa que não critique as manifestações fetichistas do mesmo, como aquela que se apresenta na circulação mercantil e que se conforma, posteriormente, em "sujeito de direitos".

(as próprias determinações do capital) que fazem com que ao mesmo tempo em que o sujeito seja visto como livre (como um "sujeito de direitos"[368]), ele não disponha de liberdade plena diante das alternativas a ele oferecidas, uma vez não possuindo muitas escolhas concretas presentes na própria objetividade (*Gegenständlichkeit*).

Claro, isso se dá nesse momento de consolidação do capital. O que não significa de modo algum que não apareçam mais alternativas concretas ao trabalhador no decorrer do desenvolvimento histórico. Em verdade, as teorias de Lukács e de Marx buscam explicitar essas alternativas, de modo a romper com o próprio domínio do capital. E no que diz respeito ao modo como o sujeito aparece fetichizado na circulação mercantil e no Direito, é preciso destacar alguns pontos. Continuemos, pois.

Ao mesmo tempo em que a atividade social e consciente dos sujeitos levou ao afastamento das barreiras naturais, ergueu-se barreiras sociais as quais fizeram com que a própria noção de sujeito fosse relacionada pela sociabilidade burguesa à dominação e à sujeição, e não à atividade consciente.[369] Tem-se uma noção que, pressupondo-se as determinações do capital, na vida cotidiana (*Alltagsleben*), não prescinde de uma função como mero "guardião de mercadorias": na superfície da sociedade capitalista, o reconhecimento existente entre os diferentes sujeitos dessa esfera não é outro que o de "proprietários privados", fato esse que é ressaltado por Pachukanis e, no Brasil, principalmente por Márcio Naves. Seguindo o raciocínio que trazemos aqui, pode-se dizer que as determinações essenciais na própria ontogênese do homem, quando mediadas pelo capital, apresentam-se como seu oposto: se elas abriram espaço para que se concebesse a liberdade humana como possibilidade (*Möglichkeit*) em um primeiro momento, depois de certo ponto, elas – estando subsumidas ao domínio do capital - voltam-se contra o próprio homem como uma força estranha (*entfremdet*). Isso certamente não faz com que seja ilusório se falar de sujeito e de liberdade. No entanto,

[368] Como bem aponta Kashiura, "a origem real da categoria sujeito de direito [...]pode ser elucidada por uma análise histórica que contrapõe a sociedade capitalista às sociedades pré-capitalistas, de modo a desvelar a conexão entre a dinâmica interna do capitalismo e a constituição de um suporte universal de direitos. (KASHIURA, 2009, p. 50)

[369] A seguinte passagem de Marx e Engels é importante nesse meandro: "na história que se deu até aqui é sem dúvida um fato empírico que os indivíduos singulares, com a expansão da atividade numa atividade histórico-mundial, tornaram-se cada vez mais submetidos a um poder que lhes é estranho (*entfremdet)* (cuja opressão eles também representam como um ardil do assim chamado espírito universal etc.), um poder que se torna cada vez maior e que se revela, em última instância, como o mercado mundial. Mas é do mesmo modo empiricamente fundamentado que, com o desmoronamento do estado das coisas existentes na sociedade por obra da revolução comunista [...] e com a superação (*Aufhebung*) da propriedade privada, superação esta idêntica àquela revolução, esse poder, que para os teóricos alemães é tão misterioso, é dissolvido e então a liberdade de cada individuo singular é atingida na mesma medida em que a história transforma-se plenamente em história mundial." (MARX; ENGELS, 2007, p. 41)

leva a se questionar o modo particular como essas categorias se mostram na circulação mercantil subsumida aos imperativos do capital. Tem-se, assim, a necessidade da crítica a certos complexos particulares do ser social (*gesellschaftlichen Seins*), como aquele do Direito, esse último indissolúvel dessa conformação das noções de liberdade e de sujeito. Não é necessária, pois, a crítica à noção de sujeito como um todo. Assim como outrora dissemos que não se pode criticar a própria categoria de trabalho confundindo-a com o trabalho alienado (*entfremdente Arbeit*), agora é preciso destacar que não é possível – do ponto de vista de Lukács – rechaçar a noção de sujeito sob o pretexto de uma crítica radical ao sujeito de direito e às determinações do capital.

No que, novamente, permeamos um assunto que vem sendo recorrente nesse texto: aquela da historicidade *(Geschichtlichkeit)* das determinações sociais. Ao se tomar como dada a reprodução social, e ao se verem as determinações dessa esfera como constitutivas, não do ser social (*gesellschaftlichen Seins*) calcado na relação-capital, mas do ser social em geral, tem-se uma inversão ideológica patente, que tem a função concreta de tonar aceitas como parte de uma "condição humana" reificada (*verdinglich*) relações históricas transitórias. Tomam-se as determinações do capital como determinações do homem, sendo esse último eternizado na figura da "pessoa", figura essa relacionada – na circulação mercantil subsumida à reprodução do capital - à posição do homem como mero "guardião de mercadorias". [370] Deste modo e nesta medida, aquele que se subordina à circulação de mercadorias amparada pelos imperativos capitalistas aparece como uma "pessoa" na medida mesma em que tem sua personalidade aviltada. Essa "pessoa" não é outra que aquele subsumido a uma potência estranha (*entfremdet*). Aquelas determinações do ser social que tratamos anteriormente, como a separação entre sujeito e objeto e o caráter ontogenético do tornar-se homem do homem, aparecem eclipsadas pelas determinações do capital, essas últimas as quais se mostram na universalidade da produção capitalista. Assim, sob o fetichismo inerente ao modo de produção capitalista, as características da sociabilidade do capital aparecem como características abstratas do "Homem" ao passo que são inseparáveis de relações sociais históricas e passíveis de supressão (*Aufhebung*). O sujeito tratado na passagem acima, pois, é aquele sujeitado aos imperativos do capital.

[370] Como diz Heller: "a absorção do homem em seu papel, e a perda de sua essência se tornou banal somete no mundo muito mais conformista da sociedade civil-burguesa (bürguerliche Gesellschaft)." (HELLER, 1978, p. 230)

Como se viu no capítulo II, Lukács voltou-se contra essa eternização, apontando nela uma posição essencialmente conservadora e incapaz de lidar com qualquer ímpeto que procure superar (*aufheben*) as vicissitudes do presente. Heidegger, por seu turno, buscou criticar a própria noção de sujeito, identificando essa ao subjetivismo que emergiria no plano do pensamento, sobretudo, depois de Descartes. E isso tudo se liga à temática de *História e consciência de classe*, retomada depois na *Ontologia do ser social*. Na esfera mercantil, têm-se pessoas cuja personalidade é moldada (ao colocarem-se como um elo intermediário na reprodução do capital) na medida em que a suas vontades vêm a residir justamente nas mercadorias, algo cuja circulação é estranha (*entfremdet*) ao controle consciente do homem. Ou seja, tomando-se aquilo que se apresenta de imediato no ser social (*gesellschaftlichen Seins*) do capitalismo, tem-se a aparente autonomia absolutada da circulação de mercadorias na vida cotidiana (*Alltagsleben*); partindo-se dela, as categorias por meio das quais se dá o processo de circulação aparecem como autônomas e eternas, tendo-se um homem de personalidade aviltada como o "Homem", o sujeito subsumido aos imperativos alienados do capital como "o sujeito". A "pessoa" e a liberdade desse homem, por sua vez, aparecem como aqueles por meio dos quais, "livremente", é possível se submeter aos imperativos estranhos ao controle consciente. A noção de liberdade e a alienação (*Entfremdet*), pois, são intimamente ligadas nessa esfera subsumida à dominação do capital. Ao se pressupor essa dominação, a liberdade condizente com o desenvolvimento histórico das capacidades humanas não pode ser real e efetiva (*wirklich*). Ela pode ser realizada, pois, somente enquanto negação de possibilidades (*Möglichkeit*) reais do homem.

Por conseguinte, o fetichismo, a circulação de mercadorias, a relação-capital e a forma jurídica são indissociáveis, relacionando-se enquanto determinações reflexivas (*Reflexionsbestmmungen).* Têm consigo a alienação (*Entfremdung*), que expressa um *télos* estranho (*entfremdet*) ao controle social, o *télos* da imposição dos imperativos reprodutivos do capital. Por conseguinte, vê-se que nesse âmbito não se expressa o sujeito como uma determinação inerente à constituição histórica e objetiva do ser social (*gesellschaftlichen Seins*), mas o sujeito mercantil, subsumido aos imperativos de valorização do capital, e base da noção de sujeito de direito.[371]O desenvolvimento da circulação de mercadorias é indissociável da expansão totalizante da relação-capital.

[371] A crítica à noção de sujeito de direito é central ao marxismo, sendo destacada por muitos autores como Pachukanis no estrangeiro e, no Brasil, Mascaro, Naves, Casalino, Mello, entre outros. Veja-se como se posiciona Mello, por exemplo: "é o sujeito de direito, em sua abstração, que permite a organização da sociedade em termos formais, despolitizados". (MELO, 2009, p. 126)

Essa última traz consigo o domínio burguês o qual, como disseram Marx e Engels, "não pode existir sem revolucionar, constantemente, os instrumentos de produção e, desse modo, as relações de produção e, com elas, todas as relações da sociedade." (MARX e ENGELS, 1998, p. 14) Ou seja, tem-se o crescimento das capacidades humanas, expressas no desenvolvimento dos meios de produção, das forças produtivas sociais. Ao mesmo tempo, porém, o domínio classista é um entrave à realização dessas possibilidades (*Möglichkeit*) geradas de tal modo que, como disse Mészáros, "a potencialidade de tendência universalizante do capital, por sua vez, se transforma na realidade da alienação desumanizante na reificação (*Verdinglichung*)." (MÉSZÁROS, 2003, p. 16) Novamente, resta expresso que a base social do Direito é aquela da contraditória e conflituosa "pré-história do gênero humano" – trata-se da especificidade do gênero humano em-si (*Gattungsmässigkeit an-sich)*: quando se olha para a especificidade do fenômeno jurídico, pode-se dizer que não há Direito fora dos ditames do capital. Os próprios "excessos" do Estado, neste sentido, não vão contra o ser do complexo jurídico: são somente sua outra face necessária e real (*wirklich*).

Isso relaciona-se claramente com o fenômeno da alienação (*Entfremdung*) na medida em que se tem a produção social calcada no aviltamento da personalidade do homem e no fato de tal aviltamento parecer fruto da própria vontade daqueles cuja liberdade parece se tornar uma força estranha (*entfremdet*) ao controle consciente. Para o que tratamos aqui isso é muito importante, pois o Direito aparece justamente nesse meandro. A mediação social e antagônica do ser do capitalismo impõe-se de modo que a liberdade capitalista aparece como a liberdade em geral, sendo a vontade do homem, nesse âmbito, relacionada ao modo como se dá a alienação social. Ou seja, a livre vontade aparece somente como um momento da reprodução capitalista, a qual avilta a personalidade do homem, tornando-o mero elo entre um estágio e outro da reprodução do complexo social total.[372]Isso relaciona-se intimamente com a questão da alienação:

> O desenvolvimento das forças produtivas é necessariamente também o desenvolvimento das capacidades humanas, mas — e aqui emerge plasticamente o problema da alienação (*Entfremdung*) — o desenvolvimento das capacidades humanas não produz obrigatoriamente aquele da personalidade humana. Ao contrário: justamente potencializando capacidades singulares, pode desfigurar, aviltar etc. a personalidade do homem. (LUKÁCS, 1981 d, p. 564)

[372] A própria constituição objetiva do homem aparece, pois, como um momento da produção social subsumida aos imperativos do capital, embora nunca possa o homem ser reduzido a isso. A subsunção ao capital se dá quando "tudo que tem uma forma fixa, como o produto, etc., aparece como um mero momento, um momento evanescente, neste movimento. O próprio processo de produção direto, aqui, aparece só como momento". (MARX, 1993, p. 712) E isso não deixa de marcar o tema que tratamos.

O desenvolvimento das forças produtivas capitalistas traz consigo capacidades e possibilidades (*Möglichkeit*) potencialmente libertadoras as quais, porém, são efetivas (*wirklich*) sob a base social do capital somente como aviltamento da personalidade e como imposição de um *télos* estranho (*entfremdet*) às aspirações de autodeterminação do homem. Tendo-se em mente essa questão, pode-se dizer que a temática da alienação (*Entfremdung*) é essencial para que se compreenda o fenômeno jurídico, que se expressa na passagem de Marx citada acima em que se relaciona o Direito e a esfera de circulação de mercadorias. Não se tem por trás da circulação mercantil só as determinações da produção – trata-se, quando se tem em conta o Direito de modo mais rigoroso, da produção capitalista ou de algo que leva ao desenvolvimento dessa (ou seja, da produção ligada à reprodução do capital). A esfera jurídica está, pois, também calcada na separação entre o produtor e os meios de produção e na imposição de um ímpeto estranho ao controle consciente dos homens. O complexo jurídico, em sua especificidade, é inseparável da alienação. Ela aparece com toda força nesta esfera, indissolúvel da própria circulação de mercadorias, e relacionada ao fetichismo daí decorrente. Por isso, é preciso que se veja com mais cuidado como as determinações singulares, as particulares e as gerais se relacionam na passagem de Marx mencionada.

Primeiramente, nota-se que o indivíduo singular, em sua vida cotidiana (*Alltagsleben*) perpassa a mediação jurídica em meio à reprodução diuturna dos circuitos do capital. Sendo os próprios homens que fazem sua história sob circunstâncias legadas pelo passado, é preciso que se veja que compreender o mercado somente como o local onde se encontram mercadorias é essencialmente equivocado – mesmo que isso seja um momento essencial da circulação, parar nisso é unilateral. São os homens que se encontram na esfera de circulação de mercadorias – as mercadorias parecem ter vida própria, têm uma roupagem fetichista, mas são indissociáveis da práxis humana, do sujeito humano, mesmo que esse apareça reificado (*verdinglich*). Se a prática dos homens volta-se contra o desenvolvimento deles próprios, tem-se uma prática essencialmente alienada (*entfremdet*), e as razões da existência dessa alienação (*Entfremdung*), para Lukács, são sociais. Ou seja, se "as mercadorias não podem por si mesmas ir ao mercado e se trocar", há relações sociais que fazem com que os homens se comportem como meros "guardiões, meros possuidores de mercadorias": trata-se de relações cuja base está na reprodução do próprio capital. O indivíduo, pois, configura-se aí como o suporte de uma relação social alienada, estando subsumido a forças estranhas

ao seu controle consciente na medida mesma em que é por meio de sua vontade que essas forças se impõem. Na esfera jurídica, assim, tem-se a submissão à alienação capitalista ao passo que essa submissão aparece cotidianamente como expressão, não da dominação do capital, mas da liberdade do homem.

Sob o domínio do capital, a própria liberdade burguesa, que procura se mostrar como a "liberdade em geral", leva à subordinação e à sujeição. Daí ser possível vislumbrar já na conformação da esfera jurídica um caráter conservador. Essa esfera tem por base uma equação entre liberdade e subordinação a potências não passíveis de controle consciente nas condições dadas. E isso é importante até mesmo porque tentar solucionar os dilemas colocados objetivamente pelo desenvolvimento do capitalismo sem romper com a noção jurídica de contrato passa a ser essencialmente ilusório.

Trata-se de uma condição social indissociável do desenvolvimento da própria relação-capital. Com o progresso dos meios de produção, o ser social (*gesellschaftlichen Seins*) é levado a um desenvolvimento antagônico em que se tem por base a separação entre o trabalhador e os meios de produção, e "tão logo a produção capitalista se apoie sob os próprios pés, não apenas conserva tal separação, mas a reproduz em escala sempre crescente". Ou seja, a base para que se pense o Direito não está só na circulação de mercadorias, mas na circulação de mercadorias subsumida ao capital, tendo-se a divisão social do trabalho chegando a um ponto nevrálgico, que precisa ser destacado:

> A divisão social do trabalho é muito mais antiga que a sociedade capitalista, mas – como consequência da amplitude cada vez maior assumida pelo domínio da mercadoria – suas repercussões adquirem uma difusão e profundidade que assinalam mesmo uma transformação de quantidade e qualidade. (LUKÁCS, 2010 b, p. 62)

Com a divisão social do trabalho relacionada ao "domínio da mercadoria", a autonomia das esferas parece ser absoluta na medida mesma em que não é. Justamente ao se ter inseparabilidade e indissociabilidade, os complexos sociais, como o Direito, parecem ter vida própria, adquirindo uma aparência fetichista. Assim, com base em Lukács, pode-se destacar que o caráter fetichista da mercadoria relaciona-se à esfera jurídica não só por esta ter suporte na circulação mercantil. Isso se dá também na medida em que a divisão social do trabalho dá um salto qualitativo, o qual propicia que se veja a esfera jurídica enquanto autônoma na medida mesma em que nunca pode ser. A forma mercantil relaciona-se à forma jurídica, pois. No entanto, é preciso destacar que a gênese de tal relação está na indissociabilidade das esferas do ser social

(*gesellschaftlichen Seins*), indissociabilidade essa desenvolvida ao longo da história e tendo por base a práxis humana ordenada de acordo com a divisão social do trabalho.

A circulação de mercadorias também parece ser autônoma em relação à produção, sendo que é na relação-capital que está na base da primeira. Tem-se, assim, um salto qualitativo – expresso, sobretudo, na formação social capitalista - em que pelo próprio fato de o domínio do capital alcançar um âmbito potencialmente universal, esse domínio e dominação parecem não ter relevância, sendo o caráter mercantilizado da vida cotidiana (*Alltagsleben*) capitalista tomado como ponto de partida evidente na circulação, a qual, por seu turno, compõe o próprio cotidiano do homem da sociedade capitalista. Nesta última o homem aparece como um "guardião", um "possuidor de mercadorias", sendo o foco das atenções a mercadoria, uma coisa, e não o homem, o qual somente é reconhecido socialmente por meio das coisas. Tem-se objetivamente conformada a reificação (*Verdinglichung*), criticada por Heidegger e por Lukács.

Uma vez que o fetichismo opera quando parece se ter "relações reificadas (*verdinglich*) entre pessoas e relações sociais entre coisas" (MARX, 1988 a, p. 71), há de se reconhecer que, com a divisão do trabalho capitalista, a circulação aparece como um campo fetichizado. Com o Direito e aquilo que o acompanha, as relações humanas aparecem como essencialmente reificadas. Daí ser possível dizer que, também nesse sentido, a esfera jurídica é inseparável da alienação (*Entfremdung*), do aviltamento da personalidade do homem, efetivo (*wirklich*) quando as próprias potências socialmente desenvolvidas voltam-se contra o desenvolvimento do homem. Nesse campo, a noção de "pessoa" aparece com as determinações da sociabilidade capitalista – trata-se de proprietários privados, de possuidores de mercadorias.[373] Ao mesmo tempo em que o homem sob hipótese alguma pode ser resumindo a uma mera função, aí, ele aparece na sociedade capitalista como um portador de relações a ele estranhas (*entfremdet*). Tal caráter alienado dessas relações sociais, por seu turno, liga-se de modo íntimo com o Direito, expresso na figura do contrato. A reificação (*Verdinglichung*) das relações sociais (analisada também por Heidegger, com quem, por isso mesmo, Lukács debate) está na base da configuração da esfera jurídica, tendo-se a divisão do trabalho ligada ao

[373] Nesse ponto, também se está de acordo com Pachukanis para quem: "as relações dos produtores de mercadorias entre si engendram a mais desenvolvida, universal e acabada mediação jurídica e [...] por conseguinte, toda a teoria geral do direito e toda a jurisprudência 'pura' não são outra coisa senão uma descrição unilateral, que abstrai todas as outras condições das relações dos homens que aparecem no mercado como proprietários de mercadorias." (PACHUKANIS, 1989, p. 9)

domínio do capital como essencial ao suporte do próprio ser do Direito. Como disse Jorge Grespan, nessa esfera (relacionada à circulação): a liberdade do trabalhador tem o

> sentido de que ele disponha de sua força de trabalho como possuidor de uma mercadoria, juridicamente apto a vende-la e, pelo menos por princípio a escolher para quem e sob quais circunstâncias quer fazê-lo – pessoa livre nessa acepção. (GRESPAN, 2012, p. 90)

O acordo de vontades, cuja base – em meio à circulação capitalista de mercadorias – está nas relações sociais que dão ensejo à alienação (*Entfremdung*) e ao aviltamento da personalidade do homem é essencial neste meandro. Com a relação-capital, aqueles homens que não são donos e proprietários legais dos meios de produção estão "livres", devendo assumir papeis socialmente condicionados mediante a venda de sua força de trabalho e mediante a venda de um produto cujo processo produtivo não precisa necessariamente ser conhecido; antes, por vezes, é inclusive de interesse de determinadas classes que o processo formativo desse percurso não o seja.

A venda aparece como um denominador comum nas práxis na sociedade capitalista. E ela se dá mediante um contrato, um acordo de vontades formalmente livre e mediado pelo complexo jurídico. Assim, tudo se dá na medida em que "apenas mediante um ato de vontade comum a ambos" o sujeito envolvido "se aproprie da mercadoria alheia enquanto aliena a própria". Uma das relações mais comuns na sociedade capitalista, a troca de mercadorias, tem consigo a venda realizada mediante o reconhecimento dos sujeitos somente enquanto proprietários.[374] Na própria vida cotidiana (*Alltagsleben*) dos homens, pois, têm-se relações sociais concretas, que são fruto do processo objetivo de desenvolvimento das forças produtivas, das relações de produção e da divisão social do trabalho, não sendo possível em uma crítica ontológica se prender ao imediatismo do cotidiano.[375] Isso foi destacado por Lukács anteriormente e agora vem à tona em maior nível de concretude. Na cotidianidade (*Alltaglichkeit*) que permeia a sociabilidade burguesa (e que foi criticada por Heidegger) tem-se alienação (*Entfremdung*) na medida em que a última é um momento da circulação de mercadorias, mas também quando se vê que as relações sociais capitalistas aparecem como uma força

[374] Neste sentido, destaca a Mascaro: "para que alguém, compre e alguém venda, é preciso que exista, juridicamente, a liberdade de contratar. É preciso que os contratantes sejam sujeitos de direito. É preciso que os sujeitos de direito tenham direitos e deveres. É preciso que um terceiro, o Estado, execute os contratos não cumpridos e garanta a propriedade privada das partes." (MASCARO, 2012 b, p. 5)

[375] "Os seres humanos possuem e utilizam, por exemplo, ferramentas, sem se preocupar muito com quais são os nexos naturais – objetivos, existentes em si – que compõem a base da existência e da utilização desse tipo de instrumento. Trata-se, de fato, de um traço essencial da vida cotidiana (*Alltagsleben*), em que é necessária uma relação imediata entre teoria e prática. Contudo, isso aparece dessa maneira apenas para o modo imediato de espelhamento da realidade na vida cotidiana, não sendo de forma alguma a própria realidade existente em si, nem a da vida cotidiana." (LUKÁCS, 2012, p. 87)

transcendente a qual é naturalizada e vista como essencialmente estranha (*entfremdet*) ao controle social. Propriedade, venda de mercadorias, sujeito de direitos (e mesmo "pessoa") são, por seu turno, também, categorias jurídicas de modo que, em verdade, na circulação de mercadorias, tem-se por essenciais determinações da esfera do Direito.

A mediação pela qual a vontade do indivíduo singular relaciona-se com a reprodução da sociedade capitalista como um todo, na circulação, é aquela do contrato. Trata-se de uma figura jurídica. No mais cotidiano dos atos, a troca mercantil, tem-se determinações da produção capitalista e da relação-capital, pois. E essa é a base sobre a qual se sustenta a relação jurídica – a última, porém, é constitutiva, embora não seja o momento predominante (*übergreifendes Moment*), da dominação capitalista, que também não prescinde do fetichismo.[376] Esse último, por seu turno, é perfeitamente visível quando se percebe que a relação jurídica, embora seja tomada somente como uma relação de vontade "livre", "é uma relação de vontade, em que se reflete uma relação econômica". O Direito, pois, depende de relações econômicas que se colocam como forças estranhas *(entfremdet)* ao controle consciente dos homens.

Tem-se, assim, em um grau mais concreto de nossa análise, a já mencionada "prioridade ontológica do econômico". Certamente as relações sociais de uma sociedade mercantilizada e amparada nos imperativos do capital são relações jurídicas também – há um revestimento jurídico nas relações nas quais os homens se envolvem em sua vida cotidiana (*Alltagsleben*). Nesse sentido pode-se indagar e se averiguar posteriormente: "quantos assuntos são jurídicos e sobre quantas coisas se esparrama o direito? A princípio, tudo pode ser jurídico." (MASCARO, 2012 b, p. 10) Isso, no entanto, não significa que o momento jurídico possa ser preponderante - é preciso sempre reconhecer que, segundo Marx, "o conteúdo dessa relação jurídica ou de vontade é dado por meio da relação econômica mesma." Assim como as mercadorias que fazem parte da circulação precisam ser produzidas, as relações econômicas, ligadas à determinada sociabilidade, precisam existir para que a vontade, com roupagem jurídica, possa ser efetiva (*wirklich*) por meio do contrato, formalmente realizado entre iguais.[377]

---

[376] Há um aspecto normativo nesse meandro, certamente. No entanto, pelo que expusemos até agora, é preciso concordar com Pachukanis para quem "o Direito enquanto fenômeno social objetivo não pode esgotar-se na norma, seja ela escrita ou não." (PACHUKANIS, 1989, p. 57)

[377] Como diz Jorge Grespan, parece paradoxal "a situação de que a igualdade dos possuidores de mercadorias seja pressuposto de uma relação social caracterizada pela desigualdade de condições entre proprietários dos meios de produção, de que a troca de equivalentes seja pressuposto da criação de excedente econômico, ou ainda, de que a circulação simples o seja da produção capitalista." (GRESPAN, 2012, p. 95) Como já ressaltamos, essa aparência paradoxal se dá devido ao fato de o Direito e a esfera da circulação já trazerem consigo as determinações de esferas sociais subsumidas à reprodução do capital.

Na passagem presente em *O capital* que tratamos agora, a vontade e o Direito têm sua base no processo de reprodução do capital – a norma jurídica é uma espécie de teleologia secundária, indissociável das teleologias primárias, no caso que Marx trata, diretamente ligadas à produção social capitalista. Por conseguinte, se vê não só que o Direito se liga à circulação de mercadorias. Quando visto de modo mais preciso e rigoroso, ele tem uma ligação íntima com produção de mercadorias subsumida à reprodução do capital. Por isso, Mascaro pôde dizer que "o capitalismo dá especificidade ao Direito." (MASCARO, 2012 b, p. 4)[378] O Direito não cria relações sociais por si, mas é indissociável do processo de criação das mesmas. É verdade, pois, que sem ele algumas relações, na economia capitalista, não podem existir – no entanto, é importante ressaltar que não é o Direito o momento preponderante (*übergreifendes Moment*) do processo social. Antes, há o invólucro da forma jurídica, ligada a uma espécie de fetichismo. O principal ao desenvolvimento da sociabilidade vista em sua totalidade, assim, é o seu momento preponderante, a própria produção social.

No que se chega a um ponto importante para uma crítica ontológica: como disse Lukács, é necessário ao marxismo "afirmar, teórica e praticamente, a prioridade do conteúdo político-social em relação à forma jurídica." (LUKÁCS, 2007, p. 57)

Ao mesmo tempo em que é preciso reconhecer a importância do Direito na sociedade capitalista, é bom que se note: não é ele a base para essa sociedade, sendo preciso ultrapassar os horizontes jurídicos caso se busque uma compreensão adequada do processo social, que remete às determinações reflexivas (*Reflexionsbestmmungen)* do capital (como o Direito), mas que tem seu momento preponderante (*übergreifendes Moment*) na produção social. Não se pode, pois, concordar plenamente com a afirmativa segundo a qual "o direito moderno é capitalista porque a forma do direito se equivale à forma capitalista mercantil." (MASCARO, 2012 b, p. 6)[379] A esfera jurídica é inseparável do capital, não só do capitalismo. A ligação do Direito com a forma mercantil, bem apontada por Mascaro, ultrapassa o âmbito do próprio capitalismo,

[378] Como já dissemos, concordamos em parte com essa afirmação: acreditamos que ela é, em linhas gerais, acertada. Porém, é preciso perceber que o desenvolvimento da forma jurídica se liga muito mais a uma esfera de circulação mercantil subsumida aos imperativos do capital que ao capitalismo propriamente. Capital e capitalismo são distintos e esse ponto é importante ao se tratar do Direito, até mesmo porque Marx, em *sua Crítica ao programa de Goetha*, afirma que mesmo durante a transição ao socialismo ainda se estaria no horizonte do Direito burguês (e, cremos, seguindo Mészáros, do capital).

[379] Também não concordamos com Kashiura, que diz na esteira de Mascaro, que "não apenas o capitalismo exige uma determinada modalidade de direito, mas principalmente, que a forma jurídica é capitalismo." (KASHIURA, 2009, p. 117)

sendo preciso – seguindo a posição de Lukács (e de Mészáros) – realizar uma crítica, não só ao capitalismo, mas ao capital, em uma compreensão consistente sobre o Direito.

Viu-se, pois, que o Direito é indissociável da circulação de mercadorias. Isso não bastou, no entanto. Foi preciso se enfatizar que as figuras jurídicas somente adquirem solo firme quando a circulação de mercadorias é a circulação calcada na relação-capital e a na alienação (*Entfremdung*) a ela subjacente e por ela conformada. Ou seja, mostrou-se que a forma jurídica (homogeinizadora) coloca-se sobre seus próprios pés somente na circulação global de mercadorias, a qual supõe o caráter totalizador do capital. Essa forma está também ancorada no fetichismo da mercadoria, sendo que, como disse Pachukanis, "não deixa de existir um vínculo interno indissociável entre as categorias da economia mercantil, e monetária e a própria forma jurídica". (PACHUKANIS, 1989, p. 7) A esfera jurídica, vista de modo mais criterioso, pois, tem seus confins relacionados à relação-capital, sendo as categorias jurídicas intimamente ligadas à mencionada relação. O sujeito de Direito, por exemplo, é indissociável da forma mercantil, em hipótese alguma sendo possível tomá-lo como o "Sujeito" compreendido enquanto uma determinação essencial do ser social (*gesellschaftlichen Seins*).[380] A crítica ao sujeito construído por meio da relação-capital, pois, não se confunde com a crítica à própria noção de sujeito. Se Lukács, ao contrário de Heidegger, utiliza a noção de sujeito e dá a ela grande importância, isso significa que sempre tem em conta a distinção mencionada, distinção essa que é essencial a uma ontologia do ser social em que a compreensão da ontogênese de determinada sociedade é o principal para que as contradições da mesma restem explícitas e possam ser resolvidas com a supressão (*Aufhebung*) objetiva das bases da história da alienação (*Entfremdung*) humana.

O marxista húngaro é um crítico da sociabilidade capitalista e da "pré-história do gênero humano", da especificidade do gênero humano em-si (*Gattungsmässigkeit an-sich)*. Não é um crítico da noção de sujeito. No entanto, é essencialmente contrário à compreensão do Direito como inerente à sociabilidade humana, enxergando o sujeito de direito como ligado aos confins da esfera jurídica – os confins do próprio capital. Para o marxista húngaro, o modo de expressão socialmente determinado dessa categoria (o

[380] Diz Mascaro, inclusive, que uma compreensão que naturaliza o sujeito de direito é essencialmente enganadora, pois "ao tratar igualmente o capitalista e o proletário, o direito nivela, com a mesma medida, dois sujeitos desiguais, sem igualar suas condições. Assim, ao invés de demonstrar a desigualdade real entre as partes, o direito a esconde." (MASCARO, 2012 b, p. 27)

sujeito de direito[381]) no ser do capital é aviltante, sendo preciso criticar esse modo de expressão, inseparável de relações sociais específicas, essas sim o grande alvo de críticas. Ou seja, como já ressaltado desde o primeiro capítulo, a superação (*Aufhebung*) da filosofia buscada por Lukács traz consigo a busca da superação de uma sociabilidade específica. Agora vemos: essa sociabilidade é a mesma que dá base à própria esfera jurídica e às suas determinações. Os delineamentos da ontologia lukacsiana, pois, ganham concretude na medida em que a crítica ao Direito não implica na negação de uma ou outra determinação da esfera, mas no suprimir a base social mesma do complexo jurídico, afirmando-se "teórica e praticamente, a prioridade do conteúdo político-social em relação à forma jurídica." O caráter universal da forma jurídica, pois, é inseparável da potencial universalidade do domínio do capital. O modo como o Direito se configura decorre da conformação da própria relação-capital e das relações sociais que se assentam na mesma. Seguindo esse raciocínio, uma crítica ontológica ao Direito é uma crítica à própria sociabilidade do capital, e é preciso que isso fique claro.

A particularidade do complexo jurídico só é compreensível ao se ter isso em conta. Sob o aspecto da diferenciação do Direito e da violência, a esfera jurídica não se confunde com a violência, mesmo sendo indissociável dela. Já dissemos isso. Agora, porém, é preciso que isso seja visto com um pouco mais cuidado. Isso porque no seio da própria circulação de mercadorias essa questão aparece de modo mais concreto do que aquele que trouxemos até o momento. A relação entre a violência e a "vontade livre" aparece nessa seara na medida em que "se elas [as mercadorias] não se submetem a ele de boa vontade, ele pode usar a violência, em outras palavras, tomá-las." Ou seja, tem-se a violência como parte da vida cotidiana *(Alltagsleben*) dos homens com a mediação do Direito, mas a primeira raramente aparece como tal – ela é revestida pelo acordo de vontades juridicamente regulado. Com o complexo jurídico, pois, não se supera (*aufheben*) a violência – antes, se dá o oposto: ela é reconhecida e elevada a um patamar de normalidade, sendo perpetuada e, nunca, suprimida. O sujeito de direito, correlato "jurídico" do cidadão[382], pois, não pode se opor efetivamente (*wirklich*) a quaisquer formas de violência classista; antes, na sociedade civil-burguesa (*bürguerliche*

[381] Pode-se concordar com Mascaro quando esse diz que "o sujeito de direito é considerado, assim, desde o começo do capitalismo, como aquele que pode portar direitos e deveres, isto é, como aquele que é proprietário, detém bens, faz circular mercadorias e serviços, estabelece contratos, vincula sua declaração de vontade." (MASCARO, 2012 b, p. 92)

[382] Concordamos com Mascaro, que diz: "as descobertas empreendidas por Marx no que diz respeito à forma política do capitalismo se desdobram imediatamente para o campo da forma jurídica capitalista. Do mesmo modo que o Estado moderno, sendo um terceiro da exploração entre capital e trabalho, faz de todos os indivíduos cidadãos, torna-os também sujeitos de direito." (MASCARO, 2012, p. 292)

*Gesellschaft*), ele é um dos pressupostos dessa violência. Nesse sentido, pode-se dizer com José Paulo Netto: "nos próprios pressupostos da figura jurídico-política do cidadão, estão dadas as possibilidades (*Möglichkeit*) concretas para a liquidação da vida democrática." (NETTO, 1990, p. 14) Nesse sentido, o discurso jurídico, depois de certo ponto, pode trazer o reconhecimento institucional da violência classista, levando àquilo que Netto chamou sugestivamente de "liquidação da vida democrática".[383]

Ao passo que se tomam as relações sociais como dadas (o que, até certo ponto, é inerente ao ser da esfera jurídico), a espoliação realizada com auxílio imprescindível da esfera jurídica aparece como normal, inclusive na medida em que é "normatizada" pela esfera e começa a fazer parte da vida cotidiana (*Alltagsleben*) dos homens sob o domínio do capital. Por isso, o fetichismo da produção capitalista, tomado como suposto, é elevado a um novo patamar ao se ter a mediação, não da força e da violência direta, mas de complexos sociais que se utilizarão indiretamente delas. Isso faz com que a compreensão adequada do fenômeno jurídico seja de enorme importância ao se ter em conta uma crítica ontológica. O Direito é essencial à sociabilidade do capital, sendo sua função ligada ao processo de gênese, estruturação e reprodução da relação-capital.

Falamos até o momento da dominação do capital, e não da dominação capitalista propriamente dita. A primeira – de certo modo[384] - é mais complexa quando se têm em conta as tarefas de uma teoria marxista. A compreensão da última, no entanto, nos é essencial. Não prescinde do entendimento quanto às mediações políticas que se interpõem no seio do ser social (*gesellschaftlichen Seins*), de modo que tratar do Direito significa – nesse ponto – remeter à própria emergência, consolidação e decadência do domínio contraditório da classe burguesa. Isso é importante para nos darmos conta da real dimensão da historicidade *(Geschichtlichkeit)* do complexo jurídico. E, para que se trate disso, é bom que partamos de uma passagem de Marx acerca das revoluções burguesas, essas últimas as quais, como sempre destacou Lukács, colocam a sociabilidade capitalista sob seus próprios pés:

> As revoluções de 1648 e de 1789 não foram as revoluções inglesa ou francesa, foram revoluções de tipo europeu. Não foram o triunfo de uma determinada classe da sociedade sobre a velha ordem política; foram a proclamação da ordem política para uma nova sociedade europeia. Nelas triunfou a burguesia; mas o triunfo da burguesia

[383] Correas aponta que "o Direito é algo como uma arquitetura discursiva e normativa da sociedade capitalista. E se o marxismo é a crítica à última, é também a crítica a essa arquitetura normativa – que Marx chamou em algum momento de superestrutura." (CORREAS, 2011, p. 34)

[384] Tomamos cuidado na afirmação porque uma das grandes questões para uma crítica ontológica ao Direito está ligada às formas de capital posteriores ao capitalismo, ou que tenham procurado superar (*aufheben*) o capitalismo. Sobre o assunto, Cf. MÉSZÁROS, 2002.

> foi o triunfo de uma nova ordem social, o triunfo da propriedade burguesa sobre a propriedade feudal, da nacionalidade sobre o provincialismo, da concorrência sobre o corporativismo, da partilha do morgado, do domínio do proprietário de terra sobre a dominação do proprietário a partir da terra, do esclarecimento sobre a superstição, da família sobre o nome da família, da indústria sobre a preguiça heroica, do direito burguês sobre os privilégios medievais. (MARX, 2010, p. 322)

A emergência da relação-capital precede o capitalismo enquanto um modo de produção global, não há dúvida – isso foi bem tratado por Mészáros em seu seminal *Para além do capital*. Deve-se, assim, destacar que a configuração do antagonismo entre burgueses e assalariados despojados de seus meios de produção dá base para a sociabilidade burguesa, mesmo que essa não possa ser reduzida a esse despojamento, a essa espoliação. Isso não significa também que a produção tipicamente capitalista, voltada para a realização da mais-valia e para a produção de valor esteja presente desde que a relação-capital aparece em cena. Para a diuturna realização da mais-valia, é preciso um aparato político sem o qual o capitalismo permaneceria um fenômeno local. As grandes navegações, por exemplo, são impensáveis sem o Estado moderno nascente. A expansão da ordem burguesa e das determinações políticas relacionadas a essa, por sua vez, não pode ser compreendida sem a figura de Bonaparte. Ou seja, mesmo que a exploração capitalista seja essencialmente econômica, ela não prescinde da dimensão política e, em verdade, também necessita do Direito e da ideologia – envolve tendencialmente a totalidade do ser social (*gesellschaftlichen Seins*).

É preciso que se enfoque nesse aspecto global do capitalismo em um duplo sentido: primeiramente, é preciso destacar que as determinações da sociabilidade ligada a esse modo de produção atingem tendencialmente todas as esferas do ser social (*gesellschaftlichen Seins*) de modo mais ou menos marcante. Depois, há de se notar que isso só ocorre quando a sociabilidade burguesa não se atém ao âmbito local, ela ultrapassa os parâmetros nacionais e é essencialmente totalizadora e ruma ao efetivo (*wirklich*) mercado mundial.[385] Nesse sentido, tem-se uma sociabilidade, sob determinados aspectos, essencialmente revolucionária a qual dá traços sociais (por mais contraditórios que eles possam ser, como se destacou principalmente no capítulo II) às esferas do ser social em que as barreiras naturais antes se impunham de modo pungente. O triunfo da burguesia, algo processual, certamente, mas que teve seu cume nas revoluções modernas dos séculos XVII e XVIII, não significou, pois, só uma mudança

[385]Diz Marx, "no mercado mundial desenvolve-se em tal nível o nexo do indivíduo singular com todos, mas ao mesmo tempo também a independência desse nexo em relação aos próprios indivíduos singulares, que sua formação já contém simultaneamente a condição de transição para fora dele mesmo. [...] A equiparação em lugar da comunidade e da universalidade efetivas (*wirklich*)." (MARX, 2011, p. 109)

de classe dominante. Ele trouxe consigo novas possibilidades (*Möglichkeit*) as quais se expressam em uma situação em que as barreiras naturais são afastadas de modo antes inimaginável, tendo-se algo que primeiramente pode ser caracterizado como "uma nova ordem social". E isso, não é preciso destacar em demasia, não é pouco.

O Direito, visto de modo mais preciso, acompanhou essa nova ordem. Ela é qualitativamente distinta das anteriores na medida em que as barreiras naturais são afastadas de modo inédito – o mundo (*Welt*) com o qual os homens se deparam é, em sua essência, social. Mas não é só isso. O caráter totalizador da sociabilidade que emerge é notável – as revoluções ultrapassaram o âmbito nacional e foram algo de novo tipo, "revoluções do tipo europeu". Por conseguinte, desde o início do domínio político da burguesia, têm-se barreiras territoriais sendo ultrapassadas de modo que todos os homens passam a se relacionar uns com os outros não só pela existência da cidade, ou do mercado mundial, mas mediante organizações criadas conscientemente por eles mesmos. Como disse Lessa em uma passagem anteriormente citada, "a construção da sociabilidade burguesa constituiu um salto fundamental no desenvolvimento do gênero humano; possibilitou que, em escala social, os indivíduos compreendessem que a história é a história humana e, indo além, que tomassem a tarefa prática de mudar o rumo da história." Isso fica patente nas revoluções em que se tem a "proclamação da ordem política para uma nova sociedade europeia" – e é essencial na compreensão do Direito enquanto uma esfera estranha (*entfremdet*) de controle social.

Portanto, é preciso que se note que ao lado do caráter universal do mercado mundial – que conforma a especificidade do gênero humano em-si (*Gattungsmässigkeit an-sich)* -, tem-se a universalidade da política. E isso é um grande avanço, sem dúvida. Nunca se pode deixar de destacar esse aspecto. No entanto, esse avanço tem uma base, aquela da relação-capital, de tal modo que a política democrática das revoluções burguesas é inseparável das determinações já criticadas acima e expressas na dominação classista burguesa. Assim, sempre é bom se ter em mente aquilo que diz Marx:

> A revolução política representa um enorme progresso. Porém, não constitui a forma final de emancipação humana, mas é a forma final desta emancipação dentro da ordem mundana até agora existente. (MARX, 2001, p. 24)

O Direito liga-se a essa forma de emancipação, à emancipação política. Ele é indissociável do domínio do Estado e do capital (Cf. SARTORI, 2012). Com o fenômeno jurídico por central não é possível se falar de emancipação humana, de

socialismo.[386] Uma crítica ontológica ao Direito como aquela realizada por Lukács, pois, procura a superação (*Aufhebung*) dessa situação, e a supressão do próprio campo jurídico, e, bem diz Mészáros nesse sentido: "a superestrutura jurídica e política, não só em sua forma capitalista como também em todas as formas concebíveis deve ser considerada o alvo necessário da prática social emancipatória." (MÉSZÁROS, 2011, p. 101) Tem-se, pois, um enorme progresso na medida em que o Direito é essencial à nova ordem, ele opõe-se ativamente aos privilégios feudais e, por isso, teve um papel de grande relevo, sendo esse papel, na época, essencialmente progressista. No entanto, é preciso que se diga que a esfera jurídica, quando vista com mais rigor, na melhor das hipóteses, liga-se à "emancipação dentro da ordem mundana até agora existente".[387]

Portanto, tem-se que essa ordem dá a tônica ao fenômeno jurídico, sendo a forma universal, homogeneizante, do Direito indissociável da universalização do próprio capital. As determinações da esfera jurídica segundo as quais esse fenômeno é universal e tende à completude são inseparáveis disso. Como bem apontou Mascaro sobre o Direito: "a demanda por completude é moderna." (MASCARO, 2012 b, p. 145) A busca por um sistema jurídico que albergue tendencialmente todos os conflitos sociais é impensável sem as determinações da expansão do próprio capital, pois. Por conseguinte, em uma crítica ontológica, não se pode cair em dois erros diametralmente equivocados: de um lado, o rechaço da universalidade do Direito como algo meramente ilusório; doutro, o elogio acrítico a essa forma de universalidade, a qual se oporia ao particularismo da sociedade civil-burguesa (*bürguerliche Gesellschaft)*. Seguindo os apontamentos de Marx e de Lukács, que foram elucidados ao se tratar também da ontologia heideggeriana, a posição mais acertada é a busca da superação (*Aufhebung)* dessa forma de universalidade, o que, como mencionado, implica na supressão do próprio domínio do capital. O fato de haver uma prioridade ontológica da economia sobre o Direito, relacionado ao fato de o momento jurídico não ser o momento

[386] Como diz Tonet sobre o assunto, "a nova essência burguesa, pôde se generalizar a toda a humanidade devido ao impulso universalizante do capital – que decorre de sua própria essência de ser um infindável processo de acumulação. Este impulso é intensificado com a emancipação política na passagem ao século XIX. A partir de então, todos os complexos sociais e todas as formações sociais que não forem capazes de se adaptar à reprodução do capital foram sistematicamente destruídos. A heterogeneidade herdada do passado vai paulatinamente sendo abolida pela sociabilidade burguesa. Com as mediações devidas, hoje, todos os indivíduos do planeta fazem parte da mesma e única história." (TONET, 2012, p. 71)

[387] Bem destaca Kashiura, neste sentido: "a consolidação do modo capitalista de produção alterou efetivamente o foco das preocupações dos juristas: antes, importava a liberdade necessária para transformar as relações sociais; agora, importam a ordem e a segurança para manter o que já foi conquistado." (KASHIURA, 2009, p. 84)

preponderante (*übergreifendes Moment*) no ser social (*gesellschaftlichen Seins*), leva a essa conclusão, que é de grande importância em uma crítica ontológica.

Sempre é preciso se ter isso em mente, sendo necessário adentrar com cuidado na peculiaridade do Direito. Não é por ser necessária uma crítica ao próprio Direito que se deixa de lado a compreensão das determinações desse – assim como Marx buscou compreender a "anatomia da sociedade civil-burguesa (*bürguerliche Gesellschaft*)" (a economia-política), anatomia essa que pretendia suprimir (*aufheben*), o mesmo se dá ao se ter em mente o Direito: é tendo em mente a sua peculiaridade que se deve criticá-lo. Apontar o fenômeno jurídico como passível de críticas é essencial. No entanto, não ultrapassar esse juízo é um equívoco, de modo que é bom traçar o modo concreto como historicamente se relacionam as determinações do Direito, como dito, inseparáveis do próprio domínio do capital e do desenvolvimento contraditório do capitalismo.

A forma jurídica é inseparável da mercantil, não há dúvidas. No entanto, seu caráter universal liga-se intimamente à circulação de mercadorias que se impõe em âmbito potencialmente global somente sob os imperativos totalizantes do capital. Como diz Mészáros acertadamente, "a superestrutura jurídica e política é, por sua natureza, uma estrutura 'totalizante', que a tudo abrange" (MÉSZÁROS, 2011, p. 95) Isso, por seu turno, só é compreensível ao se buscar o próprio processo histórico que dá ensejo à consolidação do capital como mediação essencial ao metabolismo social de determinada época. E é nesse meandro que as revoluções burguesas aparecem com toda a força. Nas revoluções mencionadas, inclusive, outra determinação que marca a esfera jurídica precisa ser ressaltada: a propriedade privada, que aparece se sobrepondo à propriedade feudal, tudo isso, sob a base da relação-capital, essa última calcada na separação do trabalhador de seu meio de produção. Neste ponto, como disse Marx, não se tem mais a "dominação do proprietário a partir da terra", mas o "domínio do proprietário da terra", ou seja, o domínio daquele que se relaciona com a terra como um burguês.

A "nova ordem" não é outra que a capitalista, de modo que, ao mesmo tempo em que o provincianismo e a ligação do homem à terra são ultrapassados, isso se dá com a imposição da organização política centralizada em nível nacional, algo indissolúvel da propriedade privada dos meios de produção e da garantia dessa por parte do Estado.

Ou seja, sob a base da propriedade privada, que atomiza os indivíduos – que são assim conformados como sujeitos de direito – ergue-se a própria centralização estatal: o mesmo processo que separa os homens uns dos outros, une-os de modo contraditório em uma sociedade classista. E isso ocorre de tal modo que qualquer "coletivismo

estatal" não pode em hipótese alguma se contrapor ao atomismo da sociedade civil-burguesa (*bürguerliche Gesellschaft*). O processo de socialização do ser social (*gesellschaftlichen Seins*), embasado no afastamento das barreiras naturais, e vindo com a sociabilidade burguesa traz possibilidades (*Möglichkeit*), mas isso só é efetivo (*wirklich*) na sociedade capitalista quando a universalidade que permeia a atividade social é aquela da política, da dominação classista. Essa última, por sua vez, não prescinde do Direito: tanto não é mais possível a dominação exercida pela força sem mediações como a conformação da própria exploração econômica não prescinde do acordo de vontades, relacionado à vontade que é veiculada pelo contrato, juridicamente chancelado. Fica explícito, pois, em um nível de concretude maior, aquilo que foi dito sobre a autonomia relativa das esferas e sobre a mútua dependência existente entre elas.

Como disse Jorge Grespan: "o capital define as condições igualitárias do contrato para negá-las [...] preservando os princípios universais da troca de equivalentes em proveito dele próprio." (GRESPAN, 2012, p. 248) A socialização dos homens na sociedade civil-burguesa (*bürguerliche Gesellschaft*), pois, relaciona-se com o próprio Direito na medida em que a igualdade jurídica traz consigo a desigualdade, amparada na própria alienação (*Entfremdung*) da vontade que se dá com a mediação contratual. [388]

As revoluções burguesas, que trazem um grande avanço, pois, também trazem entraves sociais à realização da emancipação humana. Tem-se aquele nível de desenvolvimento social que Lukács chamou de especificidade do gênero humano em-si (*Gattungsmässigkeit an-sich),* não se tendo a superação (*Aufhebung*) da pré-história do gênero humano, da história da alienação (*Entfremdung*) humana. Essas revoluções trouxeram algo essencial à própria esfera jurídica e à sua relação com a circulação mercantil. Tem-se o triunfo "da concorrência sobre o corporativismo" de tal modo que a circulação de mercadorias capitalista somente se configura efetivamente (*wirklich*) mediante o triunfo revolucionário da burguesia. A vitória do "direito burguês sobre os privilégios feudais" deve ser considerada neste campo: a igualdade e a liberdade, tão importantes no discurso burguês revolucionário, passam certamente pela derrota da "preguiça heroica" pela "indústria". E, assim, têm-se aspectos essenciais para que a

[388] Isso tudo se dá ao passo que, como disse Lucien Goldmann: "*liberdade, individualismo, igualdade jurídica*: aqui estão os três elementos fundamentais da visão de mundo que cresceu com a burguesia europeia e esta desenvolveu." (GOLDMANN, 1998, p. 30) Ainda sobre o assunto, destaca Kashiura que "o contrato é a relação jurídica por excelência, é a configuração 'natural' da relação de troca, é a relação na qual se realizam as determinações mais elevadas do sujeito de direito – igualdade e liberdade – e na qual o sujeito de direito desvela o seu próprio 'segredo' – uma vontade que impera juridicamente sobre as coisas, que imprime movimento às coisas, para assim pôr em prática a dinâmica essencial do modo de produção capitalista." (KASHIURA, 2009, p. 86)

relação-capital seja reproduzida diuturnamente tendo a troca mercantil que envolve a venda da força de trabalho como um elo intermediário, e também muito presente na vida cotidiana (*Alltagsleben*) dos homens no capitalismo.

Assim, os trabalhadores aparecem como livres e iguais frente aos proprietários dos meios de produção, concorrem uns com os outros, não têm propriedade e, mediante sua vontade, contratualmente chancelada, colocam-se como assalariados.[389] Nesse sentido, está certo Alysson Mascaro quando diz que "o Estado moderno é burguês porque parece não o ser [...],tornando a todos cidadãos livres e iguais formalmente". (MASCARO, 2012, p. 289) A regulação jurídico-estatal, pois, somente se coloca como tal na medida em que a desigualdades da sociedade classista passam longe de serem superadas (*aufgehoben*), suprimidas – elas são somente reconhecidas.[390] Tem-se, novamente, aquilo que Lukács chamou de prioridade ontológica do econômico. Ou seja, o visto acima acerca da forma jurídica não tem consigo só a produção voltada à valorização do valor, nem mesmo só a universalização dessa produção – essa universalização passa obrigatoriamente pelas revoluções políticas, sendo o Direito essencial na conformação da dominação capitalista e mesmo na formação da ideologia típica da burguesia. Essa ideologia teve uma função no seio do ser do capitalismo e em meio à emergência da nova classe dominante. [391]Veja-se Engels e Kautsky:

> Visto que o desenvolvimento pleno do intercâmbio de mercadorias em escala social – isto é, por meio da concessão de incentivos e créditos – engendra complicadas relações contratuais recíprocas e exige regras universalmente válidas, que só poderiam ser estabelecidas pela comunidade – normas jurídicas estabelecidas pelo Estado -, imaginou-se que tais normas não proviessem dos fatos econômicos, mas dos decretos formais do Estado. Além disso, uma vez que a concorrência, forma fundamental das relações entre livres produtores de mercadorias, é a grande niveladora, a igualdade jurídica tornou-se o principal brado de guerra da burguesia. Contribui para consolidar a concepção jurídica de mundo o fato de a luta da nova classe em ascensão, aliada destes, era uma luta política, a exemplo de toda a luta de classes, luta pela posse do Estado, que deveria ser conduzida por meio de reivindicações jurídicas. (ENGELS; KAUTSKY, 2012, p. 19)

---

[389] Nos *Grundrisse* – antes de desenvolver a noção de força de trabalho – Marx diz: "antes de tudo, o primeiro pressuposto é a relação de escravidão ou de servidão ser abolida. A capacidade de trabalho viva pertence a si mesma e dispõe, por meio da troca, da manifestação de sua própria energia. As duas partes se defrontam como pessoas. Formalmente, sua relação é a relação igual e livre de trocadores. Que essa forma seja aparência, e aparência enganosa, apresenta-se considerada a relação jurídica, como algo situado fora desta. O que o trabalhador vende é sempre só uma medida determinada, particular, de manifestação de energia; acima de toda a manifestação particular está a capacidade de trabalho como totalidade. O trabalhador vende a manifestação de força particular a um capitalista particular, com quem se defronta como indivíduo independente." (MARX, 2011, p. 381)

[390] Lenin, tratando dos apontamentos de Marx sobre o programa de Goetha diz que "o 'direito igual' equivale a uma violação da igualdade e da justiça." (LENIN, 2010, p. 112)

[391] Concordamos com Pachukanis quando diz "a ideologia jurídica se torna a ideologia por excelência e que também a defesa dos interesses de classe dos exploradores surge, com um sucesso sempre crescente, como a defesa dos princípios abstratos da subjetividade jurídica." (PACHUKANIS, 1989, p. 10)

Mencionam-se normas "universalmente válidas", as quais conformam o Direito. E a forma jurídica tem consigo certa universalidade, já se disse. Essa última é acompanhada pelo processo de expansão do próprio capital. Além do mais, não se fala simplesmente de intercâmbio ou de circulação de mercadorias, mas de "pleno intercâmbio de mercadorias em escala social" o que, como dito, deixa claro que, ao se tratar do Direito de modo mais criterioso, tem-se sua ligação com a gênese e a estrutura da sociedade capitalista, estando o Direito vinculado ao capital. Isso implica em a esfera jurídica, como a tratamos nesse momento, estar relacionada à circulação de mercadorias já subsumida aos imperativos do capital. Economia capitalista, Estado nacional e Direito, pois, são determinações reflexivas (*Reflexionsbestmmungen)* cujo momento preponderante (*übergreifendes Moment*) está na reprodução do todo social, cuja base é econômica. A importância da figura do contrato jurídico, porém, é proeminente. Liga-se ela ao intercâmbio de mercadorias, à sua circulação, mas também à "concessão de incentivos e créditos" os quais auxiliam na reprodução das condições sem as quais a produção social do capital não se dá. Essa esfera do modo de produção capitalista traz consigo certa universalidade também, aquela de um mercado abrangente, totalizador que demanda "regras universalmente válidas" as quais não façam distinção entre os diferentes sujeitos sociais, que passam a ser vistos, não como trabalhadores, burgueses, nobres, etc., mas como sujeitos de direito, formalmente iguais. Portanto, juntamente com o processo social em que a esfera jurídica vem à dianteira vem também o encobrimento dos conflitos sociais classistas fundamentais à sociedade capitalista.

Nesse ponto, portanto, tem-se a figura do sujeito de direito o qual, como se vê, assume uma função ideológica pungente ao eclipsar as determinações sociais dos conflitos levados à esfera jurídica. Nesta última se têm conflitos sociais transcritos em termos "jurídicos", sendo a forma fetichista do Direito levada ao máximo quando os distintos sujeitos sociais são vistos pela veste homogeneizadora do "sujeito de direito". A relação entre a esfera mercantil e a jurídica, assim, fica mais clara e é compreendida de modo mais concreto ao se ter em mente a ontogênese da sociedade civil-burguesa (*bürguerliche Gesellschaft*). A sociabilidade do capital traz consigo o fetichismo da forma mercantil também na forma jurídica. A liberdade e igualdade inerentes à sociabilidade capitalista aparecem novamente, pois; por meio da concorrência, em que os "livres produtores de mercadorias" são colocados em relação de competição, essa "grande niveladora", faz com que os sujeitos concretos apareçam como iguais na

medida mesma em que não são.[392] Tendo-se "livres produtores de mercadorias", igualdade jurídica e relação-capital, há desigualdade, exploração na medida mesma em que a igualdade é o brado de guerra da burguesia.

Neste contexto, podemos concordar com o que diz Jorge Grespan: "a igualdade, portanto, é momento da desigualdade 'mais profunda'". (GRESPAN, 2012, p. 99)

A hegemonia burguesa se dá sob a relação-capital, que estrutura a exploração capitalista. No entanto, a força do novo modo de produção não advém só da superioridade produtiva quanto ao feudalismo – tem-se, como já dito, uma forma de dominação econômica que não se assenta diretamente na violência, sendo a função do Direito nesse meandro de enorme importância: primeiramente, como visto, na vida cotidiana (*Alltagsleben*) a própria exploração parece ser fruto da vontade do explorado. No entanto, isso se dá ao mesmo tempo em que a igualdade é defendida pela burguesia, o que, à primeira vista, parece contradizer a situação substancialmente desigual existente na sociedade capitalista. Ou seja, na medida mesma em que há desigualdade, é a defesa da igualdade que imediatamente dá ensejo a essa situação. Isso ocorre ao passo que a esfera jurídica tem um papel concreto na emergência e na consolidação dessa ordem social: como disseram Engels e Kautsky, "a igualdade jurídica tornou-se o principal brado de guerra da burguesia." Ou seja, não só por os juristas terem tido papel proeminente na Revolução Francesa, por exemplo, o Direito é essencial à hegemonia burguesa; isso se dá porque a luta de classes assumida pela burguesia contra as classes feudais rompeu com os privilégios e instaurou o Direito burguês, sendo esse último relevante na concorrência, na circulação de mercadorias e na legitimação da violência classista que se impõem trazendo aquela "nova ordem" mencionada. Também nesse sentido, é preciso dizer que o Direito acompanha o capital, e não só o capitalismo já consolidado; pode-se dizer: a gênese do capitalismo traz consigo um momento jurídico.

Portanto, as revoluções burguesas não trazem só a consagração do domínio econômico da classe dos possuidores dos meios de produção – essa posse passa a ser propriedade, sempre, legal, oponível a todos: ela é institucionalizada e legalmente, como dizem os juristas, oponível *erga omnes*. A hegemonia não diz respeito só à

[392] Marx aponta nos *Grundrisse* que "o valor de troca, ou mais precisamente, o sistema monetário é de fato o sistema da igualdade e liberdade, e as perturbações que enfrentam no desenvolvimento ulterior do sistema são perturbações a ele inerentes, justamente a efetivação da liberdade e igualdade, que patenteiam como desigualdade e ausência de liberdade." (MARX, 2011, p. 191)

economia, pois. Tem-se a burguesia na dianteira da política, na consolidação do Estado nacional moderno[393]; isso, por sua vez, dá-se "por meio de reivindicações jurídicas".

Ou seja, a luta de classes burguesa envolve de modo abrangente as esferas do ser social (*gesellschaftlichen Seins*), de modo que o meio pelo qual essa luta se dá é certamente violento, como toda a luta de classes, mas envolve a imposição de uma ideologia: a "concepção jurídica de mundo", tratada por Engels e Kautsky. Nota-se, portanto: o Direito foi fundamental à consolidação da hegemonia burguesa, compreendida em seu sentido mais amplo. Sem ele, pode-se mesmo dizer, é impensável a compreensão adequada da hegemonia que se conforma no modo de produção capitalista. Sem levar em conta a "complicada unidade entre força explícita e força disfarçada" que permeia a esfera jurídica, tem-se uma visão redutora da sociedade.

No que é preciso que se diga que, ontogeneticamente, a "concepção jurídica de mundo" adquire visibilidade nas lutas sociais em determinado momento do processo objetivo e unitário em que o capital vem a se consolidar como mediador social abrangente na história. Veja-se o que dizem Engels e Kautsky sobre o assunto:

> A bandeira religiosa tremulou pela última vez na Inglaterra no século XVII, e menos de cinquenta anos mais tarde aparecia na França, sem disfarces, a nova concepção de mundo, fadada a se tornar clássica para a burguesia, a *concepção jurídica de mundo*. (ENGELS; KAUTSKY, 2012, p. 18)

A dominação ideológica burguesa passa por aquela concepção de mundo mencionada acima. Essa concepção "a se tornar clássica para a burguesia" é a jurídica, sendo o Direito de enorme importância também por sua função ideológica concreta, ligada à igualdade jurídica, cuja defesa é indissociável do caráter totalizador da emergência do capital sob a figura da sociabilidade capitalista.

> Da contraditória passagem do feudalismo ao capitalismo, este visava, necessariamente, à regulamentação jurídica universal de todas as atividades sociais e para ele, portanto, uma das primeiras questões da vida social era a superioridade e, logo, a autoridade, da regulamentação central em relação a todas as outras. (LUKÁCS, 1981 b, p. XCVI)

A forma jurídica, em sua universalidade, liga-se à forma-mercantil, sem dúvida. As duas, por seu turno, ligam-se ao processo social de imposição tendencial da relação-

[393]"A burguesia, por ser uma classe, não mais um estamento, é forçada a organizar-se nacionalmente, e não mais localmente, e a dar a seu interesse médio uma forma geral. Por meio, da emancipação da propriedade privada em relação à comunidade, o Estado se tornou uma existência particular ao lado e fora da sociedade civil[-burguesa] (*bürguerliche Gesellschaft*); mas esse estado não é nada mais que a forma de organização que os burgueses se dão necessariamente, tanto no interior como no exterior, para a garantia recíproca de sua propriedade e de seus interesses." (MARX; ENGELS, 2007, p. 75)

capital como base de toda a sociabilidade. Correlacionada à abrangência do mercado, tem-se a abrangência da lei, da "regulamentação central" e emanada da autoridade estatal. Esta última, por seu turno, procura se colocar como "superior [...] em relação a todas as outras". Certamente tem-se a regulamentação social local e costumeira, e mesmo religiosa ainda, no entanto, com o capital permeando o metabolismo social, a mediação jurídica tende a integrá-las, impondo-se de tal modo que, se a igreja e a religião preponderaram na Idade média, na modernidade capitalista, tem-se o Direito como central.[394] Segundo Engels e Kautsky, a ideologia jurídica, inclusive, estrutura-se na medida em que "trata-se da secularização da visão teológica. O dogma e o direito divino eram substituídos pelo direito humano, e a igreja pelo Estado." (ENGELS, KAUTSKY, 2012, p. 18) Passa-se de uma "ordem teológica" à regulamentação jurídica angariada pelo capital, afirmando-se de modo patente "a superioridade e, logo, a autoridade, da regulamentação central em relação a todas as outras."

Se as vestes religiosas mascararam os conflitos sociais sob o modo de produção feudal, o Direito, de certo modo, passa a ter função, sob este aspecto, análoga.[395] E isso se relaciona intimamente ao que foi dito antes acerca do fetichismo e da reificação (*Verdinglichung*) que permeiam o fenômeno jurídico. Da universalidade da forma jurídica, um fator histórico objetivo, tem-se o desenvolvimento socialmente condicionado de ilusões. Na validade tendencialmente universal de regras (colocadas na forma de lei sob a base do mercado subsumido aos imperativos do capital) a "concepção jurídica de mundo" impôs-se quando "imaginou-se que tais normas não proviessem dos fatos econômicos, mas dos decretos formais do Estado". Ou seja, tendo-se a mediação do Estado e do Direito conformando as relações econômicas, essas últimas ficaram ocultas na vida cotidiana (*Alltagsleben*) do homem que vive na sociedade capitalista na medida mesma em que essas relações são a base real dessa sociedade e desse cotidiano. O ocultamento de aspectos decisivos ao ser social (*gesellschaftlichen Seins*), por conseguinte, tem base objetiva nas próprias determinações da sociedade civil-burguesa (*bürguerliche Gesellschaft*). Quando se tem como objetivo confrontar tal encobrimento,

[394] Nesse sentido, pode-se concordar com Mascaro: "o combate à visão de mundo teológica e absolutista fez da filosofia do direito moderna iluminista uma filosofia progressista em face do passado. Ao mesmo tempo, seu individualismo formalmente universalista e seu caráter burguês dela fizeram uma filosofia conservadora em face do futuro." (MASCARO, 2012, p. 160)

[395] Tendo isso em conta é possível concordar com Mascaro quando se diz que "o discurso do direito, na atualidade, é o substituto do Deus do passado como justificativa das injustiças que são resultantes, no entanto, da história e da vida social humana." (MASCARO, 2012 b, p. 33)

pois confrontam-se as próprias condições de vida do homem de determinado momento histórico. Veja-se uma passagem de Marx e Engels:

> Sendo o Estado [...] a forma pela qual os indivíduos de uma classe dominante fazem valer seus interesses comuns e na qual se resume toda a sociedade civil[-burguesa] (*bürguerliche Gesellschaft*) de uma época, conclui-se que todas as instituições comuns passam pela mediação do Estado e recebem uma forma política. Daí a ilusão de que a lei repousa na vontade e, mais ainda, em uma vontade livre, destacada de sua base concreta. Da mesma maneira, o Direito, por sua vez, se reduz à lei. (MARX; ENGELS, 2002, p. 74)

Neste momento deve restar que, sob a totalização do capital, tem-se a forma jurídica, cujas vestes são universais na medida mesma em que se trata da universalidade com uma base real, e não de uma hipostasiada "universalidade da lei". Ou seja, o caráter universal do fenômeno jurídico ampara-se numa sociedade antagônica e em uma igualdade que perpetua a desigualdade substantiva. (Cf. MÉSZÁROS, 2002) Tem-se um fenômeno social inseparável da especificidade do gênero humano em-si (*Gattungsmässigkeit an-sich)*, da história da alienação (*Entfremdung*) humana. Trata-se, pois, a dominação estatal e classista amparada na forma jurídica, sendo que, como bem apontou Pachukanis acerca do assunto em uma importante passagem:

> O Estado jurídico é uma miragem, mas uma miragem muito conveniente para a burguesia, pois ele substitui a ideologia religiosa em decomposição e esconde, dos olhos das massas, a realidade da dominação burguesa. (PACHUKANIS, 1989, p. 122)

Deste modo, passando-se pela mediação política do Estado - que se apoia no Direito, mas que tem por base as relações sociais de produção – tem-se uma forma política, um modo concreto de ser da política[396], que Marx e Engels relacionam a "uma vontade livre, destacada de sua base concreta". E, já se viu, esse ponto pode ser muito importante para o que tratamos agora: essa vontade é essencial na conformação dos contratos, acordos recíprocos mediados pelo Direito. Relaciona-se a conformação dela também ao fenômeno da alienação (*Entfremdung*), como apontado acima. Ou seja, resta não só que Estado, Direito e produção capitalista são indissociáveis: eles são mediados por determinações do capital as quais se expressam primeiramente na forma-mercadoria, em um segundo momento na forma jurídica e, por fim, na forma política. Todas essas formas de ser (*Daseinformen*) têm sustentação no domínio abrangente e totalizador do capital, compondo, no desenvolvimento histórico, a totalidade do modo de produção capitalista. Ou seja, na compreensão do fenômeno jurídico, compreensão

[396] Lessa, sobre o assunto, diz que "política é uma dimensão da atividade humana que tem por fundamento a propriedade privada e a existência de classes sociais e por isso implica sempre a luta dos homens entre si e a dominação do homem pelo homem." (LESSA, 2012, p. 125)

essa que provém da ontologia do ser social, baseada em Marx e desenvolvida por Lukács, há uma categoria que também se mostra essencial: a totalidade. Ela se expressa na medida em que a sociedade é vista como um complexo de complexos relacionados de modo concreto e indissociável, ao mesmo tempo em que esses complexos não se confundem. Têm-se, pois, uma compreensão dialética do todo em que, ao contrário do se dá em Heidegger, a noção de identidade não é abandonada na esteira da compreensão da verdade enquanto *aletheia*. Essa indissociabilidade, que não se conforma como mera identidade formal, é chamada por Lukács, na esteira da dialética hegeliana (também criticada por Heidegger), de identidade da identidade e da não identidade. [397]

Continuemos, assim, a tratar da passagem de Marx e Engels. Nela também se vê que os interesses classistas particulares passam por universais justamente mediante a forma jurídica e a forma política, de tal modo que é essencial à perpetuação do modo de produção capitalista que a "miragem" mencionada por Pachukanis permaneça. Mesmo não sendo a base da dominação capitalista, a esfera jurídica é necessária à perpetuação da sociabilidade burguesa. E isso precisa ser visto com cuidado. Tendo-se relações jurídicas que permeiam a atividade diuturna e cotidiana, os homens, até certo ponto, na vida cotidiana (*Alltagsleben*), operam passando pela veste jurídica – seus contatos com os outros homens passam, por exemplo, pelo contrato, pela propriedade, por categorias jurídicas. No entanto, isso não significa que o essencial à práxis seja o Direito. Antes, tem-se o oposto. A cotidianidade (*Alltaglichkeit*) da sociedade capitalista é marcada pela mercadoria e por seu fetichismo, por uma forma de universalidade que leva o homem a permanecer na superfície dos fenômenos – isso já foi destacado.

A esfera jurídica primeiramente toma como suposta a produção capitalista e a circulação de mercadorias. Com isso, tem-se certa autonomização das esferas do ser social (*gesellschaftlichen Seins*), autonomização essa dependente da própria impossibilidade de autonomia absoluta dos complexos sociais. Em um segundo momento, porém, tem-se que, ao se tomar o cotidiano em seu imediatismo, o próprio Direito parece ser o essencial, mostrando-se as relações sociais como frutos, não da práxis concreta dos homens reais, mas da lei. Nisso consiste grande parte o fetichismo jurídico, tão comum no ensino do Direito que permeia hoje a formação dos juristas.

[397] Note-se que essa determinação da ontologia lukacsiana, relacionada também ao fato de o autor húngaro não renegar a noção de verdade enquanto adequação, aparece de modo concreto aqui quando se trata com cuidado da especificidade do complexo jurídico.

No que se vê que a analogia apontada entre a teologia, a igreja, o Direito e o Estado por Engels não é descabida ao se tratar do fetichismo. Assim como o homem não aparecia como resultado de suas próprias forças, mas de potências transcendentes e estranhas (*entfremdet*) na religião - o que se relaciona ao tema da alienação (*Entfremdung*) religiosa -, com a mediação estatal abrangendo tendencialmente a totalidade do modo de produção capitalista, tem-se que as relações sociais não aparecem como decorrentes da atividade dos homens e das classes sociais subalternas, mas da "vontade" estatal, expressa na forma universal da lei. Como disse Lukács sobre o assunto, "conteúdo e forma do Direito assumem a roupagem fetichista de forças soberanas da humanidade." (LUKÁCS, 1981 c, p XXXVIII) Com a autonomização da esfera, ela aparece não só destituída de base econômico-social e política – há uma inversão ideológica na medida em que é o Direito que se mostra como criador das relações sociais, e não o oposto. Ao passo que há uma prioridade ontológica da economia sobre o Direito, sob a sociabilidade capitalista, isso se expressa na medida em que a esfera jurídica parece criar aquilo que a precede ontologicamente. Daí o fetichismo jurídico trazer consigo não só uma carga ilusória – ele o faz na medida em que o enfoque não parece estar nas classes sociais e nos antagonismos sociais da sociedade civil-burguesa (*bürguerliche Gesellschaft*), mas na atividade daquele que "opera a lei" – o essencial à esfera jurídica, nesse sentido, parece ser a própria técnica jurídica. [398] Assim, vê-se a base concreta da tecnicidade do complexo jurídico: não é por ser "técnico" que o Direito é uma esfera eivada pela alienação, mas por ser uma esfera permeada por potências estranhas ao controle consciente do homem que o campo jurídico se mostra como "técnico". [399]

É preciso tratar disso com cuidado. Na sociedade capitalista, a ideologia jurídica e a concepção jurídica de mundo aparecem com tanta força porque, até certo ponto, na medida em que se permanece na superfície dos fenômenos sociais, é também por categorias jurídicas que os homens operam em meio ao real na vida cotidiana (*Alltagsleben*). A ideologia jurídica não se configura como tal, pois, por ser ilusória somente. Ela tem uma função social muito importante, e essa função corresponde à

[398] Nesse sentido, pode-se concordar com Mascaro, quando se diz que "a impessoalidade da técnica jurídica moderna é fruto da história impessoal da mercadoria, plantada no entanto na pessoalidade do domínio do capital e na legitimação de sua exploração." (MASCARO, 2003, p. 54)

[399] Tendo em vista aquilo que já expusemos anteriormente, não podemos concordar com a afirmação de Alysson Mascaro segundo a qual "a filosofia do direito antiga pressupunha o direito como arte, como manifestação dessa ocasional superioridade da condição senhorial. A filosofia do direito moderna, como antípoda plena, pressupõe o direito como técnica, como manifestação da garantia que, se espera, o direito dê universalmente ao capital." (MASCARO, 2012, p. 23)

manutenção de uma práxis alienada (*entfremdet*) na qual os imperativos sociais aparecem como estranhos ao controle consciente dos homens. Assim, ao se dar prioridade ao Direito quando se trata da busca de algo que possa ser chamado de justiça social tem-se, em verdade, uma confissão de impotência diante das determinações do capital, as quais dão base objetiva à esfera jurídica. Para uma crítica ontológica ao Direito como aquela pretendida por Lukács, pois, as críticas que partam da aceitação da pretensa neutralidade da normatização jurídica não são nem podem ser radicais.

No que é bom destacar que ao se ter a esfera jurídica por parâmetro primeiro, tem-se também a apreensão imediata da realidade social e da vida cotidiana (*Alltagsleben*). Deste ponto de vista, o fetichismo da mercadoria não tem lugar melhor para se perpetuar e ampliar que aquele permeado pela concepção jurídica de mundo. Ao mesmo tempo em que é essencial ao Direito a defesa das noções de igualdade e de liberdade, elas, "juridicamente", são efetivas (*wirklich*) na sociedade capitalista em que a reificação (*Verdinglichung*) das relações sociais é regra e as capacidades humanas trazem somente possibilidades (*Möglichkeit*), caladas sob o domínio de uma potência estranha (*entfremdet*) ao controle consciente, o capital. A esfera jurídica, pois, é de grande importância à sociabilidade do capital na medida em que ela é um entrave à superação (*Aufhebung*) das contradições basilares a essa sociedade - a esfera reconcilia-se com essas contradições; ela, na melhor das hipóteses, reconhece-as como constitutivas de algo que não poderia, nem deveria ser negado. O papel desempenhado pelo complexo jurídico para que o homem não saia de sua particularidade presa à especificidade do gênero humano em-si (*Gattungsmässigkeit an-sich)* é enorme. O Direito, nesse sentido, é um grande entrave à emancipação humana. [400]

Vimos, assim, alguns aspectos importantes para se tratar do Direito em sua especificidade. Relacionou-se a forma jurídica, o Estado e a abrangência totalizadora dos imperativos do capital. Assim, restou que a esfera jurídica, compreendida de modo mais preciso, é inseparável da circulação de mercadorias subsumida aos imperativos do capital - é inseparável também do fetichismo e da reificação (*Verdinglichung*) a essa sociabilidade inerentes -, do Estado nacional moderno e da emergência da burguesia como classe hegemônica. Essa hegemonia, por sua vez, está ideologicamente amparada

[400] Nesse ponto aquilo que tratamos sobre Heidegger, Lukács e a categoria da alienação (*Entfremdung*) aparece de modo mais concreto na medida em que, como diz Tertulian sobre o autor da *Ontologia do ser social*: "seu esforço no capítulo final da *Ontologia do ser social* (dedicado à alienação) foi fixar as mediações que asseguram a transição do gênero humano em-si (*Gattungsmässigkeit an-sich)* ao gênero humano para-si (*Gattungsmässigkeit für-sich)*, para além das crises, das regressões e dos impasses da história. Deste ponto de vista, ele se distingue claramente de Heidegger." (TERTULIAN, 2009, p. 403)

pela concepção jurídica de mundo, a qual se configura como ideologia ao ter uma função social concreta no seio do ser social (*gesellschaftlichen Seins*). Essa função, por seu turno, está relacionada ao permanecer preso à superfície da realidade social de modo que Engels e Kautsky não puderam deixar de dizer que "a classe trabalhadora [...] não pode exprimir plenamente a própria condição de vida na ilusão jurídica da burguesia." A concepção jurídica de mundo encobre a alienação (*Entfremdung*) e a exploração que recaem sobre os trabalhadores de modo que os últimos "só pode[m] conhecer plenamente essa condição se enxergarem realidade das coisas, sem as coloridas lentes da burguesia." (ENGELS; KAUTSKY, 2012, p. 21) A passagem à especificidade do gênero humano para-si (*Gattungsmässigkeit für-sich)*, pois, aparece vedada tendo-se como parâmetro o Direito; não se pode, pois, equacionar o complexo jurídico com a emancipação humana; antes, esse complexo é um entrave à última.

Tratando de aspectos basilares da gênese e da estrutura do Direito, percebe-se que esse último é inseparável justamente das determinações sociais contra as quais o socialismo se volta. Por ora, é preciso ressaltar esse aspecto duplo do Direito – ao passo que não é basilar, é de enorme importância na reprodução diuturna das relações capitalistas. Veja-se o que diz Lukács:

> A possibilidade *(Möglichkeit)* de mobilizar, em todos os campos da vida econômica, as diversas forças econômicas contra o desenvolvimento espontâneo do regime capitalista é, portanto, função do conhecimento exato da economia. O aspecto jurídico é, sem dúvida, uma superestrutura necessária, mas não constitui mais do que uma superestrutura e, em si, impotente em face dessa espontaneidade. Visto que a economia burguesa não pode reconhecer esta situação e que a classe burguesa não quer frear – e, menos ainda, abolir – a espontaneidade do movimento do capital, todos os planos capitalistas são, na melhor das hipóteses, utopias. Um plano positivo e completo só é possível no socialismo, isto é quando todas as forças produtivas estão sob o controle da comunidade. (LUKÁCS, 2007, p. 60)

O marxista húngaro se volta contra aquela característica do fenômeno jurídico já afirmada: "conteúdo e forma do Direito assumem a roupagem fetichista de forças soberanas da humanidade". Ele sempre procura "afirmar, teórica e praticamente, a prioridade do conteúdo político-social em relação à forma jurídica", o que seria de fundamental importância em uma crítica ontológica ao Direito. Por conseguinte, Lukács reconhece o papel do "aspecto jurídico" e, assim, estuda-o com cuidado, embora esse não seja seu objetivo primordial na *Ontologia do ser social*, é bom destacar. Sempre aponta a prioridade ontológica do econômico, relacionada ao fato de a esfera jurídica capitalista ser, nesta sociedade, "uma superestrutura necessária, mas não constitui mais do que uma superestrutura". Em verdade, sozinha e por si, como é considerada na vida cotidiana (*Alltagsleben*) e na práxis jurídica, ela permanece impotente face ao

desenvolvimento econômico, que se mostra como "espontâneo" e estranho (*entfremdet*) ao controle consciente do homem. Para que digamos de outro modo, um modo que explicita o que tentamos tratar nesse escrito: tem-se uma esfera do ser social (*gesellschaftlichen Seins*) incapaz de superar (*aufheben*) a alienação (*Entfremdung*) capitalista – antes, ela reconcilia-se com a última, tornando a alienação um fenômeno "normal" e cotidiano. A esfera jurídica não pode ser a base da resolução dos problemas sociais, pois; antes, efetivamente (*wirklich*), ela é parte do problema.[401]

Na medida mesma em que o "controle jurídico" e a "lei" buscam se impor, tem-se a "espontaneidade do movimento do capital" e, assim, o controle capitalista da produção – a regulamentação jurídica - não passa, no melhor dos casos, de uma utopia.

Já adiantamos, pois: falar em socialismo como algo relacionado essencialmente ao controle jurídico-estatal da produção é algo muito distante das formulações de Marx e de Lukács. Somente mudando, transformando-se substancialmente, a base do desenvolvimento social é possível o controle consciente das condições de vida – como dito, segundo Lukács e Marx, isso somente se dá com a mudança no próprio modo de produção. Voltaremos a isso depois. Agora, precisamos avançar em nosso tratamento do Direito, albergando um aspecto que foi tratado só de relance aqui, aquele que diz respeito à política, indissociável das revoluções burguesas e da noção de cidadania, tratadas rapidamente no capítulo precedente.

[401] Neste ponto nos inspiramos muito nas formulações de Lívia Cotrim; Cf. COTRIM, 2010.

# CAPÍTULO IV: PARA UMA CRÍTICA AO DIREITO

Tratados os pontos principais para que se perceba a particularidade do Direito, é bom buscar compreender como esta esfera do ser social (*gesellschaftlichen Seins*) traz consigo entraves ao desenvolvimento da especificidade do gênero humano para-si (*Gattungsmässigkeit für-sich)* ao ser indissociável de uma forma peculiar de universalidade, aquela que se conforma com o domínio do capital. Deste modo, é chegada a hora de se averiguar como a ontologia do ser social lukacsiana entende o processo social pelo qual se consolida o complexo jurídico como um mediador tendencialmente universal. Para tanto, é preciso tratar da política e da cidadania que tomam a dianteira na sociedade civil-burguesa (*bürguerliche Gesellschaft*) de modo revolucionário em um primeiro momento, mas – o que é de grande relevo aqui – de modo essencialmente manipulatório depois que os impulsos revolucionários e democráticos da burguesia então em ascensão são deixados de lado em meio ao processo que o marxista húngaro chamou de decadência ideológica da burguesia.

## 4.1 Universalismo, Direito e cidadania

Acima mostramos que a forma jurídica é indissociável da conformação concreta da alienação (*Entfremdung*), da circulação de mercadorias, do Estado e do próprio domínio tendencialmente universal do capital, o qual dá ensejo a uma divisão do trabalho que avilta a personalidade do homem. Restou claro que, ao se ter em conta o Direito, tem-se como supostas essas determinações de modo que Pachukanis pôde dizer: "a defesa dos chamados fundamentos abstratos da ordem jurídica é a forma mais geral de defesa dos interesses da classe burguesa." (PACHUKANIS, 1989, p. 3) O pensador soviético explicita aquilo que dissemos acima relacionando "os fundamentos abstratos da ordem jurídica" com o domínio burguês. Lukács está de acordo com o autor de *Teoria geral do Direito e o marxismo* ao ver o fenômeno jurídico, o Estado e a relação-capital como determinações reflexivas (*Reflexionsbestmmungen)*, que, como tais, se conformam em um processo histórico unitário. No entanto, isso precisa de um tratamento mais cuidadoso e concreto, já que pouco se tratou da política acima ao se explanar sumariamente a importância das revoluções burguesas. Dissemos que essas revoluções são políticas, que conformam a emancipação, certamente, mas uma emancipação limitada aos limites da ordem do capital.

As tensões inerentes à noção de cidadania que emerge com essas revoluções não foram tematizadas, porém. E isso deve ser feito agora, relacionando a forma jurídica e a cidadania e buscando compreender o processo real em que essas categorias se opõe e se reconciliam ao mesmo tempo. Para que possamos tratar desse assunto, deve-se primeiramente ressaltar o salto qualitativo vindo com a sociabilidade capitalista.

Diz Lukács na *Estética*:

> Com o capitalismo se constitui o mercado mundial e, sobre sua base, uma verdadeira história universal. Segue tratando-se de um em-si da espécie humana, do gênero humano, mas de um em-si de ordem qualitativamente superior à inicial e meramente antropológica, porque neste último a copertença se dá só como resultado de catástrofes do "destino", ao passo que no em-si do gênero no mercado mundial, a prática humana se vê obrigada, sob pena de ruína, a ocupar-se constantemente da totalidade, já concreta, dos homens, e porque o número de homens para os quais o em-si do gênero vai se transformando em para-nós aumenta constantemente, tal qual o número de homens que – em escala sem dúvida quantitativamente menor – se esforçam ativamente para sua plena realização. (LUKÁCS, 1966 b, p. 261)

A emergência das revoluções burguesas aparece sob a égide da história universal *(Weltgechichte*), do momento em que já se tem o "em-si" do gênero humano conformado no mercado mundial; trata-se da especificidade do gênero humano em-si

(*Gattungsmässigkeit an-sich);* ainda se está na "pré-história do gênero humano", na história da alienação (*Entfremdung*) humana, claro. Isso, porém, se dá de modo substancialmente distinto, e isso precisa ficar claro. Aquilo mencionado no capítulo II acerca da história, essa última essencial aos textos de Lukács, vem à tona aqui novamente: tem-se algo revolucionário na medida em que não é mais um "destino" que se impõe de modo inelutável ao desenvolvimento do homem; a própria práxis humana torna-se central e passa a dizer respeito à humanidade como um todo. Trata-se de um processo que tem por base o já mencionado recuo das barreiras naturais, o qual se relaciona com a própria possibilidade (*Möglichkeit*) da práxis transformadora consciente, enfatizada pelo marxista húngaro. Aparece, pois, em um maior grau de concretude aquilo que foi dito anteriormente. No entanto, não é só. Aquilo que dissemos sobre a ontologia lukacsiana se mostra quando a própria categoria da universalidade é vista sem qualquer contorno idealista - a universalidade da especificidade do gênero humano em-si é um fruto da história conformada enquanto história universal.

Têm-se concretamente as bases para uma universalidade, a qual, em sua expressão na "pré-história do gênero humano", liga-se à política e ao Direito como os concebemos. Agora, pois, é preciso destacar aspectos da passagem, que dizem respeito à práxis política: diz Lukács que "a prática humana se vê obrigada, sob pena de ruína, a ocupar-se constantemente da totalidade, já concreta, dos homens" de modo que também nessa esfera se tem uma forma de universalidade, que desenvolve-se de modo imanente. Essa universalidade, no entanto, é substancialmente distinta das anteriores à emergência do mercado mundial. Ela já aparece concretamente em âmbito global e pode ser compreendida de modo consciente sendo: "o número de homens para os quais o em-si do gênero vai se transformando em para-nós aumenta constantemente". Expliquemos: aparece a possibilidade (*Möglichkeit*) da busca consciente da realização de uma generalidade concreta, aumentando o número daqueles que "se esforçam ativamente para sua plena realização". E isso é algo decisivo quando se busca a superação (*Aufhebung*) da especificidade do gênero humano em-si (*Gattungsmässigkeit an-sich)* colocada sob o capital: tem-se, pela primeira vez, a chance de se romper com a própria "pré-história do gênero humano", com a história da alienação (*Entfremdung*) humana.

Tem-se com a sociabilidade burguesa, pois, não só a formação da especificidade do gênero humano em-si (*Gattungsmässigkeit an-sich)*, mas a possibilidade (*Möglichkeit*) da busca da realização da especificidade do gênero humano para-si (*Gattungsmässigkeit für-sich)*. E isso é um fruto do desenvolvimento concreto e

objetivo que culminou na sociedade civil-burguesa (*bürguerliche Gesellschaft*) e que tem no complexo jurídico e na política bases concretas, mesmo que o momento econômico da reprodução do ser social (*gesellschaftlichen Seins*) seja sempre o momento preponderante (*übergreifendes Moment*).

Assim, como dito no capítulo anterior, isso se dá de modo que a realização efetiva (*wirklich*) das possibilidades (*Möglichkeit*) humanas – desenvolvidas no próprio seio da sociedade civil-burguesa (*bürguerliche Gesellschaft*) - só é concretizável ao se remeter para além da ordem capitalista e do próprio capital. Ao mesmo tempo em que o processo histórico unitário que resulta na "nova ordem" mencionada por Marx traz consigo potencialidades inéditas na história humana, a continuidade desse processo nos termos da mera reprodução social bloqueia essas possibilidades e traz consigo a alienação (*Entfremdung*) e o aviltamento da personalidade humanas. Isso já foi destacado. No entanto, o que não se enfatizou com o devido cuidado foram as determinações que aparecem no ser capitalista ao se buscar, de modo sempre ilusório em verdade, a realização universal das potencialidades humanas ainda sob a égide do modo capitalista de produção. Nesse meandro aparece a noção de cidadania, indissociável daquilo mencionado sobre o Direito, e também relacionada à busca de se suprimir (*Aufhebung*) a alienação e as vicissitudes capitalistas com auxílio da esfera jurídica e da participação nos negócios do Estado.

Já tratamos da cidadania sumariamente no segundo capítulo desse texto, restando explícito que ela é inseparável de uma forma específica de democracia: a democracia burguesa, que é inseparável da sociedade capitalista que "não os oferece senão uma democracia mutilada, miserável, falsificada, uma democracia só para ricos, para a minoria." (LENIN, 2010, p. 109) No entanto, é preciso que tratemos do aspecto "jurídico" dessa democracia, o qual aparece na noção de cidadania relacionado também à noção de direitos humanos, direitos do homem[402], um dos campos do fenômeno jurídico que mais esperanças trouxeram àqueles que buscaram se apoiar no Direito na busca de uma sociedade justa.[403] Isso faz com que se tenha um tema importante. Desde

[402] A variação de denominações do termo e a especificidade dos direitos humanos em cada momento da história não serão tratados aqui, dado que não é essencial ao que expomos e à filosofia de Lukács.

[403] Pelo que dissemos, já podemos adiantar que, estando relacionados ao ser do Direito, os direitos humanos, por mais progressistas que possam ser em determinadas situações, não podem ser a base da resolução dos problemas da sociedade capitalista. Nesse sentido, bem diz Trindade: "o socialismo não poderá 'desenvolver' nem 'aprofundar' os direitos humanos – isso corresponderia a desenvolver e a aprofundar o próprio Direito, um envoltório das relações humanas que, no comunismo, já deverá haver sido tornado obsoleto e extemporâneo." (TRINDADE, 2011, p. 316)

já devemos destacar que esses direitos certamente aparecem revestidos pela forma jurídica, indissociável da mercantil. No entanto, não basta que somente se indique isso. Isso porque os chamados direitos humanos são também uma espécie de reflexo da universalidade colocada pelo capital e conformada na especificidade do gênero humano em-si (*Gattungsmässigkeit an-sich)*; isso, claro, não significa que os direitos humanos sempre tenham sido parte de uma defesa cínica da sociedade civil-burguesa (*bürguerliche Gesellschaft*). Há de se perceber que a relação entre eles e a sociedade capitalista não pôde deixar de conter tensões, as quais precisam ser levadas em conta em qualquer análise cuidadosa do complexo jurídico. Para ver isso com mais cuidado é bom remeter ao próprio Marx que, já em 1843, em sua crítica a Bruno Bauer, diz:

> Os direitos do homem são, em parte, direitos políticos, que só se pode exercer quando se é membro da comunidade. O seu teor é a participação na vida da comunidade, na vida política do grupo, na vida política do Estado. (MARX, 2001, p. 30)

A práxis política relacionada às revoluções burguesas, "por um lado", liga-se a direitos políticos, à possibilidade (*Möglichkeit*) da participação na vida comunitária. Tem-se, assim, de certo modo, um impulso rumo à transformação consciente das condições de vida do homem, condições as quais, agora, já são vistas em um momento em que se conforma a especificidade do gênero humano em-si (*Gattungsmässigkeit an-sich).* Ou seja, os direitos do homem, relacionados à práxis política, trouxeram consigo uma promessa, aquela da transformação da realidade social por meio do Estado e da política. Este último tem consigo, porém, a pré-história do gênero humano, a história da alienação (*Entfremdung*) humana, certamente. No entanto, isso não significa que sempre se tenha tido consciência sobre as limitações da práxis político-estatal. Antes, sequer teria sido possível a dedicação e o comprometimento dos revolucionários que atuaram na aurora da nova ordem – na Revolução francesa, por exemplo - caso se tivesse consciência das reais implicações das revoluções políticas burguesas.

É, pois, preciso sempre ressaltar que mesmo que não soubessem, esses homens traziam a sociedade civil-burguesa (*bürguerliche Gesellschaft*), o domínio político do capital, isso tudo na medida mesma em que pretendiam ir muito além. O ímpeto participativo, pois, até certo ponto, foi sincero e autenticamente revolucionário – no entanto, esbarrou nas condições objetivas da própria época, em que a possibilidade (*Möglichkeit*) de se ultrapassar a especificidade do gênero em-si (*Gattungsmässigkeit an-sich)* ainda não podia ser real e racional (nos termos de Lukács, tratados no primeiro capítulo). Tem-se neste contexto uma equação entre o "homem", a comunidade e o

Estado. Ao invés de uma defesa das vicissitudes da nova ordem, inicialmente, também sob a noção de direitos humanos, tem-se uma tentativa de salvaguardar os aspectos, por assim, dizer, "positivos" da ordem nascente. O Direito aparece nesse meandro: o cidadão é portador de direitos políticos, sendo a cidadania essencialmente relacionada à realização de tais direitos, os quais conformariam a participação e a práxis na vida política. A "participação na vida comunitária" mencionada, pois, não prescinde da esfera jurídica, sendo o Estado e a política vistos na figura do cidadão. Este último, por seu torno, apareceria sempre com a igualdade, a liberdade, brados de guerra da burguesia revolucionária. Ou seja, em um primeiro momento, o próprio Direito acompanhou um processo efetivamente (*wirklich*) revolucionário.

Isso se dá ao passo que a concepção jurídica de mundo aparece com força na noção de cidadania. Ela traz consigo inicialmente o ímpeto transformador e, em determinado momento, certamente progressista, ligado à emergência da nova ordem que sepultava a antiga.[404] Esse processo, porém, não é ausente de contradições, e isso tudo se dá na medida em que se tem "sua total incapacidade de compreender aquilo que ultrapasse o estreito horizonte jurídico". (ENGELS; KAUTSKY, 2012, p. 35) O lado "bom" da nova ordem é inseparável de seu lado "ruim", como não poderia deixar de ser. No que, novamente, destaca-se o papel da dialética em uma crítica ontológica ao Direito que parta de Marx e de Lukács. Se Heidegger sempre via a mesma com maus olhos, ela se configura como a pedra de toque da ontologia do ser social aqui tratada.

O Direito tem papel essencial na emergência da sociedade burguesa; ele traz consigo algo verdadeiramente revolucionário, neste sentido. No entanto, ao mesmo tempo, têm-se as determinações do capital como supostas, o que inviabiliza a práxis consciente não alienada (*entfremdet*), somente possível, para que se utilize novamente a dicção de Mészáros, "para além do capital". O fenômeno jurídico, pois, somente pode ser visto do modo devido na esteira do desenvolvimento das contradições do próprio capitalismo. No que é bom destacar que os direitos humanos têm por solo uma noção de humanidade, por certo. No entanto, isso ocorre ao se tomar como parâmetro aquela universalidade emergente no mercado mundial, na especificidade do gênero humano em-si (*Gattungsmässigkeit an-sich)*, a qual aparece refletida no caráter universal desses direitos. Por conseguinte, ao mesmo tempo em que há um apelo à participação da vida comunitária, isso só se dá sob a forma jurídica, política e estatal. Deste modo, ao final,

[404] Esse contexto faz com que "os seus equívocos teóricos decorram da própria necessidade das 'ilusões heroicas' despertadas com a preparação a Revolução francesa." (NETTO, 1978, p. 17)

se permanece em um horizonte marcado pelo antagonismo classista, pela dominação e pelas vicissitudes da revolução política, cujo melhor exemplo é a francesa.

Essas determinações da sociabilidade nascente marcam o ser do Direito e da cidadania, restando como horizonte a emancipação política e, sob essa base, nunca aquilo que Marx e Lukács chamaram de emancipação humana.

Neste sentido, para que se continue o raciocínio que vem sendo traçado, é interessante ver o que diz Marx sobre a Revolução Francesa:

> O período clássico do intelecto político é a Revolução Francesa. Bem longe de descobrir no princípio do Estado a fonte dos males sociais, os heróis da Revolução Francesa descobriram antes nos males sociais a fonte das más condições políticas. Desse modo, Robespierre vê na grande miséria e na grande riqueza um obstáculo à democracia pura. (MARX, 2010 b, p. 62)

O autor de *O capital* destaca a relação do intelecto político com a revolução burguesa, tendo-se nessa forma de transformação das condições de vida a política e o Estado como essenciais. Isso é essencial para o que estamos tratando aqui. A passagem acima, no entanto, precisa ser lida com muito cuidado. É claro a Marx que o momento preponderante (*übergreifendes Moment*) do ser social (*gesellchaftlichen Seins*) perpassa as relações econômicas, as quais dão origem aos "males sociais". No entanto, para ele, é equivocado se buscar superar (*aufheben*) esses males separando-se a esfera política da econômica – tanto não se pode culpar somente a miséria material pelas vicissitudes da atividade político-estatal quanto não se deve deixar de lado que o "princípio do Estado" está justamente nas condições que dão ensejo aos "males sociais". A passagem, assim, ressalta que a política configura-se como tal nas revoluções burguesas ao buscar se opor àquilo mesmo que lhe dá base. Ou seja, o intelecto político procura transformar as condições de vida do homem somente na medida em que as têm por base e, estruturalmente, é indissociável de "males sociais". Assim como o Estado, a própria politicidade, calcada na ordem do capital, é inseparável da "pré-história do gênero", a qual também é a história da alienação (*Entfremdung*) humana: essa é a base do Direito.

A política, pois, tem consigo a impossibilidade da realização das possibilidades *(Möglichkeit*) humanas, estando apoiada – depois de certo ponto do desenvolvimento social - firmemente na sociedade civil-burguesa (*bürguerliche Gesellschaft*). A participação política na atividade comunitária, pois, representa tanto a busca pela transformação das condições de vida quanto a impotência diante dessas últimas sob a égide do capital. Os direitos políticos, voltados à participação no Estado, colocam-se como tais na medida em que se procura separar o burguês e o cidadão, a sociedade

capitalista e a esfera estatal. Essa separação só pode ser ilusória, ao mesmo tempo em que não deixa de trazer consequências para o ser social (*gesellschaftlichen Seins*). Vejamos: têm-se direitos os quais supõe a já mencionada mutilação na personalidade do homem, essa última a qual se configura quando esse homem é um membro de uma comunidade estatal pretensamente comunitária e um indivíduo egoísta voltado à satisfação dos interesses imediatos. Essa configuração tem consigo o processo objetivo que dá base à revolução política, e que coloca a ordem do capital sob seus próprios pés. Partindo da separação entre o produtor e os meios de produção, nesse processo, procura-se separar os distintos "papeis" do homem da sociedade capitalista na medida mesma em que isso nunca é efetivamente (*wirklich*) possível na realidade efetiva (*Wirklichkeit*).

Não que não haja certa esquizofrenia com a "redução do homem, por um lado, a um membro da sociedade civil-burguesa (*bürguerliche Gesellschaft*), indivíduo independente e egoísta e, por outro, a cidadão, a pessoa moral." (MARX, 2001, p. 37) Isso certamente marca a ordem que advém das revoluções políticas. No entanto, o índice de tal separação é justamente a inseparabilidade – e é bom que se complemente isso com o que disse Marx:

> A revolução [política] considera a sociedade civil[-burguesa] (*bürguerliche Gesellschaft*), o mundo (*Welt)* das necessidades, o trabalho, os interesses privados e a lei civil, como a base de sua própria existência, como um pressuposto inteiramente subsistente, portanto, como sua base natural. Finalmente, o homem como membro da sociedade civil[-burguesa] é visto como homem autêntico, o *homme*, como distinto do *citoyen*, porque é o homem na sua existência sensível, individual e imediata, ao passo que o homem político é unicamente o homem abstrato, artificial, o homem como pessoa alegórica moral. (MARX, 2001, p. 36)

A sociedade civil-burguesa (*bürguerliche Gesellschaft*), a própria sociedade capitalista, tem consigo o trabalho abstrato, configurado por um "mundo (*Welt*) das necessidades" que supõe a relação-capital. Essas determinações, por sua vez, são elevadas ao patamar de normalidade pela "lei civil", que é efetiva (*wirklich*) na vida cotidiana (*Alltagsleben*) dos homens. Isso é importante na medida em que se tem em mente aquilo que também aparece em Pachukanis sobre esse aspecto:

> O objetivo prático da mediação jurídica é o de dar garantias à marcha, mais ou menos livre, da produção e da reprodução social que, na sociedade de produção mercantil, se operam formalmente através de vários contratos jurídicos privados. (PACHUKANIS, 1989, pp. 8-9)

Os contratos mencionados são justamente o cerne da "lei civil" de maneira que os direitos do homem, pretensamente ligados de modo essencial à atividade

comunitária, têm consigo também a lei civil, os contratos jurídicos privados, essenciais na conformação do próprio assalariamento, o que foi tratado no capítulo anterior.

Ou seja, a participação na "vida comunitária" sob a égide da sociedade capitalista não pode ser separada de uma forma de mediação alienada (*entfremdet*), aquela do mercado e da circulação de mercadorias, sendo essa última sempre relacionada à produção de valor na esfera propriamente produtiva. A revolução política toma essas determinações como "base natural", não podendo ultrapassá-las, muito menos superá-las (*aufheben*). O solo sob o qual se sustenta a noção de cidadania tem como supostas as relações sociais que acompanham o assalariamento e o trabalho abstrato. Ao tomar por reificada (*verdinglich*) a sua base de sustentação e tentar se colocar como apartadas dessa, a esfera política e a cidadania são o outro lado da sociedade civil-burguesa (*bürguerliche Gesellschaft*) – na medida em que procuram se afirmar como separadas, autônomas, só têm efetividade (*Wirklichkeit*) em relação indissociável com aquilo que pretensamente negam. Com essa reificação (*Verdinglichung*) das relações sociais calcadas na sociabilidade burguesa, o homem do capitalismo passa a ser visto como "o Homem" em abstrato, ao passo que o cidadão se configura só em contraposição, mas de modo inseparável, a essa noção de homem.

De um lado se tem aquilo que se apresenta de imediato e muitas vezes na vida cotidiana (*Alltagsleben*), com o indivíduo atomizado da sociabilidade capitalista, doutro a inversão desse homem na figura idealizada de uma "pessoa alegórica moral". Ambos são inseparáveis e somente podem ser vistos em conjunto, sendo a base real do Estado a própria sociedade civil-burguesa (*bürguerliche Gesellschaft*), com a competição, a relação-capital e a lei civil a ela inerentes. A revolução política traz o Estado e o Direito e as contradições ligadas a esses, tendo por base o capital. Superando (*aufheben*) o localismo, a preponderância da religião e os privilégios feudais, tem-se uma mudança substancial; no entanto, ela ainda está circunscrita no campo da emancipação política, no campo da especificidade do gênero humano em-si (*Gattungsmässigkeit an-sich),* da história da alienação (*Entfremdung*) humana. A alienação, nesse meandro, aparece de modo análogo àquele da alienação religiosa: se antes Engels disse sobre a concepção jurídica de mundo que "trata-se da secularização da visão teológica que o dogma e o direito divino eram substituídos pelo direito humano, e a igreja pelo Estado", deve-se apontar outro aspecto relacionado a isso em uma importante passagem de Marx:

> A relação entre o Estado político e a sociedade [civil] burguesa (*bürguerliche Gesellschaft*) é tão espiritualista quanto a relação entre o céu e a terra. A antítese entre os dois é a mesma,

> e o Estado político a supera (*aufheben*) da mesma maneira que a religião supera a limitação do mundo profano, isto é, sendo igualmente forçado a reconhecê-la, produzi-la e deixar-se dominar por ela. Na sua realidade imediata, na sociedade [civil] burguesa, o homem é um ente profano. Nesta, onde constitui para si mesmo e para os outros um indivíduo real, ele é um fenômeno inverídico. No Estado, em contrapartida, no qual o homem equivale a um ente genérico, ele é o membro imaginário de uma soberania fictícia, tendo sido privado da sua vida individual real e preenchido com uma universalidade irreal. (MARX, 2010 c, pp. 40-41)

Por mais que o Estado pareça se contrapor à sociedade capitalista, ele tem nela sua base e é indissociável de suas vicissitudes. Ou seja, o intelecto político não é capaz de se opor efetivamente (*wirklich*) às mazelas da sociedade civil-burguesa (*bürguerliche Gesellschaft*) na medida em que esta última é que dá sustentação ao primeiro.

Do mesmo modo que a religião não consegue ser uma efetiva (*wirklich)* superação (*Aufhebung*) do mundo (*Welt*) profano, o Estado não supera (*aufheben*) os antagonismos da sociedade; antes, ele os supõem – com o Direito, reconhece-os. Tem-se uma tentativa de reconciliação, não uma efetiva superação dos antagonismos sociais, pois. O caráter profano do "homem" do capitalismo é somente reconhecido, e não superado, suprimido. Tem-se que o Estado é forçado a reconhecer a sociedade civil-burguesa (*bürguerliche Gesellschaft*) e suas determinações, sendo igualmente levado a reproduzi-las e a deixar-se dominar por elas. Não é a esfera política burguesa, pois, de modo algum, capaz de se colocar como alternativa ao domínio do capital.[405] Ela o supõe, reproduz e reconhece as mazelas que, em teoria, viria a combater – ao mesmo tempo em que tal esfera busca a realização de direitos do homem, a realidade da efetivação de tais direitos reforça a especificidade do gênero humano em-si (*Gattungsmässigkeit an-sich)*, não se contrapondo efetivamente a ela. As tensões advindas da formulação desses direitos, pois, são inseparáveis dos antagonismos da própria sociedade civil-burguesa: não a ultrapassam nem podem a superar.

Ao se mostrar como comunitário, o Estado somente vem a reconhecer os interesses que se opõem a qualquer forma efetiva (*wirklich*) de vida comunitária, tendo-se como polos de uma mesma relação o indivíduo egoísta burguês e o cidadão, "membro da comunidade", ansioso pela "participação na vida da comunidade, na vida política do grupo, na vida política do Estado.*"* A promessa dos direitos do homem, pois, não escapa da forma jurídica, da "universalidade irreal" sustentada pela "pré-história do

[405] A crença segundo a qual a política seria capaz dessa tarefa foi chamada por José Chasin de "politicismo". Para uma visão sobre a relação entre Direito e politicismo, Cf. SARTORI, 2012.

gênero humano", pela história da alienação (*Entfremdung*) humana.[406] Pode mesmo ser que o aspecto mais "revolucionário" do Direito se ligue à defesa dos direitos do homem, no entanto, é necessário que se reconheça que esses são inseparáveis da ordem do capital, com seus progressos e retrocessos. E é sempre preciso ter em mente essa base concreta desses direitos – deixá-la de lado significa dar uma autonomia que a esfera jurídica não pode ter, tendo-se um tratamento essencialmente reificado *(verdinglich)*.

Pode-se mesmo dizer que as próprias abstrações componentes dos direitos do homem são reflexos dessa condição historicamente transitória e marcada pela alienação (*Entfremdung*), pela dominação política e pelo antagonismo classista. Tem-se por base a reificação (*Verdinglichung*) das relações sociais capitalistas ao mesmo tempo em que aqueles homens mais sinceros na defesa desses direitos certamente são contrários a essa reificação. Deste modo, o "homem", o "indivíduo real", que fora destacado antes ao se tratar da relação do Direito com a forma mercantil, é, por assim dizer, um "fenômeno inverídico", que não condiz com as verdadeiras possibilidades (*Möglichkeit*) presentes nas determinações do ser social (*gesellschaftlichen Seins*) que se desenvolve sob o solo da sociedade civil-burguesa (*bürguerliche Gesellschaft*). A defesa dos direitos mencionados, caso não se volte à supressão (*Aufhebung*) da própria base desses direitos, está fadada a permanecer reconciliada com uma ordem que diz criticar.

O fenômeno jurídico está, nesse sentido também, de acordo com o ser do capital. A reificação (*Verdinglichung*) das relações sociais marcadas pela sociabilidade do capital faz desse "fenômeno inverídico" o ponto de partida cotidiano de muitos complexos sociais, como o Direito.

No que, ao se ter em mente a forma jurídica, algo muito importante precisa ser destacado: ela é universal e se assenta sob a circulação de mercadorias subsumida aos imperativos do capital, e, o mais importante agora: se expressa na política de maneira que a especificidade do gênero humano em-si (*Gattungsmässigkeit an-sich)* aparece reconciliada com as vicissitudes da sociabilidade burguesa. A universalidade dos direitos do homem e da participação política, pois, ontologicamente, não pode se opor ao particularismo da produção e reprodução da sociabilidade capitalista. Tem-se uma universalidade irreal. Por isso, diz Marx em uma passagem já mencionada que no Estado "o homem equivale a um ente genérico, ele é o membro imaginário de uma

[406] Nesse sentido, deve-se concordar com Mészáros quando esse diz sobre o capitalismo que "tudo deve estar em consonância com as necessárias *pressuposições práticas* do modo dominante de produção, baseado em uma forma pervertida de universalidade." (MÉSZÁROS, 2011, p. 95)

soberania fictícia, tendo sido privado da sua vida individual real e preenchido com uma universalidade irreal." Ou seja, tem-se a especificidade do gênero humano em-si, expressa na medida em que há uma "universalidade irreal" e não uma universalidade concreta em que o desenvolvimento do indivíduo e da sociedade não se opõe. [407]

Essa universalidade irreal mesma, como destacado, é inseparável da forma mercantil e da forma jurídica, as quais se apresentam na política e conformam, na melhor das hipóteses, não o controle consciente das condições de vida, mas a vontade que leva à ilusão de uma "soberania fictícia", trata-se de uma vontade alienada (*entfremdet*). A política amparada no Estado, assim, é impotente diante do domínio capitalista, estando o cidadão preso aos limites do modo de produção capitalista e das contradições do último. As tentativas de uma "democracia pura" que se atenha às determinações do capital, pois, são sempre malogradas, como aconteceu com os jacobinos e particularmente com Robespierre, caso que não pôde deixar de fascinar muitos no século XX, como o próprio Lukács. O desenvolvimento do Estado, da cidadania, dos direitos políticos, deste modo, caminha junto com o capitalismo. Por conseguinte, seguindo o raciocínio que desenvolvemos aqui, enquanto esse último foi progressista, as determinações mencionadas também o foram. O Direito e a cidadania estão ligados ao processo que coloca a especificidade do gênero humano em-si (*Gattungsmässigkeit an-sich)* como realidade efetiva (*Wirklichkeit*), sendo preciso reconhecer não só que isso supõe a dominação burguesa. É bom notar que teve-se dominações classistas, sempre violentas, no entanto, na medida em que elas trouxeram avanços impensáveis doutro modo, como disse Engels, os "socialistas reconhecem a legitimidade histórica temporária dessas classes" (ENGELS; KAUTSKY, 2012, p. 27), bem como da hegemonia trazida com elas.

A especificidade do gênero humano em-si (*Gattungsmässigkeit an-sich)*, sustentado pela relação-capital e reproduzido também por meio da política estatal e do Direito, foi um grande avanço frente ao provincialismo, ao localismo – isso é claro a Marx, Engels e Lukács. Essa especificidade estabelece as bases para a especificidade do gênero humano para-si (*Gattungsmässigkeit für-sich)*, para o fim da "pré-história do

[407] Nesse ponto já se pode mencionar uma passagem de Márcio Naves, passagem a qual reafirma aquilo que estamos desenvolvendo até aqui, embora de uma perspectiva distinta: "o que é o cidadão senão o indivíduo despojado de seus liames de classe, despojado de sua 'particularidade', o indivíduo 'universal' que participa do Estado? Ora, essa determinação corresponde integralmente à representação jurídica do indivíduo, isto é, a sua base, o seu fundamento, é a categoria de sujeito de direito, o indivíduo ao qual o direito atribui as determinações de liberdade, de igualdade e da propriedade, o sujeito-proprietário que, no mercado, pode oferecer a si mesmo como mercadoria, pode oferecer, na qualidade de vendedor, a sua força de trabalho em troca de um equivalente." (NAVES, 2000 b, p. 83)

gênero humano", da história da alienação (*Entfremdung*) humana. E, neste sentido, é preciso reconhecer seu sentido, em certa medida, legítimo em sua época. O desenvolvimento das possibilidades (*Möglichkeit*) humanas, pois, passou por esse processo contraditório. Ele é o ponto de partida para uma superação (*Aufhebung*) da situação existente, não se podendo de modo algum se esquivar da compreensão do movimento histórico real que conforma a sociedade capitalista. Para a ontologia do ser social, e para uma crítica ontológica, isso é essencial, até mesmo porque traz em um maior grau de concretude as questões trazidas nos capítulos precedentes.

Portanto, frente à ordem feudal, mesmo a concepção jurídica de mundo foi legítima e progressista, estando ligada à formação do gênero humano enquanto uma realidade efetiva (*Wirklichkeit*), mesmo que somente em-si, conformada na especificidade do gênero humano em-si (*Gattungsmässigkeit an-sich)*. Seguindo este raciocínio, a emergência do Estado moderno foi igualmente um avanço, de modo que é preciso compreender as determinações do capital em meio ao processo histórico concreto. O que disse Marx sobre a Revolução Francesa pode ser elucidativo:

> A primeira revolução francesa, com sua tarefa de quebrar todos os poderes locais, territoriais, municipais e provinciais, para criar a unidade burguesa da nação, tinha que desenvolver aquilo que a monarquia absoluta havia iniciado: a centralização, mas ao mesmo tempo a extensão, os atributos, e os servidores do governo. Napoleão aperfeiçoou a maquina do Estado. [...] Cada interesse comum destacava-se imediatamente da sociedade, contrapunha-se a essa como interesse superior, subtraía-se à atividade dos próprios membros da sociedade e convertia-se na atividade do governo, desde a ponte, a escola e os bens comunais de um município rural até as ferrovias, a riqueza nacional e as universidades da França. (MARX, 2009 b, p. 323)

Na passagem é claro que Marx vê a primeira Revolução Francesa como um progresso, termo esse que deve ser entendido não no sentido vulgar, mas como se desenvolveu a noção no capítulo II, claro. Em meio ao processo de desenvolvimento do Estado e do Direito, essa revolução realizou "sua tarefa de quebrar todos os poderes locais, territoriais, municipais e provinciais, para criar a unidade burguesa da nação". Com isso, se aperfeiçoou a máquina do Estado, inseparável da dominação classista, e da história da alienação (*Entfremdung*) humana, como dito.[408] E, nesta mesma medida, a política apareceu como algo estranho (*entfremdet*) ao controle coletivo e consciente do povo. Isso correspondeu, no entanto, ao desenvolvimento de capacidades humanas não presentes antes, sendo o próprio capital, uma relação social que dá base à alienação, parte do processo que conduz à possibilidade (*Möglichkeit*) – mas nunca a realidade

[408] Diz Lenin (que Lukács não deixou de admirar) que "todas as revoluções anteriores não fizeram senão aperfeiçoar a máquina governamental, quando o necessário é abatê-la, quebra-la." (LENIN, 2010, p. 48)

efetiva (*Wirklichkeit*) - do fim da alienação capitalista. O Estado (o qual sempre é criticado por Marx e Lukács no que toca o presente) ganhou força, mas, na aurora da burguesia revolucionária, trouxe também a centralização administrativa, expressão objetiva do fato de a humanidade já se colocar conformada na especificidade do gênero humano em-si (*Gattungsmässigkeit an-sich)*.

Esse processo, na época, condisse com a emergência de novas possibilidades (*Möglichkeit*) sendo, mesmo que amparado na "pré-história do gênero humano", essencial ao fim dessa pré-história. Mesmo que se tenha a história da alienação (*Entfremdung*), o desenvolvimento da sociedade capitalista é um avanço na medida em que traz em si a possibilidade (*Möglichkeit*) da supressão (*Aufhebung*) do próprio capital. Ele tem consigo a formação objetiva da base para a especificidade do gênero humano para-si (*Gattungsmässigkeit für-sich)*. Para essa superação, porém, é preciso primeiramente que se compreenda com cuidado o ser das relações capitalistas, as quais se mostram em meio à contraditória relação existente entre o burguês e o cidadão.

Na medida mesma em que sociedade civil-burguesa (*bürguerliche Gesellschaft*) e Estado são inseparáveis, teve-se o processo em que o "interesse comum" passou a contrapor-se de modo decidido ao individual, de maneira que a oposição entre o burguês e o cidadão tomou forma mediante a alienação (*Entfremdung*) do controle social na forma do Estado. Tem-se no último um corpo estranho (*entfremdet*) à vida cotidiana (*Alltagsleben*) do homem, certamente. Como dito antes, a isso Marx e Lukács se opõem de modo ferrenho. No entanto, é preciso dizer que, na aurora do domínio burguês, com o "aperfeiçoamento" do aparato estatal, passa-se do "variado mostruário de plenos poderes medievais dirigentes" ao "plano regulado de um Estado cujo trabalho está dividido e centralizado como uma fábrica." (MARX, 2009 b, p. 322) Ou seja, aquele salto qualitativo relativo à divisão social do trabalho (mencionado anteriormente) aparece aqui de modo patente e, até certo ponto, configura uma evolução se comparado à sociabilidade feudal. Tem-se alienação do controle social, no entanto, isso se dá inicialmente na medida em que emergem relações impensáveis antes: "desde a ponte, a escola e os bens comunais de um município rural até as ferrovias, a riqueza nacional e as universidades da França." O progresso capitalista foi acompanhado pela alienação, pois. Da perspectiva lukacsiana, porém, isso não significa que o progresso futuro tivesse que se dar da mesma maneira. Mesmo que baseadas no aviltamento da personalidade, as relações trazidas com o domínio burguês foram progressistas à época; a peculiaridade da posição de Marx e Lukács, porém, está no juízo segundo o qual, para que haja

efetivamente (*wirklich*) avanços no plano social (e no presente), é preciso se suprimir (*Aufhebung*) a própria base objetiva da alienação contemporânea, o capital.

Disse Engels que "os socialistas reconhecem a legitimidade histórica temporária" da dominação classista. Reconhece o autor alemão, assim, que ela se liga à pré-história do gênero humano e, como tal, deve ser suprimida, superada (*aufgehoben*) – no entanto, ao compreender essa dominação em sua ontogênese, enxerga-a como um pressuposto real da supressão da alienação (*Entfremdung*) capitalista. É verdade que se têm avanços com a nova ordem, com o Direito, com o Estado – isso, porém, liga-se à "pré-história do gênero humano", à especificidade do gênero humano em-si (*Gattungsmässigkeit an-sich)*. Na medida mesma em que "cada interesse comum destacava-se imediatamente da sociedade, contrapunha-se a essa como interesse superior, subtraía-se à atividade dos próprios membros da sociedade e convertia-se na atividade do governo", emergiam novas relações sociais. Essas eram marcadas pela alienação ao mesmo tempo em que o ímpeto trazido com a sociabilidade burguesa ia, até certo ponto, no sentido da transformação consciente das condições de vida, mesmo que de modo dúbio.[409] Ou seja, tem-se uma sociabilidade, sob esse aspecto, essencialmente contraditória a qual, em um patamar superior de desenvolvimento da sociedade, dá ensejo à seguinte situação apontada desde cedo por Marx e Engels:

> As armas, com as quais a burguesia abateu o feudalismo, voltam-se contra a própria burguesia. Mas ela não só forjou as armas que trazem a morte para si própria, como também criou os homens que irão empunhar essas armas: a classe trabalhadora moderna, o proletariado. (MARX e ENGELS, 1998, p. 19)

Segundo Marx, a classe trabalhadora não pode tomar as determinações da sociabilidade burguesa (como o Estado, a apropriação privada da produção e o Direito) para si e buscar se emancipar por meio delas. Isso porque as determinações sociais nunca são meramente "instrumentais e técnicas" – trazem consigo relações sociais determinadas de modo que pode-se dizer sobre os trabalhadores: "o instrumento político de sua escravização não pode servir como instrumento político de sua emancipação" (MARX, 2011 b, p. 169 É preciso reconhecer que não há uma muralha chinesa entre as condições trazidas com a revolução política e a busca pela efetiva (*wirklich*)

[409] Veja-se o que diz Lukács sobre o assunto: "deste modo, a solução 'termidoriana' é eliminada das possibilidades (*Möglichkeit)* da revolução burguesa. Sua realização radical até o final sob a hegemonia do proletariado contém já a perspectiva de uma transição da revolução burguesa à revolução proletária. A burguesia colocada entre dois fogos estabelece – na linha de capitulação – compromissos indignos com os 'velhos poderes': os restos feudais, o absolutismo, já não são liquidados por ela, são conservados, adaptados a suas próprias necessidades econômicas." (LUKÁCS, 2011 b, p. 705)

emancipação, pela emancipação humana. No entanto, há um salto qualitativo decisivo. Pode-se mesmo dizer, com um grande teórico marxista brasileiro de influência althusseriana[410], que "o recurso ao direito, notadamente, joga um papel fundamental ao interditar qualquer outra via de manifestação das massas a não ser aquelas oferecidas a elas pelo Estado." (NAVES, 2000, p. 97) Para que se use as palavras de Marx recentemente citadas, isso seria se perder nos próprios "instrumentos políticos [...] de escravidão". Assim, resta que enquanto se permanece no âmbito do Direito, e do Estado, está-se simultaneamente preso à "pré-história do gênero humano", à história da alienação (*Entfremdung*) humana, à dominação classista a que Marx, Engels e Lukács (também Althusser, recentemente mencionado) se opõem.

Portanto, a política, o Direito e o Estado são "legítimos" até certo momento: o ponto em que o domínio burguês foi progressista e pôde cumprir suas tarefas como "quebrar todos os poderes locais, territoriais, municipais e provinciais, para criar a unidade burguesa da nação", desenvolver "a centralização, mas ao mesmo tempo a extensão, os atributos, e os servidores do governo."[411] Essa legitimidade, pois, é histórica e passageira, devendo ser questionada em suas raízes. Com isso, o caráter meramente "técnico" e pretensamente neutro do Estado e do Direito também se esvai – tem-se por essenciais as relações sociais que dão base a essas determinações de modo que são impensáveis o fenômeno jurídico e a esfera estatal modernas sem a universalidade conformada na especificidade do gênero humano em-si (*Gattungsmässigkeit an-sich)*, sem a universalização do domínio do capital. Se o complexo jurídico, por exemplo, mostra-se como essencialmente técnico aos "operadores do Direito" contemporâneos, isso se deve a um processo histórico em que o ímpeto progressista da burguesia se esvai e resta somente um apego fetichista aos "instrumentos" ligados à manutenção de uma sociabilidade cuja legitimidade já se foi há tempos. O tecnicismo jurídico, portanto, é fruto de uma sociabilidade alienada (*entfremdet*), e não o oposto; por isso, buscar um Direito mais humano e com conotações não reificadas (*verdinglich*) é impossível, e não basta de modo algum.

---

[410] Portanto, dentro do marxismo, antípoda da posição lukacsiana quanto à filosofia marxista.

[411] Isso se deu inclusive, enquanto antes desse ponto "o proletariado e as frações das classes médias não pertencentes à burguesia, ou ainda não tinham interesses distintos da burguesia, ou ainda não formavam classes ou frações de classes desenvolvidas de modo independente. Por conseguinte, onde elas se opuseram à burguesia, como por exemplo de 1793 a 1794 na França, não lutaram a não ser pela imposição dos interesses da burguesia, embora não ao modo da burguesia. Todo o Terror na França não foi nada mais que uma maneira plebeia de acabar com os inimigos da burguesia, o absolutismo, o feudalismo e o espírito pequeno-burguês." (MARX, 1993 b, ps. 57-58)

O próprio Estado e o próprio Direito, portanto, são objeto das críticas marxistas. Juntamente com a economia capitalista, configuram-se como determinações reflexivas (*Reflexionsbestmmungen)* e são, como tais, indissociáveis. Para Marx e Lukács, não pode haver crítica que fique no meio do caminho, pois. Querer Estado e Direito sem o capital é, na melhor das hipóteses, ilusório.[412] Caso se pretenda uma crítica ontológica ao capitalismo, deve-se criticar igualmente o Estado, o Direito e a própria noção de cidadania. A esfera jurídica só pode ser compreendida juntamente com o contraditório desenvolvimento do capitalismo, sendo preciso apontar que se "o juspositivismo é o patamar a partir do qual se constrói filosoficamente o problema do direito e do justo desde o século XIX" (MASCARO, 2012, p. 24), isso se dá porque essa abordagem redutora do fenômeno jurídico tem solo enquanto os auspícios democráticos da burguesia se vão: fazem parte do passado revolucionário dessa classe social. O Direito se apresenta essencialmente de modo técnico-jurídico por se ter uma divisão do trabalho subsumida aos imperativos – não mais progressistas - do capital. A atividade jurídica nesse âmbito liga-se muito menos ao ímpeto idealista inicial da busca de uma justiça racional e cidadã que ao curvar-se frente à sociabilidade existente.

O positivismo jurídico, em verdade, pode ser entendido como essa capitulação diante da decadência da sociedade civil-burguesa (*bürguerliche Gesellschaft*). Nas revoluções políticas burguesas, como a Revolução Francesa, por exemplo, o papel que o Direito natural exerceu pôde mesmo ser progressista: por mais idealista que tenha sido, ao proclamar verdades universais - e isso deve ser visto de modo indissociável com o processo de conformação da especificidade do gênero humano em-si (*Gattungsmässigkeit an-sich)* - ele se voltou contra o particularismo feudal, contra os privilégios e, enquanto ideologia, teve uma função concreta no nascimento da nova ordem, a ordem capitalista. Assim, o jusnaturalismo da época deve ser visto muito mais como um momento constitutivo da consolidação progressiva da sociedade civil-burguesa que como uma teoria dotada de uma unidade clara. Como bem disse Mascaro sobre esse ponto, é um fato "o direito natural ter sido muito mais uma arma teórica, retórica e política, do que propriamente um princípio racionalmente explicitado e com marcas nitidamente universais." (MASCARO, 2006, p. 46) Assim, não há propriamente

[412] Como disse Chasin, "o circuito institucional do capital, totalizado pelas interconexões entre sociedade civil [burguesa] (*bürguerliche Gesellschaft*) e Estado, inclui o papel forte do poder político na reprodução ampliada do capital, e, em sentido inverso, a modalidade pela qual a sociabilidade do capital representa e reproduz a formação política dominante de acordo com sua própria imagem. Graças, portanto, a interdependência entre sociedade civil [burguesa] e Estado, tendo o capital como centro organizativo de ambos, se põe e repõe o efetivo (*wirklich*) anel autoperturbador." (CHASIN, 1999 b, p. 102)

uma muralha entre o jusnaturalismo e o juspositivismo: ambos são momentos do contraditório processo social de emergência, consolidação e decadência da ordem do capital. Como um modo de se pensar o Direito ligou-se à emergência da burguesia enquanto classe revolucionária e democrática, o outro modo de explicitação da filosofia jurídica relacionou-se à conformação de uma posição muito mais liberal-formal que democrática, o que configura o esvaziamento da noção burguesa de democracia.

E, nesse ponto, damos concretude àquilo que foi trazido anteriormente sobre a noção de democracia, noção essa que - vemos – como pensada pela filosofia jurídica depois de certo ponto, reconcilia-se não só com o positivismo, um pensamento formalista e tendencialmente tecnicista; liga-se também à manutenção e aceitação da conformação da especificidade do gênero humano em-si (*Gattungsmässigkeit an-sich)*, preso à "pré-história", à história da alienação (*Entfremdung*). Assim, é bom apontar aquilo que disse Lívia Cotrim: para Marx, o Estado configura-se essencialmente como uma esfera alienada (*entfremdet*) e, como força política, "é, pois, coágulo de forças sociais, genéricas, usurpadas de seus produtores e concentradas." (COTRIM, 2010, p, 25) Deste modo, a pensadora brasileira é incisiva, sendo bom destacar que mesmo essa usurpação tenha sido, até certo momento, legítima. Foi-o enquanto o Estado levou ao desenvolvimento de possibilidades (*Möglichkeit*) decorrentes do desenvolvimento das forças produtivas, como aquelas apontadas por Marx acima; mas isso não se dá para todo o sempre. Como já dito, a dominação burguesa esbarra no desenvolvimento da classe trabalhadora de tal modo que não só o desenvolvimento das relações de produção burguesas avilta a personalidade do trabalhador - o Estado é essencial nesse processo, e eleva a um nível de efetividade (*Wirklichkeit*) superior a dominação classista a qual, agora, não se dá mais com recurso direito à força bruta e à violência, mas com a mediação jurídica.

Há, pois, certa divisão do trabalho no seio da sociedade civil-burguesa (*bürguerliche Gesellschaft)* confluindo tanto o Estado propriamente dito quanto a atividade jurídica – e essa divisão é inseparável do desenvolvimento das relações capitalistas, as quais não são adstritas só à realidade da fábrica, elas marcam tendencialmente a sociabilidade burguesa como um todo. Essa situação precisaria ser superada (*aufgehoben*) ao se falar de emancipação humana e do ultrapassar a especificidade do gênero humano em-si (*Gattungsmässigkeit an-sich)*, até mesmo porque ela poderia chegar a níveis aviltantes na própria vida cotidiana (*Alltagsleben*) dos homens. A passagem de Marx e Engels é elucidativa sobre o tema:

> A indústria moderna converteu a pequena oficina do mestre patriarcal na grande fábrica do industrial capitalista. Massas de trabalhadores, comprimidos nas fábricas, são comprimidos como tropas. Como soldados do exército industrial, são colocados sob comando de uma hierarquia perfeita de oficiais e sargentos. Não são somente escravos da classe burguesa e do Estado burguês, mas são, a todo o dia, e toda a hora, escravizados pela máquina, pelo supervisor e, acima de todos, pelo próprio indivíduo fabricante burguês. (MARX e ENGELS, 1998, p. 21)

Depois de certo ponto, o Estado não é mais aquele que satisfaz necessidades coletivas atinentes ao desenvolvimento de determinada sociabilidade, mas um órgão que se coloca a serviço da dominação burguesa de modo, por vezes, direito.

Nesse momento, o desenvolvimento da burguesia, e do capital, não condiz mais com o crescimento das possibilidades (*Möglichkeit*) humanas, tratando-se de um processo, em sua essência, já alienado (*entfremdet*): ele coloca-se a favor de potências estranhas ao controle consciente e coletivo do próprio homem. Há de se ter em conta, assim, aquilo que diz Lukács sobre a existência:

> da dupla face da sociedade capitalista enquanto última sociedade classista, a unidade indissolúvel entre o progresso social – tanto na destruição das velhas circunstâncias patriarcais, feudais, etc., como no desenvolvimento revolucionário das forças produtivas materiais – e a mais profunda degradação do homem por meio deste mesmo modo de produção, através da divisão do trabalho (trabalho físico e intelectual, trabalho e campo, etc.) que subjaz sob este último. (LUKÁCS, 2011 b, p. 80)

Com o progresso das contradições da sociedade capitalista, no domínio da burguesia, os trabalhadores são "escravos da classe burguesa e do Estado burguês". E, com isso, de modo algum o Estado pode ser simplesmente "tomado" pelos trabalhadores caso se procure a emancipação humana, a superação (*Aufhebung*) da especificidade do gênero em-si (*Gattungsmässigkeit an-sich)*. Vê-se, pois, que o modo pelo qual o Estado se torna um instrumento de domínio classista não se liga de modo cínico aos primórdios do domínio burguês; antes, essa conformação problemática do aparato estatal está relacionada à própria decadência da burguesia. Em uma crítica ontológica é essencial ter isso em mente. Até mesmo porque a conformação meramente técnico-jurídica do Direito também se liga a esse processo, não sendo possível, assim, dizer sem as devidas mediações que "o nascimento do capitalismo é também para o direito, o nascimento da plenitude da técnica." (MASCARO, 2003, p. 44)

Pelo que se vê aqui, a conformação fetichista e tecnicista do Direito não está presente desde o início do capitalismo – antes, ela é o resultado de um processo em que as possibilidades (*Möglichkeit*) democráticas da classe burguesa se esgotam, tendo-se aquilo que Lukács, já na década de 30, chamou de decadência ideológica da burguesia.

Vê-se, pois, que, depois de certo ponto, a usurpação das forças sociais coloca-se primordialmente contra grande parte da população tendo-se uma esfera política que procura se dissociar das mazelas da sociedade capitalista na medida mesma em que as preserva diretamente e de modo, por vezes, consciente. O Estado passa a ser uma "máquina", um aparato técnico reificado (*verdinglich*), e imbuído pelas relações sociais capitalistas, essencialmente estranho (*entfremdet*). Tem-se o que Marx chamou de autonomização, sempre relativa e em grande medida aparente, do Estado frente à sociedade civil-burguesa (*bürguerliche Gesellschaft*). Isso, como estamos procurando salientar, é um resultado do próprio processo histórico, e não uma determinação atemporal. Assim, a reificação (*Verdinglichung*) das relações sociais, normalmente vista como inerente à técnica, é um produto histórico somente compreensível caso se tenha em mente o desenvolvimento objetivo das relações capitalistas. Segundo Lukács, como visto, o aspecto essencial a se ter em mente é a configuração das relações sociais de uma época, bem como o caráter contraditório delas oriundo. Ou seja, o caráter tecnicista do Estado e do Direito advém do processo social de esvaziamento do ímpeto democrático e progressista da burguesia, e não de uma configuração ligada à modernidade como um todo, até mesmo porque, como visto, o marxista húngaro, ao contrário de Heidegger, parte mais das conquistas modernas que do esquecimento moderno quanto a alguns aspectos – para o autor de *Ser e tempo* – essenciais para se pensar a própria liberdade.[413]

Pode-se dizer que se têm processos objetivos que se mostram como reificados (*verdinglich*) e alienados (*entfremdet*) mais precisa e propriamente em um momento específico, posterior à aurora da burguesia e já contemporâneo à sua decadência. Veja-se o que diz Marx sobre isso ao tratar do golpe de Estado de Luis Bonaparte:

> Somente sob o segundo Bonaparte parece ter o Estado se autonomizado completamente. A máquina do Estado consolida-se de tal modo frente à sociedade civil-burguesa (*bürguerliche Gesellschaft*) que basta que se encontre à sua frente o chefe da sociedade 10 de Dezembro. (MARX, 2009 b, 323)

Na passagem Marx se refere a Luis Bonaparte, figura que julga detestável e que chega ao poder depois da repressão às revoluções de 1848, em que, como dito no capítulo anterior, a burguesia tem seu último suspiro efetivamente (*wirklich*)

[413] É possível dizer, deste modo, que colocações sobre o caráter essencialmente técnico do Direito moderno ligam-se muito mais a uma espécie de ontologia heideggeriana que lukacsiana. Nesse sentido Mascaro chegou a dizer algo ilustrativo: "no eixo da problemática da técnica estará o horizonte mais amplo da questão do direito para Heidegger." (MASCARO, 2012, p. 389)

democrático. [414] Nesta época, o Estado se autonomiza – na medida mesma em que reconhece, reproduz e se deixa dominar pela sociedade civil-burguesa (*bürguerliche Gesellschaft*), ele procura se mostrar como autônomo e portador da vida comunitária. Essa autonomia – depois de determinado momento -, no entanto, ganha relevo, não na busca mais ou menos ilusória de uma política comunitária, mas na consciência da impossibilidade desta. E isso é de enorme relevo para nosso tema.

Daí, pois, ter-se nesse próprio desenvolvimento objetivo, a base para a crítica da objetividade (*Gegenständlichkeit*) conformada na sociedade civil-burguesa (*bürguerliche Gesellschaft*) – como disse Hobsbawm: a revolução que eclodiu nos primeiros meses de 1848 não foi uma revolução social simplesmente no sentido de que envolveu e mobilizou todas as classes, tem-se algo essencial ao que estamos dizendo nesse momento, "foi no sentido literal, o insurgimento dos trabalhadores pobres nas cidades – especialmente nas capitais – da Europa Ocidental e Central." (HOBSBAWM, 2002, p. 420) Ou seja, não só se tem uma época em que as determinações da sociabilidade burguesa não mais trazem avanços reais e democráticos à humanidade; trata-se de um momento em que para que a sociedade civil-burguesa mantenha suas bases é necessário que ela se coloque, de modo decidido e consciente, contra os trabalhadores. Assim, tem-se uma situação em que, como mencionaram Marx e Engels, até certo ponto, é possível que "as armas, com as quais a burguesia abateu o feudalismo, voltam-se contra a própria burguesia". Mesmo a democracia e o Direito natural (ligados à emergência e à consolidação do capital) não mais condizem com o grau de desenvolvimento da sociedade capitalista: em seu lugar se têm o liberalismo e o positivismo jurídico os quais tornam a noção burguesa de democracia o oposto do controle consciente e coletivo das condições de vida do povo. Somente ao se colocar contra os trabalhadores que as instituições burguesas ganham um caráter essencialmente tecnicista, pois. Como disse Lukács sobre esse tema, tem-se a "transformação [...] da democracia revolucionária em um liberalismo covarde e de compromisso, que flerta com qualquer ideologia reacionária." (LUKÁCS, 2011, p. 391) [415]

[414] Isso, claro, na França e, de modo mais abrangente, no cenário europeu; seria unilateral extrapolar essa afirmação a todos os países da época, como reconhece o próprio Lukács em diversos textos.

[415] Como bem aponta Losurdo, algo essencial nesse contexto e que deve ser notado na medida em que o liberalismo, em verdade, é oposto aos próprios auspícios idealisticamente pintados pelos defensores da democracia burguesa: "longe de ser o lugar onde todos os indivíduos se encontram livremente como vendedores e compradores de mercadorias, por séculos, o mercado liberal tem sido o lugar da exclusão, da desumanização e até do terror." (LOSURDO, 2005, p. 360)

O Estado, nesse contexto, não mais procura primordialmente representar a universalidade da ideologia dos direitos do homem, em que se tem uma "pessoa moral" e o ímpeto cidadão segundo o qual a participação política deveria ser assegurada a todos. Depois do momento em que a burguesia deixa de ser progressista, a esfera estatal se torna cada vez mais uma máquina estranha (*entfremdet*) ao controle consciente, trazendo consigo "especialistas" absolutamente estranhos ao povo, trata-se agora, nas palavras de Karl Marx, dos "arrogantes senhores do povo". (MARX, 2011 b, p. 130) O Estado aparece como autônomo e com "órgãos onipresentes ramificados segundo o plano de uma divisão do trabalho sistemática e hierárquica". (MARX, 2011 b, p. 169) O desenvolvimento contraditório da divisão do trabalho (decorrente da contradição entre o avanço das forças produtivas e das relações de produção) está na base do processo objetivo e unitário em que a política e o Direito deixam de ter funções progressistas e passam a se configurar como esferas essencialmente alienadas e reificadas (*verdinglich*) - e, assim, depois de certo ponto, essencialmente tecnicistas.[416] Ou seja, muda o próprio caráter do Estado, da política e do Direito com a decadência da burguesia. [417]

É nesse contexto que se deve apontar a crescente relevância dada ao aspecto técnico-jurídico em detrimento das demandas por justiça e por democracia na filosofia jurídica. A preponderância de modelos positivistas não é um mero fruto da vontade de "cientistas" [418] e juristas limitados; antes, isso é constitutivo do próprio ser do Direito depois da decadência ideológica da burguesia. [419] E, nesse sentido, o tecnicismo e a apologia da ordem existente se conciliam, sendo produtos do desenvolvimento objetivo da contradição entre as forças produtivas e determinadas relações de produção:

> O apologético se converte cada vez com maior força em tendência dominante da ideologia burguesa e trabalha, quando cruamente surgem à vista as contradições da sociedade capitalista, com meios tanto mais brutos, em conjunto com a enganosa glorificação do capitalismo e com pérfidas calúnias dirigidas ao proletariado revolucionário e aos trabalhadores rebeldes. (LUKÁCS, 2011 b, p. 63)

---

[416] "O Estado moderno, portanto, em sua especificidade, em sua inseparabilidade da necessária base material do sistema do capital enquanto tal, teve de ser *o paradigma da alienação (Entfremdung)* no que se refere aos poderes da *tomada de decisão abrangente/totalizante*." (MÉSZÁROS, 2011, pp. 155-156)

[417] Diz Alves que "propriedade privada, divisão hierárquica do trabalho e trabalho estranhado (*entfremdente Arbeit*) compõem o universo categorial da teoria do estranhamento (*Entfremdung*), base da teoria crítica do capital como sistema de controle do metabolismo social." (ALVES, 2009, p. 68)

[418] Silvio Luis de Almeida aponta com base em *História e consciência de classe*: "com base em Lukács, o direito não pode ser tido como ciência. A verdadeira ciência parte de um conhecimento da relação das partes com o todo, e das partes com elas mesmas." (ALMEIDA, 2006, p. 123)

[419] Diz Mészáros algo que vai ao encontro do que estamos desenvolvendo: "isso acontece não apenas como resultado de alguma falha pessoal mais ou menos facilmente corrigível, mas porque *o sistema do capital em si* perdeu efetivamente (*wirklich*) seu *mandato histórico* outrora progressista no curso do desenvolvimento sócio-histórico objetivamente prevalecente." (MÉSZÁROS, 2011, p. 146)

Sequer a fundamentação ideológica dos juristas que se colocam na dianteira nessa época pode ser idêntica àquela da concepção jurídica de mundo que ajudou a pôr fim à dominação feudal; tem-se uma concepção em que, ao final, a esfera jurídica deixa de trazer anseios, mesmo que ilusórios, de uma "justiça" ligada às aspirações da humanidade. Ela relaciona-se, por vezes, diretamente com a defesa da ordem estabelecida. A lei civil triunfa de modo patente sobre sua outra face, os direitos do homem; a máquina do estado domina de modo pungente a política que outrora procurara ser a solução para as vicissitudes da sociedade civil-burguesa (*bürguerliche Gesellschaft*). Ou seja, ao mesmo tempo em que se tem uma sociedade que traz consigo possibilidades (*Möglichkeit*) inimagináveis antes, e expressas somente em-si, tem-se já a defesa da ordem existente e a recusa a qualquer superação (*Aufhebung*) efetiva (*wirklich*) do estado atual, sendo que nesse processo a esfera jurídica vem a ter um papel de grande importância restando o discurso do cidadão como mera fraseologia.

Nesse momento, os vícios da organização capitalista da produção se explicitam de modo direito no Estado de modo que a vida política não pode expressar mais a busca de qualquer atividade comunitária efetiva (*wirklich*). Antes, ela expressa a dominação e a opressão àqueles que se opõem aos imperativos da ordem do capital. Sem qualquer perspectiva capaz de superar (*aufheben*) a ordem burguesa, e tendo cumprido sua missão com a consolidação do domínio capitalista, a classe social dos detentores dos meios de produção coloca-se conscientemente contra a mudança substantiva nas relações de produção, sendo uma compreensão redutora do Direito, como a compreensão positivista, essencial nessa empreitada.[420] Com isso, o desenvolvimento das forças produtivas não é acompanhado pela mudança nas relações de produção, de modo que a base social da sociedade torna-se explosiva tendo-se não só forças produtivas, mas forças sociais que se colocam, inclusive, como forças destrutivas[421] prontas para gerar, de modo crescente, o aviltamento da personalidade do homem. (Cf.

[420] Diz Lukács que "a batalha do proletariado parisiense em junho de 1848 foi uma reviravolta na história em escala internacional. Apesar do cartismo, apesar das revoltas francesas isoladas na época do 'reino burguês', apesar da revolta dos tecelões alemães em 1844, é apenas aí que se deflagra pela primeira vez uma batalha decisiva entre proletariado e burguesia com a violência das armas; o proletariado pisa pela primeira vez no palco histórico-mundial como massa armada, decidida a travar a luta decisiva; nesse momento, a burguesia luta pela primeira vez pela continuação de seu domínio econômico e político." (LUKÁCS, 2011, p. 211)

[421] "No desenvolvimento das forças produtivas advém uma fase em que surgem forças produtivas e meios de intercâmbio que, no marco das relações existentes, causam somente malefícios e não são mais forças de produção, mas forças de destruição (maquinaria e dinheiro) – e, ligada a isso, surge uma classe que tem que suportar todos os fardos da sociedade sem desfrutar de suas vantagens e que, expulsa da sociedade, é forçada à mais decidida oposição a todas as outras classes." (MARX; ENGELS, 2007, p. 41)

MÉSZÁROS, 2002) E, com isso, a temática alienação (*Entfremdung*) aparece como pano de fundo e, também sob este prisma, Direito e alienação se reconciliam sem maiores problemas. Nesse sentido, tem-se o aviltamento da personalidade do homem e, então, "a evolução do capitalismo não é apenas o processo de nivelamento e banalização da vida, mas também um processo de brutalização." (LUKÁCS, 2011, p. 238)

O complexo jurídico é atingido diretamente, e de modo decisivo. Seu papel na configuração de normas burocráticas e de atribuição de competências é patente nesse processo de reificação (*Verdinglichung*) das relações sociais. Se houve tensão considerável entre os direitos do homem e a nova ordem que emergia, o mesmo não se dá nesse momento, em que prepondera a ênfase na "lei civil" mencionada por Marx.[422] E, neste contexto, é bom destacar que, em se tratando de uma espécie de teleologia secundária, o complexo jurídico traz um dever-ser (*Sollen*) o qual, dependendo das condições sociais e históricas, pode ser progressista ou altamente conservador (nesse contexto, resta claro, é conservador). É bom ter isso em mente e, para que se compreenda a especificidade do fenômeno jurídico, é também essencial se adentrar nesse meandro, o que pretendemos fazer agora. Para que se possa começar essa tarefa, pode-se destacar o que diz Lukács sobre o sentido mais amplo da noção de Direito:

> O significado social deste dever-ser (*Sollen*) varia muito nos diversos períodos: pode ter uma grande influência conservadora (o Direito natural católico no medievo), pode se tornar uma força revolucionária explosiva (Revolução Francesa), mas com frequência esta tensão naufraga na retórica mais desideradas dos professores que lamentam do Direito vigente. (LUKÁCS, 1981 b, p. XCII)

Compreendendo o Direito em seu sentido mais amplo, vê-se que esse, quando ligado à igreja, à teologia, ao dogma e à religião, foi essencialmente conservador; no entanto, na Revolução Francesa, sob a figura do Direito natural, pôde se tornar uma "força revolucionária explosiva". Já destacamos o caráter progressista que pôde ter o jusnaturalismo na emergência da revolução; no entanto, neste ponto, a importância atribuída por Lukács a esse modo de expressão da filosofia jurídica deve ser destacado. Ao ser acompanhado das determinações do capital e da sociabilidade burguesa em sua fase ascensional, o complexo jurídico e a concepção jurídica de mundo foram essenciais

[422] Alysson Mascaro diz que: "a busca ontológica de Lukács compreende o direito como um complexo social mergulhado na totalidade da sociedade de classes, mas com uma manifestação específica, distinta da economia. O direito opera no nível da logicidade técnica, correspondente às necessidades da exploração capitalista, mas também opera no nível da opinião, do convencimento, do senso comum." (MASCARO, 2012, p. 546) Nisso, o autor brasileiro acerta, no entanto, é preciso uma ressalva na medida em que o tecnicismo prepondera no Direito somente com a decadência ideológica da burguesia não sendo válido dizer que o Direito como um todo "opera no nível da logicidade técnica".

à consolidação daquilo que se conformou a emancipação política, sendo essa última progressista à época. No entanto, como dito, o complexo jurídico, compreendido de modo mais cuidadoso, é impensável na emancipação humana, sendo a própria noção de "Direito vigente" ligada à "pré-história do gênero humano", à especificidade do gênero humano em-si (*Gattungsmässigkeit an-sich)*. É bom deixar claro que não se tem ainda uma concepção tecnicista e reificada (*verdinglich*) de Direito nos primórdios da sociedade civil-burguesa (*bürguerliche Gesellschaft*): antes, a ideologia jurídica adquire uma função revolucionária nesse momento, não se podendo afirmar nesse contexto específico que "a filosofia do direito moderna é o elogio da estabilidade social por meio da estabilidade das leis." (MASCARO, 2003, p. 37) Se é verdade, como destaca Mascaro, que a filosofia do Direito contemporânea tende a ser positivista e conservadora, isso nem sempre foi assim. Essa ideologia é inseparável do desenvolvimento contraditório da burguesia, sendo, em certos momentos, tal concepção de mundo – a concepção jurídica de mundo -, inclusive, revolucionária.

A Revolução Francesa, por exemplo, trouxe consigo a dominação da classe burguesa – no entanto, ela não veio apenas para isso e nem pode ser reduzida a isso. Não houve somente ilusões por parte das classes populares que apoiaram essa revolução, até mesmo porque sequer a burguesia pôde cumprir os auspícios democráticos que vieram com a ascensão de sua própria classe social. Portanto, a filosofia do Direito moderna, na figura do jusnaturalismo, esteve, até certo ponto, ligada às próprias demandas democráticas e revolucionárias – mesmo que, sempre, ela seja inseparável de uma forma específica de emancipação: a emancipação política, inseparável da conformação do domínio do capital. Algo a ser notado também é que, tratando-se de uma noção mais ampla de Direito, Lukács diz que o próprio Direito natural pôde exercer uma influência conservadora. No que se nota que a relação estabelecida entre jusnaturalismo e juspositivismo não é simples e linear. Há diversos tipos de Direito natural, não se podendo, em verdade, homogeneizá-los de modo descuidado. No entanto, a verdade é que, do modo que as compreendemos aqui (sem que possamos entrar nos meandros da noção de Direito natural[423]), o desenvolvimento dessas concepções é ligado à emergência, à consolidação e à decadência da ordem

[423] Adentrar nesse tema seria importante em um debate entre Bloch e Lukács acerca do Direito, por exemplo. Seria de grande valia também na medida em que seria possível delinear com mais cuidado a relação existente entre o jusnaturalismo e a emergência da burguesia. Aqui não podemos tratar do tema, porém; para uma análise da questão do Direito natural por um viés marxista, Cf. MASCARO, 2008.

burguesa.[424] Porém, têm-se somente tendências de preponderância de uma ou outra linhagem da filosofia jurídica em cada momento, sendo preciso (em uma crítica ontológica) a busca cuidadosa do movimento do próprio real, em que a ideologia jurídica intervém, em cada momento, de determinada maneira.

Com isso somente destacamos que não há um caráter inerentemente progressista no Direito natural, sendo preciso sempre ligar determinadas expressões da filosofia jurídica a cada momento histórico particular. Aqui, porém, destacamos somente alguns aspectos importantes ligados às bases de uma critica ontológica ao Direito. Não nos comprometemos a fazer nada mais que isso, por mais que isso possa ser essencial, ou seja, só damos primeiros passos. A proeminência dos juristas, e dos professores desses também, está ligada ao momento específico do desenvolvimento social em que o capital permeia de modo tendencialmente universal o metabolismo social[425], sendo tanto a prática jurídica quanto o ensino e a teoria jurídicos relacionados, em verdade, aos rumos da sociedade capitalista. Assim, mesmo que a emergência da concepção jurídica de mundo tenha podido trazer avanços, esses devem ser vistos em seu solo histórico concreto, reconhecendo-se o caráter e a limitação desse avanço com a especificidade do gênero humano em-si (*Gattungsmässigkeit an-sich)*, com a história da alienação (*Entfremdung*) humana. Não é possível, pois, qualquer tipo de nostalgia quanto a uma situação em que, nas palavras de Alysson Mascaro, "seria preciso que o bom jurista fosse um artista do direito, para bem entender a situação concreta, sua justeza, a natureza das coisas ali envolvidas." (MASCARO, 2012 b, p. 14) O processo em que o Direito torna-se um horizonte ideológico estreito e ligado à decadência burguesa é objetivo e não pode ser "revertido"; antes, a solução a esse "vício" relacionado ao complexo jurídico vem com a própria supressão (*Aufhebung*) do Direito. Já não se pode contrapor as esperanças jusnaturalistas ao tecnicismo positivista, pois.

---

[424] Nesse escrito seguimos os apontamentos de Lukács. No entanto, é bom ressaltar que o marxista húngaro está de acordo com Pachukanis também nesse ponto. Veja-se o que disse o marxista soviético: "a escola do direito natural não foi apenas a expressão mais marcante da ideologia burguesa em uma época na qual a burguesia surgiu como classe revolucionária e formulou suas reivindicações de maneira aberta e consequente, mas também forneceu o mais profundo e o mais claro modelo de compreensão da forma jurídica. Não é por acaso que o apogeu da doutrina do direito natural coincidiu aproximadamente com o aparecimento dos grandes clássicos, os autores da economia política burguesa. As duas escolas se propuseram a tarefa de formular, sob a forma mais geral e, por conseguinte, mais abstrata, as condições fundamentais de existência da sociedade burguesa que a eles pareceram ser as condições naturais da existência de qualquer sociedade." (PACHUKANIS, 1989, p. 35)

[425] Sobre esse ponto, diz acertadamente Mascaro: "aonde quer que chegue o direito moderno, chegará por meio da lógica jurídica que lhe é própria, espelho da lógica mercantil. O assombroso é que a mercantilização das coisas – a sua reificação (*Verdinglichung*), para usar o conceito que foi caro ao filósofo húngaro Lukács – chega a tudo e tudo domina, e daí o direito a tudo isso chancela e opera, sob uma aura de universalidade." (MASCARO, 2012 b, p. 10)

É bom notar que mesmo o relevo que o jusnaturalismo normalmente dá à vontade, é plenamente conciliável com uma redução do Direito à "lei civil". É importante se ter isso em mente em uma crítica ontológica, em que as categorias são formas de ser (*Daseinformen*), determinações de existência (*Existenzbestmmungen*). E é sempre bom lembrar que a cidadania e a política estão relacionadas intimamente à forma jurídica, esta última expressa na universalidade irreal do capital, que ampara o Estado. Na própria conformação da esfera jurídica como a concebemos, pois, há implícita certa concepção e democracia. Têm-se diferentes reflexos da especificidade do gênero humano em-si (*Gattungsmässigkeit an-sich)*, como a concepção burguesa de democracia e a universalidade da forma jurídica. Eles se expressam de modos distintos, mas relacionam-se à dominação classista que ampara a reprodução da sociedade capitalista. E, neste ponto, é preciso destacar mais um aspecto atinente ao Direito, e em especial à noção de contrato, que marca a política de maneira decisiva. Veja-se Marx:

> O princípio da política é a vontade. Quando mais unilateral, isto é, quanto mais perfeito é o intelecto político, tanto mais ele crê na onipotência da vontade e tanto mais é cego frente aos limites naturais da vontade e, consequentemente, tanto mais é incapaz de descobrir a fonte dos males sociais. (MARX, 2010 b, p. 62)

No Direito o papel da vontade é essencial, já foi dito. Por meio dela, o contrato é firmado e a venda da força de trabalho aparece de modo "invertido", como a atividade livre do próprio trabalhador. Pela vontade regulada juridicamente tem-se a reposição do assalariamento, o que, como dito, relaciona-se com o fenômeno da alienação (*Entfremdung*). Tem-se também a circulação de mercadorias sendo reposta por meio da vontade dos homens, os quais vêm a se configurar nessa esfera como meros guardiões das mercadorias. O que não se viu, porém, foi a maneira como essa noção permeia a esfera política, certamente indissociável da jurídica, mas diferente dessa por inicialmente buscar a resolução dos problemas sociais por meio da centralidade da noção de vontade. Deve-se destacar também que as ilusões jusnaturalistas, em grande parte, decorrem das esperanças colocadas na ilusória possibilidade (*Möglichkeit*) de conciliação das contradições sociais por meio da esfera política. Não é acidental, pois, que filósofos ligados à emergência da burguesia tenham dado ênfase à ideia de contrato.

Neste contexto, a política vem a se apoiar justamente na divisão social do trabalho que marca a separação entre o trabalho intelectual e o material; contém em si a dominação classista, mesmo que isso esteja oculto em um primeiro olhar. No entanto, não é só: ao mesmo tempo em que a participação na vida comunitária é incentivada, o

Estado aparece como autonomizado e a atividade política é exercida, ao final, pelos especialistas, pelos "arrogantes senhores do povo". Juntamente com o incentivo à prática cidadã vem a impossibilidade desta última nos moldes do *citoyen* da Revolução Francesa. Deste modo, ao buscar a vontade como princípio, tem-se uma vontade específica, aquela da esfera estatal a qual tem como suposto que a resolução dos problemas sociais é uma questão essencialmente ligada à "vontade política" e não à transformação concreta das condições de vida dos homens. Desta perspectiva politicista (tratada no Brasil, sobretudo, por José Chasin), justamente por se colocar como estranha (*entfremdet*) à sociedade, a esfera política, em teoria, poderia trazer consigo uma vontade "pura" e, por isso, mais próxima da resolução dos males sociais. Nesse sentido, quanto mais unilateral o apego à vontade e à divisão entre trabalho material e intelectual, mais adequada à política é a atividade. O apelo à "vontade política", pois, não é solução, como disse Lívia Cotrim (em grande parte inspirada em Chasin), é parte do problema a ser resolvido. Tanto na mediação jurídica do contrato quanto na mediação política, tem-se a vontade relacionada, não com a autodeterminação dos homens, mas com a aceitação impositiva das relações de produção existentes na sociedade civil-burguesa (*bürguerliche Gesellschaft*). Há um elogio, e não uma crítica, à alienação (*Entfremdung*) a que o homem é submetido sob a ordem do capital. [426]

Por isso, o ideal político, seguindo o raciocínio que desenvolvemos, é a "onipotência da vontade" – e, portanto, justamente do caráter alienado (*entfremdet*) do Estado frente à sociedade, um vício, a politicidade tira um mérito. A conformação da política tem consigo as condições de sociabilidade capitalistas em que a expressão da vontade tem como suposto a atomização daqueles que, livremente, manifestam-na. Por isso, mesmo a atividade política baseada em direitos políticos se dá na medida em que se tem uma situação que mostra a confluência da "lei civil" com os direitos do homem:

> A liberdade como direito do homem não se baseia na relação entre homem e homem, mas sim na separação do homem a respeito do homem. É o direito de tal separação, o direito do indivíduo circunscrito, fechado em si mesmo. (MARX, 2001, p. 32)

A participação política sob a premissa de que os problemas sociais são políticos em essência, sob a égide da sociedade capitalista, é sempre individual, sendo os direitos do homem proclamados nas revoluções políticas burguesas, não sem razão, vistos como direitos e garantias individuais. Trata-se sempre "da liberdade do homem em mônada

[426] Como diz Lessa: "a regência do processo está sempre no âmbito da economia, o que significa que, por mais que a política possa e deva exercer sua atividade própria, nunca poderá desdobrar o campo de possibilidades (*Möglichkeit*) posto pela economia." (LESSA, 2012, p. 125)

isolada, reservada para o interior de si mesma." (MARX, 2001, p. 31) Assim, sob o aspecto da participação, o cidadão, mesmo que com tensões, tem sua base no burguês, de modo que o atomismo da sociedade civil-burguesa (*bürguerliche Gesellschaft*) e as determinações dessa aparecem de modo claro também nos direitos do homem. [427]

> Consequentemente, a liberdade é o direito de fazer tudo que não cause prejuízo aos outros. São delimitados pela lei os limites dentro dos quais cada um pode atuar sem prejudicar os outros, assim como o limite entre dois campos é muito bem delimitado. (MARX, 2001, p. 31)

Vê-se, pois, que a liberdade na sociedade capitalista aparece essencialmente como a liberdade do proprietário, sendo a participação na vida comunitária indissociável daquilo que faz com que sequer seja possível uma comunidade efetiva (*wirklich*). Ou seja, a conformação da liberdade como concebida na vida cotidiana (*Alltagsleben*) dos homens na sociedade civil-burguesa (*bürguerliche Gesellschaft*) liga-se não mais aos brados revolucionários os quais, como disse Lessa, expressavam uma situação em que se "possibilitou que, em escala social, os indivíduos compreendessem que a história é a história humana e, indo além, que tomassem a tarefa prática de mudar o rumo da história." Tem-se uma concepção de liberdade – que, em verdade, não prescinde da esfera jurídica - em que os indivíduos são atomizados e sua sociabilidade parece se realizar, não devido ao seu convívio social, mas apesar dele. A política, pois, conforma-se muito mais como um âmbito de mesquinhos conflitos de interesses que como qualquer comunidade real. A propriedade privada e o indivíduo proprietário são a base real da política, sendo esta sempre inseparável das vicissitudes da primeira.[428]

Isso não se dá sem tensões, certamente. O cidadão não pode ser reduzido ao burguês, mesmo que seja inseparável desse. Deste modo, é importante notar que a vontade e o Direito aparecem mediando de modo duplo as relações sociais capitalistas: de um lado, eles colocam-se a serviço da conformação e reposição da relação-capital, doutro, na política, em determinadas condições históricas, buscam se posicionar, de modo mais ou menos ilusório, contra os vícios da sociabilidade burguesa. Portanto, essa

---

[427] Esse individualismo é patente em várias teorias jurídicas atuais. Conjugado com ele também vem a compreensão dos direitos humanos como algo meramente ligado à ausência de interferência estatal, o que é uma concepção essencialmente liberal e, assim, limitada. Veja-se Dworkin, por exemplo, que liga os direitos humanos essencialmente ao indivíduo frente ao Estado: "muitos dos direitos são universais, pois dispomos de argumentos a favor deles diante de qualquer justificativa coletiva em quaisquer circunstâncias que provavelmente possamos encontrar na sociedade política. São esses direitos que poderiam justificadamente ser chamados de direitos humanos." (DWORKIN, 2007, p. 559)

[428] Hoje a questão é relevante. Diz Tonet, ser essencial "a ideia de que a atual forma de sociabilidade, regida pelo capital, aí incluídas a democracia e a cidadania, não só não tem como resolver os problemas postos hoje pela humanidade, como ainda os está agravando enormemente." (TONET, 2002, p. 10)

marca que trazemos sobre a ideologia jurídica – o fato de ela ter sido revolucionária na emergência da burguesia e depois ter se consolidado como algo tendencialmente reificado (*verdinglich*) e tecnicista – é de grande importância. Ao passo que vai se consolidando a esfera política como autonomizada, como estranha (*entfremdet*) às necessidades históricas e ao progresso da sociedade, o Direito se consolida como uma esfera cuja mediação não enfoca mais a busca de uma justiça concebida de modo idealista, mas o caráter neutro, impessoal das leis e do julgamento do jurista.[429] No campo jurídico, pois, a resolução das tensões entre a esfera política e a esfera econômica passa pela reconciliação com as contradições sociais por meio da aceitação do fetichismo mercantil, que marca também a forma jurídica. [430] Assim, quando as contradições sociais são explosivas, mostrando o caráter anacrônico do domínio burguês, a esfera jurídica tem papel essencial ao estabelecer que a liberdade não se liga à realização das possibilidades (*Möglichkeit*) humanas trazidas pelo desenvolvimento histórico e social, mas somente à esfera individual na qual, na sociedade civil-burguesa (*bürguerliche Gesellschaft*), as relações sociais de produção parecem eternas.

Deve-se, pois, destacar não só o caráter essencial da esfera jurídica e da noção de vontade na configuração e reposição diuturna da relação-capital – é preciso que se note como, mesmo ao se opor aparentemente aos males sociais, a política os deixa intocados e os toma por base. Nisso consiste grande parte daquilo que Marx chamou de unilateralidade da política e que José Chasin, seguindo Marx, tratou por "determinação ontonegativa da politicidade". A mencionada onipotência da vontade se aperfeiçoa enquanto é cega frente aos limites ontológicos postos objetivamente por meio das relações sociais de produção – a resolução dos problemas sociais parece ser uma questão de "vontade política" e, com isso, aquilo que configura a própria politicidade, a saber, a dominação classista, e a separação entre trabalho intelectual e material, é tomado como suposto. [431]Não são combatidas efetivamente (*wirklich*), mas

[429] Nesse contexto surgem os grandes movimentos de positivação do Direito, sendo possível, nesse sentido específico, concordar com Mascaro quando esse diz que "esse movimento, de crescente planificação e tecnicidade do direito conforme o crescimento da atividade capitalista, atinge seu ápice com o fenômeno da positivação do direito que, majoritariamente a partir do século XIX, faz confundir direito com normas positivas do Estado." (MASCARO, 2003, p. 44)

[430] Como diz Mészáros, "nesse sentido, o desdobramento da universalidade da forma jurídica do Estado e a mercadorização universal do capital são inseparáveis." (MÉSZÁROS, 2011, p. 168)

[431] Diz Lenin que "a condição econômica de extinção completa do Estado é o comunismo elevado a tal grau de desenvolvimento que toda a oposição entre trabalho intelectual e trabalho físico desaparecerá, desaparecendo, portanto, uma das principais fontes de desigualdade social contemporânea, fonte que a simples socialização dos meios de produção, a simples expropriação dos capitalistas é absolutamente impotente para fazer secar de uma vez só." (LENIN, 2010, p. 115)

reconhecidas, tomadas como base, as vicissitudes da "pré-história do gênero humano", da história da alienação (*Entfremdung*) humana. A resolução das questões essenciais à sociedade fica adstrita aos limites da sociabilidade antagônica e alienada (*entfremdet*) do capital. E isso configura uma não-solução, uma reconciliação.

Uma efetiva (*wirklich*) superação (*Aufhebung*) fica fora de questão. Por isso, a política não consegue estrutural e ontologicamente "descobrir a fonte dos males sociais." Como bem disse Lívia Cotrim partindo de Marx: "longe de ser resolutiva, a politicidade é parte do problema a ser resolvido." [432] (COTRIM, 2010, p. 25) A cidadania e os direitos do homem, pois, compõem o lado idealista da dominação burguesa, sendo o papel dos legisladores e da práxis político-estatal relacionados ao contraditório desenvolvimento das relações de produção capitalistas. O lado idealista e "bom" da esfera jurídica, porém, é inseparável do seu lado reificado (*verdinglich*) e técnico, limitado e meramente operatório ligado à "lei civil". Por isso, seguindo o raciocínio que desenvolvemos aqui, sequer é possível se partir de um eventual caráter comunitário da política e dos direitos humanos para se contrapor realmente às vicissitudes da sociedade civil-burguesa (*bürguerliche Gesellschaft*).

Nesse campo, o papel dos legisladores, que não foi enfatizado ainda, mas que certamente se liga à ontogênese da esfera jurídica, é essencial para que se compreenda de modo cuidadoso o próprio ser do Direito. Uma passagem de Lukács pode trazer aspectos importantes sobre o que estamos tratando nesse momento, principalmente no que diz respeito modo duplo como do Direito se manifesta na sociedade capitalista:

> Os legisladores revolucionários da grande virada no fim do século XVIII agiram, pois, contradizendo seus ideais teóricos gerais, mas em consonância com o ser social (*gesellschaftlichen Seins*) do capitalismo, de modo ontologicamente coerente, quando em suas constituições subordinaram o representante idealista da generidade, o *citoyen*, ao *bourgeois*, que representava o materialismo dessa sociedade. Essa avaliação da importância do ser também dominou mais tarde todo o desenvolvimento capitalista. Quanto mais energicamente se desenvolvia a produção, tanto mais o *citoyen* e seu idealismo se tornavam componentes dirigidos pelo domínio material-universal do capital. (LUKÁCS, 2010, p. 283)

[432] A continuação da passagem citada da autora traz aspectos por nós já destacados, mas que são colocados por ela de modo claro e sintético de maneira que vale a pena citá-la: "a emancipação política funda-se na e expressa a cisão objetiva, decorrente de relações de produção assentadas na divisão social do trabalho e na propriedade privada, de cada indivíduo em homem (burguês) de vida privada e cidadão de vida pública, o primeiro despojado de sua condição genérica social e assim naturalizado, o segundo defraudado de suas qualidades individuais; esse divórcio entre individuo e gênero, essa cesura entre indivíduos autoprodutores e as forças sociais, genéricas, por eles produzidas, transformam-nas em forças políticas a eles contrapostas." (COTRIM, 2010, p. 25)

Os legisladores das revoluções políticas burguesas estavam imbuídos de ideais revolucionários, não buscando somente a implementação da dominação burguesa. Eles estavam, inclusive, ligados àquilo que pode ser chamado de Direito natural. Buscaram realizar aqueles "ideais teóricos" universais relacionados à própria emergência da burguesia enquanto classe revolucionária. Assim, de modo algum se pode dizer que havia algum cinismo inato nos mencionados legisladores; por mais que estivessem contradizendo seus "ideais", eles o faziam ao não ter ainda consciência das limitações de uma emancipação meramente política, a qual, como dito, esbarra na classe trabalhadora e nas determinações do capital. Esses homens, pois, em seu devido tempo, puderam ser revolucionários, sendo o jurista também ligado à revolução nessa época.

Em alguns casos, arriscavam suas vidas e dedicavam-se integralmente à causa revolucionária por algo mais que o mero aperfeiçoamento do Estado e, com ele, do domínio classista. Tiveram consigo ideias genuinamente democráticas à época, procurando sempre a participação autenticamente popular, vista, principalmente na figura do cidadão. Os ideais "teóricos gerais" desses legisladores, pois, expressam o conteúdo progressista que a concepção jurídica de mundo trouxe num primeiro momento. É verdade, porém, que a realidade desses ideais é aquela do capitalismo, e, nesse sentido, "a Revolução Francesa implica [...[ no fim do período heroico do desenvolvimento burguês." (LUKÁCS, 2011 b, p. 56) A isso é preciso ficar atento. Até mesmo porque, nesse momento se tem algo de grande importância para a esfera do Direito: tem-se aí aquilo que se chama de processo de positivação do Direito, o processo pelo qual a "fonte" de direitos primordial passa ser a lei posta pelo legislador; não o costume, as tradições, mas o pôr teleológico chancelado pela autoridade estatal.

Trata-se da consolidação daquilo que chamamos anteriormente de "via institucional". Veja-se o que diz Alysson Mascaro sobre o processo de positivação[433]:

> No século XIX, após as revoluções liberais burguesas, houve um movimento na Europa de positivação das normas. Os Estados, que já eram então burgueses, passaram a impor normas jurídicas que guardavam concordância entre si. E, ao invés de promulgarem apenas normas esparsas, os Estados burgueses promulgavam códigos, conjuntos de leis, o que mais ainda garantia a coerência dos seus interesses. O século XIX foi a época da codificação. O Direito Civil francês, que fez fama e serviu de exemplo a muitos outros e todo o mundo (*Welt*), foi promulgado por Napoleão Bonaparte em 1804. (MASCARO, 2012 b, p. 110)

[433] Sobre o tema diz esse autor: "a burguesia tomando o poder, nos fins do século XVIII, como na Revolução Francesa, e, em vez de instaurar o tal definitivo direito natural do indivíduo, depositou o seu conteúdo em códigos e leis estatais. Tal fase foi denominada, em história do direito, de período de positivação do direito natural." (MASCARO, 2012, p. 260)

A questão é de grande importância até mesmo para que se compreenda a posição de Marx. *A questão judaica*, um dos textos do autor, trata das declarações de direitos presentes tanto na constituição americana como na constituição francesa; é preciso salientar: a constituição mesma já é uma espécie de ato normativo impensável sem o Estado e sem a busca pela preponderância de leis escritas sobre os costumes e as tradições. Ou seja, mesmo que Marx não parta da questão no texto mencionado, a constituição objetiva da sociedade da qual trata e a própria relação entre o Estado e a sociedade civil-burguesa (*bürguerliche Gesellschaft*) exigem que o autor de *O capital* trate de normas escritas, como as constituições. Essas últimas, por seu turno, são frutos das revoluções políticas burguesas, as quais Mascaro chama de revoluções liberais.[434] Assim, um aspecto importante a ser ressaltado diz respeito à ligação existente entre a preponderância do Direito escrito, o constitucionalismo e os rumos das revoluções políticas burguesas em meio às contradições da sociedade capitalista.[435]

Nesse sentido, é bom mencionar que o processo de positivação de normas, muito embora seja visível nos primórdios da Revolução Francesa e da Revolução Americana, ganha força, sobretudo, no século XIX. Assim, em um primeiro momento, há de se ver esse processo relacionado também à derrubada da sociedade feudal. Isso, porém, se dá na medida em que o Direito natural ainda tem força efetiva (*wirklich*) e, inclusive, prepondera sobre o Direito trazendo o termo da fase heroica do desenvolvimento da burguesia. Os ideais relacionados à noção de cidadania foram essenciais à derrubada das vicissitudes feudais, mas, quando se tem em conta o modo como "o representante idealista da generidade" é efetivo, teve-se limites concretos à vontade. Mesmo nesse primeiro momento, não bastou que os cidadãos ou os legisladores tivessem as melhores das intenções – tem-se o ser social (*gesellschaftlichen Seins*) do capitalismo, ser esse o qual dá base à noção de cidadania e faz com que a práxis política fique adstrita aos rumos do capital. Neste sentido, os legisladores, de certo modo, foram obrigados pelas circunstâncias históricas e concretas a contradizer seus "ideais teóricos". Fazendo-o, no entanto, agiam em "em consonância com o ser social do capitalismo". Ou seja, antes que preponderasse o Direito escrito e tendencialmente sistematizado a partir da

[434] Pelo que dissemos acima, resta que não concordamos com tal denominação, pois acreditamos que ela corre o risco de deixar de lado o fato de as revoluções burguesas não terem sido somente liberais, não terem, desde o início, se colocado contra a busca da democracia real e contra a ascensão da classe trabalhadora. Elas expressaram algo efetivamente (*wirklich*) progressista na época, algo cuja dimensão parecia muito mais ampla do que realmente era.

[435] Isso se dá até mesmo porque o ponto em que "a Constituição jurídica encontra seu limite material instransponível não pode ser outro que o modo de produção". (BARROS, 2008, p. 150)

autoridade estatal, os legisladores e os juristas de modo algum podiam ser vistos como meros técnicos; antes, aquela ilusão mencionada por Lukács segundo a qual "conteúdo e forma do Direito assumem a roupagem fetichista de forças soberanas da humanidade" era efetiva na medida em que parecia possível se criar uma nova sociedade a partir de boas leis. O Direito, pois, não pode ser considerado técnico por partir da atividade teleológica ou por inserir-se na modernidade – as razões de sua tecnicidade estão ligadas ao seu próprio desenvolvimento, inseparável dos rumos do capital e da burguesia, classe essa cujo domínio, depois de certo ponto, torna-se anacrônico, torna-se um entrave à emergência da especificidade do gênero humano para-si (*Gattungsmässigkeit für-sich)*, à superação (*Aufhebung*) da alienação (*Entfremdung*).

Não só a concepção de mundo revolucionária da burguesia fora politicista ao acreditar que seria possível reconciliar efetivamente (*wirklich*) as contradições sociais por meio da esfera política. Essa concepção esteve também fortemente ligada à "concepção jurídica de mundo", havendo a ilusão segundo a qual um Direito bem pensado e fruto de bons homens seria parte substancial para a solução dos problemas sociais (teve-se, assim, uma ênfase dada aos legisladores). Neste momento primeiro, tanto o Direito como a política são colocados – ao menos em teoria – a serviço da melhora das condições de vida do povo como um todo. No entanto, como mencionou Lukács, isso não fora, nem poderia ter sido, possível. A própria base do cidadão não era outra que o burguês, a base do Estado a sociedade civil-burguesa (*bürguerliche Gesellschaft*) de maneira que o caráter universal do jusnaturalismo bem como a busca da satisfação de uma "vontade geral" foram, em verdade, expressões de uma sociabilidade que dá fundamento à especificidade do gênero humano em-si (*Gattungsmässigkeit an-sich)*. Isso, claro, não quer dizer que não tenham havido tensões entre os legisladores, as leis e a realidade da sociedade da época; houve. No entanto, a prioridade ontológica do econômico sobre o jurídico se mostra enquanto mesmo homens convencidos de suas ideias se viram "contradizendo seus ideais teóricos gerais". Não sabiam que se colocavam em verdade a serviço da consolidação de uma ordem desumana, no entanto, colocaram-se. Não o sabem, mas fazem, como destaca Marx.

Nas revoluções políticas, assim, resta clara a função ideológica da esfera jurídica: tem-se a práxis "ontologicamente coerente" com o ser de uma sociedade antagônica e marcada pelo trabalho abstrato – assim, as constituições que marcam a aurora da burguesia já trazem consigo a subordinação do cidadão ao burguês, como aponta Lukács e como mostrou Marx em *A questão judaica*. Nessa fase inicial do

desenvolvimento da sociedade capitalista, pois, há tensões, há contradições entre a esfera jurídica, a esfera política e a esfera econômica, não se podendo dizer de modo algum que há no Direito um "caráter ontologicamente conservador." (CASALINO, 2011, p. 125) O Direito é conservador a partir de certo momento da história, momento este condizente com a decadência ideológica da burguesia. No entanto, já se nota em um grau maior de concretude que ele não é nem pode ser o momento preponderante (*übergreifendes Moment*) da reprodução do ser social (*gesellschaftlichen Seins*) – antes, ele é ativo na transformação da sociedade feudal e é parte substancial da conformação da sociedade civil-burguesa (*bürguerliche Gesellschaft*), sendo, por isso, progressista em determinado momento. Isso implica em a esfera jurídica não poder ser analisada por si mesma, mas somente em relação com o desenvolvimento do ser social, claro.

Pode haver concepções jurídicas revolucionárias, pois. No entanto, elas não podem ser julgadas pelo que dizem de si mesmas, mas pelo papel, pela função que efetivamente (*wirklich*) têm na sociedade. O legislador, pois, em hipótese alguma, pode ser concebido como um homem que tenha responsabilidade pela consecução mais ou menos adequada de um ideal na sociedade (mesmo que possa ter certa influência na conformação social); antes, esses ideais têm por solo o próprio desenvolvimento social, sendo o principal – mesmo ao se ter em conta o Direito – a compreensão das relações sociais concretas e não só das filosofias jurídicas pretensamente irrealizadas. E grande parte do caráter trágico dos rumos dos mais honestos legisladores e ideólogos da Revolução Francesa deve ser compreendido nesse meandro em que a prioridade ontológica do econômico se faz marcante e deve ser destacada.

Desde o início, o papel do cidadão e do jurista na sociedade tem seus limites na atividade econômica que marca a sociedade capitalista. A cidadania, pois, tem, na aurora da ordem burguesa, um papel extremamente progressista, mas, com o tempo, e com o declínio do ímpeto revolucionário da burguesia, ela vai se esvaziando e dando lugar a uma abstração, que não deixa de refletir de modo idealista a especificidade do gênero humano em-si (*Gattungsmässigkeit an-sich)*, estando ligada essencialmente à vitória da sociabilidade burguesa. Essa abstração, por seu turno, vem a marcar também o Direito na medida em que a codificação e a positivação do Direito natural marcam não só a ascensão da burguesia, mas também o fato de os casos levados a juízo não serem mais decididos com base nas situações particulares e tendo por referência a particularidade das partes envolvidas. Antes, tem-se como critério a - já efetiva

(*wirklich*) - impessoalidade da lei, sendo aconselhado ao jurista que somente subsuma o caso particular à generalidade da legislação vigente. [436]

A questão é decisiva. Há na sociedade capitalista uma tendência à subordinação crescente do cidadão ao burguês, o que, em termos jurídicos, significa a subordinação do idealismo dos direitos do homem pelo pragmatismo da lei civil. A lei civil, por seu turno, aparece por meio dos códigos, tendo-se como referência principal o Código Napoleônico.[437] Ou seja, não se pode ver do mesmo modo o constitucionalismo, relacionado, sobretudo, a processos revolucionários que instauram uma ordem societária mais ou menos distinta da anterior (mesmo pondo termo ao período heroico da burguesa), e a lei civil a qual é, antes, o ponto em que uma determinada ordem se consolida. O constitucionalismo, pois, em sua manifestação inicial, liga-se às esperanças de transformação da sociedade por meio de boas regras e por meio da política e da prática cidadãs; a lei civil, por outro lado, expressa a consolidação de uma forma específica de sociedade, no caso, a sociedade civil-burguesa (*bürguerliche Gesellschaft*). Se as constituições francesas do final do século XVIII vieram na esteira das ilusões politicistas da burguesia, do fato de se ter pensado que a politicidade poderia ser resolutiva, o mesmo não se dá com o Código Napoleônico, modelo para grande parte dos códigos do século XX (e mesmo XXI): nele disciplinam-se principalmente as relações entre proprietários privados de modo que a relação entre a forma jurídica e a forma mercantil aparece muito mais diretamente do que nas constituições. [438]

Tem-se, pois uma época de codificações, relacionada, sobretudo, ao modo contraditório pelo qual a Revolução Francesa tornou-se efetiva (*wirklich*) sob Napoleão. E, é bom dizer: nesse ponto, não preponderam mais ilusões plebeias quanto aos rumos da nova sociedade; antes, busca-se consolidar uma nova ordem, deixando-se de se

---

[436] Nesse sentido, pode-se concordar com Mascaro quanto esse diz que "enquanto o jusnaturalismo é o mundo das leis estáveis da burguesia na filosofia, o positivismo jurídico do século XIX é o mundo das leis estáveis da burguesia dentro do Estado." (MASCARO, 2003, p. 48)

[437] "Os caminhos da Revolução Francesa não foram [...] os preconizados por Babeuf. Em 1804, Napoleão promulga o Código Civil (ainda hoje conhecido por Code Napoléon), que representa um marco fundamental na consolidação da nova ordem burguesa. Não falta quem defenda que esse Código tem um artigo principal, o que define a propriedade, dele decorrendo todos os outros." (NUNES, 2012, p. 30)

[438] Nesse sentido, é importante ressaltar aquilo que diz Pachukanis sobre o processo de conformação da forma jurídica: "a esfera da circulação, a esfera que se compreende pela fórmula Mercadoria-Dinheiro-Mercadoria, desempenha um papel predominante. O direito comercial exerce sobre o direito civil a mesma função que exerce sobre todos os outros ramos do direito, isto é, indica-lhes o caminho de desenvolvimento. O direito comercial é, portanto, por um lado, um domínio especial que só tem significado para as pessoas que fizeram da transformação da mercadora em forma monetária, ou inversamente, a própria profissão; e, por outro lado, ele é o próprio direito civil em seu dinamismo, no seu movimento em direção aos mais puros esquemas, nos quais não se encontra qualquer traço de organicismo e onde o sujeito jurídico aparece na sua forma acabada, como complemento inevitável da mercadoria." (PACHUKANIS, 1989, p. 6)

enfocar o lado democrático e revolucionário – presente na emergência da burguesia – e trazendo-se a busca por estabilidade, inclusive, para que a economia capitalista possa se desenvolver com "segurança". Daí, inclusive, uma teoria jurídica que busca a "segurança jurídica".[439] Nestes meandros, pode-se dizer que, até certo ponto, "a filosofia do direito moderna é o elogio da estabilidade social por meio da estabilidade das leis." (MASCARO, 2003, p. 37) Essa última e a segurança negocial tornam-se centrais à nova sociedade de modo que o *borgeois* ganha espaço em detrimento do *citoyen*. Até mesmo porque o modo contraditório sob o qual a Revolução Francesa traz a nova ordem social consolidada passa por uma ditadura militar e não por uma república social, passa por excursões militares e não tanto pela fraternidade dos povos. Isso, no entanto, se dá ao passo que o Estado francês ainda traz alguns avanços sociais, ainda não se colocando decididamente contra os trabalhadores e a ainda não tendo como principais inimigos os socialistas. Isso tudo se dá na medida em que aquilo que vem a identificar os ordenamentos jurídicos modernos se liga muito mais à contraditória consolidação de uma ordem social nova que ao idealismo dos revolucionários burgueses. Como dito antes, a grandeza de Hegel liga-se também a ter apreendido as contradições desse processo sendo a filosofia hegeliana indissolúvel da expansão napoleônica e da influência da Revolução Francesa no cenário europeu. O "cinismo" do Direito civil, pois, não é imediatamente apologético, tal qual o "realismo" de Hegel não o foi.[440] O "cinismo" dessa esfera é análogo àquele de Ricardo, que dizia que a função da produção capitalista era a própria produção, e não a realização do bem-estar.

Isso, claro, não quer dizer que o Direito civil vá se manter longe de uma função apologética no decorrer da história. Tem-se, nesta medida, o código civil napoleônico como grande contribuição para os ordenamentos jurídicos modernos, ao passo que a declaração de direitos do homem e do cidadão (cuja bipartição entre o cidadão e o homem foi tratada e problematizada acima) fica a reboque, apesar da fraseologia sobre ela. Vê-se, pois, que as noções de cidadania e de direitos do homem são aquilo que houve de mais progressista na ideologia burguesa. O que prepondera, no entanto, é a figura do burguês, transposta ao Direito civil na figura do sujeito de direito. É preciso, neste sentido, atentar-se àquilo que Lukács pontuou acerca do tema das revoluções:

---

[439] É relevante o que diz Mascaro sobre esse meandro: "o apogeu do capitalismo, a partir do século XIX, necessitou criar estabilidade e previsibilidade às atividades econômicas produtivas e mercantis e à defesa da propriedade privada burguesa. Por isso, de modo cada vez mais crescente, as normas jurídicas são normas escritas." (MASCARO, 2012 b, p. 161)

[440] Tal realismo de Hegel só aparece enquanto "ao procurar apreender aquilo que é, Hegel abre-se à imanência da história." (RANIERI, 2011, p. 35)

> O ideal do citoyen das grandes revoluções, especialmente a francesa, que no plano social se libertaram de elementos religiosos e "naturais", num sentido ontológico real se fundamentou mais na transição revolucionária, nos esforços destrutivos revolucionários em relação ao feudalismo, e menos no que diz respeito ao ser social (*gesellschaftlichen Seins*) da sociedade capitalista. (LUKÁCS, 2010, p. 282)

A noção de cidadania, os ideais democráticos e os direitos do homem são relacionados ao processo de derrubada da ordem feudal. Esse processo, como dito, tem seu fundamento no afastamento das barreiras naturais, sendo os elementos "naturais" crescentemente transformados em sociais e, como tais, potencialmente passíveis de controle consciente. Com isso, aspectos religiosos também deixam de preponderar sobre jurídicos e estatais. Tudo isso tem um sentido concreto, "um sentido ontológico real" calcado "na transição revolucionária, nos esforços destrutivos revolucionários em relação ao feudalismo". Aqui deve ficar claro que isso se dá na medida em que a função social da noção de cidadania foi essencial nesse processo, estando muito mais relacionada a ele do que propriamente à defesa cínica do "ser social (*gesellschaftlichen Seins*) da sociedade capitalista". Ou seja, a preponderância do burguês sobre o cidadão não é algo fortuito: decorre do próprio desenvolvimento da sociedade civil-burguesa (*bürguerliche Gesellschaft*), sendo a cidadania, a democracia e o apoio popular essenciais à fase emergente dessa sociedade, e também à consolidação dessa, mas não diretamente à sua decadência. O *citoyen*, pois, foi realmente revolucionário, mas esse seu caráter liga-se à determinada fase de desenvolvimento social.

É verdade que a noção de cidadania liga-se indissoluvelmente à emergência do domínio do capital, isso já foi dito. No entanto, é bom que se destaque que isso nunca ocorre sem mediações, sendo a política revolucionária da burguesia muito diferente da política burguesa amparada na hegemonia de uma classe já consolidada, e cujo domínio já se torna anacrônico. Como disse Lukács, "quanto mais energicamente se desenvolvia a produção, tanto mais o *citoyen* e seu idealismo se tornavam componentes dirigidos pelo domínio material-universal do capital". A consolidação da ordem burguesa é correlata ao esvaziamento da noção de cidadania e à preponderância da lei civil sobre os direitos do homem. O desenvolvimento histórico concreto das próprias condições de vida trazidas com a derrubada da sociabilidade feudal, depois de certo ponto, dá margem ao anacronismo da noção de cidadania enquanto uma ideologia revolucionária. Seu solo sempre foi o desenvolvimento da relação-capital. Na aurora burguesa, conciliada com a noção de direitos do homem, isso se deu muito mais na medida em que o caráter revolucionário da derrubada da velha ordem tomava

a dianteira. Ou seja, analisando ontogeneticamente o Direito, vê-se que esse teve um papel extremamente progressista e ligado ao ímpeto revolucionário da burguesia.

No entanto, com isso, fica claro que os rumos da esfera jurídica, desde o início, são aqueles da sociedade subsumida aos rumos do capital: quando essa fora um avanço, a concepção jurídica de mundo, com todos os seus problemas, também foi. Vê-se que a consolidação da forma jurídica e da concepção jurídica de mundo liga-se à consolidação da própria sociedade civil-burguesa (*bürguerliche Gesellschaft*), sendo preciso sempre tratar das contradições do capital, e também do capitalismo, ao se tratar do Direito. Esse último não pode ser compreendido corretamente caso se parta de uma análise "técnico-jurídica" – antes, é preciso ver o processo real pelo qual a sociabilidade burguesa se consolida e depois entra em decadência, com o ser da esfera jurídica. Se há a preponderância do tecnicismo e de um ponto de vista que toma a alienação (*Entfremdung*) como suposta nos teóricos do Direito, isso se dá devido à própria conformação do complexo jurídico em relação à sociedade capitalista. A própria positivação do Direito, nesse contexto, muda de figura: se, de início, ele procurava trazer os "ideais teóricos" revolucionários, depois da consolidação da nova ordem, e especialmente depois de 1848, isso muda. Tendem a prevalecer as codificações, com seu caráter sistemático e que procura traçar as condutas humanas de modo impessoal e, por vezes, reificado (*verdinglich*), e não de acordo com algum ideal para a humanidade. Neste momento, aparece na dianteira a lei civil, cuja abstração se liga ao sujeito de direito, amparado mais como proprietário e um "guardião" de mercadorias que como um indivíduo cuja essência é idealisticamente estipulada.

Porém, não basta indicar isso para que se veja como o tecnicismo prepondera no Direito, é preciso ir além. Tratando das revoluções de 1848 e de seus desdobramentos, Marx aponta que os trabalhadores já entram em cena de maneira decidida. Com eles, o próprio socialismo ganha destaque – assim, a partir deste momento, o domínio burguês passa não só pela repressão às organizações operárias emergentes. Ele está marcado por acordos e conflitos não só com as organizações de trabalhadores, mas com a própria organização burguesa. Ou seja, a organização de um "comitê executivo" é muito mais complexa que antes, sendo preciso albergar facções opostas da burguesia e mesmo algumas demandas (e mesmo representantes) dos trabalhadores. Nesse contexto, as mediações entre os interesses das distintas classes e frações de classes e o domínio estatal são muito maiores. Isso se dá de modo que o tema que tratamos aqui ganha grande relevo: os acordos, conchavos, alianças se expressam em grande parte no

plano legislativo, não sendo descabido que Marx, em seus textos sobre a política de sua época, dê grande relevo à promulgação de determinadas leis.

Nesse contexto, o próprio constitucionalismo ganha outra face na medida em que precisa se deparar com os mais distintos interesses sociais ao mesmo tempo em expressa a ordem do capital: "o domínio burguês como afluente e resultado do sufrágio universal, como ato declarado de vontade do povo: esse é o sentido da Constituição burguesa." (MARX, 2012, p. 143) A constituição, pois, procura declarar não mais a vontade cidadã (com todas as ilusões decorrentes disso), mas a vontade de um povo submisso ao domínio burguês, sendo o resultado dos acordos justamente esse domínio. Ou seja, aqueles que se colocam como defensores da lei neste momento não mais são os revolucionários de outrora: ou se tem uma caricatura dos mesmos, ou já se trata de homens colocados na dianteira da contrarrevolução.

E, assim, é preciso dizer que, nesse contexto: "a linha fundamental de desenvolvimento do liberalismo é [...] a proliferação crescente de compromissos degradantes com os representantes da reação." (LUKÁCS, 2011 b, p. 143) A negociação desse domínio, porém, dá relevo a camadas sociais específicas, inclusive aquelas que trazem consigo o conhecimento jurídico - que vai se tornando cada vez mias estranho *(entfremdet)* ao vulgo e torna-se, assim, "técnico-jurídico".

Aparecem também o jurista e a ideologia jurídica na dianteira, pois. Se o Direito mostra-se como essencial para que a violência classista não seja exercida sem mediações, nessas circunstâncias, isso se dá de modo patente, sendo a esfera jurídica de grande importância para que a "vontade do povo" apareça equacionada ao domínio burguês (contrário às aspirações populares). No que se tem um tema difícil a ser tratado. Isso porque, essa ligação se apresenta, inclusive, quando a própria ordem social expressa na esfera jurídica precisa ser preservada a despeito da constituição, a qual, é bom destacar, contém em seu âmago também o Estado de exceção. Tem-se, pois, uma situação em que o caráter revolucionário e realmente democrático da burguesia se esvazia, perde-se; com isso, não necessariamente se tem a ordem burguesa ligada diretamente sequer à constituição formalmente vigente. Há casos em que, para a própria ordem do capital:

> A única solução possível nos termos da burguesia é o adiamento da solução. Ela só será capaz de salvar a república constitucional por meio da violação da Constituição, por meio da prorrogação do mandato do presidente. (MARX, 2012, p. 158)

Ou seja, para se preservar a base da lei civil, a constituição é atingida. Abre-se espaço a indivíduos como Luís Bonaparte, que viria posteriormente a dar um golpe de Estado e a se proclamar imperador. No âmago do próprio constitucionalismo está a potencialidade dos golpes de Estado: não é, nesse sentido, de modo algum, a defesa da democracia burguesa (tratada no capítulo II) suficiente para proteger os homens dos ditames ditatoriais e, para que se use um termo conveniente, bonapartistas. [441]Neste sentido, aquilo que dissemos sobre a prioridade ontológica da economia sobre o Direito ganha ainda mais concretude.[442] A própria positivação do Direito se dá na medida em que há preponderância da lei civil em detrimento dos direitos do homem, tem-se preponderância dos acordos formalizados juridicamente sobre a participação do povo na comunidade política. As bases sobre a qual se consolida o Direito, em verdade, são aquelas da comunidade do capital, sendo mesmo possível que – para que se mantenha o domínio dessa – apareça em primeiro plano, não a constituição e os direitos do homem, mas o Estado de sítio e o Estado de exceção.[443] O que já dá ensejo a se apontar um caráter manipulatório ganhando espaço na esfera jurídica.

Vê-se, assim que o discurso jurídico foi um progresso, mas pode igualmente ser visto como uma amarra, sendo preciso sempre enfocar a "´índole contraditória do progresso nas sociedades classistas, especialmente no capitalismo." (LUKÁCS, 2011 b, p. 98) Isso é importante, sobretudo, quando se tem em mente que a autonomia relativa do Direito, por vezes, é tomada como absoluta na práxis que marca a vida cotidiana (*Alltagsleben*) de modo que a divisão do trabalho capitalista, antes de ser tomada como objeto de crítica, é vista como uma vantagem pelo jurista. Esse último, por sua vez, passa a ser visto como aquele a partir do qual a filosofia do Direito e a teoria do Direito são desenvolvidas. Deste modo, tem-se como um resultado do desenvolvimento objetivo do capitalismo uma abordagem potencialmente fetichista, chamada hoje (de modo elogioso, inclusive) de "técnico-jurídica".

---

[441] Sobre o bonapartismo, Cf. CHASIN, 1999 b e LOSURDO, 2004.

[442] Somete tendo em vista essa prioridade ontológica afirmada, bem como nossos apontamentos sobre a técnica, pode-se concordar com a afirmação de Mascaro segundo a qual "a técnica anglo-saxônica, a *common law*, fez do direito o resultado da previsibilidade dos julgamentos repetidos pelos tribunais, de tal sorte que o burguês inglês sabia como proceder juridicamente em seus negócios porque conhecia a praxe de seus juízes. A técnica da Europa continental, a *civil law*, é a técnica como constrangimento legislativo das possibilidades (*Möglichkeit*) do julgamento, por meio da prévia promulgação das leis. A burguesia francesa comercia porque as leis sacramentam o contrato, e não há imprevisto na transação comercial que já não esteja previamente albergado em categorias jurídicas." (MASCARO, 2003, p. 44)

[443] Isso se dá mesmo que os constitucionalistas digam que "é obvio que esta utilização de uma máscara constitucional por parte de governos autoritários é completamente contrária às concepções do constitucionalismo moderno." (DIPPEL, 2007, p. 18)

## 4.2 Forma jurídica, universalismo e o caráter sistemático do Direito

O Direito, visto de modo mais preciso, tem consigo a consolidação da forma jurídica, o que supõe o esgotamento das potencialidades revolucionárias da burguesa. A esfera jurídica e a concepção jurídica de mundo, pois, tomam a dianteira enquanto algo que parte da perda do caráter revolucionário da democracia burguesa. É nesse contexto que é preciso apontar alguns aspectos essenciais ao ser da esfera jurídica. O complexo jurídico, até certo ponto, significa um avanço e expressa o afastamento das barreiras naturais, tendo consigo a possibilidade (*Möglichkeit*) concreta da práxis consciente por parte dos homens. Ao mesmo tempo, tal práxis é bloqueada pela alienação (*Entfremdung*) advinda das práticas capitalistas, inseparáveis da esfera jurídica. Deste modo, tem-se uma universalidade calcada na especificidade do gênero humano em-si (*Gattungsmässigkeit an-sich)*, cuja base está na expansão do capital.

Busca o Direito, assim, albergar a totalidade das relações sociais, tendo-se uma situação em que as práticas sociais possam passar a ser vistas por lentes jurídicas. E, sendo a forma de regulamentação social vigente aquela relacionada ao campo jurídico, ter-se-ia, diz-se na teoria jurídica, um caráter abrangente ligado a uma espécie de "validade geral" das normas jurídicas. Ou seja, ao mesmo tempo em que se tem uma universalidade, como mencionado acima, "irreal", ela efetivamente (*wirklich*) procura ser totalizadora. Isso leva à seguinte circunstância mencionada por Lukács:

> Simultaneamente a esta tendência à validade geral, há uma curiosa indiferença – também ela contraditória – a respeito das razões pelas quais os indivíduos singulares respeitam o imperativo contido no ordenamento jurídico que, a cada vez, é chamado a influenciar as posições teleológicas (problema do legalismo). (LUKÁCS, 1981 b, p. XCIV)

As normas jurídicas permeiam tendencialmente a totalidade das relações sociais, sendo essas últimas passíveis de consideração, também, do ponto de vista "legal". E mais: quando se tem a posição positivista segundo a qual "o que não é proibido é permitido" isso resta explícito. Ao mesmo tempo em que não é possível que todo agir humano seja codificado e tratado na esfera jurídica, isso não impede que jurídica e tacitamente se tenha uma regulamentação. O Direito tem consigo um ímpeto totalizador, como dito, inseparável da própria totalização do capital. Ao passo que isso se dá em âmbito de "validade geral", no entanto, isso não quer dizer que haja efetivamente (*wirklich*) incorporação dos imperativos contidos nas posições teleológicas advindas do Direito. Pode-se muito bem se ter algo distinto, expresso naquilo que Lukács chama de indiferença: ou seja, o essencial ao fenômeno jurídico depois da decadência ideológica

da burguesia não é ser um complexo social educativo, que vise a modificar efetivamente a moral de cada pessoa; antes, o importante é a adequação da conduta pessoal a critérios estranhos (*entfremdet*) ao seu controle: o Direito, neste sentido, expressa o reconhecimento da alienação *(Entfremdung*) capitalista, alienação essa segundo a qual o sujeito de direito é muito mais uma personificação de uma relação social estranha que um indivíduo cuja vida pode ser plenamente dotada de sentido.[444] Diz Alysson Mascaro seguindo de perto essas consequências:

> O tradicional fenômeno jurídico, de dar, de distribuir, de corrigir e educar, que, é certo, em muito se confundia com a religião, a moral, a ética e os costumes, esse artesanato da justiça do passado pré-capitalista ficou totalmente deslocado em relação ao direito moderno. Para nós, o direito é técnica, e não arte. (MASCARO, 2012 b, p. 15)

Tomando o sentido mais amplo da noção de Direito, o autor diz que aquilo que apontamos acima é a decorrência da própria modernidade do capital, em que a esfera jurídica ganha sua especificidade. Nesse sentido, somente confundindo-se com a ética, com a moral, com a religião, o fenômeno jurídico poderia buscar ter um efeito pedagógico. Assim, o autor brasileiro desenvolve uma oposição entre o Direito como arte e o Direito como técnica, buscando identificar apelo tecnicista da esfera jurídica à modernidade. [445] Com isso, o autor traz algo essencial à abordagem que desenvolvemos aqui: é central à esfera que tratamos, ao final, subordinar os indivíduos às práticas condizentes com determinada sociabilidade (tratamos disso trazendo a noção de prioridade ontológica da economia frente ao Direito). Ao mesmo tempo, porém, não podemos concordar, com base no raciocínio aqui exposto, que o Direito moderno seja, em si, técnico: é verdade que a práxis jurídica não é "arte", no entanto, ao menos na emergência da burguesia e enquanto essa trouxe consigo impulsos democráticos, ele não é simplesmente uma técnica, ao menos não no sentido que Mascaro traz. A preponderância dessa abordagem tecnicista, corretamente criticada pelo marxista brasileiro, é fruto da decadência ideológica da burguesia, e não da modernidade em si.

---

[444] Destaca Giovanni Alves nesse sentido que "sob o modo de produção capitalista, o estranhamento (*Entfremdung)* assume forma sistêmica. Surge no decorrer do processo histórico, marcado pela contingência da política, o sistema social do estranhamento. Ao desenvolver à exaustão as determinações compositivas do estranhamento social [...] o modo de produção capitalista constitui assim, um sistema do estranhamento social." (ALVES, 2009, p. 20)

[445] Depois ele diz: "o direito não é mais o artesanato da justeza nas coisas e nas situações e nas atitudes das pessoas. Agora o direito é um elemento mecânico, estrutural, técnico, que por sua vez reflete a própria mecanicidade das relações capitalistas. Daí que por jurídicos não se chamarão mais os fatos, as coisas e as situações concretas, e sim as normas e os procedimentos que, imparciais e mecânicos, servem de sustentáculo à circulação mercantil e à exploração capitalista do trabalho." (MASCARO, 2012 b, pp. 6-7)

Isso se dá até mesmo porque somente na modernidade capitalista, na sociedade civil-burguesa (*bürguerliche Gesellschaft*), são estabelecidas as condições sem as quais é impossível se buscar a superação (*Aufhebung*) da "pré-história do gênero humano", da história da alienação (*Entfremdung*) humana. Deste modo, ao mesmo tempo em que a esfera jurídica carregou ilusões idealistas (mas não cínicas) em seus primórdios, ela é limitada pelas determinações da conformação da especificidade do gênero humano em-si (*Gattungsmässigkeit an-sich)*. Ou seja, a universalidade jurídica é ilusória, certamente, no entanto, não se reduz à ilusão: essa ilusão mesma foi "racional e real" (nos termos de Lukács) em determinado momento e o fato de não o ser mais não a reduz, desde o seus primórdios, ao estatuto técnico, impessoal e reificado (*verdinglich*). E, ao menos se partindo de uma abordagem lukacsiana, é possível dizer que não se pode deixar de notar certa influência heideggeriana no raciocínio de Mascaro em que a técnica moderna aparece oposta à arte, vista por Heidegger na *techné*. Ao passo que para Lukács não é possível se conciliar com a ontologia heideggeriana, para Mascaro, com quem não podemos concordar sob este ponto, tem-se algo distinto:

> Pode-se dizer que as filosofias de Heidegger e Gadamer não se confrontam com o marxismo, na medida em que a largueza da compreensão existencial rompeu com o confinamento da dicotomia sujeito-objeto e com os estreitos caminhos do eterno, em favor do histórico. (MASCARO, 2012, p. 407)

É verdade que um debate do marxismo com Heidegger e Gadamer pode ser proveitoso. É verdade mesmo que ele ainda está para ser feito, e, neste sentido, há de se reconhecer o marxista brasileiro. No entanto, a especificidade das ontologias marxista e heideggeriana faz com que (ao menos do ponto de vista de Lukács, que tratamos aqui) seja inviável algo mais que um diálogo entre essas duas importantes tendências do século XX. Ao mesmo tempo em que essas filosofias convergem em certos pontos, é impossível deixar de ressaltar o confronto basilar entre essas duas posições ontológicas. É importante que se trate disso nesse momento porque o caráter sistemático do Direito, seu tecnicismo e a evidência com a qual esse se impõe podem muito bem ser tratados por meio da crítica heideggeriana à técnica, essencialmente da técnica como armação (*Ges-tell*) e pela posição de Heidegger quanto ao impessoal (*das Man*). No entanto, pelo que dissemos na primeira parte desse escrito, resta claro que não se pode simplesmente transpor a uma análise marxista os pontos instigantes e interessantes de uma análise cujo fundamento filosófico é, até certo ponto, oposto. Os sentidos das ontologias de Heidegger e de Lukács são distintos e, assim, uma crítica ontológica que se baseie em

um autor não pode inadvertidamente se utilizar, seletivamente, das posições de outro. No que é preciso continuar o percurso que estávamos traçando.

Vejamos como se conforma a universalidade do Direito, pois. Uma universalidade calcada na especificidade do gênero humano em-si (*Gattungsmässigkeit an-sich)* expressa a conexão dos homens entre si na medida mesma em que tal conexão não necessariamente é consciente; o caráter universal do fenômeno jurídico é aquele da ampliação do âmbito do burguês, sendo esse caráter indissolúvel da separação dos homens em distintas e antagônicas classes sociais. Ou seja, tem-se formada uma universalidade na medida mesma em que ela somente se conforma mediante a reafirmação do caráter particular do antagonismo classista da sociedade civil-burguesa (*bürguerliche Gesellschaft*). A relação entre o indivíduo e o gênero humano, neste contexto, é contraditória: por vezes, o desenvolvimento das possibilidades (*Möglichkeit*) do gênero vai contra o desenvolvimento da personalidade do indivíduo, tendo-se, como dito, o fortalecimento do fenômeno da alienação (*Entfremdung*). E é preciso ver que a indiferença mencionada por Lukács faz parte desse contexto.

Tem-se a forma universal - calcada na especificidade do gênero humano em-si (*Gattungsmässigkeit an-sich)* - mesmo tempo em que ela atinge somente a superfície das relações sociais: os imperativos advindos da esfera jurídica são na maioria dos casos, por assim dizer, estranhos (*entfremdet*) àqueles que, de uma maneira ou de outra, os obedecem. Via de regra, o importante ao Direito não é a conformação de uma nova ética (ou mesmo da moral individual), mas a conformação dos distintos indivíduos em uma ordem previamente estabelecida, a ordem hierárquica eivada pela alienação (*Entfremdung*) do capital. Depois de certo ponto de desenvolvimento do capitalismo, pois, não é um mero acidente que se tenha "indiferença" à política, ou ao Direito – a partir do momento em que essas esferas conformam-se e se adequam aos imperativos impessoais da sociabilidade capitalista, a personalidade envolvida na política e na esfera jurídica é, tendencialmente, aviltada: realiza-se somente de forma alienada, incorporando na vida cotidiana (*Alltagsleben*) dos indivíduos imperativos estranhos ao seu controle consciente e, por vezes, a seu próprio bem-estar.[446] Por vezes, a tendência

[446] Para Lukács, certamente, "é fetichismo moderno acreditar que as tendências atuantes na história possuem uma forma inteiramente independente dos homens, uma objetividade totalmente separada deles. Em toda a sua objetividade, em toda a independência de sua existência em relação à consciência humana, elas são antes o resumo vivo das aspirações humanas, que nascem das mesmas bases socioeconômicas e visam aos mesmos objetivos sócio-histórico. Para os homens que têm laços íntimos e vivos com essa realidade, o conhecimento correto e a atividade prática não são uma oposição, e sim uma unidade." (LUKÁCS, 2011, p. 336)

“apolítica” é aquela em que há certa resistência a essa incorporação – isso, porém, se dá à medida que a espontaneidade do desenvolvimento social calcado no capital é tomada por suposta e, por vezes, é vista como uma espécie de condição humana.

É possível, por exemplo, respeitar uma norma jurídica sem sequer saber de sua existência, é possível fazê-lo também contrariando subjetivamente aquilo que ela estipula. Assim, não necessariamente aquele que age de acordo com o ordenado pela norma legal concorda com o conteúdo dos imperativos jurídicos. O ordenamento jurídico é chamado a influenciar as posições teleológicas singulares na medida mesma em que pode haver uma “indiferença – também ela contraditória – a respeito das razões pelas quais os indivíduos singulares respeitam o imperativo contido no ordenamento jurídico”. Ou seja, aquilo visto acima acerca de certa esquizofrenia existente na cisão entre o burguês e o cidadão é tomado como medida aqui, em princípio, não importando ao Direito o foro íntimo daquele que obedece a seus parâmetros. É sempre bom ressaltar que, para Lukács, “a ideologia liberal tapa o abismo de classe da sociedade civil-burguesa (*bürguerliche Gesellschaft*) através da política entendida de forma idealizada, através da moral abstrata, etc.” (LUKÁCS, 2011 b, p. 176) Desta maneira, ao passo que há uma reconciliação da cidadania com a economia capitalista, em princípio, sequer é essencial à esfera jurídica o quão contrariados os ideais das pessoas são quando estas têm que obedecer a algum imperativo sob pena de sanção legal (a qual implica na potencial violência). A esfera jurídica, mesmo que de modo tenso e contraditório por vezes, reconhece a sociabilidade burguesa – não se opõe efetivamente (*wirklich*) a ela. Isso ocorre enquanto o essencial é a adequação à estrutura subjacente e não qualquer tentativa de transformação consciente da realidade social e a busca de novas estruturas. A esfera jurídica que advém do fim dos ímpetos democráticos da burguesia, enquanto uma esfera subordinada ao ser da economia capitalista, então, deixa até mesmo de buscar a transformação social efetiva – a transformação “jurídica”, assim, deixa de estar na busca do cidadão, da comunidade política autêntica (como na aurora das revoluções políticas burguesas), e isso configura um processo objetivo, e não uma mera “falha” subjetiva do jurista ou daqueles que participam da organização do Direito.

Isso, claro, não significa que o Direito não tenha importância na práxis social, na vida cotidiana (*Alltagsleben*) ou que ele seja simplesmente subordinado imediatamente à esfera econômica – pelo que trazemos aqui, podemos dizer que a esfera jurídica coloca-se decididamente na “pré-história do gênero humano” e tem como suposto o domínio do capital de maneira que, se há transformações que partem da esfera jurídica,

neste momento, essas não estão mais na efetiva (*wirklich*) realização dos direitos humanos nos moldes da Revolução Francesa. Trata-se, antes, de operar o Direito no âmbito da lei civil, dos códigos, das legislações específicas e, quando se trata de constituições, opera-se por meio de acordos, de conchavos, de mudanças que não podem mudar de modo decisivo a tessitura da sociedade. O caráter universal do Direito, nesse sentido e nesse contexto, pois, confunde-se com a universalidade do próprio capital cujo domínio já é anacrônico. O universalismo da esfera deixa de ter contornos idealizados e passa a ser passível de manipulação jurídica de acordo com o interesse em jogo. Convivem, assim, a universalidade irreal e o particularismo crasso.

A universalização da forma jurídica, assim, traz consigo, não a possibilidade (*Möglichkeit*) de algo novo, mas a aceitação do existente e das vicissitudes da história da alienação (*Entfremdung*) humana. Não se tem a valorização da práxis humana em sua integralidade, mas somente valorizam-se aspectos que se manifestam de acordo ou desacordo com parâmetros ligados àquilo estipulado previamente na e pela sociabilidade existente – que se expressa no plano legal. Tem-se uma esfera essencialmente imbuída da alienação e cujo caráter é inconciliável com a busca da superação (*Aufhebung*) da ordem do capital. Esse último aspecto, como dito, é essencial para Marx e para Lukács e não pode deixar de ser ressaltado. A esfera jurídica, por isso, traz uma "curiosa indiferença", facilmente passível de uma apropriação hipócrita por parte dos indivíduos singulares – o fenômeno jurídico, nesse sentido, vem mesmo a reforçar as vicissitudes da sociabilidade capitalista, a qual não só é tomada como suposta: é enxergada como "normal", evidente e, nunca, passível de críticas que atinjam seu âmago. Tanto o homem é visto de maneira limitada que, sob a tutela da "liberdade individual" juridicamente regulada (já tratada acima), "a consequência é que a concretude legal pode ser alcançada juntamente com uma extrema hipocrisia." (LUKÁCS, 1981 b, p. XCV) Lado a lado estão o universalismo do Direito e a hipocrisia; a liberdade juridicamente assegurada e uma "curiosa indiferença" quanto ao conteúdo dessa liberdade andam juntos também. Não se têm aspectos contrapostos e irreconciliáveis; têm-se determinações complementares, determinações reflexivas (*Reflexionsbestmmungen)* relacionadas à conformação histórica e objetiva da especificidade do gênero humano em-si (*Gattungsmässigkeit an-sich).*

A sociabilidade burguesa traz essas antinomias em seu seio, de modo que o complexo jurídico as eleva ao status de normalidade institucionalizada, reconciliando-as com a ordem do capital. No contexto de decadência da burguesia e de consolidação da

forma jurídica enquanto mediadora social tendencialmente universal, a noção de liberdade, revolucionária na aurora da burguesia e relacionada com a emergência da própria democracia moderna, passa a ser vista de modo formalista e esvaziado. É definida em termos negativos quando se têm em conta as teleologias secundárias relacionadas à esfera jurídica, como diz Lukács: "o imperativo, por sua parte, é no mais das vezes negativo: determinadas ações não devem ser realizadas." (LUKÁCS, 1981 b, p. XCV) Resta, pois, que com a consolidação da forma jurídica, o Direito efetivamente (*wirklich*) passa a estar ligado à manutenção de certa ordem social. Os imperativos jurídicos, em geral, proíbem atos que possam ferir a mencionada ordem. Se antes o anseio por liberdade fora invocado para que se buscasse a transformação consciente da realidade social durante as revoluções burguesas, com a consolidação da ordem capitalista, o conteúdo da noção de liberdade se esvazia quando se tem como supostas as determinações da sociedade existente, as quais são reconhecidas no Direito.

Sob a tutela do Direito, tem-se esse esvaziamento e a noção de liberdade, a qual passa a ser vista de modo essencialmente formalista, levando não à práxis transformadora, mas à mera manutenção daquilo que dá sustentação à democracia burguesa, já anacrônica. A esfera jurídica não combate forças sociais cujo controle escapa e é estranho (*entfremdet*) ao controle consciente: ela as toma por supostas e eleva ao patamar de normalidade uma sociabilidade essencialmente alienada. Pressupõe potências estranhas ao controle consciente do homem, pois. Neste contexto, com a concepção jurídica de mundo na dianteira, tem-se o esvaziamento da própria noção de democracia burguesa, que deixa de dizer respeito à participação na vida comunitária e passa a se relacionar à obediência daquilo estipulado legalmente. Nesse sentido, o triunfo do Direito é muito menos fruto da vitória dos ideais da Revolução Francesa que da efetivação contraditória dos últimos sob "o domínio material-universal do capital". O foco da teoria social e da práxis política sai da cidadania e vai às normas jurídicas quando a revolução burguesa já esgotou suas possibilidades (*Möglichkeit*). Essa é a base concreta da teoria jurídica, e mesmo da maioria das filosofias do Direito. Pode-se dizer que se tem, na medida mesma do ímpeto da burguesia em reprimir a classe trabalhadora e os auspícios da última, uma apreensão tecnicista e reificada (*verdinglich*), ligada à manipulação. A abordagem técnico-jurídica, pois, configura-se contra os auspícios democráticos burgueses (compreendidos tendo-se como parâmetro a fase revolucionária dessa classe social); isso se dá quando se têm governos que, sob a técnica jurídica, trazem a manutenção, inclusive violenta, da ordem do capital. Ao mesmo tempo em que

o complexo jurídico e a concepção jurídica de mundo são inseparáveis da aurora burguesa, sua consolidação e sua proeminência estão ligadas à decadência ideológica da burguesia. Nesse sentido, depois de certo ponto, o Direito é muito mais contrarrevolucionário que revolucionário. Como disse Lukács:

> Quanto mais o Direito se torna regulador normal e prosaico da vida cotidiana (*Alltagsleben*), tanto mais vai, em geral, desaparecendo o *páthos* que o havia envolto no período de sua formação, e tanto mais força adquirem nele os elementos manipulatórios do positivismo. (LUKÁCS, 1981, p. XCVII)

O marxista húngaro chega identificar uma tendência nesse processo contraditório de consolidação do domínio burguês e do Direito. Trata-se de uma tendência objetiva e ligada ao desenvolvimento do ser histórico-social. Os ideais teóricos da Revolução Francesa estavam ligados à busca da cidadania universal, tendo-se por parâmetro os direitos do homem. O *pathos* que havia envolvido o fenômeno jurídico em seu período de formação liga-se a isso, sendo a ideologia típica do jurista revolucionário aquela do jusnaturalismo. Ou seja, a partir do momento em que se tem a consolidação da esfera em nível tendencialmente totalizante, momento esse que se confunde com o próprio colocar-se sobre os próprios pés do capitalismo e do domínio burguês (domínio esse já anacrônico), não são mais os ideais revolucionários, democráticos e de justiça que se ligam de modo mais íntimo com a esfera jurídica. Ela passa a ser uma esfera preponderantemente de manipulação, manipulação essa indissociável do governo dos "especialistas", dos "arrogantes senhores do povo". O desenvolvimento da teoria jurídica, pois, não pode ser compreendido sem se perceber do processo histórico e contraditório de decadência da sociabilidade capitalista. E isso se dá até mesmo por serem necessários aqueles acordos e conchavos mencionados para que a dominação burguesa seja efetiva (*wirklich*). O "comitê executivo", que conforma o Estado, ganha uma roupagem jurídica e não prescinde de especialistas e de conhecimentos "técnico-jurídicos". Assim, vem à tona o tecnicismo positivista o qual tem como ponto de partida o próprio caráter alienado (*entfremdet*) da esfera a que se relaciona - como disse Pachukanis acertadamente sobre o tema:

> Não existe para o jurista dogmático, no interior dos estritos limites de sua atividade puramente técnica, verdadeiramente nada além das normas; ele pode identificar, com muita serenidade, direito e norma. (PACHUKANIS, 1989, p. 56)

O fetichismo do legalismo, da identificação do Direito com a norma jurídica, é um fruto do desenvolvimento histórico da sociedade capitalista e está relacionado ao

próprio processo de consolidação do Direito.[447] Há um caráter manipulatório inerente a esse processo. E é preciso ficar claro que uma concepção tecnicista do Direito não se liga a meros equívocos dos juristas – relaciona-se, antes, com o processo histórico real em que a esfera jurídica se conforma tomando como parâmetro uma sociabilidade alienada (*entfremdet*). Esse caráter técnico, assim, não pode ser identificado com o Direito por si, mas somente com o campo jurídico posterior à decadência ideológica da burguesia. Não se pode, pois, concordar plenamente com a afirmação segundo a qual "o direito moderno é técnico porque se quer impessoal e sempre previsível; no fundo, o capitalismo se quer como lógica de reprodução econômica impessoal e previsível." (MASCARO, 2003, p. 45) Pelo que já trouxemos, por mais que haja certa impessoalidade na dominação que se dá sob os auspícios do capital, e por mais que essa impessoalidade se apresente no plano normativo também, isso só se dá de modo preponderante depois de certo momento do desenvolvimento da sociedade capitalista. A própria questão da previsibilidade, inseparável de uma esfera mercantil subsumida aos imperativos do capital, marca o Direito propriamente dito desde o seu início, porém, esse não pode ser identificado com uma abordagem tecnicista a partir de então.

Há de se enxergar sua ontogênese com cuidado, como estamos destacando. A base da abordagem técnico-jurídica está no próprio movimento real da sociedade civil-burguesa (*bürguerliche Gesellschaft*), movimento esse contraditório e, por vezes, tortuoso. Neste ponto do desenvolvimento capitalista (em que o potencial revolucionário da burguesia se esvai), a máquina do Estado já se apresenta como autonomizada, mesmo nunca podendo sê-lo efetivamente (*wirklich*). Tem-se uma dominação classista consciente, de modo que, mesmo que se distingam o Direito e o Estado, há de se perceber que a regulamentação tendencialmente universal da práxis social advinda da esfera jurídica é permeada de modo essencial pela estrutura estatal.[448] Por meio do aparato técnico-jurídico, o uso da violência classista, para que se use a dicção de Max Weber – retomada por Habermas - é visto na vida cotidiana

[447] Como diz Chasin, "para a análise liberal, a questão do estado se resume na problemática da legalidade, dado que tudo se gera e resolve no jogo interindividual, ordenado por regras definidas acima do social, ficando excluída qualquer consideração relativa à problemática das classes e de sua hegemonia. Consequentemente, a crítica liberal não toma, nem poderia tomar, o liberalismo como uma forma de hegemonia de determinada classe, mas como a expressão real da igualdade entre indivíduos. E, na medida em que o social é a soma dos indivíduos, o jurídico não pode deixar de ser aparência que elide a desigualdade concreta." (CHASIN, 1999 b, p. 82)

[448] Como bem apontou Pachukanis, "o Estado não é apenas uma forma ideológica, mas também e simultaneamente, uma forma de ser social. A natureza ideológica do conceito não suprime a realidade e materialidade das relações das quais ele é expressão." (PACHUKANIS, 1989, p. 44)

(*Alltagsleben*) como "legítimo". Mesmo que as contradições da sociedade capitalista sejam já explosivas depois de 1848, e mesmo isso se dando de modo contrário aos auspícios dos trabalhadores, a ideologia jurídica permeia os poros da sociedade de tal modo que a liberdade e a igualdade jurídicas (cuja preponderância é fruto da decadência burguesa) são tomadas no cotidiano pela liberdade e pela igualdade como tais.

Nesse sentido, a "espontaneidade" alienada (*entfremdet*) da economia capitalista depende tanto da regulamentação jurídica quanto da intervenção concreta da esfera estatal, pronta a dar ensejo à prática da "violência legítima" (que, para aparecer como tal, não prescinde do Direito). Assim, é preciso destacar que essa violência mesma advém da máquina estatal, de modo que os funcionários, submetidos à divisão do trabalho, somente, por assim dizer, "cumprem seu dever" impessoalmente. O próprio jurista e os próprios funcionários públicos, pois, com a consolidação do capitalismo e da forma jurídica, não são executores conscientes de um *télos* concebido por eles mesmos; muito pelo contrário. Eles somente atuam como um elo da burocracia jurídico-estatal, tendo-se, pois, uma práxis essencialmente alienada na qual o Direito se enquadra:

> Deste modo aparece, socialmente definido com exatidão, o sujeito deste dever, justamente o Estado, cujo poder, determinado quanto ao conteúdo pela estrutura de classe, consiste, neste caso, em substância na posse do monopólio sobre o juízo sobre os vários resultados da práxis humana, de forma a estabelecer se são lícitos ou proibidos, criminais, etc., e que fatos da vida social e de que modo eles têm relevância jurídica. (LUKÁCS, 1981 b, p. XCIX)

A centralização administrativa advinda da consolidação da sociedade civil-burguesa (*bürguerliche Gesellschaft*) faz com que as teleologias secundárias de via institucional expressas no Direito passem pelo Estado. Com isso, não só se tem um movimento expansivo do capital em direção à totalização das relações sociais capitalistas – esse movimento tem a chancela estatal sendo, quando necessário, requisitado o uso da força física. E tudo isso se dá com vestes de normalidade, o que não prescinde da esfera jurídica e do processo que se tratou acima. A relação entre violência e mediação jurídica, pois, aparece com maior concretude aqui de modo que o Estado contém em si a burocracia, que não prescinde dos préstimos dos juristas e da "legitimação" técnico-jurídica. Há, assim, algo "determinado quanto ao conteúdo pela estrutura de classe", certamente. Daí, porém, não advém que o Direito seja somente um "instrumento" desse conteúdo: sua forma mesma não é "neutra" e nem pode ser usada para quaisquer propósitos, ela mesma é constitutiva do processo de dominação burguesa sendo preciso, caso se combata a opressão classista, combater-se o ser da esfera jurídica. Isso se dá até mesmo porque, como disse Engels, aquilo que não se pode fazer ao se

opor de modo efetivo (*wirklich*) à sociabilidade capitalista é, ao se ter em conta algo acontecido, "relegar o fato apenas ao jurídico 'terreno do direito'" (ENGELS; KAUTSKY, 2012, p. 20) Isso seria desastroso segundo o autor de *O socialismo jurídico*; e a questão é importante também ao se ter em mente o ímpeto marxista, afirmado por Lukács e central a uma crítica ontológica, de se "afirmar, teórica e praticamente, a prioridade do conteúdo político-social em relação à forma jurídica."

Isso precisa ser visto com mais cuidado. Seguindo Lukács, precisa ter consigo algo que busque superar (*aufheben*) o próprio capital. A forma jurídica é expressão da forma mercantil e do domínio tendencialmente universal do capital. Já se enfatizou isso. No entanto, não se viu com o devido cuidado como isso se expressa, juntamente com o fetichismo inerente ao ser do Direito, quando a esfera jurídica já está consolidada. Tratamos do processo de consolidação da forma jurídica relacionando-o à perda do potencial revolucionário da burguesia. Porém, somente tangenciamos aspectos importantes que advém daí. Nesse âmbito há de se tratar da relação entre a abordagem técnica e a manipulação, entre o universalismo da forma jurídica e a afirmação do particularismo da sociedade civil-burguesa (*bürguerliche Gesellschaft*) por meio da manipulação.[449] A passagem de Lukács pode elucidar alguns aspectos da questão:

> Nasce assim [da relação entre o Estado e o Direito] um sistema, tendencialmente compacto, de enunciados, de determinações de fatos (reconhecimento), cuja tarefa é regular os contatos sociais dos homens segundo os propósitos do Estado monopolista. (LUKÁCS, 1981 b, pp. XCIX e C)

A passagem de Lukács remete ao "reconhecimento" presente no complexo jurídico. O caráter desse reconhecimento é essencial para que se note que o reflexo jurídico é essencialmente alienado (*entfremdet*) – tem consigo a incapacidade de efetivamente (*wirklich*) apreender o movimento social. Ele aceita a "espontaneidade" desse movimento sob o capitalismo, o que significa, em verdade, tomar a imposição de um *télos* estranho à efetivação das possibilidades (*Möglichkeit*) desenvolvidas historicamente sob o solo da sociedade civil-burguesa (*bürguerliche Gesellschaft*), mas não tornadas realidade efetiva (*Wirklichkeit*), por parâmetro. Nota-se que na esfera jurídica há certa busca pela compreensão do movimento histórico social. Ao mesmo tempo em que com o Direito busca-se reconhecer as tendências presentes na realidade social, porém, isso só se dá por meio do Estado e supondo-se a produção social capitalista como dada. Com isso, toma-se a totalização do capital como uma forma real

[449] Tem-se a forma jurídica conciliada com o liberalismo e, como diz Chasin, "a ideologia liberal apoia-se no universal abstrato para defender um privilégio concreto particular." (CHASIN, 199 b, p. 83)

de universalidade, amparando-se o sistema jurídico na falsa universalidade advinda do desenvolvimento das relações de produção capitalistas, na universalidade da especificidade do gênero humano em-si (*Gattungsmässigkeit an-sich)*. A autonomia relativa do Direto, nesta situação, se apresenta de modo essencialmente fetichista quando o pôr teleológico relacionado à esfera jurídica se mostra fechado em um sistema tendencialmente compacto (fato esse relevante principalmente depois das codificações mencionadas anteriormente).[450] Diz Mialle: "os fundamentos do Direito aparecem como noções ou instituições jurídicas e encontramo-nos completamente encerrados num mundo (*Welt*) fechado e idealizado, o dos juristas.*"* (MIAILLE, 2005, p. 112)

Ou seja, na medida mesma em que a fetichização e reificação (*Verdinglichung*) das relações sociais é um fruto histórico da divisão do trabalho subsumida aos imperativos do capital, essa divisão do trabalho aparece como suposta, e como esencial à elaboração do "sistema" jurídico. A esfera jurídica consolidada – que supõe a decadência burguesa -, portanto, é esencialmente fetichista. O sistema daí advindo não prescinde da reificação das relações sociais. Vemos, pois, que se tem um fenômeno social marcado pela alienação (*Entfremdung*) ao pressupor os imperativos estranhos (*entfremdet*) ao controle social e que se desenvolvem sob o solo da relação-capital. Ele também passa obrigatoriamente pela reificação das relações sociais e pelo fetichismo. Isso tudo ao passo que a reificação das relações sociais é elevada ao patamar de sistema. Se Heidegger, tratando de outros fenômenos que não o Direito, critica essa noção de sistema enquanto algo técnico e ligado a um modo de ser calcado na perda de si (*Verlorenheit*), percebe-se de algo essencial para o que se discute nesse escrito. Partindo-se dos apontamentos de Marx e de Lukács sobre o Direito chega-se a um ponto em que a crítica à técnica enquanto uma armação sistemática (*Ges-tell*) conflui com a crítica ao Direito. Isso ocorre até mesmo porque a descrição heideggeriana dessa figura não deixa de remeter à alienação, a qual, como estamos destacando, é inseparável da esfera jurídica por estar ligada aos rumos do capital. Veja-se o que diz Heidegger:

> A essência da técnica vejo naquilo que chamo Ge-stell, uma expressão frequentemente ridicularizada e talvez desajeitada; quando é tomada em consideração como deve, reenvia o que pretende dizer para o próprio seio da história da metafísica, que ainda hoje determina nossa existência. O reino do Ge-stell significa isto: o homem sofre o controlo, a exigência e a injunção na experiência que o ser humano faz de ser assim convocado e requisitado por qualquer coisa que ele não é e que ele próprio não domina, que desencobre a possibilidade

[450] Nesse meandro sempre se deve ter em conta que "o direito é ainda mais nitidamente um pôr que a esfera e os atos da economia, já que só surge numa sociedade relativamente evoluída, com o objetivo de consolidar de modo consciente, sistemático, as relações de dominação, de regular as relações econômicas entre os homens, etc." (LUKÁCS, 2012, p. 386)

> de compreender que o ser usa o homem e precisa dele. Nisso, que constitui o mais próprio (*eigentlich*) da técnica moderna encontra-se oculta precisamente a possibilidade (*Möglichkeit)* dessa experiência, e de se aprontar para possibilidades novas. Leva-nos a ver isso: o pensamento não pretende mais. (HEIDEGGER, 1997, p. 234)

A técnica como armação (*Ges-tell)* primeiramente diz respeito ao caráter sistemático do conhecimento moderno[451], caráter esse que, como dissemos, encontra-se também no complexo jurídico. Porém, não é só: a sistematização do Direito se dá em um contexto em que a alienação (*Entfremdung*) ganha força e o fato de o homem se ver levado "por qualquer coisa que ele não é e que ele próprio não domina" certamente é de grande importância nesse contexto. Ou seja, tal qual em Lukács, a crítica ao tecnicismo conflui com a crítica à alienação. No entanto, e isso é importante para que se compreenda com cuidado aquilo que estamos trazendo, há uma diferença, que já foi trazida anteriormente em um grau de concretude menor. Ao passo que, para Heidegger, da técnica mesma e da experiência da alienação que pode emergir algo de extraordinário, um verdadeiro acontecimento (*Erengniz*), para Lukács e Marx, o essencial não está no âmbito da experiência dessa forma reificada (*verdinglich*) de práxis social, mas naquilo que lhe dá base: as próprias relações de produção capitalistas.

A confluência entre essas duas abordagens ontológicas, pois, chega a um grau de concretude em que a própria atitude de uma crítica ontológica frente ao Direito aparece de modo contundente. Para que se coloque a questão em um patamar mais desenvolvido (no que diz respeito ao Direito): o marxismo critica o Direito por ser inseparável das determinações do capital e da reposição da alienação (*Entfremdung*), sendo preciso suprimir (*aufheben*) o próprio campo jurídico junto com o capital. O autor de *Ser e tempo*, por outro lado, não busca uma supressão (até mesmo por criticar essa categoria em Hegel e por colocar em xeque também o marxista, mesmo não tendo teorizado sobre o último). Mesmo não tendo tratado diretamente da esfera jurídica, a figura da armação (*Ge-stell)* é patente no ser do Direito – e, é preciso ressaltar, o autor, em sua crítica à técnica, vê também "a possibilidade (*Möglichkeit*) dessa experiência [do mais próprio (*eigentlich*)da técnica], e de se aprontar para possibilidades novas." Daí se ter que os autores que se inspiram em Heidegger para tratar do fenômeno jurídico serem críticos ao caráter técnico-jurídico que esse apresenta no primeiro; ao mesmo tempo, porém, não procuram a superação (*Aufhebung*) da própria esfera jurídica, mas o desencobrimento de "possibilidades novas", não raro, com recurso à hermenêutica, como se dá com

[451] Sobre as diferenças entre a abordagem heideggeriana e lukacsiana sobre a modernidade, referimo-nos àquilo que trouxemos nos dois primeiros capítulos.

Jeannette Maman, por exemplo. No que se pode dizer que, seguindo Lukács, não é possível se dizer com Alysson Mascaro que "Heidegger e Gadamer caberiam em Marx, mas Marx não caberia totalmente em ambos." (MASCARO, 2012, p. 408) As abordagens ontológicas dos autores, mesmo que confluam em alguns pontos, opõem-se em muitos outros aspectos, os quais por nós foram destacados anteriormente.

Os apontamentos de Heidegger sobre a técnica, por exemplo, podem fornecer um ponto interessante para um diálogo entre marxismo e a posição heideggeriana. No entanto, as bases do pensamento de Marx e de Heidegger são distintas (como se mostrou nos dois primeiros capítulos) de modo que, mesmo quando confluam sobre aspectos específicos de alguns temas, os dois pensadores não "cabem" um em outro. Heidegger e Gadamer - esse último que trabalha, sobretudo, no campo da hermenêutica - não caberiam em Marx, por exemplo; se isso ocorresse, a temática da ontologia não teria a importância que tem, nem seria frutífero tratar em conjunto das ontologias de Heidegger e Lukács. Ou seja, a oposição entre as ontologias de Heidegger e Lukács ganha importância no campo da crítica ao Direito na medida em que uma crítica ontológica rigorosa não pode se utilizar seletiva e inadvertidamente de aspectos de um e outro autor como se esses aspectos fossem coerentes entre si. Em nosso caso, não podemos simplesmente partir da teorização da técnica heideggeriana e defender uma ontologia do ser social de inspiração marxista. Vemos, pois, que o pensamento heideggeriano sobre a técnica tem pontos de contato com Marx e Lukács. Porém, a abordagem de uma crítica ontológica como a que buscamos introduzir aqui pode, no máximo, dialogar com esse pensamento. Não é possível "usá-lo" sem maiores preocupações, sendo negligente uni-los de modo apressado.

Há convergências entre Heidegger e Lukács. Ao mesmo tempo, seguindo o autor marxista, pode-se dizer que, ao não ter em conta o processo real, histórico e objetivo em sua ontogênese e na relação dialética entre nexos "se isso...então será aquilo", o autor de *Ser e tempo* não pôde tratar da especificidade e particularidade do fenômeno jurídico. E isso é de grande importância ao autor da *Ontologia do ser social*. Aqui, pelo que se viu, buscamos somente explicitar essa especificidade de modo cuidadoso. Heidegger pode ter traçado interessantes apontamentos que remetam a uma noção de justiça, pode ter mesmo se percebido de aspectos essenciais à sua época, como a alienação (*Entfremdung*) - e isso foi destacado por Jeannette Maman. No entanto, ao se opor a uma abordagem historiográfica, ontogenética, não teria podido o pensador alemão tratar do caráter duplo dos complexos sociais que se explicitam sob o capitalismo: ao mesmo

tempo em que em sua gênese e estrutura são indissociáveis, eles se mostram como apartados e, em meio à divisão social do trabalho capitalista, como separados e autônomos, ao passo que nunca podem sê-lo. E somente tendo-se isso em mente é possível uma real crítica ao Direito partindo-se da ontologia lukacsiana.

Essa dialética (e é bom lembrar que Heidegger rechaça a própria dialética como compreendida por Hegel e por Marx) seria essencial, sendo as determinações reflexivas (*Reflexionsbestmmungen)* inseparáveis na medida mesma em que se apresentam como autônomas. Esse processo real, segundo o autor da *Ontologia do ser* social, não poderia ser percebido por alguém como o filósofo de *Ser e tempo*. Por isso, mesmo que o diálogo entre os dois autores que mais abordamos nesse texto apareça tematicamente ao se tratar da esfera jurídica, ele não pode ser explícito nela, ao menos não ao se ter em conta os apontamentos dos próprios autores, e até mesmo porque Heidegger não tratou explicitamente da esfera jurídica. Isto lembrado, pode-se voltar ao tratamento daquilo que estamos aqui compreendendo de modo mais cuidadoso: o Direito

Agora, é preciso que se volte ao que diz Lukács sobre esse caráter sistemático do Direito, relacionado à própria manutenção da sociedade em um patamar de "pré-história", de conformação da especificidade do gênero humano em-si (*Gattungsmässigkeit an-sich)*. Essa questão é decisiva para que se compreenda a profundidade necessária a uma crítica ontológica ao Direito: não basta que ela constate que é preciso uma crítica ao próprio capital – é bom que se veja como se manifesta a reificação (*Verdinglichung*) capitalista no seio do Direito. Isso também faz parte da apreensão verdadeira da especificidade do fenômeno jurídico. É bom, nesse sentido, tratar da relação entre o caráter sistemático dado à esfera jurídica e a manipulação que daí advém sob as circunstâncias tratadas acima. Embora nunca possa efetivamente (*wirklich*) ser autônomo de modo absoluto, o Direito se mostra como um conjunto de enunciados compactos e absolutamente separados de outras esferas do ser social (*gesellschaftlichen Seins*). O reflexo jurídico, sob este aspecto, é também um reflexo que não corresponde ao próprio ser das relações reais, em que inter-relação entre as esferas do ser social é essencial. Haveria, neste sentido, sempre no ser do Direito, segundo Lukács, uma antinomia expressa na separação entre ser (*Sein*) e dever-ser (*Sollen*). Isso se dá não só por os imperativos jurídicos precisarem de uma base real para poder serem efetivos.[452] Na medida mesma em que a esfera jurídica pretende se colocar

[452] Como disse Lukács: "a finalidade nasce de uma necessidade humano-social; mas, para que ela se torne uma verdadeira posição de um fim, é necessário que a busca dos meios, isto é, o conhecimento da

como autossuficiente, ela necessariamente contém imperativos que se relacionam com a práxis social, muito mais ampla que o sistema jurídico. Os imperativos jurídicos, assim, contêm um caráter de mero dever-ser na medida mesma em que a formulação desses imperativos passa por um reflexo alienado (*entfremdet*) da práxis social da sociedade civil-burguesa (*bürguerliche Gesellschaft*).

As teleologias secundárias que permeiam o ser do Direito têm por finalidade regulamentar e incentivar a prática humana, indissolúvel da esfera econômica, por exemplo, ao mesmo tempo em que tal realidade é, na melhor das hipóteses, considerada somente por meio de lentes "jurídicas". Ou seja, o reflexo jurídico não apreende o próprio ser da sociedade na medida mesma em que pretende fazê-lo; conforma-se, assim, enquanto um dever-se (*Sollen*) – no caso – separado da realidade efetiva (*Wirklichkeit*) e elevado ao nível de sistema, sistema esse por meio do qual se buscará intervir na realidade, até certo ponto, transformando-a (como no caso dos legisladores franceses da revolução). No entanto, sempre se terá como limite a própria conformação objetiva do ser social (*gesellschaftlichen Seins*), da sociedade que dá base à esfera jurídica, a sociedade amparada pelo capital. Aqueles que consideram o Direito somente enquanto algo autônomo, sistemático, ligado ao dever-ser - e não ao ser (*Sein*), o ser social, em verdade - pois, têm grande risco de estarem prestando homenagens justamente às vicissitudes dessa esfera. Prestam louvores ao fato de o reflexo jurídico ser um reflexo essencialmente alienado (*entfremdet*). E, deve-se ressaltar, isso não é incomum entre os juristas, os quais, em uma crítica ontológica efetiva (*wirklich*), também precisam ser criticados. Se é importante ver o Direito em sua ontogênese, como faz Lukács, também é essencial enxergar como a ideologia jurídica se modifica e se relaciona com a realidade social tendo uma função concreta.

Aqui, infelizmente, não se poderá tratar dessa questão com o devido cuidado, pois nos atemos às considerações de Marx e Lukács para vislumbrar aspectos essenciais uma crítica ontológica ao Direito. Em verdade, não podemos estabelecer uma crítica ontológica efetiva (*wirklich*) nesse momento, pois: somente buscamos explicitar as bases da mesma. Expressamos sua necessidade e possibilidade (*Möglichkeit*), o que, pretendemos estar mostrando, não é pouco. No que é bom continuar. Há uma passagem

natureza, tenha chegado a certo nível adequado; quando tal nível ainda não foi alcançado, a finalidade permanece um mero projeto utópico, uma espécie de sonho, como, por exemplo, o voo foi um sonho desde Ícaro até Leonardo e até um bom tempo depois." (LUKÁCS, 1981a, p. 20)

de grande importância a ser tratada nesta seara - sobre a relação entre o complexo jurídico e a sua conformação sistemática, diz-se o seguinte na *Ontologia do ser social*:

> Se este sistema é entendido como unidade indissolúvel de algo que é inteiramente compacto e, ao mesmo tempo, como coletânea de imperativos (em geral sobre a forma de proibições) que são capazes de influir sobre as posições teleológicas dos homens, se revela imediatamente a evidência da afirmação marxiana segundo a qual tal sistema não pode refletir, de maneira adequada, o contexto econômico real. (LUKÁCS, 1981 b, p. C)

O reflexo jurídico não é "razoável", para que se use a dicção de Marx.[453] Segundo o marxista húngaro que aqui tratamos, pode-se mesmo dizer que "considerado em si, este seria um reflexo inadequado do processo social." (LUKÁCS, 1981 b, p. C) Ele contém uma contradição que se expressa enquanto, ao mesmo tempo em que a esfera jurídica busca a apreensão da tendencialmente totalizante das relações sociais, essa apreensão se dá na medida em que as relações sociais aparecem reificadas (*verdinglich*). Ou seja, tem-se um sistema que pressupõe um reflexo teórico alienado (*entfremdet*), uma compreensão superficial que toma potências estranhas ao controle social como uma espécie de condição humana. No entanto, não é só: o Direito visa a influir sobre as posições teleológicas dos homens mesmo assim – ele não só tem uma apreensão equivocada das relações sociais que permeiam a sociedade civil-burguesa (*bürguerliche Gesellschaft*); em meio a esse reflexo alienado, "o sistema de fato, não se desenvolve como reflexo desta [realidade], mas como sua manipulação que a homogeneíza em termos abstrato-idealistas." (LUKÁCS, 1981 b, p. CI) A própria busca de apreender as relações sociais por parte do Direito (já consolidado, fruto da decadência burguesa) redunda em manipulação. O caráter sistemático do ordenamento, pois, não só capta relações sociais alienadas de modo reificado: ele as manipula para que pareçam ser coerentes e não contraditórias e, o que é essencial ressaltar, potencialmente, não explosivas – imediatamente reconciliadas e reconciliáveis.

Seguindo esse raciocínio, pode-se dizer que o reflexo jurídico é marcado por uma homogeneização idealista a qual desconsidera o real fundamento das relações sociais na medida mesma em que intervém ativamente sobre as mesmas com o auxílio do Estado. A concepção jurídica do mundo, assim, procura regular o processo social enquanto, em verdade, o vê de modo inadequado e idealista, o que torna impossível sua regulação efetiva (*wirklich*). No que, em um grau ainda maior de concretude se expressa a mencionada prioridade ontológica da economia sobre o Direito. E a questão precisa

[453] Sobre a abstração razoável, Cf. CHASIN, 2009 e também RAGO, 2004.

ser vista com cuidado, pois isso tudo se dá enquanto "todo o preceito jurídico tem, por isso, um duplo caráter." (LUKÁCS, 1981 b, p. C)

> Por um lado, ele vale como única fixação ideal importante a um estado das coisas, o qual expõe, no mais exato possível, em termos definidores. E estas definições singulares devem, por sua vez, formar um sistema compacto, coerente, que não admite contradições. Com o que se revela, de novo com muita clareza, que quanto mais tal sistematização avança mais se afasta da realidade. (LUKÁCS, 1981 b, p. C)

O reflexo jurídico agora traz consigo "termos definidores". Com eles, tem-se uma "fixação ideal" a qual já vê a si mesma como autônoma frente à realidade efetiva (*Wirklichkeit*). No complexo jurídico somente ao passo que se busca "um sistema compacto, coerente, que não admite contradições" é que se busca apreender um determinado "estado das coisas". Esse ímpeto da esfera jurídica, relacionado a certo tecnicismo - que pode ser ligado à figura heideggeriana da armação (*Ge-stell)*, como dito -, à preponderância da lei civil sobre os direitos humanos, do burguês sobre o cidadão, faz com que não só ("juridicamente") não se consiga apreender as relações sociais de modo "razoável", a crítica ao próprio fundamento do Direito - a sociedade civil-burguesa (*bürguerliche Gesellschaft*) - é deixada de lado pelos juristas de modo consciente quando se trata de argumentar de modo "técnico-jurídico". Assim, o jurista afasta-se da realidade, certamente, ao mesmo tempo em que se submete aos imperativos estranhos (*entfremdet*) que presidem a sociedade capitalista.

O reflexo homogeneizante mencionado por Lukács, deste modo, configura-se como tal ao ser incapaz de apreender efetivamente (*wirklich*) as contradições que marcam o ser social (*gesellschaftlichen Seins*) do capitalismo. A conformação da especificidade do gênero humano em-si (*Gattungsmässigkeit an-sich)* é vista como eterna e, neste meandro, a atividade jurídica vem a se adequar às vicissitudes da sociedade civil-burguesa (*bürguerliche Gesellschaft*). Essa última, assim, nunca é vista como passível de superação (*Aufhebung*), sendo somente reconhecida, e ainda de modo inadequado e manipulatório. O caráter sistemático do Direito traz consigo o fato de que "quanto mais tal sistematização avança mais se afasta da realidade." Ao passo que a esfera busca apreender as relações sociais concretas, ele se afasta delas de maneira que, em seu desenvolvimento enquanto uma esfera de manipulação, não se trata de irracionalidades acidentais ao seu ser, mas de uma configuração inerente que "pertence ao ser-precisamente-assim da sociedade na qual opera." (LUKÁCS, 1981 b, p. CI) Ao se tratar do complexo jurídico com mais rigor, pois, esse não se afasta do fetichismo mercantil, que marca a sociedade capitalista também na medida em que a sistematização

jurídica é inseparável da alienação (*Entfremdung*) capitalista e da reificação (*Verdinglichung*) das relações sociais dessa sociedade.

O próprio modo como opera o jurista, pois, supõe a reificação (*Verdinglichung*) da práxis social, supõe a perenidade da "pré-história do gênero humano", tudo isso enquanto o reflexo jurídico não é e nem pode ser "razoável", ele é fruto da manipulação.

Os "termos definidores" dão pontos de partida idealistas para o jurista, o qual se vê em meio a um mundo (*Welt*) "jurídico" aparentemente autônomo, mas, em verdade, e também por isso mesmo, inseparável do desenvolvimento das relações de produção capitalistas. O mencionado "sistema compacto, coerente, que não admite contradições" é próprio ordenamento jurídico, pois. Esse último, ao mesmo tempo em que visa à intervenção nos rumos das relações sociais concretas, somente o faz supondo certa normalidade expressa na espontaneidade do capital que se apresenta na vida cotidiana (*Alltagsleben*) dos homens. O Direito, pois, conflui com uma cotidianidade (*Alltaglichkeit*) alienada (*entfremdet*) – criticada por Heidegger - e, vista como normal e, assim, reconhecida pela via institucional que se conforma no complexo jurídico. Mesmo que se busque alterar as posições dos indivíduos singulares por meio da esfera jurídica, isso só se dá somente na medida em que se mantém a estrutura geral da sociedade calcada na universalidade conformada em torno do próprio capital, a universalidade da especificidade do gênero humano em-si (*Gattungsmässigkeit an-sich).*

Neste sentido, seguindo Lukács, pode-se dizer que os indivíduos singulares importam ao Direito somente se não estão de acordo com aquilo estipulado pelos rumos da sociedade capitalista e regulado de modo jurídico-estatal. A universalização da forma jurídica, deste modo, permeia a sociabilidade capitalista dando ensejo a um dever-ser (*Sollen*) abstratamente idealista advindo da homogeneização jurídica. Esse último, por seu turno, é inseparável da hipocrisia que marca o homem da sociedade civil-burguesa (*bürguerliche Gesellschaft*), homem esse que, até certo ponto, tem esses deveres como medida, mas age de acordo com o próprio ser social (*gesellschaftlichen Seins*) da sociedade capitalista, essa última a qual é marcada pelas diferenças concretas existentes entre distintas classes sociais. Não há, portanto, incompatibilidade entre uma moralidade aviltada e a universalidade que se mostra nas normas jurídicas. Por isso, foi possível a Pachukanis dizer nesse contexto que "a moral, o Estado e o Direito são formas da sociedade burguesa." (PACHUKANIS, 1988, p. 137) Com isso, resta claro que não é o Direito um dever-ser idealista que origine a hipocrisia. Antes, a conformação objetiva dessa última, socialmente relacionada à cisão entre o cidadão e o

burguês, é que dá ensejo à estruturação da esfera jurídica como tal. As próprias condições para o estabelecimento da hipocrisia como um fenômeno que marca a vida cotidiana (*Alltagsleben*) dos homens são aquelas que dão sustentação à forma jurídica. Tem-se uma prioridade ontológica dos aspectos político-sociais sob a forma jurídica:

> A indiferença de que falamos surge apenas quando uma proibição pronunciada pelo sistema jurídico funciona na sociedade, nas ações dos indivíduos efetivamente (*wirklich*) sem atritos. Transgredida, frequentemente não é menos importante o porquê, até que ponto, etc. o indivíduo consubstanciou a transgressão. (LUKÁCS, 1981 b, p. XCV)

Como estipulam Marx e Lukács, o momento preponderante (*übergreifendes Moment*) do desenvolvimento do ser social (*gesellschaftlichen Seins*) é econômico. E é preciso destacar que aquela espontaneidade, vigente na sociedade capitalista e advinda da divisão do trabalho e da imposição dos imperativos alienados (*entfremdet*) do capital, dá base à esfera jurídica, bem como à tecnicidade da última. Com essa espontaneidade, os imperativos sociais de reprodução do capital impõem-se e são reconhecidos pelo Direito, sendo também efetivos (*wirklich*) na vida cotidiana (*Alltagsleben*) dos homens. A indiferença e a hipocrisia mencionadas precisam ser vistas nesse contexto.

Aqueles atos contrários aos rumos "normais" dessa reprodução aparecem como juridicamente vedados. Isso, porém, só é possível se "uma proibição pronunciada pelo sistema jurídico funciona na sociedade, nas ações dos indivíduos efetivamente (*wirklich*) sem atritos." No que se chega a um aspecto decisivo: por mais que possa haver certo caráter impositivo do Direito, esse nunca se sustenta por si – a realidade efetiva (*Wirklichkeit*) do conteúdo social presente em uma norma jurídica não depende de requisitos "técnico-jurídicos", expressos na lógica jurídica. Não há uma ciência jurídica autônoma a qual possa estabelecer sem problemas as condições sob as quais tal norma vai ou não ser eficaz. Não se trata, pois, efetivamente de uma questão jurídica, mas, essencialmente, de uma questão político-social, embasada no ser econômico . Aponta Lukács sobre o Direito nesta esteira: "exatamente por isso, a compaticidade sistemática, a sua dedução, fundamentação, aplicação logística é somente aparente, ilusória." (LUKÁCS, 1981 b, p. CI) A autonomização da esfera jurídica tem por base o processo de consolidação do capital como mediação sociometabólica; tem-se atomização, reificação (*Verdinglichung*) das esferas sociais, certamente. Isso, porém, só se dá na medida mesma da indissociabilidade dos indivíduos e dos complexos sociais. Assim, ao passo que o Direito se pretende autônomo e sistemático, compacto, isso só se dá enquanto ontologicamente nunca pode sê-lo. Ao mesmo tempo em que se desenvolve

no ser do Direito uma enorme gama de técnicas de interpretação de normas e de aplicação das mesmas, essas técnicas se apoiam na sistematicidade e na lógica jurídicas as quais, em verdade, são uma reflexo inadequado da realidade social colocada como tal com base na especificidade do gênero humano em-si (*Gattungsmässigkeit an-sich).*

Partindo-se dessa posição, pois, extrapolar a autonomia relativa de algo como a filosofia do Direito quanto à filosofia, por exemplo, é essencialmente equivocado. A ênfase dada ao estudo do Direito, partindo-se dessa perspectiva fetichista, só pode estar no próprio Direito. A aparência de autonomia da esfera jurídica é tomada por real e efetiva (*wirklich*) e, a seguir, os reflexos "inadequados" são tomados como a real fonte das questões decisivas ao ser da esfera. Isso tudo se dá somente na medida em que aquilo de mais importante ao se tratar do fenômeno jurídico é, em verdade, "político-social". Neste sentido, tem-se uma abordagem prioritariamente "técnico-jurídica" somente enquanto há a preponderância ontológica do aspecto político-social. E, nesse ponto, é importante que se diga algo sobre a própria atividade do jurista, a qual, nesse grau de concretude, já pode ser vista de modo mais cuidadoso.

Veja-se a questão da subsunção da norma ao caso concreto, por exemplo.

Quando uma norma jurídica não é aplicada cotidianamente, não se tem uma falha no ordenamento jurídico, em verdade. Não se tem um problema de "lógica jurídica", como diz Lukacs: "nos encontramos frente a uma contradição social concreta e não frente a uma operação lógica falsa." (LUKÁCS, 1981 b, p. CII) Novamente, pois, destaca-se a necessidade de "afirmar, teórica e praticamente, a prioridade do conteúdo político-social em relação à forma jurídica." Isso é essencial, segundo o autor da *Ontologia do ser social* e nunca pode ser esquecido ao se ter em mente o Direito. Têm-se sempre relações sociais concretas as quais, ao serem apreendidas no complexo jurídico o são de modo idealista, homogeneizante e manipulatório. Nota-se, pois, que muito embora a esfera jurídica não seja preponderante no desenvolvimento do ser social (*gesellschaftlichen Seins*), ela é de enorme importância na reprodução da sociabilidade capitalista. Não só por reconhecer institucionalmente aspectos específicos dentro do ser social do capitalismo, mas também por as questões sociais não aparecerem no discurso jurídico como real e efetivamente (*wirklich*) são, mas como uma mera questão de "lógica jurídica"; deste modo, questões de grande importância social não aparecem como tais, mas enquanto um assunto de especialistas, enquanto algo que vulgo não pode ou deve compreender. Trata-se de uma abordagem essencialmente tecnicista, pois.

Vê-se, assim, que com o complexo jurídico tem-se a dependência quanto à estrutura capitalista da sociedade. Na medida mesma em que a esfera jurídica pretende-se isolada, ela não é – as questões que ela trata sempre são decorrentes de contradições sociais as quais somente podem ser superadas (*aufgehoben*) com a transformação concreta e substantiva da sociedade, e não com a regulamentação jurídica mais ou menos benéfica da mesma. No que é preciso destacar que, seguindo o raciocínio desenvolvido aqui, essa última posição sempre é uma falsa alternativa. Isso se dá até mesmo porque o próprio funcionamento de um "sistema jurídico" (que vem a se afastar da realidade social em sua própria constituição) envolve questões que escapam à esfera jurídica propriamente dita: como diz Lukács, "um sistema jurídico não pode funcionar por muito tempo se não tem nada a ver com as concepções éticas do povo. A afirmação contrária parte de uma abstração conceitual e historicamente falsa." (LUKÁCS, 1966, p. 220)[454] Ao mesmo tempo em que o reflexo jurídico homogeneíza as relações sociais em termos abstrato-idealistas, sequer a sustentação de tal construto corresponde à realidade efetiva (*Wirklichkeit*). Com a mudança da realidade social, o próprio Direito e as construções teóricas que dele advém devem ser modificados – na esfera jurídica refletem-se as determinações relativas à especificidade do gênero humano em-si (*Gattungsmässigkeit an-sich)* somente na medida em que esse sistema desenvolvido tem solo na materialidade do ser social (*gesellschaftlichen Seins*) e nas concepções éticas daqueles que são submetidos aos mandamentos jurídicos.

E é preciso ficarmos atentos a essa questão com cuidado, até mesmo porque, como dito, a ontologia lukacsiana pretendeu dar solo justamente a uma ética marxista.[455] O fenômeno jurídico não pode ser reduzido à violência nem separado completamente dessa, já dissemos. No entanto, aqui aparece algo que ainda não foi trazido à tona com o devido cuidado. Um sistema jurídico que se apoiasse somente na força exercida "legitimamente" pelo Estado sequer poderia se sustentar por muito tempo, ou seja, a validade formal das normas, sempre enfatizada pela doutrina jurídica não é e nem pode ser o essencial. A relação entre força e consenso é inerente ao ser do Direito, pois. Ao se

[454] Nesse sentido, pode-se concordar com Márcio Naves quando esse autor, de diferente linhagem marxista que Lukács, diz que "a 'razão' que informa a ação revolucionária não é aquela que provém do direito ou do Estado, mas aquela que é imanente ao movimento de massas no seu desenvolvimento como força de transformação comunista." (NAVES, 2000, p. 98)

[455] Ao tratar da alienação (*Entfremdung*) a questão ganha contornos na medida em que diz Lukács sobre Heidegger: "o contraste tão importante para a influência exercida por Heidegger, entre autenticidade (*Eigentlichkeit*) e inautenticidade (*Uneigentlichkeit*) do ser humano num mundo (*Welt*) manipulado por 'o impessoal' (*das Man*) é, no fundo, uma questão ética que, também no caso dele, [...] necessariamente terminará numa das alternativas oferecidas pela pergunta 'quê fazer'?" (LUKÁCS, 2012, p. 91)

distanciar das "concepções éticas do povo" os imperativos jurídicos tornam-se letra morta ao passo que se o texto jurídico correspondesse exatamente à espontaneidade do ser da sociedade subsumida ao capital, sequer se trata de Direito. É preciso, portanto, ficarmos alertas quanto a esse caráter duplo do Direito.

Esse duplo aspecto precisa sempre ser levado em conta ao se tratar do complexo jurídico. Ele não pode ser separado do caráter sistemático do ordenamento também. Desse último caráter advém a natureza "inadequada" do reflexo jurídico ao mesmo tempo em que essa inadequação é constitutiva do próprio ser da esfera jurídica, esse último que traz consigo uma tensão entre ser (*Sein*) e dever-ser (*Sollen*). Essa estrutura sistemática, inadequada e, por isso mesmo, sujeita à manipulação é, por seu turno, indissociável dos conflitos sociais. Como diz Lukács:

> Várias sociedades se articulam em muitas classes com interesses divergentes e não é muito frequente que aquela dominante tenha sucesso de imposição ilimitada, sob a forma de leis de seus interesses particulares. Para dominar em termos ótimos, ela deve levar em conta as circunstâncias externas e internas, chegando aos mais variados compromissos quando se trata de organizar o Direito. (LUKÁCS, 1981 b, p. XCIII)

Por mais sistemático, compacto, que um sistema jurídico possa ser, sua aparente autonomia assenta-se em uma sociedade com classes sociais antagônicas. As classes sociais, por sua vez, têm no Direito um campo de disputa hegemônica, sendo a esfera jurídica um campo de lutas e de conflitos certamente - o que leva aos conchavos, aos acordos levados a termo no campo jurídico. Não há, porém, transformação social efetiva (*wirklich*). Tendo-se o Direito em seu sentido mais preciso e rigoroso, essas lutas estão amparadas no ser do capital.[456] No entanto, nas margens oferecidas por este, há várias possibilidades (*Möglichkeit*), mesmo que limitadas. Tem-se sempre uma tensão envolvendo a esfera jurídica de modo que esta não é simplesmente subsumida imediatamente à reprodução da sociedade do modo como ela se apresenta de imediato na vida cotidiana (*Alltagsleben*) dos homens. É também o Direito, neste sentido, um campo de conflitos, o qual, com seus limites, não pode ser desconsiderado. Uma vez que o Direito contém em si uma relação dual entre violência e consenso, nas margens oferecidas por ele, há, até certo ponto, certa possibilidade de combate.[457] Esse último,

[456] Esse aspecto vem sendo destacado por Márcio Naves. Neste sentido, tendo em conta a supressão (*Aufhebung*) da sociedade civil-burguesa (*bürguerliche Gesellschaft*) – mesmo que não use esses termos mencionados-, diz o teórico brasileiro: "ora, a luta de classe proletária não pode estar submetida às categorias do direito burguês, porque, neste caso, ela vai simplesmente reproduzir as condições de funcionamento da ideologia e dos aparelhos de dominação burgueses." (NAVES, 1997, p. 64)

[457] Como disseram Engels e Kautsky após mostrarem que o ser do Direito se relaciona com o capital, "isso naturalmente não significa que os socialistas renunciaram a propor determinadas reivindicações

porém, caso queira ser radical, precisa superar (*aufheben*) a forma jurídica, o Estado e, no limite, a própria sociabilidade capitalista.[458] Ou seja, ele precisa se dar, não devido ao Direito e suas possibilidades, mas, apesar desses últimos.

O complexo jurídico, deste modo, também é uma porta de entrada para reivindicações que se oponham, em um primeiro momento, e de modo limitado, ao domínio do capital. Isso, porém, se dá na medida em que permanecer no "terreno do Direito" é solapar as possibilidades (*Möglichkeit*) de realização de tais reivindicações na realidade efetiva (*Wirklichkeit*). [459] Isso faz com que toda a práxis contestatória que não seja imediatamente revolucionária tenha que lidar com esse aspecto difícil, mas inerente à práxis política.[460] Sobre isso, seria importante discutir para o desenvolvimento de um pensamento contestador rigoroso e devidamente cuidadoso, sendo isso essencial aos rumos do pensamento crítico. Desta feita, é preciso enfatizar que aquilo que dá ensejo à abertura de possibilidades em meio à forma jurídica, propriamente, escapa à esfera do Direito – ao mesmo tempo em que esse é indissociável do capital e da reprodução e movimento do último, ele não pode ser separado da ética de um povo, a qual - entendida ao modo de Lukács - conforma um modo de vida concreto e não princípios e imperativos abstratos, tratando-se de algo que se volta à vida cotidiana (*Alltagsleben*) dos homens. É preciso tratar desse aspecto com cuidado para que não se passe a impressão de relegar a questão social somente ao terreno da ética como concebida cotidianamente. A questão ganha relevo também ao passo que se tem a seguinte afirmação de Pachukanis: "a ética kantiana é a ética típica da sociedade de produção mercantil, mas, igualmente, é a forma mais pura e acabada da ética em geral." (PACHUKANIS, 1989, p. 131) E sobre isso é bom tecermos alguns comentários.

---

jurídicas. É impossível que um partido socialista ativo não as tenha, como qualquer partido político em geral. As reivindicações resultantes dos interesses comuns de uma classe só podem ser realizadas quando essa classe conquista o poder político e suas reivindicações alcançam validade universal sob a forma de leis. Toda a classe em luta precisa, pois, formular suas reivindicações em um programa, sob a forma de reivindicações jurídicas." (ENGELS; KAUTSKY, 2012, p. 47)

[458] Essa questão é muito importante a uma crítica marxista, até mesmo porque vai no sentido contrário àquilo que foi dito pelo stalinismo. Neste último, "o socialismo é concebido juridicamente como a simples transferência da propriedade privada para o Estado, de sorte que a única modificação que se processa nessa operação é a mudança do titular do domínio." (NAVES, 2000 b, p. 165)

[459] Como aponta Lenin, sempre respeitado por Lukács, "toda a 'democracia' consiste em proclamar e realizar 'direitos', cuja realização no capitalismo é muito escassa e muito convencional. Porém, sem esta proclamação, sem a luta pela concessão imediata dos direitos, sem a educação das massas no espírito de tal luta, o socialismo é impossível." (LENIN, 1980, pp. 43-44)

[460] O tema é muito importante, inclusive para uma prática contestadora. Pode-se dizer que, do ponto de vista marxista, talvez o Direito tenha uma posição análoga àquela do parlamentarismo como visto por Lenin em *Esquerdismo doença infantil do comunismo.* Ao mesmo tempo em que a crítica ao complexo jurídico deve ser impiedosa, não se pode desconsiderar que é importante lidar com o mesmo na práxis política que visa à transformação substantiva da sociedade.

Lukács opõem-se à ética kantiana, chegando mesmo a defender a superioridade da aristotélica. [461] Compartilha com Pachukanis a crítica ao caráter abstrato e absoluto do imperativo categórico kantiano.[462] No entanto, o marxista húngaro não pode concordar que seja a ética kantiana "a forma mais pura e acabada da ética em geral". Na *Estética* e na *Ontologia do ser social* desenvolvem-se as bases para que a ação humana concreta e cotidiana seja valorizada também, não ficando simplesmente a reboque dos grandes acontecimentos históricos e, é preciso dizer: é neste campo que a elaboração de uma ética é importante para Lukács - a questão leninista do "quê fazer" aparece ao marxista húngaro na medida em que, na própria práxis da vida cotidiana (*Alltagsleben*) dos homens há alternativas concretas, alternativas essas as quais podem se colocar seja contra, seja a favor do desenvolvimento da especificidade do gênero humano para-si (*Gattungsmässigkeit für-sich)*. A busca lukacsiana por uma ética, pois, insere-se em seu projeto de democracia socialista, a democracia da vida cotidiana.[463] E isso não pode ser desconsiderado em uma crítica ontológica ao Direito.

As tensões que advêm da constituição da esfera jurídica são aquelas da própria sociabilidade burguesa, de modo que, por vezes, pode ser essencial aos rumos dessa sociabilidade a dialética entre os distintos complexos das práticas humanas cotidianas. Segundo Lukács, "pode-se afirmar que a ética constitui no sistema das práticas humanas um centro mediador entre o Direito puramente objetivo e a moralidade puramente subjetiva." (LUKÁCS, 1966 c, p. 220) [464] Discorda-se, assim, de Pachukanis nesse ponto específico. As práticas humanas concretas, e mesmo aquelas da vida cotidiana (*Alltagsleben*), é que dão ensejo à mudança social, sendo preciso se voltar à práxis dos homens reais e concretos. Se na mera aplicação de uma norma jurídica se está frente a uma contradição social concreta, e não frente a um problema de "lógica jurídica", a

---

[461] "Entre o fetichismo do direito e o moralismo abstrato (cuja encarnação exemplar seria a ética kantiana), Lukács procura uma saída no terreno da ética aristotélica." (TERTULIAN, 2010, p. 25)

[462] Nesse sentido, não concordamos com Lucien Goldmann para quem "Kant estipula os fundamentos filosóficos da crítica mais radical e profunda já feita ao homem burguês." (GOLDMANN, 1998, p. 127)

[463] Lukács tem como pano de fundo a afirmação de Lenin segundo a qual se deve buscar a supressão (*Aufhebung*) do Direito e do Estado na medida em que "a expressão 'o Estado definha' é muito feliz por que exprime ao mesmo tempo a lentidão do processo e sua espontaneidade. Só o hábito é que pode produzir esse fenômeno, e sem dúvida o há de produzir." (LENIN, 2010, p. 109) Na conformação concreta dos hábitos, as questões éticas são centrais, para o autor da *Ontologia do ser social*.

[464] Diz Tertulian nesse sentido: "propondo-se a circunscrever no plano categorial o trinômio direito–moralidade - vida ética, ele situa o direito na esfera da generalidade *(die Allgemeinheit)*, a moralidade do lado da singularidade (*Einzelheit*), enquanto a ética ocuparia, nessa disposição, a zona mediana da particularidade (*die Besonderheit*)." (TERTULIAN, 2010, p. 26) Nesse sentido, pode-se concordar com Heller quando ela diz que "a moral é a relação entre comportamento particular e a decisão particular, por um lado, e as exigências genérico-sociais por outro." (HELLER, 2002, p. 226)

questão ganha concretude quando se trata do funcionamento de um sistema jurídico como um todo, funcionalmente esse que envolve a vida de muitas pessoas. Para que esse se mantenha, é preciso que esteja de acordo com "as concepções éticas de um povo" ou que, ao menos, contenha em si disputas hegemônicas que permeiem essa ética. Ou seja, novamente, deve-se ter em conta aspectos da sociabilidade que não podem, sob hipótese alguma, serem reduzidas ao "jurídico" – ao passo que, com o desenvolvimento social, a esfera jurídica procura se afirmar como autônoma, tal autonomia se mostra impraticável. E, nesse sentido, mesmo a mera legalidade, é inseparável daquilo que pode ser chamado de legitimidade.

A mencionada tensão entre a moralidade subjetiva, o Direito e a ética é de enorme importância, pois. Diz ela respeito, inclusive, às possibilidades (*Alltaglichkeit*) daquilo que Lukács busca na transformação concreta da sociedade. E agora é preciso destacar justamente essas mediações concretas buscando as enfatizar (o conteúdo político-social), pois elas são eclipsadas na forma jurídica na medida mesma em que conformam o essencial à própria realidade efetiva *(Wirklichkeit)* do funcionamento do Direito:

> A necessária independência de toda a proposição jurídica a respeito da consciência e o arbítrio individuais se mantêm sem dúvida, mas só para o funcionamento imediato do sistema jurídico positivo que se trata. Na gênese e nas transformações deste, na desaparição de fato de determinadas proposições jurídicas, de instituições e mesmo de inteiros sistemas de Direito, a viva interação com as concepções éticas vivas e ativas no povo desempenha um papel grande e em algumas ocasiões decisivo. (LUKÁCS, 1966 c, p. 221)

Não se pode de modo algum desconsiderar o momento singular de toda a proposição jurídica e do arbítrio individual a que essas preposições se referem, isso é claro para Lukács. O próprio funcionamento imediato da esfera jurídica só se dá devido à singularidade dessas proposições e de cada consciência individual. No entanto, há de se ter em conta sempre a perspectiva ontogenética em que não é tanto o funcionamento imediato que é essencial na crítica ontológica, mas a articulação desse momento com o sociometabolismo e com o todo social. Esse funcionamento é importante, mas tem uma história na qual não necessariamente o decisivo foram os aspectos singulares ou isolados. Antes, esses últimos somente podem ser vistos quando relacionados às esferas particulares do ser social (*gesellschaftlichen Seins*) e à generalidade do complexo social total. A mudança no Direito, pois, somente pode ser vista em meio a um terreno que

ultrapassa em muito o "jurídico".[465] Trata-se de um terreno em que está o homem inteiro (*der ganze Mench*), mas cujo momento preponderante (*übergreifendes Moment*) é efetivamente (*wirklich*) ligado ao metabolismo existente entre o homem, a sociedade e a natureza. Trata-se, sempre, da conformação e da transformação do modo de produção.

Têm-se questões relacionadas ao modo de ser concreto de determinado grupo (à "ética de um povo") e às tensões advindas do desenvolvimento social, à ética e, somente depois, ao sistema jurídico. Neste sentido, aponta o marxista húngaro que na gênese e na transformação do sistema jurídico o essencial pode vir também a ser "a viva interação com as concepções éticas vivas e ativas no povo". Veja-se: a transformação na esfera jurídica certamente decorre de atos individuais, como aqueles dos legisladores, dos juízes, dos juristas em geral. No entanto, seguindo Lukács, pode-se dizer que permanecer nesse nível da análise é errôneo e equivocado. Em verdade, com isso, se reproduz o fetichismo que permeia a esfera jurídica. E isso não poderia se dar em uma compreensão cuidadosa do fenômeno jurídico, compreensão essa que busca criticar a alienação (*Entfremdung*) que permeia a vida cotidiana (*Alltagsleben*) dos homens na sociedade civil-burguesa (*bürguerliche Gesellschaft*). Deste modo, mesmo se tendo atos individuais por essenciais à conformação do Direito, eles só podem ser compreendidos em relação com as determinações mais gerais do ser dessa esfera. E essas determinações foram tratadas acima, mesmo que de modo sumário. Por isso, o essencial escapa ao plano técnico-jurídico, ao plano das decisões judiciárias, por exemplo, sendo possível concordar com Pachukanis para quem há um "momento que [...] representa a realização completa da forma jurídica: o tribunal e o processo." (PACHUKANIS, 1988, p. 9)

Foi possível notar que se tem certa universalidade que permeia o fenômeno jurídico, indissociável do desenvolvimento do capital; essa universalidade, por sua vez, aparece de modo sistemático na esfera jurídica, tendo-se certo afastamento do Direito (da ciência do Direito) quanto à realidade efetiva (*Wirklichkeit*) e social e, em verdade, das concepções éticas do povo, para que se use a dicção de Lukács. Ao mesmo tempo, a mudança da configuração da esfera jurídica de modo mais ou menos relacionado com a hegemonia de uma determinada classe social é inseparável das "concepções éticas vivas e ativas no povo" – a posição positivista segundo a qual o Direito é um fruto do trabalho

[465] Márcio Naves, tratando da questão do socialismo e da supressão (*Aufhebung*) – mesmo que não use esse termo - das relações de produção subsumidas ao capital (ele diz "revolucionarização das relações de produção") chega a dizer: "ora, essa revolucionarização das relações de produção depende inteiramente da luta de classe operária contra a dominação burguesa, ela se verifica fora do campo de intervenção do direito burguês, em um terreno que é, rigorosamente, não-jurídico." (NAVES, 1998, p. 76)

dos próprios juristas, pois, na melhor das hipóteses, fica na superfície do fenômeno jurídico – trata-se de uma visão reificada (*verdinglich*) do ser social (*gesellschaftlichen Seins*). Deixa, em verdade, de perceber-se do essencial, reforçando o fetichismo que marca a forma jurídica, indissociável da universalização da forma mercantil subsumida aos imperativos do capital. Aquilo que poderia dar ensejo a algo mais próximo de uma "democracia da vida cotidiana" (tema esse ao qual o autor da *Ontologia do ser social* se dedicaria certamente em sua ética), escapa completamente ao Direito o qual, na medida mesma em que enfoca o processo jurídico e as decisões judiciárias afunda-se ainda mais em concepções fetichistas e que levam as decisões sociais a um plano estranho (*entfremdet*) ao controle coletivo e consciente dos homens.

O sistema jurídico não pode, pois, corresponder aos anseios populares salvo em hipóteses excepcionais em que as classes populares venham a conseguir momentaneamente impor aspectos isolados de suas concepções na esfera jurídica. Por esse lado, assim, tem-se o complexo jurídico em sua essência dissociado das "concepções éticas de um povo", até mesmo porque a expressão das classes populares depende de questões concretas, que envolvem uma luta contra classes sociais que se beneficiem do caráter substancialmente desigual do modo de produção capitalista. Ou seja, o campo jurídico é, até certo ponto, um campo de disputa hegemônica. Ao mesmo tempo, há de se reconhecer que se trata de um campo limitado, sendo inaceitável àqueles que se opõem às vicissitudes da sociedade civil-burguesa (*bürguerliche Gesellschaft*) permanecer no "terreno do Direito." Esse, como se vê, é em verdade o terreno do próprio capital. A transformação da própria vida cotidiana (*Alltagsleben*) dos homens e da mudança de suas condições de vida é uma questão político-social, e não jurídica. Para que as reivindicações possam passar ao plano jurídico, o confronto tem que ter se dado fora dessa esfera, não sendo possível se falar de "conquistas jurídicas" propriamente. Se há conquistas por parte daqueles que compõem as classes sociais exploradas, elas não se deram por causa do Direito, mas, em grande parte, apesar desse. O último sempre está relacionado com a especificidade do gênero humano em-si (*Gattungsmässigkeit an-sich)*, com a história da alienação (*Entfremdung*) humana e com a universalidade do domínio do capital. Essas classes, por seu turno, seguindo o raciocínio de Marx e Lukács, dependem da supressão (*Aufhebung*) do próprio metabolismo social do capital para que tenham real e efetivamente (*wirklich*) conquistas. E, nesse campo, há de se ressaltar que essas conquistas vêm de baixo e permeiam a própria vida cotidiana do homem comum, não podendo simplesmente ser

“concedidas”: há, pois, uma interação constante entre a “ética de um povo” e as mudanças substanciais contrárias ao domínio do capital. [466]

No que há de se destacar outro ponto importante. Também foi visto que a forma jurídica se impõe tendo consigo indiferença e hipocrisia, as quais, justamente, fazem parte da forma de sociabilidade burguesa. Desse modo, os imperativos jurídicos, em sua maioria, são negativos tendo como solo a reprodução capitalista na qual os sujeitos de direitos são importantes somente na medida em que se conformam à dominação cotidiana do capital. Assim, ao mesmo tempo em que há certa tensão entre ser (*Sein*) e dever-ser (*Sollen*) no Direito, essa tensão está reconciliada com a realidade da sociabilidade capitalista na qual, da oposição entre o burguês e o cidadão, tem-se a subordinação do último ao primeiro. No reflexo homogeneizante advindo da esfera jurídica tem-se a expressão de uma contradição social, pois. São, por conseguinte, as práticas jurídicas, mesmo que projetadas de modo idealista, essencialmente ligadas à práxis social em meio a uma sociabilidade contraditória e antagônica. A sugestão de Lukács para lidar com essa questão já foi mencionada: “afirmar, teórica e praticamente, a prioridade do conteúdo político-social em relação à forma jurídica.” Sempre é preciso se ter isso em mente ao tratar do modo como o marxista húngaro compreende o Direito. E, nesse meandro, a importância do desenvolvimento de uma ética seria decisiva, segundo o autor húngaro – com isso se tira o enfoque do campo jurídico e se traz o foco da teoria ao homem cotidiano, à vida cotidiana dos homens (*Alltagsleben*).

Os indivíduos defrontam-se com um mundo (*Welt*) tomando posições concretas diante de alternativas objetivas as quais podem ou não se contrapor de modo mais ou menos direto à manutenção da especificidade do gênero humano em-si (*Gattungsmässigkeit an-sich)* dizendo respeito a ética à vida cotidiana (*Alltagsleben*) dos homens e também às suas relações concretas, bem como à possibilidade (*Möglichkeit*) de controle consciente de relações sociais que, sob os imperativos do capital, aparecem como estranhas (*entfremdet*). Ou seja, a ética remete à própria superação (*Aufhebung*) do domínio do capital, e isso envolve a compreensão cuidadosa dos complexos particulares do ser social (*gesellschaftlichen Seins*), como o Direito.

[466] O uso da noção de ética é rechaçado por Pachukanis. Podemos dizer que, nessa esteira, Márcio Naves, que bebe em Althusser e no autor soviético, também se oporia ao uso da noção. No entanto, pelo que expomos, estamos de acordo com o que esse importante crítico do Direito diz: “ora, as transformações necessárias para que o modo de produção capitalista seja ultrapassado — revolucionarização das relações de produção, constituição de forças produtivas comunistas, extinção do Estado e do direito—, não podem ser ‘decretadas’ pelo núcleo dirigente.” (NAVES, 2000, p. 95)

## 4.3 Subsunção, interpretação jurídica e manipulação

Neste momento, já se pode tratar de aspectos do fenômeno jurídico mais tradicionalmente analisados na filosofia do Direito. Já se explicitou aspectos essenciais ao tema e que não são tratados normalmente seja na teoria jurídica seja na filosofia do Direito. É preciso notar que foi preciso um longo percurso que se pudesse chegar a esse ponto, que envolve assuntos caros à teoria jurídica. A subsunção da "norma ao caso concreto", a "interpretação das normas jurídicas" e a "segurança jurídica" [467] precisam ser vistas, certamente – isso será feito nessa parte de nosso escrito. No entanto, em uma crítica ontológica, como aquela realizada por Lukács, isso só pode ocorrer ao se ter em mente o processo pelo qual o Direito se consolida e a forma jurídica, tomada normalmente por evidente, permeia de modo abrangente as relações sociais de determinada sociedade. É evidente que aqui não podemos esgotar essas questões, dado que há somente esboços acerca desses temas no autor da *Ontologia do ser social*. No entanto, como estamos fazendo até aqui, pretendemos explicitar alguns pontos de partida importantes para uma efetiva (*wirklich*) crítica ontológica ao Direito.

Aquilo que foi tratado acima usualmente é desconsiderado ao se tratar do complexo jurídico; ao mesmo tempo, segundo o marxismo, o que foi dito é o essencial ao se tratar da esfera. Isso se relaciona, sempre é bom ressaltar, à importância atribuída por Marx e por Lukács à história, o que foi visto no segundo capítulo desse escrito em oposição à abordagem heideggeriana. Pelo que dissemos também é importante mencionar que a relação entre a ética (o modo concreto de vida e as aspirações de determinado grupo), a moral e o Direito é de grande relevância para o que tratamos aqui. Desse modo, é preciso ter em mente questões usualmente pensadas somente por meio de "lentes jurídicas", essas últimas as quais trazem questões próprias do "jurista" para tratar de temas que, cotidiana e usualmente, escapam muito ao âmbito deste. Para compreensão desses aspectos mencionados, é bom iniciar com uma passagem de Lukács, passagem essa que mostra que as determinações expostas acima são de extrema relevância ao mesmo tempo em que somente podem ser vistas de modo adequado em meio ao próprio movimento do real:

> Somente quando surgem sociedades maiores, cada vez mais socializadas, e a jurisdição e a jurisprudência se tornam tarefas sociais cada vez mais especializadas de um grupo particular de pessoas, coisas todas estas estreitamente associadas ao desenvolvimento da

[467] A questão é de grande relevo na medida em que, como aponta Tarso de Mello: "a ideia de segurança jurídica é tão central para o Direito moderno que há autores que chegam a identifica-la, mesmo, com o objetivo precípuo de todo o Direito." (MELO, 2009, p. 115)

> circulação das mercadorias, emergem estes problemas. As leis e as sentenças, neste estágio, não podem mais se limitar a vetar determinadas ações, para o direito se fazem cada vez mais importantes os motivos das transgressões, que são fixados em formas jurídicas. Porém deve-se observar que, frequentemente, tais considerações são colocadas à parte quando se trata de grandes crimes que colocam em causa a existência da sociedade. É sobretudo no direito privado – e aqui a ligação do direito com a circulação das mercadorias é transparente – que não feitas avaliações. (LUKÁCS, 1981 b, p. XCVI)

A emergência dos juristas, bem como a importância desses foi tratada acima. Viu-se que ao passo que os juristas se consolidam enquanto estrato social tende-se a ver a esfera jurídica como autônoma na medida mesma em que ela não é. O fetichismo da mercadoria e a expansão dos imperativos capitalistas foram relacionados com esse processo. Esse é o pano de fundo sobre o qual se pode tratar de leis e sentenças. Falar delas, porém, é muito importante. Isso se dá porque a forma jurídica somente se conforma social e concretamente em meio à particularização dos aspectos gerais do Direito. Ou seja, ao mesmo tempo em que não se pode deixar de tratar da forma jurídica, da ontogênese do Direito e das determinações que a acompanham, é preciso enxergar que o modo como a esfera jurídica se apresenta oculta suas determinações mais importantes. Essas últimas, no entanto, estão presentes em meio àquilo mesmo que as oculta, de modo que as sentenças, e as leis particulares, expressam aspectos decisivos à própria forma universal (uma universalidade irreal, como dito) do fenômeno jurídico.
Está-se, assim, em meio à ideologia liberal e "a ideologia liberal tem [...] uma falsa universalidade enquanto idealização da práxis da burguesia: pretende explicar todos os fenômenos da sociedade em forma abstratamente política ou abstratamente moral." (LUKÁCS, 2011 b, p. 178) O liberalismo, fruto da decadência ideológica da burguesia, é inseparável da consolidação do Direito e das problemáticas da teoria do Direito.

A hipocrisia e a indiferença mencionadas acima são constitutivas do próprio ser da esfera jurídica. [468] Isso não significa, porém, que para que a esfera possa realizar sua função na reprodução das relações capitalistas, isso só possa se dar enquanto aspectos de foro íntimo são desconsiderados nas operações "jurídicas". Em meio ao desenvolvimento histórico e concreto do ser social (*gesellschaftlichen Seins*), aspectos singulares passam a ser levados em conta, sendo a "moralidade puramente subjetiva" também relacionada ao modo como o Direito opera. Se as transgressões aos imperativos jurídicos são evitadas e a moralidade e a ética não são o essencial ao complexo jurídico, isso não significa que, diante das contradições capitalistas, não venham a influir no

[468] Diz Heller com correção, neste sentido: "o Direito [...] somente em casos excepcionais é interiorizado pelo homem cotidiano, só excepcionalmente, os mandatos e as proibições do Direito aparecem ao particular como mandatos e proibições morais." (HELLER, 2002, p. 309)

Direito. Disse Lukács, inclusive, que a mudança no ordenamento jurídico, pode ter por central "a viva interação com as concepções éticas vivas e ativas no povo". Assim, em meio ao desenvolvimento do complexo jurídico, inseparável do processo e das contradições capitalistas, o próprio motivo das transgressões – em determinadas circunstâncias - passa a ter importância, mesmo do ponto de vista do jurista, um ponto de vista limitado, como dito.

Isso se dá de maneira dupla: de um lado, tem-se em conta questões relativas ao foro intimo do "transgressor" as quais podem, de certo modo, inocentá-lo, ou ao menos atenuar a sua culpabilidade (questão essa pungente principalmente no Direito penal). Sendo o complexo jurídico inseparável da "ética de um povo" e da violência estatal, ele sempre transita entre a dominação pura e consenso, sendo importante certa "aceitação" das regras estatuídas por parte do povo. Essa aceitação seria muito difícil de ser conseguida caso a hegemonia da classe dominante fosse simplesmente baseada na violência e na imposição cega dos imperativos inerentes à manutenção da sociabilidade capitalista. Uma norma jurídica que proíba determinada conduta corriqueira, por exemplo, só pode ser aceita sob determinadas circunstâncias, as quais envolvem os motivos da transgressão. Assim, não só há uma prioridade ontológica da economia sobre o Direito – a conformação das relações sociais em sentido amplo, também neste campo de debate (os motivos da transgressão), é antes reconhecida que propriamente prescrita a partir da esfera jurídica. A "ética de um povo" não pode ser desconsiderada simplesmente, nem podem o ser também a vida cotidiana (*Alltagsleben*) dos homens - mesmo que haja o domínio da regulação legal e a abrangente no capitalismo.

Claro, há imperativos que decorrem da atividade jurídica. Isso, porém, não significa que eles tenham suas raízes somente nela – antes, eles partem da base objetiva dessa esfera. Com determinados motivos, relacionados a aspectos socialmente condenados, tem-se proibições aceitas pela população, ao passo que a mesma conduta realizada por motivos diversos pode não ser condenável socialmente. O Direito tem também sua sustentação na circulação de mercadorias subsumida ao capital, certamente. No entanto, isso somente é possível com um domínio que não é só realizado pela violência, mas também - e até certo ponto - amparado no "consenso", sendo a importância do discurso jurídico na formação do último central, como já destacado. No que se vê que emerge outro lado daquilo mencionado acima acerca das razões da transgressão: consideram-se questões de foro íntimo principalmente enquanto temas caros à "ética do povo" são tangenciados. O Direito aparece até certo ponto como um

campo de disputa hegemônica no qual considerar aspectos ligados à "moralidade puramente subjetiva" pode ser importante para que as tensões da sociedade capitalista sejam reconciliadas com a manutenção da mesma. Na crise da sociedade capitalista, que, segundo Lukács e Marx, em nível europeu, data já de 1848 (quando a burguesia deixa de ser uma classe social progressista) esse último aspecto destacado ganha força, sendo essencial ao se ter em mente a compreensão da política contemporânea, nessa linha de raciocínio, já inteiramente marcada pelo anacronismo da dominação burguesa.

Os acordos, os conchavos nos quais os juristas têm papel essencial, devem ser vistos nesse contexto. Nesses meandros, em que a esfera jurídica tangencia questões éticas, mas não vai a fundo das mesmas, é mesmo possível buscar uma crítica à própria sociabilidade capitalista. Isso, no entanto, escapa ao âmbito jurídico, dando-se, por assim dizer, apesar do Direito e não por causa dele.[469] Ou seja, podem aparecer na esfera jurídica questões relacionadas ao próprio modo de vida concreto das pessoas; isso, porém, se deve à importância das relações sociais que são transpostas ao plano jurídico como "relações jurídicas" e, nunca, à própria conformação "jurídica" dessas relações. Sempre é preciso "afirmar, teórica e praticamente, a prioridade do conteúdo político-social em relação à forma jurídica." Tem-se um entrave fundamental e, nesse contexto, "o capitalismo só é progressista na medida em que cria as condições de sua própria abolição." (LUKÁCS, 2011 b, p. 104) Os limites "jurídicos" – leiam-se os limites relativos à própria existência da sociedade capitalista, e de modo mais abrangente à existência do próprio capital - se impõem de modo que "tais considerações são colocadas à parte quando se trata de grandes crimes que colocam em causa a existência da sociedade". Deste modo, ao passo que os motivos da transgressão dos imperativos "jurídicos", em verdade motivos político-sociais, podem ser levados em conta por questões ligadas à hegemonia em determinada sociedade, isso tem limites nas próprias determinações do capital, as quais, em geral, permanecem intocadas por meio da atuação jurídica. É possível que isoladamente essas determinações possam ser atingidas, no entanto; isso somente ocorre quando, na expressão popular, "é melhor perder o anel que perder os dedos". [470]

---

[469] Mesmo alguém que valoriza a noção de Direito alternativo, como Oscar Correas, ao final, vem a reconhecer esse fato na medida em que diz que "a alternatividade pode não estar em certas normas, no direito mesmo, em seu sentido deôntico, mas em seu sentido ideológico e em outros discursos que "utilizam" o discurso do Direito." (CORREAS, 1994, p. 74)

[470] Sobre a questão vale a pena remeter a *Para além do capital*. Cf. MÉSZÁROS, 2002.

A propriedade privada dos meios de produção, por exemplo, dificilmente é atingida, sendo, por exemplo, considerada fundante da própria sociabilidade humana (e não só da sociabilidade burguesa) no âmbito do Direito civil, em que a propriedade de uma escova de dentes e de um latifúndio parecem por vezes ter a mesma importância. Sobre esse assunto, diz Lukács, "é sobretudo no direito privado – e aqui a ligação do direito com a circulação das mercadorias é transparente – que são feitas avaliações." [471] Nesse sentido, é possível que questões relevantes à vida concreta das pessoas possam ser trazidas ao plano jurídico e lá debatidas de modo mais ou menos progressista; porém, no âmbito mencionado, a base dos problemas sociais somente pode ser reconhecida, nunca, superada, suprimida (*aufgehoben*). O Direito, nesse sentido preciso, é ontologicamente avesso à mudança social, ele nunca pode ser, deste modo, um real instrumento de transformação, nunca pode ser revolucionário, pois.

Vê-se, assim, que a avaliação sobre motivos de transgressões, bem como das consequências de cada norma são importantes. Não é possível desconsiderá-las. É também por meio delas que o Direito vigente se conforma. No entanto, isso tudo se dá na medida em que se tem a forma mercantil como indissociável da forma jurídica – e a manutenção dessa indissociabilidade mesma passa pelas avaliações singulares. A importância das decisões acerca da propriedade privada, portanto, é grande e determinadas posições sobre a questão vêm mesmo a ser vedadas nos ordenamentos jurídicos na medida em que atingem o âmago da produção capitalista. Porém, é preciso sempre que se tenha em mente a mencionada necessidade de se "afirmar, teórica e praticamente, a prioridade do conteúdo político-social em relação à forma jurídica." Com isso, não é tanto o título de propriedade que é relevante, mas as relações concretas que são refletidas nas categorias jurídicas – a situação não muda substancialmente, por exemplo, se a titularidade da propriedade dos meios de produção passa do indivíduo ao Estado, ou mesmo à "coletividade", caso a estrutura hierárquica do capital seja ainda mantida.[472] Ou seja, mesmo que o Direito seja um campo de disputa hegemônica, essas

[471] Novamente, nesse ponto é importante salientar a semelhança da posição de Lukács com aquela de Pachukanis (principalmente tendo-se em conta a noção de contrato, tratada anteriormente e que, é basilar ao Direito privado como um todo): "a troca de mercadorias pressupõe uma economia atomizada. Os vínculos entre as diversas unidades econômicas privadas e isoladas são mantidos a cada vez que os contratos são firmados." (PACHUKANIS, 1989, p. 35)

[472] O ponto é importante, pois, reforça a ligação que estabelecemos entre o Direito e o capital (e não só o capitalismo). Mesmo na sociedade soviética (uma sociedade não capitalista, mas que mantém o domínio do capital – Cf. MÉSZÁROS, 2002) isso resta claro. Assim, mesmo que provavelmente não concorde com o que dissemos agora disse Naves (que parte muito mais de Bettelheim que de Mészáros na crítica à URSS) sobre a relação entre Direito e capital, podemos usar em defesa de nossa tese uma afirmação de Naves sobre a compreensão stalinista do socialismo – concordamos no essencial com o juízo segundo o

disputas se dão no campo da hegemonia do capital – só rompendo-se com esse terreno é possível remeter a uma crítica efetivamente (*wirklich*) ontológica, ao capitalismo. [473]

Nesse sentido, mesmo que partindo de concepções diferentes sobre o marxismo (Naves parte, sobretudo, de uma vertente althusseriana) pode-se concordar com o que diz Márcio Naves, talvez o maior crítico marxista e brasileiro do Direito:

> A classe operária não tem o "direito" de exercer a violência de classe, porque ela a exerce para além do campo da legalidade burguesa, e para exercê-la ela tem de negar o direito. (NAVES, 1997, p. 64)

Portanto, é preciso que fique claro: esse campo de disputa, de luta, pode-se mesmo dizer, de antagonismos classistas, não é um campo neutro, mas o terreno por excelência do domínio burguês. Nesse campo e que são travadas batalhas - que podem ser mais ou menos importantes dependendo da situação - sempre um processo social de reconciliação com as contradições capitalistas que configura a esfera jurídica. Trata-se de um complexo social o qual, como todos os outros, só se mantém em meio ao processo social concreto. E sem as determinações que apontamos acima não se pode compreender esse processo quando ele diz respeito ao Direito; nesse sentido, seguindo aquilo apontado nesse texto, Naves está corretíssimo ao dizer que a violência revolucionária de classe, violência essa que busca suprimir (*aufheben*) o capital, está a rigor fora do campo jurídico. O campo do Direito não é nem pode ser um campo neutro, por mais que se apresente de modo "técnico-jurídico". Essa apresentação mesma decorre do processo descrito acima, em que a noção de democracia é esvaziada e a burguesia deixa de ter um papel social progressista – trata-se do contexto de decadência ideológica. E é importante destacar que um socialismo que parta das categorias jurídicas também estaria fadado ao fracasso. Diz também Márcio Naves nesse contexto:

> Nessas condições, o respeito à democracia ("socialista"), a submissão à legalidade ("socialista"), o culto ao direito ("socialista"), têm o mesmo significado que tinham na sociedade burguesa. (NAVES, 1997, p. 65)

---

qual nessa compreensão redutora e deformadora do marxismo: "o socialismo é concebido juridicamente como a simples transferência da propriedade privada para o Estado, de sorte que a única modificação que se processa nessa operação é a mudança do titular do domínio." (NAVES, 2000, p. 165)

[473] Para se tratar de modo mais cuidadoso da questão é preciso levar em conta a seguinte passagem: "assim como outrora a burguesia, em luta contra a nobreza, durante algum tempo arrastara atrás de si a concepção teológica tradicional de mundo, também o proletariado recebeu inicialmente a concepção jurídica e tentou contá-la contra a burguesia. As primeiras formações proletárias, assim como seus representantes teóricos, mantiveram-se estritamente no jurídico 'terreno do direito', embora construíssem para si um terreno do direito diferente do da burguesia." (ENGELS; KAUTSKY, 2012, p. 20)

Com esse apontamento, o marxista brasileiro expressa corretamente o fato de as sociedades do chamado "socialismo real" não terem efetivamente (*wirklich*) sido socialistas (fato esse que, mesmo Lukács, por muito tempo demorou a aceitar). Mantendo-se as estruturas hierárquicas do capital e mantendo-se a "legalidade", o "Direito" e a "Democracia" supostamente socialistas, tem-se ainda subordinação aos imperativos sociometabólicos do capital. Nesse sentido, estipula-se a necessidade de supressão (*Aufhebung*) da esfera jurídica, sendo preciso, para isso, remeter "para além do capital", para que utilizemos a dicção de Mészáros. O espaço de superação das vicissitudes do capitalismo não é jurídico, pois; é político-social.

Sem se ter em conta o processo social concreto e histórico no qual as classes sociais entram em conflito e os indivíduos têm papel mais ou menos relacionados aos distintos interesses dos grupos sociais, as determinações mencionadas são vazias. A hegemonia capitalista, na qual o Direito tem função de enorme importância, está assentada na manutenção das bases da relação-capital, sendo essa manutenção um processo, sempre. Depois de determinado ponto, tem-se um processo que não leva ao desenvolvimento da personalidade do homem, mas ao aviltamento da mesma, barrando as possibilidades (*Möglichkeit*) e as capacidades humanas. Ou seja, tem-se a reposição diuturna da alienação (*Entfremdung*). Em meio a esse processo, o Direito passa a se expressar de modo crescentemente manipulado, tendo-se por central a adequação entre as condutas individuais e a forma geral da norma jurídica. No que destaca Lukács:

> Cada vez mais forte se torna a necessidade social que as consequências jurídicas de uma ação sejam calculadas antecipadamente da mesma maneira que as próprias transações econômicas. Faz-se, assim, atual o problema da subsunção e com ela aquelas discrepâncias específicas que dela resultam. (LUKÁCS, 1981 b, p. CIII)

A subsunção, ou seja, a adequação do caso particular à norma geral é um dos assuntos mais caros à teoria jurídica. Ela aparece como central nesse nível de nossa análise: tem-se uma forma universal e geral a qual, para se configurar como tal, precisa ser individualizada e particularizada. Tanto a forma jurídica é impensável sem as normas individuais e as aplicações das mesmas, como as últimas não podem sequer existir enquanto Direito sem a universalidade mencionada. E é nesse contexto, posterior à consolidação da forma jurídica e posterior à decadência da burguesia enquanto classe revolucionária, que há de se falar da preponderância de elementos manipulatórios no Direito. É somente então que a abordagem "técnico-jurídica" não só concebe a si mesma como apartada das contradições sociais, mas também o faz por meio do cálculo

assentado sobre a reificação (*Verdinglichung*) das relações sociais capitalistas. Somente assim pode-se compreender o processo em que "o pensamento juspositivista, durante o século XX, tendeu rapidamente à plenificação da técnica." (MASCARO, 2012, p. 337)

Agora que já se tratou das determinações que acompanham a esfera jurídica, é possível ver que mesmo o mais clássico dos temas da teoria jurídica é indissociável de temas relativos à economia capitalista: o cálculo que opera também na esfera econômica aparece com força em meio à problemática da subsunção. Relacionada à esfera mercantil (esta última subsumida aos imperativos do capital) a universalidade do Direito passa pela sistematização, pela homogeneização do conteúdo social. Essa homogeneização, por seu turno, implica em ser possível tratar do conteúdo social das normas jurídicas essencialmente nos mesmos termos, desconsiderando diferenças qualitativas fundamentais. [474] A manipulação começa com essa reificação (*Verdinglichung*) do aspecto político-social, que passa a ser visto como "jurídico" – trata-se da homogeneização mencionada pelo marxista húngaro. E as implicações disso são grandes quando "cada vez mais forte se torna a necessidade social que as consequências jurídicas de uma ação sejam calculadas antecipadamente". Tornando o conteúdo social concreto algo abstrato e idealistamente redutível ao mesmo parâmetro de medida, têm-se os critérios da própria sociabilidade que dá base ao fenômeno jurídico: nesse sentido o cálculo mencionado se dá "da mesma maneira que as próprias transações econômicas." Ou seja, não está efetivamente (*wirklich*) o Direito ligado a qualquer processo de racionalização redutor ou a qualquer espécie de "razão instrumental" – esses termos devem ser vistos como problemáticos a uma crítica ontológica. Em verdade, o campo jurídico é permeado pelo cálculo e pela reificação devido ao seu real substrato: o capital. O processo pelo qual se tem a preponderância do tecnicismo no Direito é o mesmo em que se tem a decadência ideológica da burguesia.

A centralidade da problemática da subsunção, pois, está ligada à consolidação da forma jurídica, essa última a qual propicia nesse campo uma norma de âmbito geral. Liga-se também ao momento em que a concepção jurídica de mundo não mais se coloca a favor da emergência de uma nova ordem – o sistema jurídico já toma a ordem do capital como dada e, em verdade, como medida. Deste modo, o fato de a aplicação da norma geral no caso singular envolver o cálculo que se dá "da mesma maneira que as próprias transações econômicas" não é surpresa. A subsunção é o ato pelo qual as

[474] Viu-se isso acima ao se tratar do contrato, por exemplo, bem como da noção de liberdade e de igualdade relacionadas a esse.

práticas sociais concretas são julgadas de acordo ou desacordo com a forma jurídica e, por conseguinte, com a especificidade do gênero humano em-si (*Gattungsmässigkeit an-sich)*. Esse ato é algo que se relaciona aos processos reais e históricos de modo que, se a imposição dessa forma de universalidade (irreal) precisar da violência estatal, isso não causa problemas aos olhos do jurista. É visto, não como um ato político e, como tal, de dominação classista, mas como uma decorrência "lógica" da lei. E isso é de grande importância porque, na medida mesma em que se tem um ato individual por central à teoria jurídica (aquele da subsunção), esse ato é efetivo (*wirklich*) enquanto "a estrutura permanece substancialmente em pé, já que as adjunções as quais se articulam, se reagrupam, etc. são exatamente da mesma natureza (subsumida, geral)." (LUKÁCS, 1981 b, p. XCIV) A subsunção "jurídica" só se dá ao passo que a universalidade (do capital) que lhe dá base permanece como mediadora na vida cotidiana (*Alltagsleben*).

A crítica ao logicismo, que fora tão importante à ontologia de Lukács (principalmente quando esse critica Hegel, mas também quando ataca o stalinismo) aparece aqui, pois. E o faz de modo mais concreto que anteriormente na medida em que ao passo que a esfera jurídica pretende operar de modo "lógico", as relações reais são eclipsadas e o Direito aparece essencialmente como um campo de especialistas. No que, novamente, vem à tona o caráter, até certo ponto, estranho (*entfremdet*) às concepções éticas por parte do Direito. Com a subsunção por central, são as técnicas jurídicas de interpretação que tomam a dianteira, vendo-se o conteúdo social que permeia a esfera jurídica como algo reificado (*verdinglich*). Tendo-se em vista o desenvolvimento e as contradições da sociedade civil-burguesa (*bürguerliche Gesellschaft*) abordados acima, pode-se concordar com aquilo que diz Alysson Mascaro sobre a técnica e o cálculo que permeiam o ser do Direito:

> Ora, esse tipo de instrumentalização do direito não obedece a um critério pedagógico, educacional, ético, de reforma da sociedade e dos indivíduos. Seu objetivo principal, pelo contrário, é o de ser uma técnica. O direito, no capitalismo, é convertido a um cálculo. (MASCARO, 2012 b, p. 82)

Só se pode dizer que o Direito é instrumental, que perde seu substrato democrático-revolucionário depois do momento em que a burguesia deixa de ser uma classe social progressista. A partir desse momento, o modo como opera a esfera jurídica traz consigo a adequação à especificidade do gênero humano em-si (*Gattungsmässigkeit an-sich)*, à universalidade da forma mercadoria subsumida ao domínio do capital. Nesse sentido, o caráter técnico do Direito, e a calculabilidade a isso relacionada, trazem

consigo a não centralidade das demandas éticas do povo (nos termos colocados por Lukács acima, ligados à própria vida concreta do homem comum) – ao invés de se considerar os anseios populares, têm-se os atos individuais vistos essencialmente como algo a ser subsumido a uma universalidade, em verdade, à própria universalidade do capital. Nesse sentido, mesmo a aplicação de uma lei em um caso singular, expressa uma relação social na qual o controle consciente das condições de vida está excluído, restando a conformação das individualidades a uma potência cujo controle é estranho (*entfremdet*). O cálculo permeia o Direito, pois. No entanto, isso se dá só na medida em que as próprias relações sociais são apreendidas em suas superficialidades, o que se liga tanto ao processo de decadência burguesa quanto ao caráter fetichista da divisão do trabalho que marca as sociedades capitalistas já em crise. O alvo principal de Lukács, pois, não é a apreensão tecnicista e reificada (*verdinglich*) que o jurista tem das relações sociais, mas a conformação objetiva do complexo jurídico, a qual dá ensejo a isso.

Sendo a subsunção, como todo o imperativo jurídico, algo que reflete relações sociais, tem-se que ela, por mais "técnico-jurídica" que seja, expressa a imposição, por vezes diretamente violenta, da manutenção da generalidade do domínio do capital. Tem-se a imposição da "pré-história do gênero humano", da história da alienação (*Entfremdung*) humana. Diante disso, manifestando o ímpeto marxista de "afirmar, teórica e praticamente, a prioridade do conteúdo político-social em relação à forma jurídica" diz Lukács sobre o assunto, tão recorrente no ensino jurídico:

> Quando se fala do ser social (*gesellschaftlichen Seins*), em cada conexão entre a lei e o caso particular deve se apresentar este problema [a calculabilidade]. Aqui, porém, [ela] adquire uma figura particular pelo fato de que a posição teleológica (a lei) deve suscitar uma outra posição teleológica (a sua aplicação), através da qual a dialética antes indicada, o conflito entre o interesse de classes que daqui deriva, se torna o momento por último determinante, sobre o qual se explicita a subsunção lógica somente como forma fenomênica. (LUKÁCS, 1981 b, p. CIII)

A subsunção parece ser algo essencialmente "jurídico" somente na medida em que não é. A aparência "lógica" da subsunção (tão criticada por Lukács) do caso singular à norma geral é a expressão idealista da subsunção da atividade concreta dos homens reais e cotidianos aos imperativos do capital, esses últimos os quais dão forma ao próprio Direito. O essencial nesse momento a que tanto se dedicam os juristas, pois, não é a "lógica jurídica", mas o conflito social, expresso, sobretudo, como "o conflito entre interesses de classe". O principal nas sociedades capitalistas está na conformação das lutas de classe, portanto, sendo o campo jurídico secundário em relação a essa – há uma prioridade ontológica das primeiras frente ao último. A forma fenomênica desse

conflito é aquela da "lógica jurídica" a qual, ao se mostrar, oculta a sua essência, ao ter como parâmetro a forma jurídica, passa pela reificação (*Verdinglichung*) do conteúdo político-social. A conexão entre "a lei e o caso particular" é só a superfície da totalidade social envolvida com o ser do Direito. O conflito classista é o "momento por último determinante" quando se trata da esfera jurídica, sendo o cálculo e a calculabilidade momentos ligados à reificação das relações sociais capitalistas, o que, como já dito, envolve enxergar a relação-capital como base imutável da sociabilidade em geral.

Só se pode ter o cálculo na dianteira do Direito quando o primeiro se configura como momento de importância central na manipulação, manipulação essa "técnico-jurídica" e ligada à dominação burguesa: assim, o cálculo e a subsunção jurídicas dificilmente podem se colocar contra a hegemonia do capital, tendo-se conquistas populares eventualmente expressas no Direito, não devido a esse, mas apesar desse.

Trata-se, assim, de um complexo social ligado não só à aceitação da ordem existente e do ordenamento jurídico que procura legitimar essa ordem como "normal" – ele relaciona-se com a manutenção dessa ordem na medida em que expressa a manipulação, típica do positivismo, um fruto da decadência ideológica da burguesia. No contexto do capitalismo manipulatório, tratado por nós no segundo capítulo, Lukács diz o seguinte em uma passagem que pode dar grande apoio ao que estamos tratando:

> A cientificidade "pura" das pesquisas singulares perdeu cada vez mais seu contato fortemente presente com a filosofia. O positivismo e o neopositivismo que passaram a dominar na pesquisa reduziram cada vez mais seus traços filosoficamente generalizantes, para funcionar como um compêndio puramente prático, meramente eficiente, das pesquisas singulares, como uma metodologia inteiramente subordinada a elas. (LUKÁCS. 2010, p. 140)

As ciências particulares, dentre elas o Direito, perdem o contato com as grandes questões que marcam a emergência da sociabilidade burguesa – essa última não é mais problematizada; antes é suposta. Isso, como já visto, é um sintoma da decadência ideológica da burguesia e fica patente no período posterior à Segunda Guerra Mundial, período em que tanto Lukács como Heidegger desenvolvem parte de suas obras. As "ciências", depois de certo ponto, perdem o contato com a filosofia e, com isso, ficam adstritas a campos restritos, como o "técnico-jurídico". Tem-se uma teoria, certamente. De certo modo, pode-se mesmo dizer que se tem também uma filosofia. No entanto, essas ultimas estão subordinadas às questões que cotidianamente se impõem para a prática que se enquadre na reprodução da sociabilidade capitalista, a qual é reificada (*verdinglich*) nessas ciências particulares. Há, pois, construtos teóricos os quais não têm

capacidade alguma de criticar o existente e de efetivamente (*wirklich*) compreender as contradições presentes na sociedade civil-burguesa (*bürguerliche Gesellschaft*) – toma-se como ponto de partida a positividade dada de imediato, permanecendo-se na superfície do fenômeno social e ratificando a alienação (*Entfremdung*) que marca a vida cotidiana (*Alltagsleben*) do homem na sociedade capitalista. Ao mesmo tempo, eleva-se essa superficialidade ao status de "ciência", a qual vem a se confundir com a apologia do existente.[475] Tem-se, assim, algo criticado com vigor tanto por Heidegger como por Lukács (tanto a alienação, como a segregação do pensar em áreas estanques do conhecimento). O autor húngaro, porém, foi explícito em suas críticas ao complexo jurídico, mostrando, inclusive, que somente se pode entender o caráter impessoal (*das Man*) da ditadura da opinião pública *(Diktatur der Öffentlichkeit)* e da esfera pública criticado por Heidegger ao se compreender simultaneamente a decadência burguesa e a conformação concreta dessa, a qual não prescinde do Direito.

A "cientificidade 'pura'", pois, aparece como racional na medida mesma em que se trata, em verdade, de "uma nova forma de irracionalismo, envolto em uma roupagem aparentemente racional", para que se use a dicção lukacsiana. A teoria e a filosofia que marcam as ciências particulares acabam por ter a função de enveredar o funcionamento do existente de modo imediato, sendo efetivas (*wirklich*) ao ratificar a alienação (*Entfremdung*) que marca a vida cotidiana (*Alltagsleben*). Tem-se, assim, um "compêndio puramente prático, meramente eficiente" subordinado às pesquisas particulares cujo tema é delimitado no âmbito da problemática de cada área específica. No Direito, por exemplo, vem-se a se estudar determinadas normas, as suas interpretações possíveis dessas, etc. Mesmo a filosofia jurídica vem a se subordinar à problemática advinda da atividade imediata do jurista; e isso se dá a tal ponto que um grande filósofo do Direito chegou a dizer que, em verdade:

> A tarefa do pensamento jurídico consiste em conceitualizar as normas jurídicas de tal modo que sejam reduzidas a um ordenamento sistemático, expondo assim o direito vigente de forma mais simples e conveniente possível. (ROSS, 2003, p. 204)

Ou seja, a conveniência ao pragmatismo do capitalismo manipulatório torna-se critério, "reconhecendo-se" algo que deveria ser criticado com radicalidade – relações sociais estranhas (*entfremdet*) ao controle social são a verdadeira medida do Direito.

[475] Pode-se dizer, nos termos de Lukács, que a ciência do Direito, nesse sentido, é apologética: "qual é, de fato, o núcleo de toda a apologética? É a tendência a permanecer na superfície dos fenômenos, ignorando os problemas mais profundos, essenciais e decisivos." (LUKÁCS, 2010 b, p. 201)

Deste modo, com a evolução do próprio capitalismo têm-se as ciências particulares configuradas de modo fetichista, sendo os temas tratados nessas "ciências" relacionados, no caso da esfera jurídica, intimamente à função do jurista, e, não raro, a nada mais. A profundidade com a qual é tratado o Direito, deste modo, é mínima. E isso não decorre só da formação deficiente dos juristas (embora isso possa ter alguma influência na questão): é uma tendência objetiva de desenvolvimento do capitalismo. Permanecer na superfície do fenômeno, assim, é visto pelo jurista e pelo cientista do Direito como um grande mérito de um pesquisador, sendo, inclusive, a cientificidade da teoria jurídica decorrente do se ater a esse âmbito insuficiente. Trata-se de uma fetichização do ato singular do jurista, ato insuprimível, mas também indissociável das determinações da esfera jurídica, relacionadas ao âmago da sociedade civil-burguesa (*bürguerliche Gesellschaft*). Sobre isso Lukács tem uma passagem elucidativa:

> Nenhuma lei, artigo de lei, etc., é possível sem uma particularização que o determine, pelo mero fato de que o ponto final de toda a jurisdição é a aplicação ao caso singular. Mas isso não contradiz a supremacia categorial da generalidade neste terreno. Pois os princípios que o determinam têm que expressar-se em uma forma geral para manifestar a essência do Direito; a particularidade e a singularidade são em parte objetos em parte meios de execução desse domínio da generalidade. (LUKÁCS, 1966 c, p. 222)

O processo de sistematização e autonomização da esfera jurídica culmina no fetichismo da prática jurídica, fetichismo esse presente na vida cotidiana (*Alltagsleben*) daqueles envolvidos no ensino de Direito (tanto na docência quanto na posição de alunos). Essa prática é vista como autônoma e como decisiva enquanto nunca pode ser isso que pretende. Tem-se, então, o elogio à atividade jurisdicional, elogio o qual vem juntamente com a aceitação das determinações do capital e do ater-se à superfície do fenômeno jurídico. Esse enfoque – a centralidade da atividade jurisdicional na ciência do Direito –, portanto, é muito mais índice das vicissitudes inerentes à esfera depois de certo ponto do desenvolvimento do capitalismo que a conformação efetiva (*wirklich*) do Direito como uma ciência (no sentido dado a esse termo por Lukács e Marx). Seguindo os últimos, podemos dizer que a própria cientificidade da "ciência" jurídica vem na esteira de "uma nova forma de irracionalismo, envolto em uma roupagem aparentemente racional." A própria ciência particular jurídica, em meio ao capitalismo manipulatório, é uma forma de apologia do presente.

As razões para que isso ocorra permeiam a própria estrutura da esfera jurídica, marcada pela decadência da burguesia. Efetivamente *(wirklich*), "nenhuma lei, artigo de lei" são possíveis sem uma particularização – a universalidade da forma jurídica, como

dito, não prescinde das determinações particulares e singulares. Isso, no entanto, não significa que seja a particularização de uma norma jurídica específica o momento preponderante (*übergreifendes Moment*) ao ser do Direito; antes, para que essa particularização possa se dar, há de se ter uma norma de caráter geral, somente possível devido ao processo que narramos acima, indissociável da conformação da especificidade do gênero humano em-si *(Gattungsmässigkeit an-sich),* da história da alienação humana (*Entfremdung*). Também é preciso que a divisão do trabalho se desenvolva de tal modo que os juristas tenham funções de grande importância estando a teoria jurídica preocupada primordialmente com a questão da subsunção, com a aplicabilidade prática. Essa última aparece como decisiva à "ciência jurídica", a qual vem a deixar de lado sua ontogênese e passa a ter como centro organizador a jurisdição e as implicações dessa. E, quando se tem em mente esse último aspecto ressaltado, é bom lembrar que, com a subsunção por central à "filosofia jurídica", tem-se o Direito como uma "esfera da vida social na qual as consequências dos atos, a possibilidade do êxito, os riscos e as perdas são calculados de modo análogo àquele que acontece no mundo (*Welt*) econômico." (LUKÁCS, 1981, p. XCVII) A reificação (*Verdinglichung*) das relações sociais passa a ser critério de cientificidade.

Neste sentido, questões ligadas à ética e à moral são classicamente separadas daquelas condizentes com a cientificidade do Direito – só aparecem na medida em que estão subsumidas às relações reificadas (*verdinglich*) na forma jurídica, às próprias relações capitalistas. Como consequência, em meio ao cálculo, que pressupõe a reificação (*Verdinglichung*) das relações sociais, vem à tona a noção de segurança jurídica, a pedra de toque de grande parte das considerações dos juristas. Segundo essa noção, a estabilidade dos contratos e das relações sociais é primordial, e ela é expressa na estabilidade das normas jurídicas que regulam a atividade social. Assim, não seria aceitável, por exemplo, uma intervenção da esfera jurídica que buscasse transformar real e efetivamente (*wirklich*) a atividade econômica. Sequer seria desejável uma intervenção política nesse sentido, sendo importante resguardar a "segurança" com a qual as pessoas atuam na sociedade civil-burguesa (*bürguerliche Gesellschaft*).

Deste modo, passam a ser parte da vida cotidiana (*Alltagsleben*) absurdos os quais, do ponto de vista "jurídico", nada têm de irracionais:

> A ideologia da segurança jurídica incute na sociedade que o papel do juiz é mesmo o de manter a "ordem", seja ela qual for, de modo que são muito mais convincentes os argumentos de neutralidade e da cientificidade do magistrado do que suscitar uma razão concreta como a fome, por exemplo! (MELO, 2009, p. 132)

Tem-se a aparente autonomia da esfera jurídica expressa de modo claro. Ao passo que o complexo jurídico trata efetivamente (*wirklich*) de relações sociais e na medida em que tais relações são relações sociais indissociáveis da produção capitalistas, o ideal de segurança jurídica encontra-se relacionado à pretensa auto-suficiência do Direito, ao caráter sistemático do mesmo.[476] Mas, principalmente, está ligado à manutenção dos contratos firmados juridicamente e relacionados não só à segurança "jurídica", mas à segurança das relações de produção capitalistas. Ao se albergar a "segurança jurídica" como um parâmetro interpretativo das normas jurídicas, o que acontece com muita frequência, tem-se concomitantemente como parâmetro a busca de "estabilidade" nas próprias relações de produção. Para que se diga de modo direito: o Direito passa a se relacionar à atividade de "manter a ordem, seja ela qual for". A exploração, o aviltamento da personalidade, o fetichismo são medida.

Se, como se diz na vida cotidiana (*Alltagsleben*) do jurista e na prática jurídica, "os contratos devem ser cumpridos", isso não se dá tanto por critérios morais ou éticos que permeariam a ciência jurídica, mas por as determinações mais gerais do fenômeno jurídico serem inseparáveis das determinações do capital e da especificidade do gênero humano em-si si *(Gattungsmässigkeit an-sich)*. Deste modo, quando se tem em conta a particularização das normas gerais, "a particularidade e a singularidade são em parte objetos em parte meios de execução desse domínio da generalidade". Não que não possa haver interpretações e particularizações de normas que possam dar ensejo a posições mais ou menos progressistas; isso, por vezes ocorre efetivamente (*wirklich*).[477] No entanto, a ocorrência dessas interpretações sempre se dá na medida mesma em que as disputas hegemônicas ficam adstritas ao "terreno do Direito", com tudo que isso

[476] Nesse ponto, partindo de Lukács, Vaisman destaca: "na análise da ideologia do direito, o critério válido é, portanto, a verificação se, mesmo que falso, o seu ser-precisamente-assim é capaz de desempenhar uma função de regulação e ordenação da vida socioeconômica de forma eficiente. Desse modo, o direito, apesar da reflexão deformante da realidade que lhe é típica, desempenha função social bem determinada pelo "processo abstrativo objetivante" que o caracteriza. Adquire essa função ideológica não porque seja falso, mas precisamente porque na sua 'falsidade gnosiológica' opera eficazmente em relação a dadas necessidades decorrentes dos conflitos sociais." (VAISMAN, 2010, p. 53)

[477] Isso se dá a despeito do Direito e não por causa dele – no caso, a decisão judicial deve ir contra parâmetros estabelecidos pelas doutrinas mais aceitas, vindo a ideologia daquele que opera o Direito à tona. Como explicita Melo: "quando o magistrado erige a função social da propriedade a princípio interpretativo do sistema, incluindo-a já entre os elementos essenciais da petição inicial pela via do 'fundamento jurídico', já se instaura a valoração que será dada à ocupação. Obviamente, o fato de ter sido incluída a disciplina constitucional da propriedade na consideração da questão possessória demonstra, por si só, que, no caso, o caráter possessório será relativizado pelo reconhecimento da superioridade dos princípios constitucionais. Tal interpretação, contudo, não decorre do fato dessa superioridade, mas, antes, de uma visão de mundo específica, que vai dar sentido ao princípio." (MELO, 2009, p. 96)

implica.[478] Nesse terreno há manipulação e as questões sociais decisivas aparecem de maneira deformada, somente com as vestes "jurídicas". É impossível, ao se pressupor o Direito como um campo de disputa em que se tivesse uma atuação efetivamente crítica, "afirmar, teórica e praticamente, a prioridade do conteúdo político-social em relação à forma jurídica." Segundo a *Ontologia do ser social*, isso transparece no positivismo de modo patente, sendo preciso se destacar a seguinte passagem:

> De maneira que, no positivismo, o Direito vigente de cada momento se torna um campo prático de grande importância, cuja gênese social e cujas condições sociais de desenvolvimento aparecem, ainda que no plano teórico, cada vez mais indiferentes em relação a sua aproveitabilidade prática. O novo fetichismo, portanto, consiste no fato de que o Direito é tratado – sempre *rebus sic standibus* – como um campo fixo, compacto, determinado com univocidade "lógica" e, desta forma, é objeto de pura manipulação não somente na práxis, mas também na teoria, onde é entendido como um complexo fechado na própria imanência, autossuficiente, acabado em si, que apenas é possível manejar corretamente mediante a lógica jurídica. (LUKÁCS, 1981 B, p. XCVIII)

Aquilo que foi apontado acerca do positivismo que se impõem na filosofia do capitalismo manipulatório posterior à Segunda Guerra Mundial é evidente no Direito também. Já havíamos apontado isso tratando da "ciência jurídica", uma ciência particular. Agora, porém, já se têm elementos que mostram como as determinações do fenômeno jurídico apontadas acima se relacionam de modo a estabelecer o Direito como um âmbito essencialmente manipulatório e eivado pela alienação (*Entfremdung*), o que é patente na própria atividade diuturna daquele que lida com ele, o próprio jurista.

Para o positivismo jurídico (que é visto agora em meio ao capitalismo posterior à Segunda Guerra Mundial) o essencial é o "Direito vigente de cada momento".[479] Esse último aparece fetichizado, autonomizado, como se fosse algo por si só evidente à vida

---

[478] Nesse ponto de nossa análise, vale trazer a síntese de Ester Vaisman sobre alguns aspectos essenciais ao fenômeno jurídico em Lukács: "em síntese, a esfera jurídica e os juristas de profissão surgem para ordenar e regulamentar as atividades econômicas, as quais, a partir de certo grau de complexificação, seriam impossíveis sem tal regulagem. O direito é um corpo coerente e sistemático, que serve de instrumento, pois, para a resolução dos conflitos sociais (em sentido amplo) cotidianos imediatos, derivados do contexto produtivo. Resolução essa que é dada a partir da perspectiva da classe dominante, numa expressão, todavia, maximamente generalizante, ao limite da sociabilização concreta alcançada. Assim, o direito, dentre as formas específicas de ideologia, é aquela que desempenha a função mais restrita, ou seja, mais colada à imediaticidade da vida cotidiana (*Alltagsleben*). Basta pensar que está voltado precisamente à regulagem dos conflitos cotidianos mais restritos e restringíveis, derivados dos processos de reprodução material. Se bem que indispensável, seria a figura da eficiência máxima sobre o objetivo mínimo, ainda que insuprimível. Talvez possa ser dito que a abstratividade objetivante que o marca reflita isso de algum modo: o disposto jurídico tem de ser – a priori – válido e para todos, ou seja, a sua validez é assegurada porque remete abstratamente a todos, para poder ser, de fato e sem alternativa, eficiente sobre as singularidades concretas quando for o caso." (VAISMAN, 2010, p. 53)

[479] Um grande teórico do Direito como Alf Ross tem essa noção por essencial, transparecendo em suas colocações, ao mesmo tempo, a questão da aproveitabilidade prática. Veja-se: "'direito vigente' significa o conjunto abstrato de ideias normativas que serve como um esquema interpretativo para os fenômenos do direito em ação, o que por sua vez significa que essas normas são efetivamente acatadas e que o são porque são experimentadas e sentidas como socialmente obrigatórias." (ROSS, 2003, p. 41)

cotidiana (*Alltagsleben*) dos homens. A prática jurídica, deste modo, aparece ligada imediatamente a uma sociabilidade alienada (*entfremdet*), sendo o Direito positivo (inseparável das condições existentes de determinada formação social subsumida ao capital) o ponto de partida e de chegada. Mesmo no plano da teoria jurídica, a gênese social e as condições sociais de desenvolvimento do fenômeno jurídico aparecem, na melhor das hipóteses, como algo cuja relevância prática é nula.[480] Kelsen, nesse sentido, chegou a dizer que a origem do Direito, nos termos da *Teoria pura do Direito*, seria um "mistério". Tem-se uma práxis social (aquela que permeia o complexo particular do Direito) que tem por parâmetro a reificação (*Verdinglichung*) das relações sociais capitalistas. E a "aproveitabilidade prática" vem a ser o essencial ao positivismo, sendo esse último expressão da decadência ideológica da burguesia.

Trata-se de um processo em que se passa de uma ideologia ligada à (mesmo que por vezes ilusória) transformação social advinda das revoluções burguesas à ideologia da aceitação da ordem estabelecida e da fetichização do âmbito jurídico como um campo fechado. Na medida mesma em que se liga à sociabilidade alienada (*entfremdet*) do capital, trata-se do complexo jurídico como "um campo fixo, compacto, determinado com univocidade 'lógica'". Ao passo que o fenômeno liga-se à decadência burguesa, à consolidação e à crise da sociedade capitalista de modo cada vez mais claro, isso se dá para o jurista como se a esfera tivesse uma lógica própria dissociável das contradições sociais concretas.[481] As palavras de Lukács são elucidativas: tem-se um novo fetichismo em que o Direito "é objeto de pura manipulação não somente na práxis, mas também na teoria, onde é entendido como um complexo fechado na própria imanência, autossuficiente, acabado em si, que apenas é possível manejar corretamente mediante a lógica jurídica." Isso é muito importante de ser destacado em uma crítica ontológica e resta reforçado pela seguinte passagem lukacsiana:

> O funcionamento do Direito positivo se apoia, portanto, sobre o seguinte método: manipular um turbilhão de contradições de modo tal que dele surja um sistema, não só unitário, mas também capaz de regular praticamente, tendendo ao ótimo, o contraditório acontecer social, de sempre se mover com elasticidade entre polos antinômicos (por

[480] Em Hart, também grande teórico do Direito, isso é patente: "há, portanto, duas condições mínimas necessárias e suficientes para a existência de um sistema jurídico. Por um lado, as regras de comportamento que são válidas segundo os critérios últimos de validade do sistema devem ser geralmente obedecidas e, por outro lado, as suas regras de reconhecimento especificando os critérios de validade jurídica e as suas regras de alteração e de julgamento devem ser efetivamente aceites como padrões públicos e comuns de comportamento oficial pelos funcionários." (HART, 2003, p. 128)

[481] O fetichismo chega ao ponto que diz Ross: "um ordenamento jurídico nacional, considerado como um sistema vigente de normas, pode ser definido como o conjunto de normas que efetivamente operam na mente do juiz, porque ele as sente como socialmente obrigatórias e por isso as acata. (ROSS, 2003, p. 59)

> exemplo, violência pura e vontade persuadida que se aproxima da moral), a fim de sempre produzir — no curso de contínuas alterações do equilíbrio no interior de um domínio de classe em lenta ou rápida transformação — as decisões e os estímulos às praticas sociais mais favoráveis àquela sociedade. (LUKÁCS, 1981, p. CX)

O "método" do Direito positivo, ou seja, o modo como se opera o Direito cotidianamente, é a própria manipulação. Tem-se, assim, um sistema unitário na medida mesmo em que é manipulado – a autonomia do fenômeno jurídico, pois, supõe a manipulação, um modo concreto de práxis alienada (*entfremdet*), sendo, em verdade, o jurista o portador teórico e prático desta práxis. A defesa do estatuto "científico" do Direito, pois, traz consigo a alienação (*Entfremdung*) e a reificação (*Verdinglichung*): ela confunde-se com a manipulação. As contradições sociais aparecem distorcidas à esfera devido àquilo que foi dito acima acerca do duplo caráter do reflexo jurídico; os imperativos que se dirigem a elas, por seu turno, advêm de situações práticas concretas da sociedade civil-burguesa (*bürguerliche Gesellschaft*) ao mesmo tempo em que – com o Direito – não são senão uma espécie de reconhecimento dessas contradições.

Deste modo destaca o autor da *Ontologia do ser social*, "até nesta forma, mesmo quando se mira pelo seu puro lado formal, já se pode encontrar uma verdadeira contradição." (LUKÁCS, 1981 b, p. XCIV) A esfera jurídica procura um sistema unitário, coerente e compacto na medida mesma em que reflete relações sociais antagônicas, contraditórias as quais sempre se transformam de um modo ou doutro. O caráter sistemático do Direito, pois, sustenta-se na especificidade do gênero humano em-si *(Gattungsmässigkeit an-sich)* – isso, no entanto, se dá enquanto mesmo os processos que envolvem a reprodução da sociabilidade burguesa são incognoscíveis pelas lentes jurídicas. Mesmo pelo "seu puro lado formal", pois, o complexo jurídico traz contradições que não podem ser resolvidas senão com a transformação concreta da própria sociedade-civil-burguesa (*bürguerliche Gesellschaft*), que lhe dá base. Ao mesmo tempo em que o fetiche jurídico consiste em tratar essa esfera como autônoma enxergando como essencial a atividade singular do jurista, isso ocorre enquanto a "universalidade irreal" da forma jurídica se impõe na vida cotidiana (*Alltagsleben*) dos homens. Nela, "vêm sempre subsumidos compactamente, sob a mesma categoria, todos os casos que podem entrar em um dado imperativo social." (LUKÁCS, 1981 b, p. XCIV) De um lado, pois, hipertrofia-se a dimensão singular da interpretação das normas, doutro, o indivíduo concreto e as práticas concretas são necessariamente subsumidos à norma geral, o que, viu-se, significa a subsunção aos imperativos do próprio capital. A forma jurídica, subsumida ao capital, bem como a manipulação são

inseparáveis e se expressam em conjunto no contraditório desenvolvimento da sociedade capitalista, na qual a universalidade abstrata e o particularismo convivem.

Sob esse aspecto, ao mesmo tempo em que a ênfase no ato singular do jurista é errônea e fetichista, há de se perceber que esse ato, em verdade, tem por base algo essencial à sociabilidade capitalista: a subsunção das práticas sociais singulares à imposição da especificidade do gênero humano em-si *(Gattungsmässigkeit an-sich)*, o que significa a imposição dos imperativos do capital. A forma jurídica, pois, é universal ao mesmo tempo em que é extremamente contraditória e que não tem sustentação em si mesma, mas nas relações sociais da sociedade civil-burguesa (*bürguerliche Gesellschaft*). É preciso que se reconheça "um turbilhão de contradições" para que a dita universalidade possa ser efetiva (*wirklich*).[482] Tem-se, não a supressão (*Aufhebung)* dessas contradições, mas o reconhecimento delas enquanto algo inerente à sociabilidade humana, o que, como dito, resulta numa concepção de traços fortemente idealistas e conservadores. Juridicamente, regular o "contraditório acontecer social" significa, neste sentido, dar ensejo a algo ligado à manutenção da sociabilidade vigente: "as decisões e os estímulos às praticas sociais mais favoráveis àquela sociedade."

A manipulação advém, portanto, da decadência da burguesia e da sociedade produzida à sua imagem e semelhança. A função crescentemente manipulatória da práxis jurídica tem suas raízes imediatas na função do Direito na manutenção de uma sociabilidade já incapaz de trazer qualquer tipo de progresso ao gênero humano. No entanto, é bom ter em mente que não é possível, salvo em casos excepcionais, uma prática abertamente vinculada à mera reprodução de uma sociabilidade alienada (*entfremdet*). Deste modo, se a "ética constitui no sistema das práticas humanas um centro mediador entre o Direito puramente objetivo e a moralidade puramente subjetiva", há de se notar que a esfera jurídica não pode ignorar, mesmo que por vezes a contragosto, "a viva interação com as concepções éticas vivas e ativas no povo".[483] Por vezes, elas são essenciais na "gênese e nas transformações deste, na desaparição de fato de determinadas preposições jurídicas, de instituições e mesmo de inteiros sistemas de Direito". Ou seja, é essencial à manutenção dessa esfera, e das relações que dão base a

[482] Isso se dá de tal modo que, para a teoria jurídica, o caráter sistemático do Direito vem mesmo a ser esvaziado na medida em que "mais importante do que o conteúdo das normas, é o procedimento de sua criação o que identifica a coerência do ordenamento." (MASCARO, 2012 b, p. 113)

[483] Nesse sentido, pode-se concordar com Alysson Mascaro quando esse diz que "não se pode dizer que haja uma delimitação apenas estatal do que é jurídico ou não. Essa delimitação está na sociedade, na capacidade de se impor, granjear respeito ou autoridade, na capacidade de subordinar, nos poderes sociais, no mando e desmando tanto dentro quanto fora das normas estatais." (MASCARO, 2012 b, p. 66)

ela, a manipulação: é preciso regular "tendendo ao ótimo" as contradições sociais e isso só é possível na ambiguidade que é propiciada pelo discurso jurídico. Nele, as contradições do acontecer social são "reconhecidas" e vistas como polos antinômicos sem relação essencial uns com os outros. Assim, a necessidade de um ou doutro polo pretensamente excludente vir à tona depende da "aproveitabilidade prática".

O pensamento dicotômico que muitas vezes permeia o ensino jurídico, contrapondo Direito público e Direito privado, por exemplo, encontra-se aprisionado, em verdade, a falsas alternativas. Não que não existam distinções entre uma regulamentação advinda do Direito constitucional ou do Direito civil, por exemplo; existem. No entanto, o que prepondera é o ser social (*gesellschaftlichen Seins*) da sociedade civil-burguesa (*bürguerliche Gesellschaft*), sendo o essencial à práxis jurídica a aproveitabilidade. Com o Direito é possível se ir tanto contra quanto a favor do uso da violência, pois – tudo depende do que, em circunstâncias específicas, dá margem para "as decisões e os estímulos às praticas sociais mais favoráveis àquela sociedade". Não é preciso insistir: a manipulação, tanto prática como teórica, é importante para isso.

Mesmo que o Direito seja um campo de disputa hegemônica, pois, há limites objetivos para a atividade jurídica, podendo-se dizer que é essencialmente ilusória, mesmo que possa ser considerada um passo à frente do dogmatismo cotidiano a seguinte posição de Tarso de Melo, um autor de influência marxista:

> A esperança, afinal, é de que o mundo (*Welt*) do Direito possa abandonar seus principais vícios, seja o do corte absoluto entre norma e realidade, seja o da indiferença ou perplexidade diante de problemas sociais gravíssimos. Enfim, que os profissionais jurídicos, todos, troquem o habitual lavo minhas mãos do saber dogmatizado, contente com interpretar por interpretar, por um compromisso com interpretar para transformar. (MELO, 2009, p. 137)

Os contraditórios processos sociais capitalistas têm um equilíbrio instável em que as transformações nas relações sociais são constantes e a reconciliação das tensões decorrentes de uma sociedade antagônica é essencial. Essas tensões podem tanto ser superadas (*aufgehoben*) - o que implica a transformação substantiva da sociedade, a supressão (*Aufhebung*) da sociedade civil-burguesa (*bürguerliche Gesellschaft*) - como podem ser reconciliadas, no que seu mero "reconhecimento" é essencial. O Direito tem um papel central na última alternativa. Em meio a "contínuas alterações do equilíbrio no interior de um domínio de classe em lenta ou rápida transformação" ele, ao mesmo tempo, reconhece as tensões e impede a solução efetiva (*wirklich*) delas. Faz isso transitando entre polos antinômicos, "violência pura e vontade persuadida que se

aproxima da moral", dominação brutal e busca de consenso negociado. O essencial é a continuidade da base social da sociedade capitalista, é, pela homogeneização das relações reais, fazer com que os polos indissociáveis do ser social (*gesellschaftlichen Seins*) não apareçam como tais. Se isso acontecesse, a única solução possível para os problemas sobre os quais o Direito opera seria a transformação social consciente. No entanto - com a forma jurídica, a subsunção, o cálculo, inerentes ao Direito depois de certo momento - o contraditório processo social aparece como um campo de manipulação em que em um momento pode ser oportuno enfocar na violência e noutro na busca do consenso. Têm-se, assim, "contínuas alterações no equilíbrio de um domínio de classe em lenta ou rápida transformação"; mas, pela esfera jurídica, sempre é bom ressaltar, superar (*aufheben*) as contradições sociais está vedado. A esperança de "interpretar para transformar", pois, é descabida; não pode "afirmar, teórica e praticamente, a prioridade do conteúdo político-social em relação à forma jurídica."

Antes de afirmar tal prioridade ontológica das relações sociais objetivas, ela pode mesmo vir a fazer com que o "conteúdo político social" seja, ao final, fetichizado pelas lentes jurídicas, pela homogeneização da práxis social inerente à lógica jurídica. Por isso, na vida cotidiana (*Alltagsleben*) do homem, a concepção jurídica de mundo é de grande importância – ela é a ideologia por excelência da burguesia, tanto em sua fase revolucionária quanto em sua decadência. De início, para que uma nova ordem emergisse, depois, para que ela fosse mantida custe o que custasse. Para Lukács "resta claro que o discurso forense, tal qual o publicitário, a reportagem, etc, são importantes elementos da vida prática cotidiana." (LUKÁCS, 1966 a, p. 229) Por isso, para que se possa falar de uma democracia socialista, de uma democracia da vida cotidiana, a crítica ao Direito é de enorme importância – diz respeito à própria possibilidade (*Möglichkeit*) de transformação consciente das relações sociais capitalistas, relações essas que dão ensejo à alienação (*Entfremdung*) que permeia a sociabilidade contemporânea de modo pungente.[484] O projeto marxista, que fracassou no século XX, não presciente de uma crítica ao Direito, pois. Mesmo que aqui só tenhamos dado os primeiros passos nesse sentido, acreditamos que os apontamentos acima muito podem ajudar nesse projeto. Isso

[484] Pelo que dissemos, resta que discordamos da tese de Coutinho segundo a qual "a conquista de um regime de democracia política não é uma etapa no caminho do socialismo a ser posteriormente abandonada em favor de tipos de dominação formalmente não-democráticos. É, antes, a criação de uma base, de um patamar mínimo que deve certamente ser aprofundado (tanto em sentido econômico, como em sentido político), mas também conservado ao longo de todo o processo." (COUTINHO, 1979, p. 43) Também discordamos de seu aposição segundo a qual "a democracia política não é um simples princípio tático: é um valor estratégico permanente, na medida em que é condição tanto para a conquista quanto para a consolidação e aprofundamento dessa nova sociedade [a socialista]." (COUTINHO, 1979, p. 37)

se dá até mesmo porque tanto as contradições do modo de produção capitalista, quanto as contradições da teoria jurídica são pungentes hoje.

### 4.4 Filosofia do Direito e crítica ontológica

Evidentemente nem Heidegger nem Lukács são juristas ou tiveram o Direito no centro de suas preocupações. Viu-se, no entanto, que o autor húngaro não deixou de tratar do fenômeno jurídico, traçando apontamentos que vão no sentido de uma crítica ontológica ao Direito. Disse o marxista húngaro na *Ontologia do ser social* sobre seu tratamento da esfera jurídica que "basta, a nós, haver indicado as linhas mais gerais deste complexo a fim de compreender o princípio de seu funcionamento." (LUKÁCS, 1981 e, p. LIII) Assim, por mais que seja rica a ontologia lukacsiana, ela não pode ser tomada como uma teoria completa ou acabada acerca da esfera jurídica ou mesmo da particularidade desse fenômeno. O marxista não tem uma obra que se dedique exclusivamente ao Direito, como Pachukanis, por exemplo. Nesse sentido específico, não se pode comparar os dois autores. Isso, porém, não impede que a compreensão lukacsiana possa contribuir para uma crítica ontológica à esfera jurídica; pelo contrário: justamente por não ter o âmbito jurídico como centro de suas preocupações, o autor da *Ontologia do ser social* sempre insere o Direito no contexto mais amplo do próprio desenvolvimento contraditório do ser social (*gesellschaftlichen Seins*). Deste modo, mesmo não sendo um "filósofo jurídico", Lukács vai além daqueles que assim se denominam questionando o que resta intocado na teoria dos últimos usualmente.

Em uma crítica ontológica, há de se ir além, pois, mesmo que o ponto de partida de Marx e de Lukács seja essencial nessa empreitada. Pode-se, noutro lugar, partir das "linhas gerais" do complexo jurídico e da compreensão do "principio de seu fundamento" – aqui, porém, só pudemos expor esses apontamentos iniciais, o que, como visto, não é pouco quando realizado com rigor. Com isso, restou explícita a ligação existente entre a concepção de ontologia de Lukács - que pôde ser vista com mais precisão quando se evidenciou o tratamento heideggeriano a temas também albergados pelo autor húngaro – a sua crítica ao Direito e à sociedade civil-burguesa (*bürguerliche Gesellschaft*). Isso foi o que se pôde fazer nesse escrito.

Viu-se, pois, que, caso se tenha como parâmetro a "concepção jurídica de mundo", pouco se pode avançar no sentido de uma crítica efetiva (*wirklich*) às vicissitudes da sociedade existente. Viu-se também que um tema aparentemente tão árido como aquele da ontologia está relacionado intimamente a esse projeto de crítica à sociedade existente e ao Direito. Desta maneira, procurou-se adentrar o processo de formação e consolidação da esfera jurídica, enxergando a mesma como inseparável da

relação-capital e da circulação mercantil. Essa investigação lançou luz sobre inúmeras consequências desse processo. Algo que talvez não tenha sido demasiadamente explicitado, no entanto, diz respeito à necessidade da crítica à ideologia jurídica enquanto uma explicação e um guia na compreensão do Direito.

Tratou-se dos traços gerais dessa ideologia – no entanto, não foi possível partir para o significado efetivo (*wirklich*) dela em meio à sociedade civil-burguesa (*bürguerliche Gesellschaft*) já decadente. Pretendemos, nesse momento derradeiro de nossa pesquisa, buscar dar alguns pequenos passos nesse sentido.

Uma passagem de Norberto Bobbio, um grande pensador da filosofia do Direito, pode ser instrutiva para que se pincele alguns aspectos essenciais à função social do discurso jurídico e ao modo como suas determinações se explicitam – diz-se sobre a definição de Direito:

> Não existe uma definição verdadeira e uma falsa, mas apenas, quando muito, uma definição mais oportuna e uma menos oportuna. (BOBBIO, 2010, p. 25)

Na passagem há um juízo muito comum nos teóricos do Direito. Segundo se diz correntemente, as definições não seriam em si corretas ou equivocadas – o decisivo seria a funcionalidade das mesmas na explicação do fenômeno jurídico.[485] Pelo que foi dito acima, só isso já deixa claro que o ponto de partida a que a teoria do jurista italiano se subordina é dado pelo Direito vigente (tendo-se como suposto tudo que o acompanha) e pela necessidade pragmática de atuação em face deste.

Isso faz com que a aparente autonomia do fenômeno jurídico frente à realidade efetiva (*Wirklichkeit*) seja tomada como efetiva (*wirklich*), sendo essa última vista em termos "jurídicos", e não político-sociais. Não que o teórico italiano deixe de ter conhecimento sobre questões que são "alheias" ao campo jurídico – isso não ocorre, em verdade. No entanto, tem-se que, quando se trata do Direito, este é visto por si só antes que se possa ter em mente qualquer influência de distintos complexos sociais – ao mesmo tempo, porém, a "oportunidade" que embasa a noção de Direito não é senão fruto do desenvolvimento do ser da própria sociedade capitalista, já em crise. De um lado, pois, a fetichização da autonomia relativa da esfera jurídica, doutro, o tomar por

[485] A afirmação de Bobbio insere-se justamente no contexto criticado tanto por Heidegger quanto por Lukács, aquele da consolidação da hegemonia do neopositivismo e da filosofia analítica. Alysson Mascaro, nesse sentido, diz que "o fundamento metodológico mais requisitado do juspositivismo na atualidade é o da filosofia analítica, representada pelos pensadores da teoria geral do direito como Hans Kelsen, Alf Ross, Herbert Hart, Norberto Bobbio, dentre outros." (MASCARO, 2012, p. 312)

parâmetro justamente a aceitação de aspectos que extrapolam em muito o âmbito "jurídico". Nesses termos, têm-se posicionamentos como o seguinte:

> O que se entende juridicamente por revolução? Entende-se o aniquilamento ilegítimo de um ordenamento jurídico preexistente, praticado internamente, e, ao mesmo tempo, a constituição de um ordenamento jurídico novo. (BOBBIO, 2010, p. 326)

A passagem é significativa na medida mesma em que Norberto Bobbio não é simplesmente um jurista qualquer, mas um dos maiores. Também ganha importância o que foi dito quando se tem em mente que o autor italiano é também um cientista político que, como tal, trata também de questões ligadas ao fenômeno revolucionário. Isso significa que, mesmo que o autor da *Teoria geral do Direito* (ao menos em tese, no plano da chamada filosofia política) conheça os meandros da política, ele não os julga essenciais na explicação do Direito e na conformação do discurso jurídico. Na passagem resta que a revolução, um fenômeno social complexo, aparece como algo completamente separado do ordenamento jurídico, sendo sua consequência o "aniquilamento ilegítimo" do último. A constituição de um novo ordenamento, assim, até certo ponto, decorre de uma revolução, segundo o próprio Bobbio. Porém, "juridicamente", essa transformação é sempre decorrente de algo "ilegítimo". Ou seja, partindo-se do Direito (pode-se mesmo dizer, da concepção jurídica de mundo) o processo social e histórico não aparece como decisivo – antes, aspectos decisivos deste mostram-se mesmo como "ilegítimos". Tem-se uma esfera que, na medida mesma em que vê as relações sociais concretas como alheias ao seu campo de cientificidade, toma a normalidade da história da alienação (*Entfremdung*) humana como parâmetro.

Aquilo decisivo ao Direito – o conteúdo político-social - é enxergado, não só como uma potência estranha (*entfremdet*), mas como uma espécie de patologia. Por vezes, o devir social aparece como um elemento de perturbação, como algo que atrapalha a compreensão de um determinado ordenamento ao passo que pode criar outra ordem jurídica. Tem-se, assim, uma das facetas do fetichismo jurídico destacadas acima: a tendência a se tratar o âmbito jurídico como fechado em si mesmo e, o que decorre disso, a busca por caracterizar as relações sociais por meio do próprio discurso jurídico, o que leva a uma visão reificada (*verdinglich*) das relações sociais. Isso, como mencionado, dá uma caracterização deformadora às mesmas, as quais passam a ser vistas de modo essencialmente equivocado – o que não advém de qualquer erro acidental, mas da própria conformação da esfera jurídica, como destacado. Daí a

necessidade de, sempre, ao menos em uma visão crítica, "afirmar, teórica e praticamente, a prioridade do conteúdo político-social em relação à forma jurídica."

O Direito pressupoem as determinações do capital e é inseparável da estrutura hierárquica deste, estando o jurista situado na divisão social do trabalho a qual é indissociável do fetichismo que marca as relações sociais capitalistas. Traz esse profissional em sua prática diária e em sua vida cotidiana (*Alltagsleben*) as marcas da separação entre o trabalho intelectual e o material. Deste modo, ao se partir da noção segundo a qual "não existe uma definição verdadeira e uma falsa, mas apenas, quando muito, uma definição mais oportuna e uma menos oportuna", tem-se, em verdade, a necessária adequação às determinações que acompanham o ser do fenômeno jurídico e a práxis alienada (*entfremdet)* do operador do Direito. Seguindo o que foi dito acima, pode-se complementar que o papel daquele que toma a esfera jurídica como ponto de partida vem a ser, ao final, o de preservar a hierarquia vigente na ordem existente. Por conseguinte, mesmo um dos grandes teóricos do Direito traz consigo, não qualquer crítica efetiva (*wirklich*) à alienação (*Entfremdung*) capitalista, mas, na melhor das hipóteses, o reconhecimento dessa como um fundamento social não questionável.

Bobbio é um jurista positivista confesso e, por isso, suas concepções, à luz da teoria lukacsiana, são criticáveis de modo direto e explícito. No entanto, é preciso reconhecer que há tendências no seio do próprio Direito que enxergam como demasiadamente limitada essa concepção positivista. Seriam elas uma prova da injustiça das críticas lukacsianas? De seu anacronismo? A nós parece que isso não se dá. Razão pela qual é preciso apontar que essas teorias, baseadas normalmente na busca de uma hermenêutica jurídica (que pode, inclusive, apoiar-se em uma compreensão da filosofia heideggeriana, mas que raramente o faz), são ainda mais criticáveis ao se partir da posição do autor húngaro. Nisso, procuramos agora, sumariamente e, de modo somente introdutório, mostrar a atualidade da crítica ontológica ao Direito frente àquilo que há de mais aclamado e reconhecido na filosofia do Direito contemporânea. Trata-se de uma empreitada que demanda fôlego e que, por isso, não pode ser realizada em pequeno espaço. Tangenciamos o assunto, buscando estabelecer um ponto de partida, somente.

Claro, não se pode estabelecer um diálogo entre Lukács e autores que ele sequer conheceu ou se interessou. No entanto, partindo do que foi dito acima, é possível, mesmo que de modo somente introdutório, explicitar alguns posicionamentos lukacsianos contrários aos rumos da filosofia do Direito que marca nossa época. Para efetivamente (*wirklich*) realizar isso seria preciso tratar da mais variada gama de autores

contemporâneos, o que aqui não pode ser feito de modo algum. Por isso, tendo em conta o caráter de nosso escrito, trataremos somente de alguns aspectos da teoria jurídica contemporânea para que se possa começar a se delinear os contornos de uma crítica ontológica ao Direito e, o que também é importante, à ideologia jurídica.

Vejamos, assim, de início, um grande teórico como Robert Alexy, por exemplo. Ele não parte, como autores tais quais Bobbio e Kelsen, da noção de norma jurídica. Também não é central para ele a discussão acerca da definição de ordenamento jurídico, de sanção, de sujeito de direitos, como nos dois autores mencionados. Antes, partindo da prática jurídica, ele traz uma teoria do Direito preocupada, sobretudo, com os atos decisórios dos tribunais e com a efetivação dos chamados direitos fundamentais (alguns deles também chamados de direitos humanos, de direitos do homem, tratados acima). Com isso, em certo sentido, ele já pode ser criticado à luz da teoria lukacsiana: até certo ponto, Alexy tem como parâmetro o ato isolado do jurista, aquela superfície do fenômeno jurídico que tratamos acima. Ao passo que Bobbio e Kelsen buscam, de modo ahistórico, as características mais gerais do Direito, Alexy, de modo igualmente carente de uma abordagem ontogenética, enfoca o ato singular sem o qual as determinações mais gerais do fenômeno permanecem abstrações vazias. Ou seja, o pensador, de certo modo, pode ser lido no ímpeto de uma reação ao positivismo normativista à Kelsen e Bobbio. No entanto, nesta mesma medida, pode sua obra também trazer equívocos, criticáveis à luz daquilo que foi mencionado anteriormente por nós. Tratando do Direito constitucional, diz-se em *Teoria dos direitos fundamentais*:

> A convicção de que existem direitos que não são relativizados nem mesmo sob circunstâncias mais extremas – e apenas esses direitos são genuinamente absolutos – pode ser defendida como vinculante pelo indivíduo que tenha a liberdade de se sacrificar em nome de determinadas máximas, mas não pode ser válida da perspectiva do Direito constitucional. (ALEXY, 2009, p. 301)

Nas revoluções burguesas o papel dos legisladores foi proeminente, como indicou Lukács acerca da Revolução Francesa. Uma boa legislação, nesse sentido, foi encarada por diversos autores clássicos como essencial. Equacionando os direitos, a figura do cidadão e a noção de democracia, tinha-se que a lei deveria trazer consigo a expressão da soberania popular, conformando-se o bom governo, também, como aquele que tinha boas leis. Nesse sentido, os direitos humanos – tratados acima e também centrais à concepção de Alexy – seriam garantias inalienáveis e imprescindíveis ao convívio social. Na passagem acima, no entanto, nota-se uma postura distinta, que não pode ser dissociada da decadência da sociabilidade burguesa: parte-se de um raciocínio,

por assim dizer, "realista" segundo o qual os direitos "garantidos" pela democracia burguesa, ao final, não são plenamente realizáveis. Diz-se, neste sentido, sobre os chamados direitos fundamentais, que eles devem ser essencialmente relativizáveis e que somente podem ser defendidos como absolutos, intangíveis, por aqueles dispostos a se sacrificar em nome de determinadas máximas[486] e, nunca, da perspectiva do Direito constitucional.[487] Na ciência jurídica, por conseguinte, aqueles direitos que eram considerados garantias fundamentais passam a não ter mais um caráter absoluto, sendo preciso sempre se ponderar antes da subsunção do caso concreto à norma geral. O jurista, pois, não poderia ser visto como um autômato – antes, caberia ao mesmo uma função essencial, e distinta de uma mera aplicação mecânica das normas. [488]

No que se tem que o centro das questões tratadas pelos teóricos da esfera jurídica passa das leis para a aplicação das mesmas – em termos mais diretos: passa-se do legislativo, em teoria portador da soberania popular, ao judiciário, por vezes eleito, por vezes indicado, por vezes concursado dependendo das circunstâncias e do local. Tem-se, deste modo, uma mudança no sentido de os direitos fundamentais, os direitos humanos. Eles deixam de ser garantias legislativas e passarem a ser "princípios", "mandamentos de otimização". (ALEXY, 2009, p. 90) Com isso, fica nas mãos de ninguém menos que do jurista a medida segundo a qual os princípios serão efetivados, já que os princípios seriam "normas que ordenam que algo seja realizado na maior medida possível dentro das possibilidades jurídicas e fáticas existentes." (ALEXY, 2009, p. 90) O fetichismo jurídico, pois, chega a um novo patamar. Não só a autonomia relativa do Direito é vista de modo fetichista e é tomada como um ponto de partida. Os juristas são vistos enquanto artífices do real na medida em que a implementação das "normas sociais" parece estar em suas mãos. Com o afastamento do ímpeto

[486] Alexy leu Weber e aqui é visível uma referência à "ética da convicção". Diz-se ainda que "qualquer persecução de um princípio absoluto [...] contém certa dose de fanatismo." (ALEXY, 2011, p. 64)

[487] Alexy, tal qual Dworkin, parte da distinção entre "princípios" e "regras", sendo as últimas aplicáveis de imediato, enquanto os primeiros não. Veja-se o que diz Dworkin sobre o assunto: "a diferença entre princípios jurídicos e regras jurídicas é de natureza lógica. Os dois conjuntos de padrões apontam para decisões particulares acerca da obrigação jurídica em circunstâncias específicas, mas distinguem-se quanto à natureza da orientação que oferecem. As regras são aplicáveis à maneira tudo-ou-nada. Dados os fatos que uma regra estipula, então ou a regra é válida, e neste caso a resposta que ela fornece deve ser aceita, ou não é válida, e nesse caso em nada contribui para a decisão." (DWORKIN, 2007, p. 39)

[488] Alysson Mascaro chegou a dizer que com o capitalismo "o jurista não era mais visto como um poderoso que fazia e desfazia em torno da norma conforme sua vontade, mas, sim, como um seguidor da norma, um trabalhador que deveria aplicá-la de acordo com um modelo praticamente mecânico." (MASCARO, 2012 b, p. 155) De certo modo, Alexy e Dworkin voltam-se contra a compreensão do jurista enquanto um mero "seguidor da norma", pois. Nesse sentido, acreditamos que, embora em grande parte verdadeira, a afirmativa de Mascaro deva ser matizada, até mesmo porque os juristas mencionados estão longe de qualquer posição anticapitalista.

revolucionário da burguesia e com a aceitação das mazelas sociais como constitutivas do ser em que o Direito se assenta, reconhece-se certa impotência diante da realidade da sociedade capitalista; com isso, a medida dessa impotência passa às mãos dos profissionais especializados e imbuídos de conhecimento "técnico-jurídico".

O próprio poder legislativo, assim, passa a ser visto como uma espécie de amarra, e não como a "fonte" da soberania popular. O caráter "técnico-jurídico", pois, toma à dianteira. Um vício é tomado como uma virtude. E, nesse sentido, vale destacar uma passagem de Dworkin, com quem Alexy dialoga sempre que possível:

> Um juiz que não é pressionado pelas demandas da maioria política, que gostaria de ver seus interesses protegidos pelo direito, encontra-se, portanto, em uma melhor posição para avaliar o argumento. (DWORKIN, 2007, p. 134)

Diz o autor americano que o fato de o judiciário poder agir de tal modo que se possa gerar uma nova norma jurídica seria mesmo uma vantagem, e não um sintoma de crise institucional ou política. Isso porque o juiz poderia não estar "pressionado" pelas demandas da "maioria política" – com isso, ele seria mais propício a avaliar cada caso concreto de modo mais sóbrio, ele estaria em uma "melhor posição para avaliar o argumento" de cada caso. Ou seja, aparece de modo claro a suposição segundo a qual as próprias instituições democráticas burguesas são, ao final, fonte de "pressões" que poderiam afetar o julgamento correto por parte do judiciário. Tem-se, assim, juntamente com a ênfase na singularidade de cada decisão, um fetichismo extremo segundo o qual a esfera jurídica seria a melhor para lidar com a própria produção de normas de convívio (que, como enfatizamos nesse texto, não podem de modo algum ser reduzidas ao Direito). Valoriza-se, deste modo, não algum caráter republicano do judiciário, imbuído da tarefa de zelar pela lei (e pela soberania popular de modo indireto), mas a margem de manobra em que a manipulação jurídica pode operar. Aquilo que apontou Lukács sobre o positivismo permanece muito vivo, pois. Em verdade, aparece de modo pungente.

Isso dito, é bom se voltar a Alexy novamente. O autor alemão agora em tela não pode simplesmente ser considerado como um defensor de uma tecnocracia jurídica (embora expresse o processo objetivo pelo qual o central no Direito deixa de ser a soberania popular e passe a ser a decisão dos juristas). Antes, ele tenta retirar alguns vícios da prática jurídica, como o próprio caráter usualmente ligado a certo fetichismo do Direito positivo. Com isso, ele levanta que um dos "direitos fundamentais" mais importantes e controversos, como o direito à igualdade, extrapola em muito a prática meramente positivista quando se tem em mente sua interpretação. Nesse sentido se diz

que “a escolha da interpretação do enunciado de igualdade depende da filosofia do Direito e do Estado que se defende.” (ALEXY, 2009, p. 420) Ou seja, em uma prática jurídica mais cuidadosa também seria preciso um teoria jurídica fundamentada. Nesse sentido, ao menos em um primeiro nível de compreensão, o autor expande os horizontes da teoria jurídica tradicional, buscando retirar a práxis jurídica, tanto do âmbito da pura manipulação, quanto do âmbito do ajoelhar-se frente à norma posta pelo Estado.

No entanto, há de se ver tal questão com maior cuidado.

Percebemos que a ênfase já recai sobre o fenômeno decisório, o que significa que ao jurista cabe o “ônus” decisivo no que diz respeito ao ser do Direito e da efetivação dos direitos. Com isso, não é preciso insistir, resta intocada toda a hierarquia e a divisão do trabalho inerentes à sociabilidade amparada na relação-capital. Isso só confirma tudo aquilo que tratamos e dissemos antes acerca da peculiaridade do complexo jurídico. Em verdade, seguindo Alexy, parte-se de modo acrítico das “possibilidades fáticas existentes” na medida mesma em que, para isso, é invocada a filosofia do Direito e do Estado. Aquilo que poderia buscar dar certo tom questionador à prática jurídica, pois, em verdade, parte do reconhecimento das mazelas existentes como parte constitutiva do ser do Direito. A filosofia não aparece para qualquer questionamento radical – ela é, nesse âmbito, um mero instrumento. O modo como se trata da esfera jurídica, além de tudo, à luz dessa teoria, ao final, não depende tanto da expressão mais ou menos justa da “vontade popular”, mas de quão instruído é o jurista e quão boa é sua interpretação das normas. Assim, tem-se, talvez em um grau ainda mais explícito, o fetichismo jurídico: não só se vê a realidade efetiva (*Wirklichkeit*) por lentes jurídicas, o essencial aos rumos da primeira passa a ser o modo pelo qual o profissional do Direito interpreta os princípios, os mandamentos de otimização. Ao invés de escapar das mazelas do positivismo, pois, essas últimas restam reforçadas. Não se tem, nem se pode ter, qualquer relação real e efetiva (*wirklich*) do Direito com a “ética de um povo”. Antes, a filosofia é buscada para enveredar as próprias normas jurídicas e aquilo que as últimas supõem; nesse sentido, bem diz Mascaro: “não se trata de uma moralidade nova, para além das normas, mas a moralidade nas normas.” (MASCARO, 2012, p. 356)

É preciso que se perceba o sentido que adquire o Direito nesse contexto. Diz Alexy que se tem “o fato de os direitos fundamentais estabelecerem constitucionalmente os conteúdos necessários e impossíveis para o sistema jurídico constitui o núcleo da fundamentalidade formal desses direitos.” (ALEXY, 2009, p. 522) Com isso, pode parecer que se tem uma noção, por assim dizer, “clássica” segundo a qual a “moldura”

ordenamento jurídico deveria ser dada pelos direitos fundamentais.[489] Isso, porém, somente é parte da verdade, já que esses direitos são, para o autor alemão, mandamentos de otimização e, como tais, dependem da atividade hermenêutica para adquirirem eficácia jurídica. Ou seja, a afirmação do autor da *Teoria dos direitos fundamentais*, até mesmo quando dá um enfoque mais tradicional ao fenômeno jurídico, tem consigo o caráter relativo dos direitos e a necessidade de, diante disso, se ter como mediadora essencial a práxis do jurista imbuído de seu conhecimento preferencialmente bem desenvolvido e trabalhado, o que, não raro, pode não acontecer. O próprio jurista é o centro da teoria do Direito, pois. Tem-se, segundo o autor, não a perspectiva do observador, mas a do participante. (Cf. ALEXY, 2011) Em verdade, trata-se de uma abordagem fetichista, a qual toma aquilo a ser suprimido (*aufgehoben*), a divisão do trabalho subsumida aos imperativos do capital, como suposto; antes de uma teoria crítica, tem-se uma posição que, na melhor das hipóteses, torna sublime o existente.

No que o próprio autor alemão destaca que a filosofia do Direito e do Estado pode não ser tão simples, tendo o jurista que contornar tal circunstância. Veja-se:

> Aquele que, nessa situação, não deseja adentrar diretamente o terreno movediço de uma filosofia do Estado e da sociedade, resta apenas a busca por mais material dotado de autoridade. Em razão da força vinculante de seus precedentes, um material desse tipo pode ser encontrado nas decisões do Tribunal Constitucional Federal. (ALEXY, 2009, p. 568)

Só de se ter a prática jurídica como parâmetro, a teoria agora tratada de modo sumário já é extremante criticável tendo em mente o que foi dito nos itens precedentes do presente capítulo. Ela torna os vícios da sociabilidade capitalista, como a existência de uma divisão do trabalho alienada (*entfremdet*) e de uma estrutura hierárquica, não só como um ponto de partida, mas como uma vantagem. Justamente por se ter essa configuração social, seria possível, em verdade, atribuir tamanha importância ao ato singular de interpretação das normas jurídicas. Essa centralidade decorre de uma situação em que os direitos sequer podem ser vistos como realizados ou realizáveis de maneira plena, com se pretendeu na aurora da democracia burguesa e em especial nos momentos mais radicais da Revolução Francesa. Nesse sentido, a teoria jurídica contemporânea pode ser vista como a expressão cabal do anacronismo da hegemonia burguesa. Essa última não mais traz qualquer avanço, ela é um entrave ao desenvolvimento social, sendo que as melhores teorias jurídicas contemporâneas, como a de Alexy, expressam esse fato na medida em que até mesmo a filosofia do Direito é

[489] Dworkin também se posiciona contra a noção "clássica" de direitos fundamentais. Chega mesmo a dizer que "não existe essa tal coisa chamada de direito geral à liberdade" (DWORKIN, 2007, p. 427)

relegada à prática judicial e à vida cotidiana (*Alltagsleben*) do jurista o qual não escapa do discurso técnico-jurídico.

Nisso, não é de se espantar que as esperanças colocadas pelos teóricos do Direito, como o autor de *Teoria dos direitos fundamentais*, não recaiam sobre a possibilidade (*Möglichkeit*) de se sanar as mazelas oriundas da sociabilidade do capital, efetivas (*wirklich*) sob a sociedade civil-burguesa (*bürguerliche Gesellschaft*).

Antes, tem-se uma teoria que busca lidar essas mazelas tomando-as por supostas e buscando uma "otimização" dos direitos por meio da prática interpretativa dos juristas – novamente, as contradições da sociedade civil-burguesa (*bürguerliche Gesellschaft*) são, na melhor das hipóteses, reconhecidas. A aplicação da norma geral, deste modo, passa pelo cálculo do jurista, o qual julgará sobre a "adequação" e a "proporcionalidade" (termos correntes na teoria do autor de *Teoria dos direitos fundamentais*) de tal ou qual medida. Os direitos, pois, passam a ser vistos de modo substancialmente distinto àquele da aurora da burguesia revolucionária. Outrora, pretendeu-se vê-los como universalizáveis, na esteira dos direitos do homem e da democracia burguesa. Agora, com uma sociabilidade decadente, os direitos aparecem – desde o plano mais abstrato da teoria - contrapondo-se uns aos outros, sempre se tomando como parâmetro uma sociabilidade, em si, antagônica. Não só qualquer democracia real e efetiva (*wirklich*) não está no programa da filosofia do Direito; até mesmo os imperativos da democracia burguesa aparecem como algo inalcançável. Tem-se, de cerro modo, o reconhecimento da crise que marca a sociabilidade burguesa; no entanto, isso se dá ao passo que a supressão (*Aufhebung*) da mesma está fora de questão.

A prática que envolve a vida cotidiana (*Alltagsleben*) passa a ser permeada por uma racionalidade muito similar àquela da ciência econômica burguesa (chamada pelo marxismo de "economia vulgar") em que, diz-se, os recursos[490] são escassos e é preciso racionalizar a aplicação dos mesmos.[491] Tem-se um verdadeiro reconhecimento do caráter ilusório da democracia burguesa, pois. Sequer se pode ter a universalização dos direitos. A decisão acerca do modo como esses últimos serão efetivados não vem, nem deveria vir, do povo, mas de especialistas, de "arrogantes senhores do povo", para que se use a dicção de Marx de *Guerra civil na França*. Nesse sentido, a abordagem técnico-jurídica impera, certamente; no entanto, não se pode dizer que se tem

[490] A noção de recursos aqui, claro, não é aquela dos códigos de processo.
[491] O que Lukács diz tendo em conta o século XIX é patente: "a mera repetição das velhas demandas de 'racionalidade' se converteu em apologia do existente (Bentham)". (LUKÁCS, 2011 b, p. 107)

simplesmente o jurista "como um seguidor da norma, um trabalhador que deveria aplicá-la de acordo com um modelo praticamente mecânico." (MASCARO, 2012 b, p. 155) Por vezes, justamente ao se opor a certas aplicações mecânicas das normas jurídicas, tem-se manipulação e fetichismo, como ocorre em Alexy. Ao passo que o jurista não necessariamente concorda que "no presente o direito é técnico, frio, impessoal, calculista" (MASCARO, 2012 b, p. 188), tem-se uma atividade alienada (*entfremdet*) e reificada (*verdinglich*). Opor-se ao caráter reificado da prática judiciária, pois, não é suficiente. O essencial está na oposição às determinações que permeiam o próprio ser do Direito, na busca pela supressão *(Aufhebung*) dessas e do próprio complexo jurídico. Nesse sentido, vê-se de modo concreto o que ocorre quanto se tenta colocar em prática o melhor da teoria jurídica (representada aqui por Alexy).

A teoria contemporânea do Direito, pois, não é criticável somente tendo-se em mente a reificação (*Verdinglichung*) inerente ao ser do Direito e da práxis jurídica que tem por base a sociedade civil-burguesa (*bürguerliche Gesellschaft*). Nesse âmbito, ao mesmo tempo em que não se recorre somente à noção de segurança jurídica direta e simplesmente, tem-se também a naturalização das relações sociais capitalistas. E isso se dá enquanto os critérios manipulatórios de calculabilidade são presentes de modo patente na teoria jurídica, mesmo que isso se dê com uma veste moral, como quando se apela à razoabilidade e à proporcionalidade nas decisões judiciais. No que é preciso que se ressalte que, se por um lado o enfoque na hermenêutica à Alexy quebra com certo positivismo normativista, ele não foge de modo algum do paradigma do Direito posto. Isso se dá em primeiro lugar por ter por central a atuação do jurista frente ao ordenamento jurídico vigente. Não é só, porém. Seria, segundo o autor, até certo ponto, desejável que o jurista conhecesse a filosofia do Direito e do Estado; porém, o próprio autor da *Teoria dos direitos fundamentais* admite ser esse um "terreno movediço", que envolveria conhecer certos aspectos atinentes à sociedade e ao Estado. Ou seja, mesmo que se tenha um "filósofo do Direito" com a palavra, a filosofia, as ideias sobre o Estado e a sociedade, são demasiadamente escorregadias frente aos parâmetros jurídicos. Esses últimos são a tábua de salvação do jurista de modo que, resta claro, está-se, novamente, em pleno "terreno do Direito", o que implica na naturalização do fetichismo jurídico, juntamente com o mero reconhecimento das vicissitudes do capital.

Isso se expressa de modo claro ao se ter aquilo que diz o autor sobre se buscar a autoridade dos tribunais superiores, no caso, do Tribunal Constitucional da Alemanha. O "material" a ser tomado por base por aquele que não se sente à vontade na filosofia

“do Direito”, “do Estado” e “da sociedade” (fica claro que a divisão do trabalho e as disciplinas especializadas se fazem presentes também na filosofia) estaria nos tribunais. Ou seja, ao passo que se critica um paradigma normativista, não se supera (*aufheben*) - ou se pretende superar - de modo algum o âmbito do Direito positivo o qual, mesmo quando se trata da filosofia é o parâmetro do jurista, o qual, por seu turno, tal qual Lukács havia indicado, permanece em um mundo fechado no qual as relações sociais só lhe dizem respeito quando passam pelo crivo “jurídico”. Não se coloca contra a homogeneização do conteúdo político-social; antes, tem-se a afirmação patente da forma jurídica, mesmo que isso se dê com o apelo moral. Esse último, em verdade, é subordinado por Alexy ao campo do Direito, de modo que o auxílio da moral ao modo desse autor alemão tem consigo a aceitação de potências estranhas (*entfremdet*) ao controle consciente e coletivo dos homens.

Vários elementos da crítica lukacsiana ao fenômeno jurídico aparecem como algo de uma atualidade marcante frente à filosofia do Direito contemporânea. Mesmo que tenhamos tratado do assunto de modo um tanto quanto apressado, é perceptível que uma crítica ontológica ao Direito pode ser de grande serventia para uma concepção de mundo efetivamente (*wirklich*) crítica. No que se pode tratar somente de um último aspecto da teoria de Alexy para completarmos aquilo que aqui nos propusemos realizar. Veja-se a seguinte passagem, que trata do grande avanço que teria significado a institucionalização dos chamados direitos fundamentais – no último parágrafo do posfácio ao seu livro, diz o teórico do Direito:

> A discricionariedade cognitiva integra-se ao direito fundamental. Ela é internalizada. Embora a divergência permaneça no princípio material do direito fundamental como um espinho, esse espinho é um tributo que o ideal dos direitos fundamentais tem necessariamente que pagar em razão do ganho dificilmente superestimável decorrente da institucionalização no mundo tal como ele é. (ALEXY, 2009, p. 627)

O autor se refere à discricionariedade existente em toda a interpretação e também tem em mente o fato de, sequer em teoria, haver uma interpretação correta para cada caso concreto que é levado ao judiciário. É verdade que há autores que defendem que é possível uma decisão correta em cada caso, como sustenta Dworkin[492] (que não podemos tratar aqui) – isso, porém, não muda em substância a argumentação trazida até

[492] Isso se dá ao passo que o autor americano estipula um modelo de juiz que teria conhecimentos amplos e teria grandes tarefas a realizar. Nesse sentido, Dworkin chama esse jurista de “Hércules”. Ao mesmo tempo em que usa como modelo um “Hércules”, Dworkin admite a falibilidade dos juízes e, assim, recorre à seguinte posição sobre o juiz: “ele pode muito bem errar nos juízos políticos, e que deve, portanto, decidir os casos difíceis com humildade.” (DWORKIN, 2007, p. 203)

o momento, já que também esse último autor enfoca o judiciário, o ato decisório e toma como parâmetro do Direito posto, com tudo que isso implica. Aqui é preciso que nos concentremos no fato de a *Teoria dos direitos fundamentais* reconhecer, ao final, não poder estipular parâmetros normativos ou valorativos reais e efetivos (*wirklich*) para que se tome uma decisão correta. Existe certa arbitrariedade, a qual somente é atenuada pelos critérios estipulados por Alexy durante todo o seu livro. Isso faz com que não só recaia sobre o jurista o ônus da teoria aqui mencionada: isso se dá enquanto esse, por um lado, sequer precisa adentrar nos meandros do "terreno movediço" da filosofia "do Direito", "do Estado", "da sociedade" – ele pode usa como "material" as decisões dos tribunais. E isso tudo acontece enquanto sequer pode haver uma decisão correta partindo-se do próprio Direito. A teoria jurídica contemporânea não é uma solução à manipulação jurídica (e a tudo que está por trás dela); antes, ela revigora a manipulação mesma e dá uma tonalidade aparentemente aceitável a esta recorrendo à moral subjetiva.[493] Tem-se, pois, uma mistificação da hierarquia e da divisão do trabalho capitalistas, sendo inaceitável a qualquer teoria crítica permanecer nesse patamar. [494]

Na teoria do jurista alemão, o caráter mais ou menos razoável da decisão é, até certo ponto, arbitrário e decorre da própria práxis do jurista, também sem nenhum parâmetro normativo ou moral unívoco. E, ao final, essa é a base sobre a qual aparece a sustentação de uma grande conquista, a institucionalização dos direitos fundamentais: está-se em pleno terreno da manipulação positivista, pois. [495] E isso tem um conteúdo específico, destacado acima, e revigorado pelo melhor da teoria jurídica contemporânea.

Longe de se buscar ultrapassar o caráter antagônico da democracia burguesa e da sociedade civil-burguesa (*bürguerliche Gesellschaft*), que lhe dá base, tem-se algo que toma essa sociedade como suposta e procura, por cima, com base em uma divisão do trabalho fetichista, lidar com as questões sociais. Isso se passa ao se procurar

---

[493] Diz Heller, "a moral de um mundo (*Welt*) alienado (*entfremdet*) é sempre alienada." (HELLER, 2002, p. 257)

[494] Muito embora Varga defenda a continuidade do Direito sob o socialismo, a necessidade de se enfocar na decisão judicial (tal qual Alexy sobre esse aspecto), ele diz algo partindo de Lukács que é verdadeiro: "a aplicação da lei, assim, é simplesmente a apreensão prática da realidade em constante mudança e extremamente multifacetada em um sistema conceitual fechado de imperativos legais. Consequentemente, a aplicação da lei faz da realidade algo rígido e homogêneo: a resposta dada em 'questões de lei' conhece somente as alternativas 'sim' e 'não"; em outras palavras, isso tenta segmentar a realidade de acordo com uma série de padrões e classificações formais do sistema, uma operação que, do ponto de vista epistemológico, é inquestionavelmente arbitrária e distorce as coisas." (VARGA, 2012, p. 153)

[495] Diz Heller com razão: "o Direito é por princípio um fenômeno de alienação (*Entfremdung*), na medida em que sua aparição como esfera autônoma está ligada à aparição de um Estado separado dos homens. Ao mesmo tempo, o Direito, reduzindo a ação dos homens ao que "é lícito" e ao que "é ilícito" é algo intrinsicamente formal. Quanto mais evoluído o Direito, tanto mais formal é". (HELLER, 2002, p. 308)

“soluções”, sempre, na esfera jurídica ou por meio dela. Isso, como já mencionado, traz consigo as determinações do capital, a fonte das contradições sociais da sociedade capitalista. O texto de Alexy, deste modo, termina fazendo referência a um “espinho”, ao fato de sempre haver “discricionariedade cognitiva” e “divergência” ao se ter em conta os direitos fundamentais. Portanto, aos olhos da teoria jurídica contemporânea, não só se está em um mundo (*Welt*) em que o decisivo àqueles que tratam do Direito está no próprio Direito; mesmo esse mundo fetichista é, até certo ponto, discricionário e depende dos caprichos daqueles que podem, ou não, estar devidamente instruídos em campos mais amplos como a filosofia “do Direito”, “do Estado”, “da sociedade”.

Têm-se as vicissitudes de uma disciplina parcelar que toma as relações sociais como reificadas (*verdinglich*). Esses vícios, por seu turno, são tomados por parâmetro, junto com tudo aquilo que acompanha o ser do Direito (compreendido de modo cuidadoso). Ou seja, se Lukács aponta a necessidade de “afirmar, teórica e praticamente, a prioridade do conteúdo político-social em relação à forma jurídica”, isso é tudo que não se dá na filosofia do Direito, mesmo em seus grandes expoentes.

Uma crítica ontológica efetiva (*wirklich*) trata do Direito, critica-o, mas não se configura como uma filosofia do Direito. Aquelas tendências que se colocam desse modo tomam o ser do fenômeno jurídico como inquestionável, partindo justamente da pretensa imutabilidade de determinado “conteúdo político-social”, aquele das sociedades da “pré-história do gênero humano”, das sociedades amparadas na luta de classes e, mais precisamente, da sociedade capitalista. Uma crítica a essa concepção, desse modo, não implica só em se buscar o conteúdo social que permeia a teoria e a prática jurídicas. Seguindo o raciocínio aqui exposto, é preciso que se apele a uma posição concreta, ela mesma, contrária à alienação (*Entfremdung*) e às vicissitudes da sociedade existente e conformada na especificidade do gênero humano em-si *(Gattungsmässigkeit an-sich)*. A crítica à alienação social é uma crítica à sociedade civil-burguesa (*bürguerliche Gesellschaft*), o que implica na busca da superação (*Aufhebung*) da sociabilidade calcada no capital – somente desse modo é possível uma crítica ontológica, em nosso caso, uma crítica ontológica ao Direito.

# CONCLUSÃO

## A crítica ontológica frente à realidade social - Direito ou Democracia da vida cotidiana (*Alltagsleben*)?

Tratou-se de muitas questões nesse escrito. Isso significou explicitar a ligação existente tanto entre autores normalmente vistos separadamente, como Heidegger e Lukács, quanto entre complexos sociais que usualmente são – "analiticamente" – estudados pela perspectiva de disciplinas parcelares como a ciência do Direito, a ciência econômica ou mesmo aquilo que hoje é chamado de filosofia. A linha vermelha que ligou aquilo que se estudou aqui, porém, é razoavelmente clara: a posição concreta frente à alienação (*Entfremdung*) e à sociedade civil-burguesa (*bürguerliche Gesellschaft*). O "parâmetro" que guiou a pesquisa, pois, não é essa ou aquela "teoria", esse ou aquele "método". Mesmo que, até certo ponto, seja possível dizer que há uma teoria e um método naquilo que se desenvolveu aqui, isso não se dá no sentido tradicional, pois, em uma crítica ontológica (cujo sentido procurou-se explicitar), têm-se "métodos" e "teorias" somente enquanto esses são vistos como constitutivos do movimento do real - são formas movidas e moventes da própria realidade, sendo a posição de alguém que, por assim dizer, os "utiliza", ela mesma, uma posição concreta frente à realidade social de determinada época, no caso, aquela em que se tem como hegemônico o modo de produção capitalista, ao qual nos opomos nesse escrito.

Em um primeiro momento foi importante tratar daquelas que consideramos as duas ontologias mais importantes do século XX, a ontologia do ser social de Lukács e a ontologia fundamental de Heidegger. Procurou-se mostrar que – em uma compreensão rigorosa – tratar de temas conexos com perspectivas que se assemelham em determinados pontos não necessariamente conduz a uma unidade. Não se pode, por exemplo, falar de uma teoria que concilie Lukács e Heidegger. Ambos certamente têm pontos de contato. Trataram também de temas importantes do século XX e criticaram aspectos similares da sociabilidade burguesa. Por meio da temática da alienação (*Entfremdung*) e da vida cotidiana (*Alltagsleben*), viu-se que ambas as ontologias não podem ser simplificadas, caso não queira confundi-las com teorias distintas daquelas defendidas tanto pelo autor húngaro quanto pelo autor alemão. Essa temática também permitiu que se tratasse de aspectos importantes à filosofia como a relação sujeito-objeto, a noção de trabalho, a noção de história, a questão da técnica – aspectos esses expressos de modo mais concreto no estudo do complexo social do Direito.

Deste modo, foi possível passar sobre os delineamentos mais importantes das ontologias do autor de *Ser e tempo* e do autor da *Ontologia do ser social* tendo como guia a categoria da alienação (*Entfremdung*). Com isso, puderam-se ver dois sentidos possíveis a serem dados à noção de crítica ontológica. Esses sentidos, por seu turno, foram muito importantes para que se pudesse tratar do Direito. E, assim, buscou-se dar os delineamentos mais basilares para uma crítica ontológica ao Direito, o que foi feito, sobretudo, com o apoio da ontologia lukacsiana, uma vez que o autor trata explicitamente da questão e, ao menos não nesse espaço, não foi possível desenvolver os delineamentos possíveis de uma crítica heideggeriana ao fenômeno jurídico. Ela poderia ter contato justamente com aspectos que foram tratados aqui, como a questão da técnica, por exemplo – nisso, poderia ser muito proveitoso um debate entre a perspectiva lukacsiana e a heideggeriana (ou seja, daqueles inspirados por Heidegger). No entanto, isso, como dito, escaparia ao escopo desse escrito, o qual acabou se voltando ao tratamento marxista, em particular aquele de Lukács, dispensado à ontologia e à esfera jurídica. Com isso, procuramos albergar as posições de Marx, de Engels e de Lukács dando ensejo ao que foi dito acima e que pode ser incômodo àqueles que defendem uma teoria "jurídica" marxista efetivamente (*wirklich*) crítica.

Uma crítica ontológica trata do ser social (*gesellschaftlichen Seins*) como uma totalidade de tal modo que não se separe os aspectos "bons" dos aspectos "maus" de determinado fenômeno social, como o Direito. Antes, para ser coerente com aquilo apontado nos primeiros capítulos desse escrito, é preciso que se afirme a própria necessidade de se suprimir (*Aufhebung*) a esfera jurídica, não havendo como apontar somente vícios acidentais ao ser do Direito. Não se nega que, em determinadas circunstâncias, possa haver uma disputa hegemônica que envolva essa esfera. Não é verdade também que não possa haver certas conquistas parciais que passem pelo ser do Direito. No entanto, restando intocadas as bases da sociabilidade subsumida ao capital (de onde advém aquilo que os juristas progressistas combatem honestamente), não há como se falar de uma transformação substantiva da realidade efetiva (*Wirklichkeit*) por meio do Direito: o máximo que se tem é o reconhecimento das contradições sociais – nunca, a possibilidade (*Möglichkeit*) de supressão das mesmas. Neste sentido, uma abordagem crítica sobre o Direito é, em verdade, também, uma crítica ao próprio Direito e àquilo que o acompanha, a saber, as próprias determinações do capital e da especificidade do gênero humano em-si *(Gattungsmässigkeit an-sich)*.

Isso foi tratado acima restando claro, inclusive, que o ser dessa esfera só se conforma realmente da maneira que a concebemos hoje depois da decadência burguesa, sendo inseparável da crise da própria sociedade capitalista.

Não se pode, pois, tratar do complexo jurídico sem que se trate da ontogênese da sociedade capitalista e das contradições que marcam essa última de seu início até seu termo – o que implica tratar de relações sociais ligadas à reprodução da própria relação-capital. Isso trouxe à tona o fato de os anseios democráticos e revolucionários da burguesia em ascensão estarem muito mais ligados à destruição da ordem feudal que à consolidação da ordem do capital, essa última na qual o Direito é proeminente. Nesse sentido, embora certas concepções específicas sobre a justiça, como aquelas que – grosso modo – podem ser chamadas de jusnaturalistas tenham tido um papel progressista em certos momentos, há de se perceber que a consolidação da forma jurídica se dá em um momento em que a burguesia já está na defensiva. O Direito consolida-se enquanto uma mediação essencial ao ser social (*gesellschaftlichen Seins*) de determinada sociedade na medida em que se tem a decadência ideológica da classe social possuidora dos meios de produção. Com isso, há necessidade de realizar acordos, conchavos de todos os tipos para que a nova ordem e sua "normalidade" sejam mantidas como algo aceitável na vida cotidiana (*Alltagsleben*) – e é nesse meio que o Direito ganha importância crescente na sociedade civil-burguesa (*bürguerliche Gesellschaft*).

A ideologia jurídica, pois, pode ser considerada simultaneamente como um fruto da revolucionária emergência da sociedade civil-burguesa (*bürguerliche Gesellschaft*) e como a negação do caráter revolucionário dessa sociedade. É somente a partir do momento em que as bases dessa sociedade estão ameaçadas que a esfera jurídica toma a dianteira – o Direito, ao final, liga-se à manutenção de uma sociabilidade anacrônica, a qual traz consigo um conceito de democracia esvaziado e dependente da redução da atividade comunitária a um elemento jurídico-formal. Ao invés da transformação consciente das condições de vida, o fenômeno jurídico traz a subordinação do homem a potências estranhas (*entfremdet*), manifestas na própria vida cotidiana (*Alltagsleben*).

Assim, sequer é possível se buscar – por meio de conquistas jurídicas – uma nova sociabilidade, que suprima (*aufheben*) as vicissitudes da sociedade atual. O Direito não é solução para os vícios da sociedade civil-burguesa (*bürguerliche Gesellschaft*): para que usemos a dicção de Lívia Cotrim, ele é parte do problema. O fato de ele estar no primeiro plano em determinadas sociedades decorre muito mais do esvaziamento da noção de democracia e da importância atribuída aos "arrogantes senhores do povo" que

de efetivas (*wirklich*) conquistas jurídicas e sociais. Se houve conquistas em determinados momentos, isso se deu apesar do Direito e de suas determinações, e não por causa deles. Isso se dá até mesmo porque o modo como se mostra a esfera jurídica – depois de determinado momento de desenvolvimento do ser social (*gesellschaftlichen Seins*) – é essencialmente tecnicista, técnico-jurídico, podendo-se, nesse sentido, falar-se de uma esfera imbuída de certo impulso tecnicista, na linguagem comum na vida cotidiana (*Alltagsleben*) dos juristas, "técnico-jurídico".

Isso não é algo que decorra simplesmente de equívocos ou da má vontade dos juristas. As próprias condições sob as quais se consolida a esfera jurídica levam a essa situação objetiva. Deste modo, pode-se concordar somente até certo ponto com a afirmação segundo a qual "a passagem da forma de ser do direito antigo para o moderno é também uma mudança de horizontes da justificação própria. O direito não mais se definirá como arte, mas sim como técnica." (MASCARO, 2012 b, p. 36) É verdade que no horizonte do Direito está a técnica. No entanto, isso não se dá de modo homogêneo em toda a modernidade – antes, no momento em que a burguesia ascendia como uma classe revolucionária, a noção de Direito trouxe consigo aspirações democráticas, e mesmo revolucionárias. Não se pode ligar o fenômeno jurídico desse momento ao automatismo criticado acertadamente por Mascaro, pois. E mais, mesmo que seja possível se tratar do fenômeno jurídico em um sentido mais amplo, é preciso tomar cuidado quando se trata do "direito antigo" juntamente com o "direito moderno": o essencial não é tanto a práxis do jurista que no primeiro caso pode se ligar a uma espécie de *poiesis* e de *techné*, algo que poderia mesmo ser resgatado do esquecimento de uma perspectiva heideggeriana. O mais importante é o modo concreto como se conformam as distintas esferas do ser social (*gesellschaftlichen Seins*) nas diferentes épocas; e, ao se tratar disso, é difícil de estabelecer uma oposição tão clara entre os distintos modos de aparição do Direito sem se tratar do próprio processo histórico e complexo pelo qual a esfera jurídica ganha autonomia relativa. No primeiro caso, trata-se da moral, da religião, da política, do Direito sem uma diferenciação clara, enquanto no segundo caso já se pode falar da forma jurídica consolidada e, depois de certo grau de desenvolvimento da sociedade civil-burguesa (*bürguerliche Gesellschaft*), e só depois disso, pode-se falar de uma esfera cuja conformação é tecnicista.

Essa questão é de grande relevo na medida em que se vê que a figura do jurista ganha proeminência em um momento específico, aquele da decadência da democracia burguesa, da consolidação do liberalismo e da delimitação jurídico-formal da

participação popular.[496] Deste modo, também há de se ter cuidado quando se fala em um tom elogioso da própria filosofia jurídica ou do próprio jurista. Enquanto esses se mantêm enquanto tais – dentro do horizonte jurídico – eles estão presos ao fetichismo inerente à sociabilidade burguesa. Para se ter um tratamento crítico do Direito, pois, não basta um "Direito crítico", um "jurista crítico", um "filósofo do Direito crítico": é preciso uma crítica ao próprio Direito e a suas determinações, indissociáveis do ser do capital. Novamente, pois, não basta dizer que "o jurista médio, frio e tecnicista, só tem olhos às normas jurídicas estatais. O grande jurista tem olhos voltados à esperança de um mundo justo." (MASCARO, 2012 b, p. 189) É preciso se ter em mente que esse "grande jurista" de que trata Mascaro, na realidade, não pode sequer se conformar efetivamente (*wirklich*) como um jurista. Em verdade, como alguém voltado contra as determinações do próprio capital, ele se volta contra o Direito, contra a divisão do trabalho que acompanha e compõe a atividade jurídica, ele deixa de ser um "jurista". E, para isso, volta-se àquilo que apontou Lukács: "a grande perspectiva da revolução socialista: a supressão da divisão do trabalho e a formação do homem universal".

Uma crítica ontológica ao Direito não parte da aceitação do papel do jurista ou da crítica ao papel desempenhado por esse em determinados casos: não se pode dizer sem o devido cuidado que "o jurista médio, frio e tecnicista, só tem olhos às normas jurídicas estatais. O grande jurista tem olhos voltados à esperança de um mundo justo." O enfoque não está, pois, na melhora da atuação do jurista, ou na formação de "grandes juristas" que tragam, ao âmbito jurídico, uma perspectiva mais ampla: trata-se, antes, da "formação do homem universal", da superação (*Aufhebung*) tanto do burguês quanto do cidadão, tanto do jurista médio quanto do grande jurista, tanto do jurista dogmático quanto do filósofo do Direito (Alexy, Dworkin, Kelsen, Ross, Hart, etc). Tanto Heidegger quanto Lukács, que estudamos aqui com cuidado, não viram na esfera jurídica o âmbito em que as vicissitudes do presente pudessem ser resolvidas. E essa parece, paradoxalmente, ser a grande contribuição deles ao tratamento da esfera jurídica. Isso ocorre também ao passo que muitos daqueles que buscaram expandir os horizontes do jurista (como Alexy, ou Dworkin) para além do legalismo e da aplicação mecânica da lei, ao final, não melhoraram muito a situação que criticamos. Antes, como buscamos explicitar acima, pioraram as coisas consideravelmente expressando de modo

[496] Concordamos com Lukács: "a nítida distinção entre democracia burguesa e liberalismo se converte, desta maneira, em um dos pontos centrais da história política do século XIX." (LUKÁCS, 2011 b, p. 140)

concreto um ímpeto manipulatório o qual toma as relações sociais como inerentemente alienadas (*entfremdet*) e eivadas pela reificação (*Verdinglichung*).

Pode-se mesmo dizer que, na teoria desses autores, aquilo que criticamos aparece de modo ainda mais pungente: o fetichismo jurídico chega a tal ponto que sequer é a lei, amparada - em teoria - na soberania popular, que dá a tônica da filosofia jurídica desses autores. Esses últimos tem uma posição que é inseparável da própria descrença na democracia como concebida pela burguesia revolucionária – os direitos (mesmo os direitos humanos, os direitos fundamentais) passam a ser vistos principalmente em face de sua aproveitabilidade prática, cuja avaliação, por seu turno, não passa pela participação popular, ou por assembleias coletivas e de base, mas pelo próprio judiciário. Longe dessas teorias serem um avanço quanto à teoria positivista normativista (como a de Kelsen, Ross, Bobbio e Hart), tem-se a aceitação dos vícios dessa vertente e o aprofundamento do fetichismo jurídico, que aparece então com toda a força e não sem alguma arbitrariedade. Dworkin, com distinções questionáveis (como aquela entre argumentos de princípio e argumentos de política[497]) procura provar que não há algo como a discricionariedade do juiz, que, no entanto, deveria ser um verdadeiro Hércules.[498] Alexy, autor cada vez mais lido e adotado nas universidades brasileiras, sequer vê isso com embaraço - seguindo uma posição muito comum na ciência do Direito, não procura suprimir (*aufheben*) ou ultrapassar a arbitrariedade, somente reconhece-a, incorporando-a em sua rede de argumentos.

Chega-se, assim, a um ponto em que o Direito reconhece as contradições sociais, que não pode ultrapassar ou suprimir (*aufheben*), como sua base. A esfera jurídica consolida-se de tal modo que aquilo que foi visto como algo a ser resolvido ou reformado – como a incapacidade das leis abrangerem os diferentes casos de modo justo – é aceito e só é passível de tratamento dentro da própria esfera jurídica, então, já conformada enquanto uma esfera tecnicista em que a práxis, é preciso dizer, é essencialmente a prática alienada (*entfremdet*), que aceita a irracionalidade do capital como seu próprio princípio constitutivo. Uma crítica ontológica ao Direito, pois, não pode ter como objetivo democratizar o Direito: antes, é preciso dizer que o complexo

[497] Diz o importante autor que "os argumentos de princípio são argumentos destinados a estabelecer um direito individual; os argumentos de política são argumentos destinados a estabelecer um objetivo coletivo. Os princípios são proposições que descrevem direitos; as políticas são proposições que descrevem objetivos." (DWORKIN, 2007, p. 141)

[498] Aponta Dworkin: "insisto que, mesmo nos casos difíceis, é razoável dizer que o processo tem por finalidade descobrir, e não inventar, os direitos das partes interessadas e que a justificação política do processo depende da validade dessa caracterização." (DWORKIN, 2007, p. 430)

jurídico é inseparável das determinações mesmas que levam a democracia à ruína. Essa última somente é possível com a própria supressão (*Aufhebung*) do capital, tendo-se a democracia da vida cotidiana (*Alltagsleben*), a democracia socialista. No que, por fim, deve-se dizer que a crítica ao Direito que não tenha consigo uma crítica à estrutura hierárquica e alienada do capital não pode ter a radicalidade necessária.

Mesmo Pachukanis, até certo ponto, não pode escapar de críticas quanto a isso. Marcado pelos horizontes de sua época, o autor disse o seguinte:

> Assim sendo, as empresas pertencentes ao Estado soviético cumprem uma tarefa coletiva; mas como, em seu trabalho, devem ater-se aos métodos do mercado, cada uma possui seus interesses particulares. Opõem-se entre si como compradoras e vendedoras, agindo por iniciativa própria e devendo, portanto, manter relações jurídicas. A vitória final da economia planificada fará de sua ligação recíproca uma ligação exclusivamente técnico-racional e liquidará a personalidade jurídica delas. (PACHUKANIS, 1989, p. 110)

Há um duplo aspecto na passagem. Ao mesmo tempo em que nela está reconhecido que o Estado soviético não é, ao final, uma instituição que ultrapasse efetivamente (*wirklich*) o domínio do capital (e do Direito) tem-se a superação (*Aufhebung*) dessa situação como algo essencialmente "técnico-racional". Assim, se é verdade que Pachukanis não é um burocrata e não é alguém tecnicista, ele não deixa de estar marcado pela condição do Estado soviético, em que os especialistas adquiriram proeminência e importância – (Cf. NAVES, 1997) - devido à constituição objetiva do governo e da economia "socialistas". Não foi possível a esse importante autor tratar de um tema que somente apareceria com força depois de sua morte (mesmo que a temática remeta ao *Estado e revolução* de Lenin e a Rosa Luxemburgo), do tema da democracia socialista, da democracia da vida cotidiana (*Alltagsleben*). Esse assunto passa pelo questionamento essencial da divisão social do trabalho e mesmo da planificação como concebida no século XX. Deste modo, concebe o autor de *Teoria geral do Direito e o marxismo* o Direito em relação aos antagonismos de interesses, no caso, das empresas soviéticas, por exemplo. Não pôde haver autogestão dos trabalhadores, havendo igualmente a propriedade jurídica estatal a qual, em si, não é vista como um problema.

Ao passo que Pachukanis questiona o Direito como um todo, ele vem a dar ênfase ao mesmo somente enquanto essa esfera do ser social (*gesellschaftlichen Seins*) contivesse em si interesses antagônicos. Com esses últimos haveria uma propriedade "jurídica", haveria a "personalidade jurídica das empresas", o que deveria ser suprimido (*aufgehoben*). No entanto, e isso é muito importante, a liquidação do Direito aparece para o autor nos meandros de uma planificação "técnico-racional" na qual poderia

haver, não o antagonismo dos interesses, mas a convergência dos mesmos a qual pode se dar mesmo sob a batuta de regras decorrentes do planejamento de especialistas, e não por meio de uma democracia da vida cotidiana (*Alltagsleben*), teorizada por Lukács:

> O comportamento dos homens pode ser determinado pelas regras mais complexas, mas o momento jurídico deste regulamento começa onde diferença e oposições de interesses começam. [...] A unidade de objetivo, ao contrário, representa a condição para a regulamentação técnica. (PACHUKANIS, 1989, p. 50)

É certo que regras de conduta existem em meio às sociedades em que há um considerável afastamento das barreiras naturais. Essas regras são um próprio sintoma da socialização crescente da sociedade, tratando-se daquilo que Lukács chamou de teleologias secundárias. No entanto, isso não quer dizer que o essencial seja a oposição entre as regras jurídicas e as regras técnicas.[499] Corre-se mesmo o risco de se apegar a algum imobilismo quando se estabelece que se deve ter as regras técnicas por essenciais e "tais regras são estabelecidas visando o reestabelecimento do doente, possuem um caráter técnico." (PACHUKANIS, 1989, p. 50)[500] É verdade, pois, que as regras jurídicas têm consigo o antagonismo de interesses inerente às sociedades subsumidas ao domínio do capital, e existentes na história da alienação (*Entfremdung*) humana. A "unidade de objetivo", no entanto, pode ser um fantasma se não for vista com cuidado – se há um modo de deliberação que vem "de baixo", como prefigurou Lukács no final de sua vida, essa "unidade" pode ser o resultado daquilo que o autor da *Ontologia do ser social* chamou de democracia da vida cotidiana (*Alltagsleben*). No entanto, pode haver um grande perigo em se falar nessa unidade sem se ter em conta as aspirações individuais decorrentes da própria socialização da sociedade. E, quando apontamos isso não condenamos tanto Pachukanis e sua teoria: antes, mostramos que ela é indissociável, tal qual a teoria lukacsiana, dos contraditórios rumos do século XX.

Se para Lukács é somente ao romper com as amarras da especificidade do gênero humano em-si *(Gattungsmässigkeit an-sich)* que o homem singular pode se tornar realmente (*wirklich*) um indivíduo cuja personalidade não é mais aviltada e cujos imperativos não são mais estranhos (*entfremdet*), pode ser perigoso se dizer sem algum cuidado que haverá no socialismo o "homem social do futuro, que deixa fundir seu Eu

---

[499] Há neste ponto uma fraqueza da teoria pachukaniana. Como admite Márcio Naves, "o limite da posição de Pachukanis decorre de sua concepção de que o socialismo possa conhecer normas de caráter 'técnico', não afetadas pela luta de classes, 'isoladas' do processo de transformação das relações sociais, normas rigorosamente 'neutras', do ponto de vista da classe, do ponto de vista da luta política e ideológica que as massas travam contra as formas de existência do capital." (NAVES, 2000, p. 121)

[500] Pelo que expusemos, resta claro que consideramos limitada e equívoca a posição segundo a qual no socialismo "a coerção sobre os homens é substituída pela administração técnica das coisas, pela gestão dos assuntos sociais pela sociedade inteira." (LEFEBVRE; GUTERMAN, 2012, p. 82)

na coletividade" (PACHUKANIS, 1989, p. 136) Isso porque, em verdade, não se pode deixar "fundir" na coletividade. Antes, tem-se uma relação em que há mútuo enriquecimento tanto da personalidade do homem quanto das capacidades humanas, tanto do indivíduo, como do gênero – o que se relaciona intimamente à superação (*Aufhebung*) da alienação (*Entfremdung*) – (Cf. ALBINATI, 2012). Uma vida plena de sentido somente poderia ser alcançada dessa maneira, e isso não leva à prioridade da regulamentação técnica, mas a sua diminuição, à ênfase em fenômenos sociais menos reificados *(verdinglich)* e relacionados à esfera que intrigou Lukács nos seus últimos anos de vida: a ética. Essa última diz respeito ao "quê fazer?" que permeia a vida de todo o homem, de modo que está muito longe de um campo abstrato e idealizado.

É verdade, entretanto, que o marxista húngaro não conclui sua *Ética.* Deixou, porém, apontamentos preciosos nos textos mais usados por nós nesse escrito: *Ontologia do ser social* e *Estética*. Por isso, nossos apontamentos anteriores podem trazer contribuições nesse campo o qual, no que diz respeito à crítica ao Direito, passa pela conceituação lukacsiana da democracia da vida cotidiana (*Alltagsleben*), da democracia socialista. Nesse sentido, há mais uma passagem de Pachukanis que expressa o duplo aspecto de sua obra – depois de criticar a própria noção de ética, diz:

> Isso significa que 'não haverá moral na sociedade futura?' Absolutamente, se concebermos a moral em um sentido amplo, como o desenvolvimento de formas humanas superiores, como a transformação do homem em um ser genérico. (PACHUKANIS, 1989, p. 137)

Tendo sido um bom leitor de *A questão judaica*, Pachukanis chega mesmo a antecipar certos aspectos da teoria lukacsiana, como a ênfase no homem como um ser genérico (*Gattungswesen*). Ao mesmo tempo, não se pode apagar o fato de o autor de *Teoria geral do Direito* e o marxismo buscar uma situação em que "homem social do futuro, que deixa fundir seu Eu na coletividade", o que pode ser problemático. Ao falar de "formas humanas superiores" é possível mesmo se remeter à especificidade do gênero humano para-si *(Gattungsmässigkeit für-sich)*, tratada por Lukács. No que se nota que Pachukanis teve horizontes muito mais amplos que muitos de seus contemporâneos. Ou seja, esse autor critica a forma jurídica e o Direito como poucos, no entanto, falta-lhe uma concepção mais ampla sobre a sociedade, concepção essa desenvolvida consistentemente por Lukács. É preciso dizer, porém, que o autor soviético, sob alguns aspectos essenciais, foi muito mais longe que aquele que talvez possa ser considerado o maior estudioso do Direito na obra de Lukács, Csaba Varga.

Veja-se o que diz o último, também muito marcado pela época (no caso, a década de 70, na Hungria a qual era considerada como "socialista"):

> O papel assumido conscientemente pelo administrador da justiça pressupõe um duplo caráter e até certo ponto uma personalidade cindida. O jurista está consciente que ele é somente um servidor, um servo da lei, ao mesmo tempo, sabe que os préstimos da lei são somente um meio de servir à sociedade. (VARGA, 2012, p. 154)

Em nossa opinião, Varga dedica-se a um estudo do Direito na *Ontologia do ser social* sem tomar como parâmetro o contexto mais geral da noção de ontologia lukacsiana. Ele pressupõe erroneamente a possibilidade (*Möglichkeit*) de um Direito socialista - tal qual Lukács em *História e consciência de classe* (Cf. ALMEIDA, 2006) – e, com isso, busca a reforma do sistema soviético também por meio do campo jurídico, o que, pelo que pretendemos mostrar, pode ser visto como ilusório. Com isso, vem Varga a reconhecer a antinomia entre o burguês e o cidadão na necessidade da "personalidade cindida" e ele a transpõe ao plano jurídico na medida em que há uma dupla subordinação: aquela do servidor à lei e aquela da lei à sociedade. Ou seja, Varga busca reestabelecer a equação entre o cidadão, o Direito e a democracia; no entanto, não percebe que com isso o próprio ser do capital está suposto. O autor, pois, é levado a dar um enfoque muito distinto daquele de Lukács. Enquanto o velho marxista húngaro defendeu a democracia de conselhos, a autogestão dos trabalhadores, e a democracia da vida cotidiana (*Alltagsleben*), o autor de *O lugar do Direito na concepção de mundo de Lukács* aposta na esfera jurídica e, ao final, vem a aceitar a dominação dos "arrogantes senhores do povo", mesmo que isso se dê sob vestes pretensamente socialistas.

No que se tem, de certo modo, uma conformação de nosso posicionamento segundo o qual há ligação do Direito com o capital e não somente com o capitalismo. Varga trata de uma sociedade ainda subsumida ao capital (no caso, a Hungria da segunda metade do século XX) e sua posição não deixa de reconhecer formas políticas inerentes ao domínio do capital, como a lei e uma noção abstrata de sociedade advinda das revoluções burguesas. Não só esse autor pressupõe como natural a personalidade cindida do homem, ignorando, assim o tratamento cuidadoso que Lukács dispensa ao fenômeno da alienação (*Entfremdung*). Ele parte dessa cisão e a eleva a um patamar em que o "socialismo", ao final, poderia decorrer dessa própria vicissitude. Recorrendo ao Direito no plano geral, ele se apega à moral individual do servidor da justiça no plano da singularidade e vem a deixar de lado aquilo que seria essencial ao próprio autor de que parte. Nesse sentido, há de se reconhecer superioridade do autor da *Teoria geral do*

*Direito e o marxismo* sob Varga. Pode-se também concordar até certo ponto com Pachukanis quando esse diz sobre a sociedade capitalista:

> Os conceitos fundamentais da moral perdem sua significação, se os destacarmos da sociedade de produção mercantil e se tentarmos aplicá-los a uma outra estrutura. [...] O ser moral é um complemento necessário do ser jurídico, e os dois são modos de relações entre produtores de mercadorias. (PACHUKANIS, 1989, p. 131)

Como dito, ao tratar da moral, Pachukanis refere-se àquela amparada na ética kantiana, embasada, por sua vez, no imperativo categórico. A abstração do imperativo categórico kantiano, por seu turno, é impensável fora de uma sociedade que conforma a especificidade do gênero humano em-si *(Gattungsmässigkeit an-sich)* e que tem consigo a produção mercantil subsumida ao capital. Nesse sentido, a moral kantiana e a esfera jurídica estão correlacionadas. Isso se dá na medida em que a singularidade da moral subjetiva apoia-se justamente na generalidade colocada, seja no imperativo categórico kantiano, seja na conformação da lei no Direito. Nesse sentido, partindo do próprio Lukács, podemos admitir a razão de Pachukanis frente a um autor como Varga. Esse último, ao final, vê as vicissitudes do complexo jurídico, no entanto as aceita e, com isso, busca um imperativo moral calcado na cisão entre o burguês e o cidadão. Assumir "conscientemente" os vícios de uma esfera embasada na subordinação ao domínio do capital não é outra coisa que reconhecer esses vícios; pior ainda: trata-se de assumi-los não sem algum cinismo. Assim, mesmo que não perceba que vai contra aquilo de mais importante da ontologia lukacsiana, Csaba Varga o faz. Ao passo que Lukács pretendeu escrever uma ética que ajudasse os homens a se livrarem das amarras que os prendem à história da alienação (*Entfremdung*) humana, aquele que pretende ser seu seguidor e que, em teoria, parte da própria *Ontologia do ser social* conforma-se em assumir os limites da transformação social que ainda está no "terreno do Direito".

Por isso, é preciso reconhecer que no "terreno do Direito" não há avanços substanciais na compreensão do último. Tanto teóricos como Alexy e Dworkin como autores marxistas como Varga ficaram aprisionados nas amarras das determinações subjacentes ao fenômeno social que estudaram. Deste modo, percebe-se que o estudo detido da teoria lukacsiana pode ser de grande proveito, tanto para um diálogo com o melhor da crítica marxista (como Pachukanis), quanto para que se estabeleçam bases sólidas para uma crítica social em que se possa, ao final, "afirmar, teórica e praticamente, a prioridade do conteúdo político-social em relação à forma jurídica." Isso, não é preciso insistir, é inseparável de uma posição concreta frente ao mundo, posição essa que Lukács, Marx e Engels chamaram de socialista.

**Bibliografia:**

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *A Dialética do esclarecimento*. Tradução por Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Jorge Zahar, 2002.

_____. *Observação preliminar*. IN: SCHMIDT, Alfred. *El concepto de naturaleza em Marx*. Tradução de Eduardo Pietro. Madrid: Siglo XXI, 1977.

ALBINATI, Ana Selva Castelo Branco. *Educación: a cuestión de la alienación individuo-género*. Traduzido por Francisco Garcia Chicote. In: *La alienación: historia y actualidad*. Buenos Aires: Herramienta, 2012.

ALEXY, Robert. *Conceito e validade do Direito*. Tradução por Gercélia Batista de Oliveira Mendes. São Paulo, WMF Marins Fontes, 2011.

_____.*Teoria geral dos direitos fundamentais.* Tradução por Virgílio Afonso da Silva. São Paulo: Malheiros, 2009.

ALMEIDA, Silvio Luis. *O Direito no jovem Lukács*. São Paulo: Alpha-Omega, 2006.

ALTHUSSER, Louis. *A favor de Marx*. Tradução por Dirceu Lindoso. São Paulo: Zahar, 1979.

_____. L*er O capital*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979 b. Nathanael C. Caixeiro. São Paulo: Zahar, 1979 b.

ALTHUSSER; BADIOU, Louis; Alain. *Materialismo histórico e materialismo dialético.* Tradução por Elisabete A. Pereira dos Santos. São Paulo: Global, 1986.

ALVES, Giovanni. *A condição de proletariedade*. Marília: Práxis, 2009.

_____. *Lukács e o século XXI: trabalho, estranhamento e capitalismo manipulatório*. Marília: Práxis, 2010.

ANDERSON, Perry. *Considerações sobre o marxismo ocidental*. Tradução por Isa Tavares. São Paulo: Boitempo, 2005.

ANTUNES, Ricardo. *Los ejercicios de la subjetividade. Las cosificaciones inocentes y las cosificaciones alienadas.* Traduzido por Miguel Vedda. In: *La alienación: historia y actualidad*. Buenos Aires: Herramienta, 2012.

BARROS, Sergio Resende de. *Contribuição dialética para o constitucionalismo*. São Paulo: Millennium, 2008.

AMIEL, Anne. A *Não-Filosofia de Hannah Arendt: Revolução e Julgamento*.Tradução por João C. S Duarte. Lisboa: Piaget, 2001.

BLANC, Mafalda Maria. *O fundamento em Heidegger*. Lisboa: Piaget, 1998.

BOBBIO, Norberto. Teoria geral do Direito. Tradução por Denise Agostinetti. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

BOURDIEU, Pierre. *A ontologia política de Martin Heidegger*. Tradução por Lucy Moreira César. Campinas: Papirus, 1989.

CARLI, Ranieri. *A estética de Gyorgy Lukács e o triunfo do realismo na literatura*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2012.

CARVALHO, M.C Brant; NETTO, J.P. *Cotidiano: conhecimento e crítica*. São Paulo: Cortez, 2005.

CASALINO, Vinícius. *O Direito e o capital portador de juros: fundamentos jurídicos da crise.* In: Cadernos de pesquisa marxista do Direito n. 1. Expressão Popular: São Paulo, 2011.

_____. *O Direito e a mercadoria: para uma crítica marxista da teoria de Pachukanis*. São Paulo: Dobra Universitária, 2011.

CHASIN, José. *Ensaios Ad Hominem, Tomo III- Política*. Santo André: Ensaio, 1999 b.

_____. *Marx: Estatuto Ontológico e Resolução Metodológica*. São Paulo: Boitempo, 2009.

_____. *O Integralismo de Plínio Salgado: Forma Regressiva no Capitalismo Hiper-tardio*. Belo Horizonte: Uma Editorial, 1999.

CINTRA, Antonio Carlos de Araújo; DINAMARCO, Candido Rangel; GRINOVER, Ada Pellegrini. *Teoria geral do processo*. São Paulo: Malheiros, 2005.

CORREAS, Oscar. *Entrevista a Eder Ferreira*. In*: Direito e realidade.* Monte Carmelo: Núcleo de estudos pachukanisnos, 2011.

_____. *La teoria general del derecho y el derecho alternativo*. In: El outro derecho. Bogotá: ISLA, 1994.

COSTA, Gilmaisa Macedo da. *Indivíduo e sociedade: sobre a teoria da personalidade em Georg Lukács*. UFAL: Maceió, 2007.

COTRIM, Lívia. *A arma da crítica: política e emancipação humana na Nova Gazeta Renana*. In: MARX, Karl. *Nova Gazeta Renana*. Tradução por Lívia Cotrim. São Paulo: EDUC, 2010.

COUTINHO, Carlos Nelson. *A democracia como valor universal*. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1979.

_____. *Estruturalismo e miséria da razão*. Expressão popular: São Paulo, 2010.

_____. *Lukács, Proust e Kafka: Literatura e sociedade no século XX*. Civilização Brasileira: Rio de Janeiro, 2005.

_____. Prefácio à edição brasileira in: MARKUS, György. *Teoria do conhecimento no jovem Marx.* Paz e terra: Rio de janeiro, 1974.

DEUTSCHER, Isaac. *Trotski, o profeta banido*. Tradução por Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2006.

DIPPEL, Horst. *História do constitucionalismo moderno*. Fundação Calouste Gulbenkian: Lisboa, 2007.

DOSSE, François. *A história*. Tradução por Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Unesp, 2012.

DWORKIN, Ronald. *Levando os direitos a sério*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ENGELS, Friedrich. *Anti-Dühring*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

_____. *Dialética da natureza*. Rio de Janiero: Paz e terra, 1979.

ENGELS, Friedrich; KAUTSKY, Karl. *O socialismo jurídico*. Tradução por Márcio Naves e Lívia Cotrim. São Paulo: Boitempo, 2012.

FAYE, Jean-Pierre. *A cilada: a filosofia heideggerianha e o nacional-socialismo*. Tradução por Maria Ludovina Figueiredo. Lisboa: Piaget, 1994.

FISCHBACH, Franck. *La privation de monde*. Paris: Librairie philosophique, 2011.

FORTES, Ronaldo Vielmi. *Las categorias de la objetivación (Vegegenständlichung), enajenación (Entäusserung) y alienación (Entfremdung) em el último Lukács*. Tradução por Julián Fava. In: In: *La alienación: historia y actualidad*. Buenos Aires: Herramienta, 2012.

FOSTER, Jonh Bellamy. *A ecologia de Marx.* Tradução Maria Tereza Machado. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

_____. *Ecology against capitalism*. New York: Monthly review press, 2002.

_____. *Naked imperialism*. New York: Monthly review press, 2006.

_____. *The vulnerable planet*. New York: Monthly review press, 1999.

FREDERICO, Celso. *Lukács, um clássico do século XX*. São Paulo: Moderna, 1997.

_____. *O jovem Marx: as origens da ontologia do ser social*. São Paulo: Cortez, 1995.

GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em retrospectiva*. Tradução por Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2009.

GOLDMANN, Lucien. *Lukács y Heidegger: hacia uma filosofia nueva*. Tradução por José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Denöel, 1973.

_____. *Introducióna la filosofia de Kant: hombre comunidade y mundo*. Tradução por José Luis Etcheverry. Buenos Aires, Amourrortu, 1998.

GRAMSCI. Antonio. *Cadernos do cárcere, Maquiavel: notas sobre o Estado e a política.* Tradução por Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira 2002.

GRESPAN, Jorge. *O negativo do capital.* São Paulo: Expressão popular, 2012.

HART, Herbert L.A. *O conceito de Direito.* Fundação Calouste Gulbenkian: Lisboa, 2003.

HEGEL, Georg. *Enciclopédia das ciências filosóficas, V. I, a ciência da lógica.* Traduzido por Paulo Menezes. São Paulo, Loylola, 2005.

_____. *Ciência de la logica*. Tradução por Augusta e Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires, Solar, 1982.

_____. *Princípios da filosofia do Direito*. Traduzido por Orlando Vittorino. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HEIDEGGER, Martin. *A Origem da Obra de Arte*. Tradução por Manuel Antonio Castro e Idalina Azevedo da Silva. Lisboa: Edições 70, 2010.

_____. *Aportes a la filosofia acerca del evento*. Tradução por Dina V. Picotti. Buenos Aires, Biblos, 2006 b.

_____. *Carta sobre o humanismo.* Tradução por Rubens E. Frias. São Paulo: Centauro, 2005.

_____. *Correspondência a Herbert Marcuse de 13 de maio de 1948* in MARCUSE, Herbert. *Tecnologia, guerra e fascismo*. Tradução por Maria Cristina Vidal Borba. Rio de Janeiro: Unesp, 1998.

_____. *Ensaios e conferências*. Tradução por Emanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 2008 a.

_____. *Hegel.* Tradução por Dina V. Picotti. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2007.

_____. *Introdução à filosofia*. Tradução por Marco Antonio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

_____. *Introdução à metafísica.* Tradução por: Mário Matos. Lisboa: Piaget, 1987.

_____. *Marcas do Caminho*. Tradução por Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008 b.

_____. *Ontologia: hermenêutica da facticidade*. Tradução por Renato Kirshner. Petrópolis: Vozes, 2012.

_____. *Os conceitos fundamentais da metafísica*. Tradução por Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006 b.

_____. *O Princípio do fundamento*. Traduzido por Jorge Telles Menezes. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.

_____. *Parmênides*. Traduzido por Sergio Mário Wrublevski. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. *Que é isso – a filosofia? Identidade e diferença.* Traduzido por Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2006.

_____. *Ser e tempo (V.I)*. Tradução por Márcia de Sá Cavalcanti. Petrópolis: Vozes, 2005 b.

_____. *Ser e tempo (V.II)*. Tradução por Márcia de Sá Cavalcanti. Petrópolis: Vozes, 2005 c.

_____. *Ser y tempo*. Tradução por José Gaos. México: Fondo de cultura, 2010 b.

_____. *Serenidade.* Tradução por Maria Madalena Andrade e Olga Santos. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

HELLER, Agnes. *Cotidiano e História.* Tradução por Carlos Nelson Coutinho e Leandro Konder. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.

_____. *La Revolución de la Vida Cotidiana*. Barcelona: Península, 1982.

_____. *Renaissance Man*. Tradução por Richard E. Ellen. New York: Schocken Books, 1978.

_____. *Sociologia de la vida cotidiana*. Tradução por José Francisco Ivars e Enric Pérez Nadal. Barcelona: Península, 2002.

HOBSBAWM, Eric. *A era das revoluções*. Tradução por Maria Tereza Lopes Teixeira e Marcos Penchel. Rio de Janeiro: Paz e terra, 2002.

_____. *Era dos extremos: o breve século XX (1914-1991)*. Tradução por Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das letras, 2010.

INFRANCA, Antonino. *La alienación em la Ontologia del ser social*. Tradução por Maria Belén Castano. In: In: *La alienación: historia y actualidad*. Buenos Aires: Herramienta, 2012.

_____. *Trabajo, individuo, historia*. Tradução por Gabriel Livov. Buenos Aires: Herramineta, 2005.

KASHIURA, Celso Naoto Jr. *Crítica à igualdade jurídica*. São Paulo: Quartier Latin, 2009.

KELSEN, Hans. *Teoria pura do Direito*. Tradução por João Baptista Machado. Martins Fontes: São Paulo, 2003.

KORSCH, Karl. *Marxismo e Filosofia*. Tradução por José Paulo Netto. Rio de Janeiro: UFRJ, 2008.

*KOSIK, Karel*. *Dialética do concreto*. Tradução por Célia Neves e Alderico Toríbio. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.

_____. *El indiviuo y la historia*. Tradução por Fernando Crespo. Buenos Aires: Almagesto, 1991.

LEBVRE, Henri; GUTERMAN, Norbert. *Introdução*. In: LENIN, Vladmir. *Cadernos filosóficos*. Tradução por José Paulo Netto. Rio de janeiro: UFRJ, 2012.

LENIN, Vladmir. *Cadernos filosóficos*. Tradução por José Paulo Netto. Rio de janeiro: UFRJ, 2012.

_____. *Esquerdismo, doença infantil do comunismo*. Tradução por Luis Fernando. São Paulo: Escriba, 1960.

_____. *Estado e revolução*. Tradução por Aristides Lobo. São Paulo: Expressão popular, 2010.

_____. *Materialismo e empiriocriticismo*. Tradução por Maria Paula Duarte. Lisboa: Estampa, 1975.

_____. *Sobre a emancipação da mulher*. Tradução por Marcia Celeste Marcondes. Alpha-Omega: São Paulo, 1980.

LESSA, Sergio. *A ontologia de Lukács, uma introdução*. Unijuf: Chapecó, 2006.

_____. *Comunismo: De que se trata?*. Marxismo e Socialismo no Século XXI. São Paulo: Xamã, 2005.

_____. *Lukács, Ética e Política.* Chapecó: Argos, 2007.

_____. *Mundo dos Homens*. Ed. Boitempo. São Paulo: 2002.

_____. *Resenha: Prolegômenos para uma ontologia do ser social de Georg Lukács. Ontologia do ser social*. In: *Crítica Marxista n. 32*. UNESP: São Paulo, 2011.

_____. *Trabalho associado e revolução proletária*. In: Revista novos temas 5/6. Quarteto: São Paulo, 2012.

LÉVINAS, Emmanuel. *Descobrindo a existência com Husserl e Heidegger*. Tradução por Fernanda Oliveira. Lisboa: Piaget, 1998.

LIFSCHIFZ, Mikhail. *Prólogo*. In: MARX; ENGELS; Karl; Friedrich. *Cultura, Arte e literatura: textos escolhidos*. Expressão popular: São Paulo, 2010.

LOSURDO, *Domenico. Contra-história do liberalismo.* Tradução por Giovanni Semeraro. São Paulo: Ideias e letras, 2005.

_____. *Democracia ou Bonapartismo*. Tradução por Luís Sérgio Henriques. UNESP/UERJ: Rio de Janeiro, 2004.

_____. *Hegel, Marx e a tradição liberal*. Tradução por Carlos Alberto Fernando Nicola Dastoli. São Paulo, Unesp, 1997.

_____. *Heidegger and the Ideology of War*. Tradução por Marella e Jon Morris. Nova York: Humanity Books, 2001.

_____. *Nietzsche, o rebelde aristocrata*. Tradução por Jaime A. Clasen. Rio de Janeiro: Revan, 2009.

LÖWITH, Karl. *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*. Tradução por Román Setton. México: Fondo de Cultura, 2006.

LÖWY, Michael. *A evolução política de Lukács*. São Paulo: Cortez, 1998.

LUKÁCS, Georg. *Aportaciones a la Historia de la Estetica*. Tradução por Manuel Sacristan. México: Grijalbo, 1965.

_____. *Arte e sociedade*. Tradução por José Paulo Netto e Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: UFRJ, 2009.

_____. *Conversando com Lukács*. Traduzido por Giseh Vianna Konder. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969.

_____. *Conversation with Gyorgy Lukács (Interview with Franco Ferrarotti).* In: World View, May, 1972. New York, 1972.

_____.*Der Spigel entrevista o filósofo Lukács*. Tradução por Rainer Patriota. In: Verinotio: Revista On Line de Educação e Ciências Humanas, n° 09. Belo Horizonte: 2008 b. (disponível em www.verinotio.org)

_____. *Diálogo sobre o Pensamento Vivido*. In: Ensaio 15-16. Tradução por Equipe Ensaio. São Paulo: Ensaio, 1986.

_____. *El Asalto a la Razón.* Tradução Wenceslau Roces. México: Fondo de Cultura Econômica, 1959.

_____.*El Joven Hegel: y los problemas de la sociedad capitalista*. Tradução Manuel Sacristan. Mexico: Grijalbo, 1963.

_____. *Escritos de Moscu: estúdios sobre literatura y politica*. Tradução por Martín Koval e Miguel Vedda. Buenos Aires, Gorla, 2011 b.

_____. *Estética, La Peculiaridad de lo Estético*. Tradução por Manuel Sacristan. V. *1 – Questiones Preliminares y de Princípio.* México: Ediciones Grijalbo, 1966 a.

_____. *Estética, La Peculiaridad de lo Estético*. Tradução por Manuel Sacristan. V. *II – Questiones Preliminares y de Princípio.* México: Ediciones Grijalbo, 1966 b.

_____. *Estética, La Peculiaridad de lo Estético*. Tradução por Manuel Sacristan. V. *III – Questiones Preliminares y de Princípio.* México: Ediciones Grijalbo, 1966 c.

_____. *Estética, La Peculiaridad de lo Estético*. Tradução por Manuel Sacristan. V. *1V – Questiones Preliminares y de Princípio.* México: Ediciones Grijalbo, 1966 d.

_____. *Heidegger Redivivus* em *Reveu Mensualle* Europa, 27° année n° 39. Traduzido por Joseph Rovan. Paris: 1949.

_____.*História e consciência de classe*. Tradução por Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. *Introdução a uma Estética Marxista*. Tradução por Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968 c.

_____. *Lenin*. Tradução por Rubens Enderle. Boitempo: São Paulo, 2012 a.

_____. *Lukács on his Life and Work*. In: New Left Review I/68. London, 1971.

_____. *Marxismo e teoria da literatura.* Tradução por Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Expressão Popular, 2010 b.

_____. *Marxismo e teoria da literatura*. Tradução por Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 1968 b.

_____. *Marxismo ou Existencialismo.* Tradução por José Carlos Bruni. São Paulo: Ciências Humanas, 1967.

_____. *O crepúsculo do subjetivismo: Heidegger e Jaspers*. In: THALHEIMER, August. *Marxismo e existencialismo*. Tradução Vladimir Gomide. Rio de Janeiro: Laememert, 1970.

_____. *O jovem Marx e outros escritos filosóficos.* Tradução por Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto. Rio de Janeiro: UFRJ, 2007.

_____. *O Romance Histórico*. Tradução por Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. *Ontologia del ser social. El trabajo*. Tradução por Miguel Vedda. Buenos Aires: Herramienta, 2004.

_____. *Ontologia do ser social I*. Tradução por Carlos Nelson Coutinho, Mario Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2012.

_____. *Ontologia do ser social, a falsa e a verdadeira ontologia de Hegel*. Tradução por Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1979 b.

_____. *L´ Travial, Ontologia Dell´ Essere Sociale II*. Riuniti. Roma. 1981 a - Disponível em: <http://www.sergiolessa.com>. Acesso em: 24 fev. 2008. Trad. Sérgio Lessa.

_____. *La Riproduzione, Ontologia Dell´ Essere Sociale II*. Riuniti. Roma. 1981 b - Disponível em: <http://www.sergiolessa.com>. Acesso em: 24 fev. 2008. Trad. Sergio Lessa.

_____. *Ll problema dell´Ideologia, Ontologia Dell´ Essere Sociale II*. Riuniti. Roma. 1981 c - Disponível em: <http://www.sergiolessa.com>. Acesso em: 24 fev. 2008. Trad. Ester Vaisman.

_____. *L' Estraniazone, Ontologia Dell´Essere Sociale II.* Riuniti. Roma. 1981 d - Disponível em: <http://www.sergiolessa.com>. Acesso em: 24 fev. 2008. Trad. Maria Norma Alcântara Brandão de Holanda e Sergio Lessa.

_____. *Momento Ideale Nell Economia e Sulla Ontología Del Momento Ideale, Per L´ontologia dell´ essere sociale*. 1ª Edição. Roma. 1981 - Disponível em: <http://www.sergiolessa.com>. Acesso em: 24 fev. 2008. Trad. Maria Angélica Borges.

_____. *O Romance Histórico*. Tradução por Rubens Enderle. São Paulo, Boitempo, 2011.

_____. *On Walter Benjamin*. In: New Left Review; I/ 110. London, 1978.

_____. *Pensamento vivido: autobiografia em diálogo*. Tradução por Cristina Alberta Franco. Viçosa: UFV, 1999.

_____. *Per ll´ ontologia dell´essere sociale I.* Tradução por Alberto Scarponi. Roma: Riuniti, 1981.

_____. *Per ll´ ontologia dell´essere sociale I.* Tradução por Alberto Scarponi. Roma: Riuniti, 1981.

_____. *Prolegômenos para uma Ontologia do Ser Social.* Tradução por Lya Luft e Rodnei Nascimento. São Paulo: Boitempo, 2010.

_____. *Socialismo e Democratização.* Tradução por Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto. Rio de Janeiro: UFRJ, 2008.

_____. *Technology and Social Relations*. In: New Left Review I/39. London, 1966 b.

_____. *The Twin Crisis*. In: New Left Review I/60. London, 1970 b.

MAMAN, Jeannette Antonios. *Fenomenologia existencial do direito*. Ed. Quartier Latin. São Paulo: 2003.

MARCUSE, Herbert. *O marxismo soviético*. Saga: Rio de janeiro, 1969.

MARKUS, György. *Teoria do conhecimento no jovem Marx*. Tradução por Carlos Nelson Coutinho. Paz e terra: Rio de janeiro, 1974.

MARX, Karl. *A Burguesia e a Contra-Revolução*. Tradução por J. Chasin, M. Dolores Prades, Márcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: Ensaio, 1993 b.

_____. *As lutas de classe na França.* Tradução por Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2012.

_____. *A Questão Judaica*. Tradução por Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010 c.

_____. *A Questão Judaica. In: Manuscritos Econômico-filosóficos*. Tradução de Alex Marins. São Paulo: Martin Claret, 2001.

_____. *A Revolução Antes da Revolução*. Tradução por Leandro Konder. São Paulo: Expressão Popular, 2009 b.

_____. *Crítica à filosofia do Direito de Hegel*. Tradução por Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo, Boitempo, 2005.

_____. *Contribuição à Crítica da Economia Política*. Tradução Florestan Fernandes. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

_____. *Glosas Críticas Marginais ao Artigo "O Rei da Prússia e a Reforma Social" de Um Prussiano.* São Paulo: Expressão Popular, 2010 b.

_____. *Guerra Civil na França*. Tradução por Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2011 b.

_____. *Grundrisse.* Tradução por Martin Nicolaus. London: Penguin Books, 1993.

_____. *Grundrisse.* Tradução por Mario Duayer. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Tradução por Alex Marins. São Paulo: Martin Claret, 2001.

_____. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Tradução por Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. *Miséria da Filosofia*. *Tradução* de José Carlos Orsi Morel. São Paulo: Ícone, 2004 b.

_____. *Nova Gazeta Renana*. São Paulo: EDUC, 2010

_____. *O 18 Brumário de Luiz Bonaparte*. Tradução por Leandro Konder e Renato Guimarães. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

_____. *O Capital,* Volume I. Tradução por Regis Barbosa e Flávio R. Kothe São Paulo: Nova Cultural, 1988.

_____. *O Capital,* Volume III. Tradução por Regis Barbosa e Flávio R. Kothe São Paulo: Nova Cultural, 1985.

_____. *O Capital*. Volume V. Tradução por Regis Barbosa e Flávio R. Kothe São Paulo: Nova Cultural, 1986.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrch. *Ideologia alemã*. Tradução por Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. *Ideologia alemã*. Tradução por Luis Claudio de Castro e Costa. São Paulo: Boitempo, 2002.

_____. *O Manifesto Comunista.* Tradução por Maria Lucia Como. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.

MASCARO, Alysson. *Crítica da legalidade no direito brasileiro*. Atlas: São Paulo, 2003.

_____. *Filosofia do direito*. São Paulo: Atlas, 2012.

_____. *Introdução ao estudo do Direito*. Atlas: São Paulo, 2012 b

_____. *Lições de sociologia do Direito*. São Paulo: Quartin Latin, 2009.

_____. *Utopia e Direito*. São Paulo: Quartin Latin, 2008.

MELO, Tarso de. *Direito e ideologia*. Expressão popular: São Paulo, 2009.

MÉSZÁROS, István. *A obra de Sartre, busca da liberdade*. Tradução por Lólio Lourenço de Oliveira. São Paulo: Ensaio, 1991.

_____.*Estrutura social e formas de consciência II*. Tradução por Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. *Lukács´concept of dialetic*. London: Merlin Press, 1972.

_____. *Para além do capital: rumo a uma teoria da transição*. Tradução por Paulo Cezar Castanheda e Sérgio Lessa. São Paulo: Boitempo, 2002.

_____. *O Século XXI: Socialismo ou Barbárie*. Tradução por Paulo Cezar Castanheda. São Paulo: Boitempo, 2003.

_____. *Tempos de Lukács e nossos tempos: socialismo e liberdade*. In: Verinotio: Revista On Line de Educação e Ciências Humanas, n° 9. Belo Horizonte: 2009. (disponível em www.verinotio.org)

NAVES, Márcio Bilharinho. *Democracia e dominação de classe burguesa*. In: Crítica Marxista n. 4. São Paulo: 1997.

_____. *Marxismo e Direito: um estudo sobre Pachukanis*. Boitempo: São Paulo, 2000 b.

_____. *Stalinismo e capitalismo*: a disciplina do açoite. Revista *Outubro*, São Paulo, n. 2, 1998.

NETTO, José Paulo. *Democracia e transição socialista*. Nosso Tempo: Belo Horizonte, 1990.

_____. *Lukács e a crítica da filosofia burguesa*. Lisboa: Seara nova, 1978.

_____. *Introdução ao estudo do método de Marx*. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

NUNES, Antônio José Avelãs. *Propriedade, Direito e Estado.* In: *Direito e marxismo, tendências atuais.* Caxias do sul: UDUCS, 2012.

OLIVEIRA, Rubem Mendes. *A questão da técnica em Spengler e Heidegger*. Belo Horizonte: Argumentum e Tessitura, 2006.

POLANTZAS, Nicos. *O Estado, o poder, o socialismo*. Tradução por Rita Lima. Rio de Janeiro: Graal, 2000.

RAGO filho. Antônio. José. *Chasin: redescobrindo Marx – a teoria das abstrações.* In: Verinotio: Revista On Line de Educação e Ciências Humanas, n° 1. Belo Horizonte: 2004. (disponível em www.verinotio.org)

RANIERI, Jesus. *El fenômeno aleinación y su actualidad como contenido de la critica al capital: todavia Marx*. Tradução por Ana V. Flores. In: In: *La alienación: historia y actualidad*. Buenos Aires: Herramienta, 2012.

_____. *Trabalho e dialética: Hegel, Marx e a teoria social do devir*. São Paulo, Boitempo, 2011.

ROSS, Alf. *Direito e justiça*; Tradução por Edson Bini. Edipro: São Paulo, 2003.

RUDIGER, Francisco. *Martin Heidegger a questão da técnica*. Porto Alegre: Sulina, 2006.

SARTORI, Vitor Bartoletti. *Apontamentos sobre Direito e politicismo em Marx*. In: Revista Novos temas 5/6. Quarteto: São Paulo, 2012.

_____. *Lukács e a crítica ontológica ao Direito*. São Paulo: Cortez, 2010 a.

_____. *Lukács e a questão da técnica em Heidegger*. Verinotio: Revista On Line de Educação e Ciências Humanas, n° 13. Belo Horizonte: 2012 b. (disponível em www.verinotio.org)

_____. *O segundo Heidegger e Lukács: alienação, história e práxis*. Verinotio: Revista On Line de Educação e Ciências Humanas, n° 11. Belo Horizonte: 2010 b. (disponível em www.verinotio.org)

SCHMIDT, Alfred. *El concepto de naturaleza em Marx*. Tradução de Eduardo Pietro. Madrid: Siglo XXI, 1977.

TACUSSEL, Patrick. *Gyorgy Lukács (1985-1971): um marxista trágico*. In: Revista FAMECOS v. 17. Porto Alegre: PUC RS, 2010.

TERTULIAN, Nicolas. *A destruição da razão: 30 anos depois*. Verinotio: Revista On-line de educação e ciências humanas. Belo Horizonte: 2012. Disponível em www.verinotio.org (acesso em 14 de julho de 2012)

_____*A origem da noção de ontologia de Lukács* – parte 1. In: *Crítica Marxista n. 32*. UNESP: São Paulo, 2011.

_____. *A origem da noção de ontologia de Lukács* – parte 2. In: *Crítica Marxista n. 33*. UNESP: São Paulo, 2011 b.

_____. *Adorno-Lukács: polemiques et malemtendus*. In: *Cités* n. 22. PUF: Paris, 2005.

_____. *Aliénation et desaliénation: une confrontation Lukács-Heidegger*. In: Actuel Marx n. 39. PUF: Paris, 2006.

_____. *Heidegger entre a filosofia e a historia contemporânea*. In: Verinotio: Revista On Line de Educação e Ciências Humanas, n° 8. Belo Horizonte: 2008 b. (disponível em www.verinotio.org)

_____. *L´Ontologie chez Heidegger et Lukács – ´phenoménologie et dialetic*. KRITERION, Belo Horizonte, nº 119, Jun./2009, p. 23-41.

_____. *Lukács e o Stalinismo.* Tradução Por Ronaldo Vielmi Fortes. In: Verinotio: 07 Revista On Line de Educação e Ciências Humanas, n° 11. Belo Horizonte: 2007 b (disponível em www.verinotio.org)

_____. *Lukács/Adorno: uma reconciliação impossível*. Tradução por Carla Cavalcanti e Silva e Leandro Souza Cândido. In: Verinotio: Revista On Line de Educação e Ciências Humanas, n° 11. Belo Horizonte: 2010. (disponível em www.verinotio.org)

_____. *Lukács*: e*tapas de seu pensamento estético*. Tradução por Renira Lisboa de Moura Lima. Ed. UNESP. São Paulo: 2008.

_____. *Nicolai Hartmann et Georg Lukács. Une alliance féconde*. *In:* Archives de Philosophie, Volume 66. Paris: 2003.

_____. *O conceito de alienação em Heidegger e Lukács.* Tradução por Maria Augusta Tavares. In: Praxis**,** n° 6. Belo Horizonte: Projeto, 1996.

_____. *O grande projeto da Ética.* Tradução por Lucio Flávio R. de Almeida. In: Verinotio: Revista On-line de educação e ciências humanas n. 12. Belo Horizonte: 2010. Disponível em www.verinotio.org (acesso em 14 de julho de 2012)

_____. *O pensamento do ultimo Lukács*. Tradução por Juarez Duayer. Revista Outubro n° 16. São Paulo: 2007.

_____. *Sobre o método onto-genético em filosofia*. Tradução por G. Vianna Konder. In: Revista Perspectiva. Florianópolis, v. 27, n. 2, 375-408, jul./dez. 2009 b.

TONET, Ivo. *Democracia ou Liberdade*. Maceió: Edufal, 2002.

_____. *Momento predominante e transição ao comunismo*. In: Revista Novos temas 5/6. Quarteto: São Paulo, 2012.

TRINDADE, José Damião de Lima. *Os direitos humanos na perspectiva de Marx e Engels. Emancipação política e emancipação humana*. São Paulo: Alfa-ômega, 2011.

VAISMAN, Ester. *A ideologia e sua determinação ontológica*. In: In: Verinotio: Revista On Line de Educação e Ciências Humanas, n° 12. Belo Horizonte: 2010. (disponível em www.verinotio.org)

_____. *Marx e Lukács e o problema da individualidade: algumas aproximações.* In: Perspectiva v. 27. Florianópolis, 2009. (disponível em www.perspectiva.ufsc.br)

VARGA, Csaba. *The place of Law in Lukács´ world concept*. Traduzido por Judir Petrányi e Sandor Eszenyi. Budapest: Szent Istvàn Tarsulat, 2012.

VATTIMO, Gianni. *Introdução a Heidegger*. Tradução por João Gama. Lisboa: Piaget, 1996.

_____. *O fim da modernidade*. Tradução por Eduardo Brandão. São Paulo: Martins fontes, 2007.

VEDDA, Miguel. *Apresentação* in: LUKÁCS, Georg. *Lenin*. Boitempo: São Paulo, 2012.

_____. *La sugestión de lo concreto: estudios sobre literatura marxista.* GORLA: Buenos Aires, 2006.